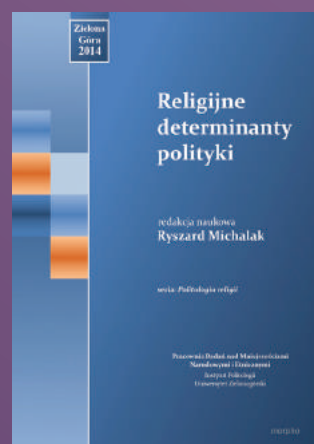


## Autorzy:

Bogumił Grott  
Paweł A. Leszczyński  
Krzysztof Łabędź  
Jarosław Macała  
Martyna Masłowska  
Ryszard Michalak  
Paweł Nieczuja-Ostrowski  
Marcin Pisarski

Renata Pomarańska  
Marcin Pomarański  
Bartłomiej Secler  
Mateusz Seroka  
Paweł Skorut  
Jakub Sokół  
Mariusz Sulkowski  
Karolina Wojtasik

W serii: *Politologia religii* dotychczas ukazały się:



ISBN: 978-83-62352-35-7



Zielona  
Góra  
2016

Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej

# Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej

redakcja naukowa  
**Ryszard Michalak**

seria: *Politologia religii*

Pracownia Badań nad Mniejszościami  
Narodowymi i Etnicznymi  
Instytut Politologii  
Uniwersytet Zielonogórski

*morpho*

# **Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej**

redakcja naukowa

**Ryszard Michalak**

wydawnictwo morpho

seria: *Politologia religii*

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

Recenzent  
**Prof. zw. dr hab. Maria Marczevska-Rytko**

Skład tekstu

**Redakcja**

Copyright © 2016 by **Ryszard Michalak & Wydawnictwo Morpho**

ISBN: 978-83-62352-35-7

**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. Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej jako podstawowy cel badań w zakresie politologii religii*

s. 5

Bogumił Grott, *„Polska prawdziwa” Karola Stefana Frycza i „Prawdziwa niemieckość” Friedricha Langego. Dwa systemy wartości i dwie wizje uprawiania polityki*

s. 9

Jakub Sokół, *Serbołużyczcy księży katoliccy wobec przemian społeczno-politycznych we własnym narodzie na przełomie lat 1989/1990*

s. 25

Renata Pomarańska, *Sprofanowane „sacrum” na Kresach południowo-wschodnich*

s. 37

Paweł Nieczuja-Ostrowski, *Armenia i diaspora ormiańska: współzależności religii i polityki*

s. 47

Marcin Pisarski, *Encyklika Rerum Novarum i jej implementacja w dystrybucjonizmie i w terceryzmie*

s. 65

Krzysztof Łabędź, *Poglądy społeczeństwa polskiego dotyczące obecności religii i Kościoła w sferze publicznej*

s. 85

Bartłomiej Secler, *Religia i religijność a poziom frekwencji wyborczej*

s. 99

Paweł Skorut, *Odwołanie do Boga i wartości religijnych w ustawach zasadniczych Rzeczypospolitej Polskiej w XX wieku jako element bezpieczeństwa reżimu politycznego i kulturowego. Analiza tematu w porównaniu z wybranymi przykładami konstytucji państw europejskich w XX wieku*

s. 115

Mariusz Sulkowski, *Świeckość, wolność religijna i prawa człowieka jako fundamenty demokracji liberalnej – percepcja w chrześcijaństwie i islamie*

s. 129

Karolina Wojtasik, *Dlaczego młodzi Europejczycy walczą dla tzw. Państwa Islamskiego? Analiza materiałów propagandowych i oficjalnych mediów ISIS*  
s. 143

Mateusz Seroka, *Deklaracja islamska Aliji Izetbegowicia – program cywilizacyjnej przebudowy narodu i państwa, czy forpoczta islamizmu na Bałkanach?*  
s. 159

Jarosław Macała, *Geopolityka religii jako szczególny sposób badania relacji między przestrzenią a polityką*  
s. 187

Paweł A. Leszczyński, *Wobec kursu kolizyjnego supermocarstw – synteza postaw światowego chrześcijaństwa względem groźby globalnego konfliktu atomowego w 1. połowie lat 80. XX wieku*  
s. 199

Marcin Pomarański, *Religijne grupy interesu (religious advocacy groups) w USA w XXI wieku*  
s. 211

Martyna Masłowska, *Między implementacją a deimplementacją elementów religijnych w sferze publicznej Finlandii*  
s. 223

Noty o autorach  
s. 235

## WSTĘP. IMPLEMENTACJA ZASAD RELIGIJNYCH W SFERZE POLITYCZNEJ JAKO PODSTAWOWY CEL BADAŃ W ZAKRESIE POLITOLOGII RELIGII

Istotą *politologii religii* jako wydzielonego pola badań naukowych jest interdyscyplinarna eksploracja w obszarze spraw, w których krzyżują się i wzajemnie oddziałują na siebie czynniki religijne i polityczne. Przyjmuje się, że po raz pierwszy terminu *politologia religii* (*Religionspolitologie*) użył prof. Claus-Ekkehard Bärsch na początku lat 90. XX wieku<sup>1</sup>. W 1996 roku powstał na Uniwersytecie w Duisburgu założony przez niego Instytut Politologii Religii (*Institut für Religionspolitologie*). W ciągu kilku następujących lat określenie opisujące badania nad sprzężeniami religii i polityki, jak i samo wyszczególnienie tych badań na gruncie religioznawstwa i politologii, spotkało się z akceptacją wielu prestiżowych ośrodków naukowych. W awangardzie miejsc promujących *politologię religii* znalazły się: University of Cambridge (*Political Science of Religion*), Georgetown University (*Politology of Religion*) oraz Универзитет у Београду (*Политикологија религије*). Na tej ostatniej uczelni prof. Miroljub Jevtić powołał do życia czasopismo pod nazwą „Политикологија религије”, które publikowane jest także w wersji anglojęzycznej<sup>2</sup>.

*Politologia religii* jako subdyscyplina religioznawstwa znalazła uznanie w Polsce za sprawą inicjatyw podejmowanych na przełomie XX i XXI wieku przede wszystkim przez Polskie Towarzystwo Religioznawcze oraz Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kluczowe znaczenie dla promocji *politologii religii* miały konferencje międzynarodowe organizowane przez prof. Bogumiła Grotta w Krakowie w 1998 i 1999 roku, książki konferencyjne<sup>3</sup> oraz inne publikacje, głównie na łamach „Przeglądu Religioznawczego” i „Kwartalnika Religioznawczego Nomos”, nawiązujące

<sup>1</sup> Zob. K.-E. Bärsch, *Volk und Nation. Das Problem kollektiver Identität unter der Perspektive der Religionspolitologie*, [in:] *Demokratie, Verfassung und Nation: Die politische Integration moderner Gesellschaften*, ed. J. Gebhardt, Baden-Baden 1994, s. 52-71; por. I. Inerhofer, *A short portrait the development of the 'Political Science of Religion' in German-speaking countries*, „Politikologija Religije” 2008, no. 1, s. 193.

<sup>2</sup> Prof. Miroljub Jevtić nieprzerwanie uchodzi za czołowego promotora *politologii religii* w Europie, zob. najważniejsze publikacje: M. Jevtić, *Political Science and Religion*, „Politikologija Religije” 2007, no. 1, s. 59-69; idem, *Religion and Power-Essays on Politology of Religion*, Belgrade 2008; idem, *Political Relations and Religion*, Belgrade 2011; idem, *The Problems of Politology of Religion*, Belgrade 2012.

<sup>3</sup> Zob. *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, red. B. Grott, Kraków 1998; *Religia i polityka*, red. B. Grott, Kraków 2000.

wprost lub pośrednio do tych spotkań<sup>4</sup>. W konferencjach tych uczestniczyli religioznawcy i politolodzy z kilkunastu ośrodków akademickich w Polsce.

Rozbieżność stanowisk przedstawicieli obu profesji dotyczyła w tamtym okresie nie tyle konieczności prowadzenia interdyscyplinarnych badań wokół *religii* i *polityki*, co samej ich nazwy oraz subdyscyplinowego upodmiotowienia. Okazało się wówczas i w następnych latach, że wyróżnianie *politologii religii* w tej właśnie nazwie następuje z oporami niektórych środowisk politologów. Dotyczyło to dyskursu w skali ogólnopolskiej jak i lokalnej – na poziomie pojedynczych Instytutów Politologii. Nazwa okazywała się problematyczna między innymi dlatego, że istniała obawa „rozmnóżenia się” licznych *politologii* z dopełniaczami nawiązującymi do innych niż *religia* dziedzin życia. Uznanie *politologii religii* rzeczywiście mogło dawać *per analogiam* asumpt do podmiotowego wyróżnienia np. *politologii sportu* lub *politologii kultury*, a to rzekomo nie służyłoby „czystości dyscypliny”. Niezależnie od tych sporów religioznawcy i politolodzy coraz częściej podejmowali problematykę różnorodnych interakcji *świata polityki* i *świata religii*, sięgając po metody badawcze spoza utrwalonego kanonu. Niezwykle istotne dla rozwoju *politologii religii* było aprobujące dla niej stanowisko i twórczość tych uczonych, którzy są jednoczesnymi przedstawicielami religioznawstwa i politologii – dotyczy to przede wszystkim: prof. Marii Marczewskiej-Rytko<sup>5</sup> i prof. Bogumiła Grotta<sup>6</sup>.

Szczególną rolę w dziele upowszechniania treści *politologii religii* w Polsce wypełnia pierwszy podręcznik akademicki, który *de facto* jest jej poświęcony – *Religia i polityka. Zarys problematyki* pod redakcją Piotra Burgońskiego i Michała Gierycza. Obaj redaktorzy z satysfakcją informują we wstępie o trwającym procesie kształtowania się *politologii religii* jako subdyscypliny *politologii*<sup>7</sup>. Podręcznik jest adresowany do szerokiego grona odbiorców, ponieważ w kursie studiów religioznawczych, politologicznych i socjologicznych przybywa przedmiotów z zakresu problemów odnoszących się do dwukierunkowego oddziaływania czynników religijnych i politycznych. Przedmioty te realizowane są pod różnymi nazwami. Dla przykładu: *Politologia religii* (Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Gdański, Uniwersytet Opolski), *Religia a polityka*

<sup>4</sup> Zob. A. Paszko, *Politologia religii*, „Przegląd Religioznawczy”, 1998, nr 3-4; zob. K. Banek, *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3-4, s. 77-82; zob. idem, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 34-36, 2001, s. 18-23.

<sup>5</sup> Zob. M. Marczevska-Rytko, *Relations between politics and religion as a challenge to political scientists*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych Oddziału Lubelskiego PAN”, T. I, 2006, s. 67-80; eadem, *Sprzężenia religii i polityki jako problem badawczy politologii*, [w:] *Problemy badawcze i metodologiczne politologii w Polsce*, red. A. J. Chodubski, M. J. Malinowski, Gdańsk 2006, s. 177-186; eadem, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.

<sup>6</sup> Zob. B. Grott, *Profesor Leon Halban jako badacz neopogaństwa niemieckiego i prekursor politologii religii w Polsce (w czterdziestą piątą rocznicę zgonu)*, [w:] <http://www.konserwatyzm.pl/artukul/4526/profesor-leon-halban-jako-badacz-neopoganstwa-niemieckiego-i> [10.06.2016].

<sup>7</sup> *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 21.

(Uniwersytet Wrocławski, Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Uniwersytet Zielonogórski), *Polityka i religia* (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *Mit – religia – polityka* (Uniwersytet Warszawski) lub *Metafizyka, religia i polityka* (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu). Tę rolę spełniają także popularne na kierunkach politologia i socjologia przedmioty o rozszerzonej (lub odwrotnie: węższej i sprecyzowanej) formule, np.: *Religie i związki wyznaniowe, Polityka wyznaniowa, Religia w globalizującym się świecie* (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie), *Determinizm religijny w polityce, Czynniki religijny w stosunkach międzynarodowych* (Uniwersytet Zielonogórski), *Religie we współczesnym świecie* (Uniwersytet Wrocławski) lub *Religia świata* (większość uczelni w Polsce). Przedmioty uwzględniające sprawy sprzężeń czynników religijnych i politycznych stanowią także podstawową i naturalną oś kształcenia w ramach studiów interkulturowych, które znajdują się w ofercie dydaktycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego (pod nazwą *Relacje międzykulturowe* od roku akademickiego 2015/2016) i Uniwersytetu Zielonogórskiego (pod nazwą *Stosunki międzykulturowe* od roku akademickiego 2016/2017).

Z perspektywy 2015 i 2016 roku można mówić o licznych przejawach legitymizacji *politologii religii* jako subdyscypliny (także wówczas, gdy sytuowana jest wśród „hybryd na granicach dyscyplin”<sup>8</sup>), tak na gruncie religioznawstwa jak i nauk o polityce, które „podlegają dynamicznym przemianom” w odniesieniu do „przedmiotu i celu badań, stosowanej metodologii, ale również struktury dyscypliny”<sup>9</sup>. Dowodem na taki stan rzeczy jest wyszczególnienie paneli tematycznych odnoszących się do sprzężeń religii i polityki na kongresach religioznawczych (wiodąca problematyka IV Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego w Gdyni 17-20 czerwca 2015 roku) i politologicznych. W tym drugim przypadku przełomowe znaczenie miał panel nr 88 *Politologia religii jako nauka o funkcji wiedzy religioznawczej w badaniach politologicznych* w ramach II Kongresu Politologii w Poznaniu (19-21 września 2012 roku)<sup>10</sup>. Na III Kongresie Politologii w Krakowie (22-24 września 2015 roku) wyodrębnione były aż trzy panele z zakresu *politologii religii*<sup>11</sup>. W 2017 roku planowanych jest także kilka wydarzeń naukowych, które poświęcone będą różnym odśłonom *politologii religii* (w tym *implementacji zasad religijnych*) – m.in. w Lublinie (UMCS, Wydział Politologii –

<sup>8</sup> G. Ulicka, *Dlaczego pytanie o granice politologii jest ważne?*, „Politeja”, t. 36, 2015, nr 4, s. 113.

<sup>9</sup> K. A. Wojtaszczyk, *Granice nauki o polityce jako dyscypliny naukowej*, „Politeja”, t. 36, 2015, nr 4, s. 61.

<sup>10</sup> Pokłosiem tamtej debaty naukowej jest praca zbiorowa: *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. B. Grott, O. Grott, Warszawa 2015.

<sup>11</sup> *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie II. i III. tysiąclecia* (moderator: prof. dr hab. Maria Marczevska-Rytko) – zob. *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2016; *Religia – pamięć – polityka. Religia i kościoły a proces kształtowania pamięci zbiorowej* (moderator: dr Paweł Stachowiak); *Politologia religii: stan i program badań* (moderator: dr Maciej Potz).



Zakład Ruchów Politycznych), Zielonej Górze (UZ, Instytut Politologii – Zakład Stosunków Międzynarodowych oraz Zakład Teorii i Metodologii Badań Politologicznych) i w Warszawie (UKSW, Instytut Politologii – Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej).

Jednym z głównych motywów wystąpień podczas spotkań naukowych w 2015 roku była kwestia *implementacji zasad religijnych w sferze politycznej*. Na kanwie licznych dyskusji w Gdyni i Krakowie zrodził się pomysł stworzenia pracy zbiorowej, która w całości dedykowana byłaby temu zagadnieniu. W efekcie, na niniejszy tom złożyły się – co podkreśliła w recenzji wydawniczej prof. Maria Marczevska-Rytko – artykuły oddające aż osiem wiodących wątków. Są nimi:

- kwestia stosunku duchownych wobec przemian społecznych i politycznych;
- dylematy związane z postrzeganiem *sacrum*;
- odczytywanie i odwoływanie się do encyklik;
- analiza stosunku społeczeństwa względem miejsca religii i organizacji religijnych w przestrzeni publicznej oraz związana z tym analiza religijnych grup interesu;
- powiązanie kwestii religijnych z frekwencją wyborczą;
- ujęcie problematyki religijnej w ustawach zasadniczych;
- ujęcia komparatystyczne odnoszące się do relacji religia – polityka;
- uwarunkowania islamizmu.

*Ryszard Michalak*

Bogumił Grott

**POLSKA PRAWDZIWA KAROLA STEFANA FRYCZA  
I PRAWDZIWA NIEMIECKOŚĆ FRIEDRICH A LANGEGO.  
DWA SYSTEMY WARTOŚCI I DWIE WIZJE UPRAWIANIA POLITYKI<sup>1</sup>**

Problem masowego sukcesu ruchu nazistowskiego w Niemczech do dziś przyciąga uwagę badaczy<sup>2</sup>. Podobnie jest z szukaniem czynników umożliwiających ukształtowanie się w tym kraju formacji politycznej, która doprowadziła do eksterminacji całych narodów stosując niespotykany dotychczas terror i masowe ludobójstwo<sup>3</sup>. Zaistniałą sytuację tłumaczono w różny sposób. Szukano także odpowiednich pierwiastków w kulturze niemieckiej, które skumulowane oraz doprowadzone do skrajności przez ruch hitlerowski oraz wsparte potęgą i organizacją państwa, jakim stała się III Rzesza a nawet i niektórymi uznawanymi za pozytywne cechy narodu niemieckiego, jak dokładność i efektywność, w działaniu przeraziły cywilizowany świat.

Historia „kontynuacyjna”, a więc dopatrująca się pewnej spójnej ciągłości w mechanizmie dziejowym Niemiec – szczególnie na jego nowszym odcinku ma swoich zwolenników jak i przeciwników. W obręb tego zagadnienia wchodzi także poglądy dotyczące właściwości szeroko pojmowanego nacjonalizmu niemieckiego i problem jego wyjątkowego charakteru na tle innych europejskich nacjonalizmów. Chociaż zróżnicowanie nacjonalizmów wydaje się być sprawą poza wszelką dyskusją, to pozostaje jeszcze kwestia głębokości istniejących różnic z czym wiąże się także pytanie: czy istniały różne nacjonalizmy oraz czy istniał nacjonalizm niemiecki i jego naśladowcy z jednej strony i nacjonalizmy pozostałe z drugiej. Twierdząco na to ostatnie pytanie odpowiadają dwaj polscy badacze tego zagadnienia Leon Halban i Bogdan Suchodolski<sup>4</sup>. Podobnie ustosunkowuje się do zagadnienia amerykański historyk George L. Mosse pisząc: „niemieccy historycy chętnie wskazują na analogię między Niemcami a innymi narodami zachodnimi. Ale nawet gdyby istniały tam pewne elementy

<sup>1</sup> Zob. K.S. Frycz, *Polska prawdziwa*, wstęp i opracowanie O. Grott, Kraków 2014, s. 524; Zob. P. Grzegorzczak, *Frycz Karol Stefan*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 7, Kraków 1948, s. 155-156; F. Lange, *Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung* (Prawdziwa niemieckość. Zarysy narodowego światopoglądu), Berlin 1904, s. 443, zob. H. Bohrman, *Lange Friedrich*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 13, Berlin 1982, s. 554.

<sup>2</sup> O. Dann, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*, München 1996, s. 293.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 344.

<sup>4</sup> Zob. L. Halban, *Religia w III Rzeszy*, Lwów 1936, *passim*; idem, *Religia starogermańska i jej aktualne znaczenie w Niemczech*, Lublin 1949, *passim*; idem, *Mistyczne podstawy narodowego socjalizmu*, Lublin, wyd. 1, 1946, wyd. 2, 1948, *passim*; B. Suchodolski, *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, wyd. 1, Poznań 1945, wyd. 2, Poznań 1947, *passim*.

wspólne neoromantyzmowi, to chemia niemieckiego ruchu była całkiem inna. Romantyczna volkistowska ideologia stworzyła w Niemczech taki układ związków, które głębiej sięgały w naród”<sup>5</sup>.

Nie miejsce tu na drażnienie tak skomplikowanego zagadnienia. Powyższe uwagi mają tylko za zadanie uzasadnić temat niniejszego artykułu i podkreślić wagę porównania, które będzie poniżej przeprowadzone. Ukazuje ono bowiem, co prawda w wielkim skrócie, kwestie, które mają fundamentalne znaczenie. Jednak im dalej od lat młodej wojny tym bardziej zacierają się w świadomości społecznej, co jest tym łatwiejsze ponieważ okres przed rokiem 1989 w Polsce nie sprzyjał rzeczowym studiom nad ideologiami nacjonalistycznymi, operując uproszczonymi schematami podporządkowanymi ówczesnej oficjalnej ideologii. Są to kwestie warte przypomnienia zwłaszcza w dzisiejszych warunkach, gdy dobiegają różne sygnały ze strony naszego zachodniego sąsiada, iż stara się on minimalizować swoje winy poprzez eksponowanie własnych strat, próbując również stroić się w szaty ofiary. Straty te były przecież nie czym innym jak prostą i zasłużoną konsekwencją tych win.

Dobłą okazją do przypomnienia problemu stał się fakt ogłoszenia drukiem książki Karola Stefana Frycza *Polska prawdziwa*, która dotychczas leżała zapomniana wśród innych manuskryptów w dziale rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie oraz sięganie do spuścizny tego autora także przez innych badaczy<sup>6</sup>.

Frycz należał do młodego pokolenia obozu narodowego (endecji), o którego ideologii historyk i badacz dziejów tej partii Roman Wapiński powiedział, iż zachodził tam „proces zespalania nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową”<sup>7</sup>. Autor *Polski prawdziwej* w końcu lat międzywojennych pisywał cotygodniowe artykuły wstępne w czołowym periodyku Stronnictwa Narodowego „Myśli Narodowej”. Dał się wówczas poznać jako wyraziciel ducha i klimatów nurtujących „młodych” endecji. Jego teksty wyrażały właśnie ów podkreślany przez Wapińskiego proces i w tym też sensie są miarodajnym dokumentem środowiska. Frycz sugerował konieczność przetrwania pomostu ponad całym wiekiem XIX-tym, a także i oświeceniem do epoki poprzedzającej formację nowoczesną, na której odcisnęła swoje piętno rewolucja francuska i liberalizm długo potępiany przez Kościół katolicki i nazywany nawet do pewnego czasu „grzechem”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej*, Warszawa 1972, s. 95.

<sup>6</sup> Por. Ku „Nowemu Barokowi”. *Myśl polityczna Karola Stefana Frycza (1910-1942)*, Wybór źródeł, wybór A. Meller, P. Tomaszewski, Radzymin – Warszawa 2012.

<sup>7</sup> R. Wapiński, *Ruchy nacjonalistyczne a formowanie się tendencji faszystowskich i parafaszystowskich*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1971, nr. 366, s. 235.

<sup>8</sup> Por. Ks. F. Sardáy Salvany, *Liberalizm jest grzechem*. Autor ten pisał: „liberalizm to radykalne i uniwersalne odrzucenie wszelkiej prawdy boskiej i dogmatów chrześcijańskich, prawzór wszelkiej herezji i najwyższy bunt przeciwko władzy Boga i jego Kościoła” s. 41. Książka powstała w Hiszpanii w 1886 roku wyrażając poglądy szerokich kręgów katolickich. Jej niedawne wznowienie w Polsce ma też swoją wymowę.

*Polska prawdziwa* to subiektywny wizerunek dawnej Polski, który zawiera szeroki katalog wyinterpretowanych przez autora jej reprezentatywnych wartości. Miały one składać się na idealny model kultury narodu w takim jego kształcie, jaki uznawano za godny i warty dalszej kontynuacji, skorelowany z nauką katolicką. Książka Frycza stanowi świadectwo środowiska, z którego się wywodził i wśród którego działał. Dlatego bardzo dobrze nadaje się do analiz porównawczych z podobnymi rangą wytworami innych autorów, a w tym i niemieckich. Analiza aksjologiczna wydobytego niedawno na światło dzienne dzieła Frycza może być doskonałym przyczynkiem do dyskusji nad charakterem niemieckiego nacjonalizmu wydobywając na drodze zabiegów komparatystycznych istniejące różnice pomiędzy nim a światopoglądem polskiego ruchu narodowego w drugiej połowie lat międzywojennych oraz czasu drugiej wojny światowej. Ułatwi ona czytelnikom także zrozumienie aksjologicznego rodowodu tego pierwszego, gdyż sięgał on do całkiem innych wzorców moralnych i reprezentował inny zgoła etos niż nacjonalizm polski.

Wartym podkreślenia jest także fakt, iż wartości ukazywane na kartkach *Polski prawdziwej* nie ograniczały się tylko do środowiska, w obrębie którego działał Frycz. Były one kulturowane także i przez innych pisarzy nie związanych z obozem narodowym, o czym będzie mowa jeszcze niżej. Świadczy to o pewnym wspólnym mianowniku kulturowo-etycznym cechującym przynajmniej tradycyjnie ukształtowaną inteligencję polską i rekrutujące się z jej szeregów elity. Miał on szerszy zasięg niż granice jednej formacji politycznej, tj. endecji.

Teraz kolej odpowiedzieć na pytanie kim był konfrontowany tu z autorem *Polski prawdziwej* Friedrich Lange? Należał on do wiodących publicystów niemieckiej nacjonalistycznej prawicy na przełomie XIX i XX wieku. Plasował się w szerokim nurcie ideowym, jakim był w Niemczech tzw. volkizm – kierunek zwalczający wszelkie objawy kosmopolityzmu i materializmu<sup>9</sup>. Pojawił się w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku po zjednoczeniu Niemiec, ale był dziedzictwem długotrwałego rozwoju myśli niemieckiej<sup>10</sup>. Myśl volkistowska odznaczała się głęboką emocjonalnością i dynamiką, która nigdzie nie miała sobie równej<sup>11</sup>. Lange założył w 1904 roku, w Berlinie <Deutscherbund> – jedną z pierwszych organizacji volkistowskich. Miała ona charakter elitarnej, a jej członkowie na ogół rekrutowali się z elit środowisk protestanckich. Zadaniem tej organizacji podobnie jak i innych o charakterze volkistowskim było „pogłębianie niemieckości” pod względem politycznym, socjalnym, religijnym, gospodarczym i kul-

<sup>9</sup> Zum „Völkischen Bewegung 1871-1911”, red. U. Puschner, W. Schmitz, J.H. Ulbricht; München 1996; U. Puschner, *Völkisch. Plödoyer für einen Begriff*, [w:] *Erziehung zum deutschen Menschen. Völkische und nationalkonservative Erwachsenenbildung in der Weimarer Republik*, red. P. Ciupke, K. Heuer, F.J. Jelich, J.H. Ulbricht, Essen 2007, s. 53-66.

<sup>10</sup> G.L. Mosse, *Kryzys...*, s.24.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 23.

turalnym. <Deutschbund> chociaż nie był organizacją liczną<sup>12</sup>, to jednak wpływową<sup>13</sup>. Jego plany też były bardzo ambitne. Przewidywano nawet stworzenie generalnego sztabu i akademii wojennej, która miałaby kształcić przywódców dla masowych organizacji volkistowskich<sup>14</sup>. Mimo licznych kryzysów założony przez Langego <Deutschbund> utrzymał swoją wiodącą pozycję w ruchu volkistowskim również po pierwszej wojnie światowej. Także wówczas wpływał on na różne niemieckie związki nacjonalistyczne, a wśród nich i na DNVP<sup>15</sup>. Dlatego też propagowany w <Deutschbundzie> model „idealnej niemieckości” ma dużą wagę, a jego porównanie z wizerunkiem polskości w ujęciu Frycza, który również był częścią wielkiego środowiska w Polsce, prowadzi do ciekawych wniosków.

Po tym krótkim wyjaśnieniu kim byli i co chcieli przekazać szerokim kręgom odbiorców autorzy *Prawdziwej Polski* i *Prawdziwej niemieckości* przejdźmy do szerszego przedstawienia treści tych książek.

Co stanowiło o istocie przesłania Frycza, a co chciał zasugerować Niemcom Lange? Ten drugi reprezentował podstawowe pierwiastki przed hitlerowskiego nacjonalizmu niemieckiego. Jak się okaże nie były one czymś odrębnym od nazizmu, a ten nie był czymś zupełnie nowym. Jak słusznie twierdził wymieniony wyżej profesor Halban, hitleryzm był tylko kolejną fazą w stosunku do zjawisk występujących w Niemczech już wcześniej<sup>16</sup>.

Przechodząc do dzieła Frycza zacznijmy od jego koncepcji narodu. Pierwsze rozdziały *Polski prawdziwej* podejmują zagadnienia dotyczące istoty narodu oraz tego co za narodowe należy uważać. Chodzi tu o istotę tradycji i typ kultury narodowej. Frycz za główny cel człowieka uznaje oczywiście zbawienie. Nadaje ono sens wszystkim jego działaniom i z realizacji tego celu jest on rozliczany. Jak widzimy pogląd taki jest wyprowadzony z zasad religii katolickiej. Ważną wartością w tym systemie jest także osobowość człowieka, którą należy poszerzać i rozwijać. Wielką rolę do spełnienia pod tym względem ma naród, który stanowi środowisko dla jednostki ludzkiej. Naród jest tworem Boga, zaś państwo to organizacja będąca prostą konsekwencją istnienia narodu i jego odrębności. Dlatego dla Frycza istotny walor mają tylko państwa narodowe, które kształtują ludzi według obowiązującej tradycji. Ta zaś jest niezbędnym warunkiem trwania wspólnoty narodowej. Autor *Polski prawdziwej* nie popiera jednak zasady „czystości narodu” tak rozpowszechnionej w obrębie nacjonalizmu niemieckiego i podnoszonej do rangi jednej z najważniejszych wartości. W konsekwencji torowała ona drogę do rasizmu, który przyjmował, iż nieprzekraczalną (przynajmniej

<sup>12</sup> S. Breuer, *Der Streit um den „nordischen Gedanken” in der völkischen Bewegung*, „Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte” 2010, z. 1, s. 3.

<sup>13</sup> O. Dann, *Nation und Nationalismus...*, s. 284.

<sup>14</sup> S. Breuer, *Der Streit...*, s. 3.

<sup>15</sup> DNVP – Deutschnationale Volkspartei – konserwatywna partia nacjonalistyczna.

<sup>16</sup> L. Halban, *Mistyczne podstawy...*, wyd. 2, Lublin 1948, s. 8,9; zob. idem, *Problem kultury niemieckiej*, „Znak” 1946, nr. 1.

w teorii) granicą narodu jest antropologicznie wyartykułowana rasa – fakt fizyczny, której logika przekreślała przyzwolenie dla mieszania się ludzi i sugerowała, że jedni są więcej, a inni mniej wartościowi. Dla Frycza „narodowym” jest to wszystko, co złożyło się w procesie dziejowym na tradycję kształtującą członków narodu. Taka formuła zawierała w sobie przyzwolenia dla asymilacji zewnętrznych pierwiastków kulturowych i ludzi, co logicznie wiązało się z podnoszoną również przez niego zasadą „unijności”, której przykładem miała być właśnie historia Polski, tj. proces kształtowania się dawnej Rzeczypospolitej obojga, a właściwie czworga narodów. Występującą w niemieckich koncepcjach nacjonalistycznych tendencją do afirmacji skrajnej „czystości narodu” Frycz uznawał za sztuczną oraz destrukcyjną i to właśnie z punktu widzenia zachowywania tradycji. Był więc w tak ważnej kwestii dla narodowców jak teoria narodu tradycjonalistą. Podkreślał także wielką rolę Kościoła katolickiego w dziejach Polski i jego kulturotwórczy charakter. Kościół to przekaźnik zasad „cywilizacji łacińskiej”, która jest uznana w jego środowisku politycznym i ideowym za platformę, na której mieszczą się poszczególne kultury narodowe. Frycz uznaje cywilizację łacińską za najdoskonalszą wśród wszystkich cywilizacji występujących na świecie. Spaja ona różne narody, co już wyklucza skrajny ekskluzywizm narodowy tak mocno akcentowany w obrębie nacjonalizmu niemieckiego. Odgrywa więc rolę czynnika przeciwbieżnego w stosunku do tendencji stanowiących jedną z podstaw tzw. „germanizmu”<sup>17</sup>. Wejście przez Polskę w krąg kultury chrześcijańskiej Frycz uznaje za punkt zwrotny w historii narodowej. Widać tu wyraźny wpływ historiozoficznej myśli Feliksa Konecznego<sup>18</sup>. Dla Frycza ważne są przede wszystkim cele i wartości chrześcijańskie, które powinny być wpisane w dzieje Polski. Im też według niego powinien być podporządkowany polski interes państwowy. Taka filozofia wykluczała więc egoizm narodowy widoczny tak wyraźnie w nacjonalizmie niemieckim niezależnie od jego odcienia. W efekcie tego wszelkie tendencje w kierunku uwalniania się od zobowiązań nakładanych przez katolicyzm na naród są nie do pomyślenia. Kwestia ta wyglądała zupełnie odwrotnie u Langego, a tym bardziej u tych ideologów niemieckich, którzy wkroczyli na drogę znaczoną neopogaństwem<sup>19</sup>. Taki punkt widzenia na rolę katolicyzmu wobec narodu i jego kultury narzucał w dalszej kolejności odpowiednią interpretację historii Polski, której reprezentantem był Frycz i jemu podobni publicyści i ideolodzy.

Frycz stając przed kwestią przyczyn stopniowego upadku Polski w XVII i XVIII wieku nie mógł inaczej uzasadniać tego zjawiska jak przy pomocy oskarżania sił wrogich katolicyzmowi, a wśród nich przede wszystkim masonerii. Nie mógł winić personali-

<sup>17</sup> Terminu tego w swoich pracach wielokrotnie używał prof. L. Halban

<sup>18</sup> Por. P. Biliński, *Feliks Koneczny (1862-1949). Życie i działalność*, Warszawa 2001; J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991.

<sup>19</sup> O neopogaństwie niemieckim zob. F.W. Haack, *Neopoganizm w Niemczech – Powrót Wotana. Religia ziemi, krwi i rasy*, Kraków 1999; L. Halban, *Religia starogermańska...*

zmu, co czynili np. polscy neopoganie spod znaku Zadrugi<sup>20</sup>. „Cywilizacja nasza jest personalistyczna” – pisał – „jak żadna inna opiera się na człowieku”.<sup>21</sup> Nie krytykował Kościoła, który ze względu na swoje doraźne interesy nieraz pozostawał w sprzeczności z polską racją stanu. Taki zarzut dawał się zauważyć nawet u niektórych katolików a wśród nich np. u Jana Mosdorfa przywódcy ONR-u. Ten twierdził nawet, ale bez wgłębiania się w problem, że to kontrreformacja zadała Polsce „cios straszliwy”<sup>22</sup>. Co pod tym stwierdzeniem rozumiał, tego niestety nie wyjaśnił nigdzie. Wiele głosów oskarżało też działalność zakonu Jezuitów, którzy dzierżąc w swoich rękach poważną część szkolnictwa kształtującego oblicze młodzieży szlacheckiej wychowując katolików nie potrafili wpoić im odpowiednich postaw obywatelskich potrzebnych dla prawidłowego funkcjonowania państwa. Problem ten był szeroko poruszany w Polsce i znalazł nawet swoje odbicie w polemicznej z tymi zarzutami książce ks. Załęskiego pt. *Czy Jezuici zgubili Polskę*<sup>23</sup>.

U Frycza nie widać śladu takiej problematyki. Podnosząc walor filozofii personalistycznej w konsekwencji był daleki od mocniejszej krytyki ustroju I Rzeczypospolitej. Wręcz przeciwnie w pierwiastku personalistycznym dopatrywał się formy realizacji praw osoby ludzkiej, które miały charakteryzować ustrój demokracji szlacheckiej.

Jak zauważono już wyżej podobnych interpretacji mechanizmu dziejów Polski dokonywali również i inni publicyści oraz pisarze polityczni nie związani z obozem narodowym. Należał do nich m in. Artur Górski członek PPS-u<sup>24</sup>. W książce pt. *Ku czemu Polska szła*, wznowionej również i po upadku komunizmu w latach III Rzeczypospolitej, autor ten kreślił podobną pochwałę polskiego personalizmu i wolnościowego ducha epoki sarmackiej. Podobne wartości społeczne i zasady ustrojowe pochwalał Antoni Chołoniewski w swoim *Duchu dziejów Polski*<sup>25</sup>. Nie można zapominać także o profesorze historii Janie Karolu Kochanowskim<sup>26</sup>, również nie zaangażowanym partyjnie autorze wielu historiozoficznych książek. Najbardziej rzucają się w oczy pośrednio dotyczące i naszego tematu dwie jego pozycje: *Nad Renem i nad Wisłą – antyteza dziejowa* oraz *Polska w świetle psychiki własnej i obcej. Rozważania*.

<sup>20</sup> J. Stachniuk, *Dzieje bez dziejów-teoria rozwoju wewnętrznego Polski*, wyd. 1, Warszawa 1939, wyd. 2, Wrocław 1990, rozdz. *Personalizm jako zasadniczy rys polskiego charakteru narodowego*, s. 83-93.

<sup>21</sup> K.S. Frycz, *Polska...*, s.166.

<sup>22</sup> J. Mosdorf, *Wczoraj i jutro*, t. 1, Warszawa 1938, s. 152-153.

<sup>23</sup> S. Załęski, *Czy Jezuici zgubili Polskę*, Lwów 1872, 1874, Kraków 1883.

<sup>24</sup> A. Górski, *Ku czemu Polska szła*, wyd. 1, Warszawa 1917. W latach II Rzeczypospolitej książka była wznawiana i stała się prawdziwym bestsellerem. Uważano ją za sztandarowe dzieło tzw. optymistycznej historiografii polskiej. Ostatnie wydanie miało miejsce w 2007 roku.

<sup>25</sup> A. Chołoniewski, *Duch dziejów Polski*, Warszawa 1991. Książkę przetłumaczono na języki: niemiecki, francuski, angielski i bułgarski. Zob. S. Błażejowski, J. Kutta, M. Romaniuk, *Bydgoski Słownik Biograficzny*, t. 3, Bydgoszcz 1996, s. 50-51.

<sup>26</sup> J.K. Kochanowski był profesorem historii i rektorem Uniwersytetu Warszawskiego.

Jak napisał autor wstępu do ostatniego wznowienia *Ku czemu Polska szła* z roku 2007 – „Górski uważał, że istnieją dwa wektory dziejów realizowane przez różne państwa: siła lub wartości. W jego ocenie historia Polski była wierna wartościom. Historyczna wielkość Polski według niego polegała na tym, że realizowała ona moralne ideały chrześcijaństwa”<sup>27</sup>.

Abstrahując oczywiście od historycznej ścisłości takich uogólnień, która przecież nie jest tematem tego opracowania, warto zauważyć jakiego typu ideały przyświecały poważnej części polskich elit inteligenckich przynajmniej w końcu XIX i pierwszej połowie XX wieku. A i dzisiaj nie są one niezrozumiałym zabytkiem przeszłości skoro dokonuje się wznowień prezentujących je tekstów. Ideały te w dużej mierze odzwierciedlały jakość tkanki kultury duchowej Polaków stanowiąc, rzec by można, jakąś odwrotność tego, co znajdujemy na kartkach *Prawdziwej niemieckości*, programowej książki jednego z liderów i teoretyków volkizmu Friedricha Langego.

Wracając do poglądów Frycza trzeba raz jeszcze podkreślić przykładaną przez niego wielką wagę do tradycji. Pisał on: „każdy więc ruch narodowy musi być zgodny z tradycją, którą kontynuuje lub którą przerabia, zależnie od tego, co uważa w tej chwili za stosowne, ale którą w każdym razie przyjmuje tak, jak się przyjmuje swoje nazwisko i przynależność do pewnej rodziny. Wszelkim raptownym zmianom i zakrętom daje to tamę i wyklucza z góry rewolucję jako metodę narodowego życia”<sup>28</sup>. Odżegnywał się stanowczo od segregowania spuścizny historycznej na tą jej część, którą należy akceptować i na tą, którą się odrzuca, co jak pisał w latach wojny, kiedy to powstawała *Polska prawdziwa*, przypominałoby „cofanie się hitleryzmu do prawieków, poprzez negowanie wszystkich bogactw historii niemieckiej”<sup>29</sup>. Tendencja taka była widoczna w Niemczech już w XIX wieku kiedy to apoteozowano pierwotnych Germanów czyniąc z nich wzorzec dla współczesności<sup>30</sup> wbrew wiedzy naukowej „na podstawie romantycznej i mistycznej”<sup>31</sup>. Frycz odrzucając taką tendencję i oceniał ją jednoznacznie negatywnie. „Wiek XX – pisał – w poszukiwaniu prawdziwego nacjonalizmu wszedł na bardzo mylne tory cofania się coraz dalszego w pradzieje, ażeby w pierwszych załączkach kulturowych życia szczepowego dopatrywać się pierwiastków dla narodów najważniejszych, bo bezapelacyjnie własnych i z niczym obcym jeszcze nie zmieszanych. Jest to błędne pod każdym względem, a w zastosowaniu praktycznym wydać jedynie może prawdziwy w skutkach renesans barbarzyństwa. (...) Cofanie się w prawieki jest równoznaczne z pozbawianiem się całego szeregu dobrodziejstw kultury, które narastały stopniowo, jako ciągły wkład następujących po sobie pokoleń.

<sup>27</sup> K. Kostro, *Rekonstruowanie tradycji*, [w:] A. Górski, *Ku czemu Polska szła*, Warszawa 2007, s. 18.

<sup>28</sup> K.S. Frycz, *Polska...*, s. 38.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>30</sup> G.L. Mosse, *Kryzys...*, rozdz. *Starożytni Germanie na nowo odkryci*, s. 96-120.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 144.



(...) jest to właśnie treścią historii i tradycji, że ludzie stale łączą swoje dorobki i że skutki pracy jednych przechodzą dziedzictwem na drugich.

Ahistoryczność tego rodzaju poglądów tym bardziej razi, że goni za ułudą i mitem. Ludzie i grupy ludzkie mieszają się wzajemnie i jak tylko człowiek swoim badaniem i poznaniem sięgać może, nie ma ani ras ani kultur czystych (...). Czystych zupełnie ras nie ma w Europie nigdzie, a badania lingwistyczne wykazują, że pożyczki kulturalne zaczęły się od zarania społecznego bytu ludzkości. Cofanie się w prawieki nie oznacza nigdy cofania się do źródeł narodowości, ale zawsze i wszędzie cofanie się do barbarzyństwa (...). Narody czyste, o ile one w ogóle istnieją, stanowią tylko szczepy nie-twórcze i wegetujące na najniższych poziomach kultury. Istotą bowiem cywilizacji jest ruch i wymiana zdań, a wszelka wymiana wymaga zawsze dwóch partnerów<sup>32</sup>.

Jak widać zaprezentowana powyżej filozofia cywilizacji Frycza stanowi ujęcie zagadnienia diametralnie różne w porównaniu z poglądami nacjonalistów niemieckich poczynając od głębi XIX wieku, kiedy to teza o germańskiej czystości i odrębności stała się podstawą dla budowy mitu ich doskonałości i wysokiego rozwoju, tendencji prowadzącej w końcu do planów zdominowania całej Europy środkowej<sup>33</sup>. Frycz w przeciwieństwie do niemieckich badaczy i nacjonalistycznych ideologów przychylił się do tezy uznającej Słowian za pierwotnych mieszkańców dorzeczy Wisły i Odry. Przyjmował poniechaną już dzisiaj tezę o prasłowiańskości kultury łużyckiej. Słowianie jako pierwotni mieszkańcy zajmowanych we wczesnym średniowieczu ziem należeli do – jak pisał – „najczyściejszych etnicznie”. Z faktu tego nie usiłował wyprowadzić jednak poglądu o ich wysokich osiągnięciach. Wręcz przeciwnie przyjmował, że ich „dorobek kulturalny” był „wyjątkowo nikły”<sup>34</sup>. Mając taki pogląd za pewnik konkludował: „czym Polska żyje, czerpie swój dorobek z chrztu”<sup>35</sup>. Wysunięcie takiego założenia jednoznacznie implikowało bardzo wysoką waloryzację wkładu chrześcijaństwa w kulturę Polski i uznanie go za składnik definiujący jej istotę. „Polska sięga więc po kulturę tam, gdzie ona najżywotniejsza (...). W katolicyzmie uzyskuje Polska własną narodową religię i własną kulturę”<sup>36</sup>. O ile Frycz najprawdopodobniej nie akceptował przynajmniej niektórych poglądów zawartych w *Myślach nowoczesnego Polaka*, dziełku napisanym w latach kiedy to w endecji zaznaczały się wpływy pozytywizmu, to teraz mówił właściwie to samo, co autor *Myśli...*, ale dopiero w wydanej w roku 1927 broszurze *Kościół, Naród i Państwo*, która oficjalnie deklarowała katolicyzm ruchu narodowego. Tym bardziej nie ma więc u Frycza podobnie jak i u całego pokolenia „młodych” polskich narodowców, do których się zaliczał, żadnego miejsca dla ten-

<sup>32</sup> K.S. Frycz, *Polska...*, s. 137.

<sup>33</sup> T. Tyc, *Założenia i ideologia niemieckiej polityki antypolskiej*, passim. Dział Rękop. sygn. 1887. Biblioteka Raczyńskich w Poznaniu.

<sup>34</sup> K.S. Frycz, *Polska...*, s. 138.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 150.

dencji przystosowywania chrześcijaństwa do wymogów nacjonalizmu, co tak wyraźnie zaznaczyło się w Niemczech, poczynając od prób Paula de Lagarde zarysowania w końcu XIX<sup>37</sup> wieku wizji „narodowej religii”. Miała stać się ona jakąś nową wersją chrześcijaństwa i nie być ani katolicką ani protestancką. Jego kontynuatorami byli w latach III Rzeszy tzw. Niemieccy chrześcijanie (Deutsche Christen). Trend ten jest oczywiście widoczny u Fridricha Langego, który wręcz przeciwstawiał „czystą niemieckość” chrześcijaństwu oraz stawiał kategoryczne pytanie „czy chrześcijaństwo może nas doprowadzić do narodowego odrodzenia”<sup>38</sup>.

Na marginesie można dodać jako ciekawostkę, iż polscy neopoganie w latach II Rzeczypospolitej wysuwali odwrotne w stosunku do Frycza twierdzenie o istnieniu wysokiej i oryginalnej kultury słowiańskiej, która została zniszczona na ziemiach polskich przez Kościół. Teza taka, ze względu na małą liczebność tej grupy, nie miała praktycznego znaczenia.

Innym pierwiastkiem u autora *Polski prawdziwej*, który można zinterpretować jako znanie aksjologii katolickiej jest wizerunek wczesnośredniowiecznych Słowian – ludu „uosabiającego cywilizację osiadło-rolniczą i poświęconą pracy”. Wizerunek ten, jak to dowodzą źródła, nie był zgodny z prawdą. Natomiast jako argument ideologiczny wyrażał pewien ideał moralny sprzeczny z niemieckim wizerunkiem Germanów jako zdobywców ujarzmiających innych. Nie bez znaczenia była tutaj opozycja zła i dobra z tym, że dobro pojmowane w tym wypadku jako łagodność miało cechować Słowian, zło natomiast odnosiło się do Germanów, a więc i Niemców. Podobne sugestie snuł Frycz odnośnie władzy państwowej, a w tym także i ustroju. Pisał: „nie przechowała się ani jedna tradycja o tyrańskiej mocy księcia, a wręcz przeciwnie – pierwsze nasze podanie twierdzi, że dla tyraństwa dawna dynastia została zrzuciona”<sup>39</sup>.

Konsekwencją pełnej afirmacji kultury chrześcijańskiej i katolicyzmu stała się także „idea przedmurza chrześcijaństwa” rozumiana jako zaszczytna rola Polski w obronie najwyższej cenionych wartości. Wyjątkowość Polski, a nawet jej wyższość, miał według Frycza podkreślać jeszcze fakt zaszczepienia się w Niemczech „cywilizacji bizantyjskiej”<sup>40</sup>, uznawanej za mniej wartościową od „cywilizacji łacińskiej”. W wyniku takich warunków Polska stawała się wyspą tej ostatniej. Kreślenie tego typu przeciwieństw, jakie zachodziły pomiędzy cywilizacjami, podważało znacznie wartość takich łączników, jak etnos, język czy tzw. wspólnota krwi. Natomiast wspólnota wartości i ufundowane na jej podstawie kultury uzyskiwały rolę pierwszorzędą. Były to poglądy przeciwstawne w stosunku do pojmowanej w duchu volkistowskim „prawdziwej niemieckości”, której zasady próbował sformułować także i Lange.

<sup>37</sup> Zob. P. de Lagarde, *Nationale Religion*, Jena 1934.

<sup>38</sup> F. Lange, *Reines Deutschtum...*, s. 111 i 126.

<sup>39</sup> K.S. Frycz, *Polska...*, s. 141.

<sup>40</sup> Frycz używał tego terminu zgodnie ze znaczeniem nadanym mu przez Konecznego.

Jako państwo i naród umiejscowiony na granicach obszaru „cywilizacji łacińskiej”, Polska według Frycza miała „pole do pracy wielkiej i wyjątkowo owocnej. To więc była droga istotnej wielkości Polski – praca ofiarna dla Kościoła, dla Europy i dla siebie”<sup>41</sup>. Wielką rolę spełniało w tym procesie duchowieństwo. Polska w takich poglądach wchodząc w unię z Litwą i wciągając w orbitę swoich wpływów cywilizacyjnych wielkie obszary ziem ruskich „przysłużyła się do poszerzenia Europy aż po najdalsze granice dorzecza Dniepru i Donu”<sup>42</sup>. Taki rozwój wypadków niósł ze sobą niebezpieczeństwo mieszania się zaszczepionej tam „cywilizacji łacińskiej” z „bizantyjską” i „turańską” zakorzenionymi na tamtych terenach. Na skutek tego doszło do zanieczyszczenia kultury polskiej i osłabienia w niej „rzymskości i zachodniości”. Było to zjawiskiem negatywnym, a według Frycza pozytywne zmiany przyniosła dopiero polonizacja całego „narodu szlacheckiego”<sup>43</sup>. Taki sposób myślenia spełniał też pewną rolę w interpretacji przyczyn upadku państwa w końcu XVIII wieku. W efekcie takiego rozumowania Polska późnośredniowieczna, reprezentująca kulturę jeszcze nie rozwodnioną poprzez pierwiastki wschodnie, nie ustępowała ówczesnej zachodniej Europie. Unia Polski z Litwą nie oznaczała tylko zmiany granic państwowych, ale także zaowocowała wytwarzaniem się „narodu nowego polsko-rusko-litewskiego”. Jednak był to, jak pisał Frycz, „twór poniekąd sztuczny”. Negatywnym zjawiskiem miał być także protestantyzm oraz pojawiająca się równolegle „szkoła swawoli szlacheckiej i liberum veto”<sup>44</sup>. Osobnym pojęciem negatywnym był bliżej nieokreślony na stronach *Polski prawdziwej* „kwietyzm polski”, utrudniający prowadzenie wojen<sup>45</sup>. Wojny wieku XVII-tego, które wyniszczyły Polskę, Frycz kwalifikuje jako spiszek protestancki, natomiast czynnikiem ratującym kraj według niego „był katolicyzm” i „gorąca wiara”. Wojny te spowodowały też zacofanie kraju w stosunku do zachodu Europy. Miały one również doprowadzić do „najściślejszego zespolenia się psychiki polskiej z katolicką” w wyniku czego „naród polski utożsamiał po prostu swoje interesy z interesami Kościoła”<sup>46</sup>. Tak więc Frycz uznał wiek XVII-ty za epokę jeszcze mocno przenikniętą pierwiastkiem religijnym, za pewną kontynuację średniowiecza. Przełom nastąpił dopiero w wieku następnym – wieku oświecenia. Na kartkach *Polski prawdziwej* epoka ta jest oceniana jednoznacznie negatywnie. Czytamy tam, iż nastąpił wówczas „upadek solidarności między narodami i dopuszczalność każdej metody walki w zwalczaniu swego wroga (...), partia, naród stawały się wrogiem dla siebie, rodzajem politycznego absolutu i jedyną ważną doczesnością. Nie doszło do tego oczywiście od razu, ale metody wojenne Niemiec i pojęcie władzy, moralności i prawa w państwach totalnych tu

<sup>41</sup> K.S. Frycz, *Polska...*, s. 171.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 271.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 370.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 320.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 338.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 358.

właśnie czerpią swoje źródło<sup>47</sup>. Z czasem zaczęła brać górę „cywilizacja nowa, protestancka sterowana i kierowana przez masonerię”<sup>48</sup>.

Frycz podnosi konieczność przeorganizowania tej nowej cywilizacji, jaką niosło ze sobą oświecenie i pogodzenia jej z katolicyzmem, czego jak stwierdza nie zrobiono w porę i co stało się wielką „pomyłką”<sup>49</sup>. Stara się przekonać czytelnika swojej książki, iż moralność w polityce, przestrzeganie dobrowolności i równości (choć tylko w obrębie stanu szlacheckiego i to tylko formalnie) było wielką zaletą ustroju I Rzeczypospolitej. W swoich wywodach nie dopuszcza nawet przypuszczenia, że katolicyzm mógł mieć jakiś negatywny wpływ na bieg wypadków czy rozwój kraju.

Ustrój I Rzeczypospolitej jawi się Fryczowi jako oparty na „dobrowolności i prawie do swobodnego sprzeciwu”. Miał być on umocowany w powszechnym przekonaniu, iż „dobro zawsze nad złem zwycięży”. Wierzono, jak przekonywał ten publicysta, że państwowo-narodowy organizm Polski realizuje chrześcijański porządek, co skutkowało także poczuciem misji w zakresie obrony chrześcijaństwa (przedmurze chrześcijaństwa) i rozpowszechnienia własnego ideału opartego na wartościach tej religii. Taka misja – a nie naród jako wartość autoteliczna – miało stanowić sens istnienia tego narodu we wspólnocie cywilizacyjnej. Również interpretacja polityki zagranicznej I Rzeczypospolitej została przykrojona do takich ideałów. Polska myśl państwowo-cywilizacyjna, jak pisał Frycz „zasadniczo wykluczała podbój co wyrażało się swoistym jej pacyfizmem”. Wobec nie dających się nie dostrzec upadków politycznych, zaniechań i będących ich efektem klęsk, Frycz zasadniczo zauważał tylko dwóch winowajców. Bliżej niezdefiniowany przez niego „kwietyzm” oraz zniszczenia spowodowane wojnami w połowie XVII wieku. Polityka polska była przez niego postrzegana jako przede wszystkim moralna. Idee Machiavellego, jak sugerował, nie miały do niej przystępu, gdyż „ideały Boga i ojczyzny połączono w jedno”<sup>50</sup>. W czasach Sobieskiego miały się według Frycza wykształcić ideały „narodu wybranego”, co owocowało poczuciem „mesjanizmu”.

Problem oceny takiej interpretacji historii jest złożony. Z jednej strony posiadała ona bardzo wiele wad, mijając się w wielu punktach z rzeczywistością. Jednak w niniejszym artykule nie to jest głównym przedmiotem naszej analizy. Konfrontując wizję nakreśloną w *Polsce prawdziwej z Prawdziwą niemieckością* Langego i niemieckich volkistów staramy się zwrócić uwagę na odmiennność światów wartości, jakie reprezentowali nacjonałiści niemieccy w porównaniu z polskim ruchem narodowym, który w ciągu lat trzydziestych w pełni stał się wyrazicielem społecznych i politycznych wartości katolickich. Wynikiem takiego rozwoju sytuacji była lansowana w obrębie

<sup>47</sup> Ibidem, s. 397.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 400.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 416.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 467.

endecji jak i jej grup secesyjnych idea Katolickiego Państwa Narodu Polskiego, które miało stać się państwem wyznaniowym.

Książka Karola Stefana Frycza *Prawdziwa polska* jest dokumentem reprezentatywnym dla pokolenia „młodych” obozu narodowego, ale także i dla innych środowisk polskiej inteligencji kształtowanej zgodnie z polską tradycją patriotyczną. Nie odzwierciedla więc ona wyłącznie indywidualnych przekonań autora, ale odbija szerokie przekonania kilku co najmniej pokoleń Polaków. Dlatego warto jej się bliżej przyjrzeć. Nadaje się też doskonale do badań komparatystycznych, które mogą ukazać polską specyfikę poprzez porównanie jej ze światem pojęć i wartości lansowanych w Niemczech co najmniej w drugiej połowie XIX i w pierwszej połowie XX wieku.

Mając już pewne pojęcie kim był Karol Stefan Frycz i jak wyglądała jego droga życiowa oraz charakter i zakres wpływów jego formacji politycznej i kulturowej, przejdźmy do pokazania najważniejszych elementów modelu „czystej niemieckości” w interpretacji jednego z czołowych przedstawicieli niemieckiego volkizmu Friedricha Langego.

Gdy u polskiego ideologa już na pierwszy rzut oka dostrzegalna jest głęboka afirmacja chrześcijaństwa w wersji katolickiej i jego wartości, to u Langego zagadnienie to wygląda już zgoła inaczej. Bez wątplenia wpływ na taką postawę miała dwuwyznaniowość Niemiec, którą w dobie rozwijającego się nacjonalizmu zaczęto odczuwać jako stan wadliwy, bo utrudniający całkowitą unifikację politycznie już zjednoczonego narodu. W drugiej połowie XIX wieku widać w Niemczech próby uporania się z tym problemem, co prowadziło do wysuwania różnych nowych nieortodoksyjnych koncepcji religijnych, mających zaowocować jednością religijną i unarodowieniem religii<sup>51</sup>. Wiązały się z tym procesem także pewne, jednak bardzo istotne dla społecznego etosu przemiany, wspierające wzrost szowinizmu i zdolność do niehumanitarnych zachowań. Analizując poglądy autora *Reines Deutschtum* i propagowaną w tej książce wizję „światopoglądu narodowego”, znajdujemy tam wyraźne wpływy powyższych tendencji, chociaż sam Lange nie rozwijał szczegółowo tych myśli. Jednoznacznie stwierdzał, że „chrześcijaństwo w wersji protestanckiej nie posiada już żadnej siły”<sup>52</sup>. Mające tam miejsce żywe spory teologiczne, chociaż zaprzętały umysły wybitnych teologów, nie miały wystarczającego odbicia na szerokiej płaszczyźnie społecznej. Lange cytował Moltkego, który także zaznaczał potrzebę zaistnienia w Niemczech ponad konfesyjnego chrześcijaństwa. Wytykał Kościołowi katolickiemu jego anarodową postawę, co należy rozumieć jako wrogość do reprezentowanych przez niego uniwersalistycznych wartości, które uznawał za sprzeczne z duchem propagowanego przez siebie vokistowskiego nacjonalizmu. Kościół ten określał nawet wprost mianem „wro-

<sup>51</sup> Por. A. Bonus, *Zur religiösen Krisis, t.1. Zur Germanisierung des Christentum*, Jena 1911, passim.

<sup>52</sup> F. Lange, *Reines Deutschtum...*, s. 112.

ga<sup>53</sup>. Bardzo surowo oceniał chrześcijaństwo jako system dalece niekonsekwentny i przez to mało przydatny dla życia narodowego. Miało być ono, jak to formułował „pasmem zaniedbań i to częściowo świadomych”<sup>54</sup>. Wyraźnie dawał do zrozumienia, iż nie spełnia ono roli duchowego przewodnika narodu. Zarzucał chrześcijaństwu kierowanie uwagi człowieka ku wieczności ze szkodą dla jego działalności na ziemi. Podkreślał, że dla podobnie myślących jak on, to przede wszystkim ziemia jest miejscem życia i działania, co miało oznaczać lekceważenie dla nauk kościołów. Odwoływał się natomiast do „wrodzonego idealizmu” Niemców, który powinien być ich niezależnym sędzią i przewodnikiem<sup>55</sup>. Uchyłał więc nadrzędną rolę etyki religijnej, przesuwając pod tym względem punkt ciężkości w kierunku „ducha narodu”. Jednak osobiście nie formułował żadnych rozbudowanych i precyzyjnych poglądów na ten temat. Bardzo wymownie brzmi tytuł jednego z rozdziałów jego programowej książki – *Od chrześcijaństwa do niemczyzny*<sup>56</sup>, który wydaje się dowodzić przekonania o wzajemnym wykluczaniu się obydwu kategorii. Lange pomimo, że był przekonany o obumieraniu chrześcijaństwa, to jednak nie przewidywał potrzeby gwałtownego zrywania z tą religią. Zakładał, że jej formy i różne zwyczaje przetrwają jeszcze długo<sup>57</sup>. W końcu nawet godził się na uznanie Jezusa za zbawiciela, lecz z zastrzeżeniem, że musiałby on być już inną postacią<sup>58</sup>.

Z tekstu *Reines Deutschtum* można się domyślać, że materia ściśle religijna nie należała do tych, w których autor książki miał wiele do powiedzenia. Na pewno był jednak zwolennikiem i przekąźnikiem wzbierających od ostatnich dziesiątków lat XIX wieku w Niemczech prądów, które w końcu tak odróżniły duchową kulturę tego kraju nie tylko od Polski, ale i od liberalnego zachodu Europy. Langego jak i innych volkistów przede wszystkim interesowała idea „pogłębienia niemieckości” jako ideowej podstawy do stworzenia z Niemiec światowej potęgi władającej nie tylko rozległymi koloniami, czego zazdroszczono w tym kraju Anglikom i Francuzom, ale i wielkimi obszarami w Europie środkowej a nawet i wschodniej. Lange, podobnie jak trochę wcześniej de Lagarde, postulował kolonizację ziem polskich oraz terytoriów cesarstwa austriackiego. Aspekt religijny był tylko jednym z wielu w takiej ideologii. W konsekwencji powyższych przekonań krytykował również niemieckie „Weltbürgertum” nie omijając pod tym względem nawet i samego Goethego. Niewłaściwe wydawały mu się postawy warstw mieszczańskich zainteresowanych gromadzeniem dóbr oraz części wysoko wykształconej inteligencji, których świadomość narodową oceniał jako niewystarczającą.

---

<sup>53</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 133.

Lange wykazywał także żywe zainteresowanie rasistowskimi teoriami Gobineau oraz filozofią Fryderyka Nietzschego, głoszącą pogardę dla chrześcijańskiej moralności. Człowiek według autora *Prawdziwej niemieckości* miał być mocno wtopiony w naród, co wykluczało spojrzenie personalistyczne tak rozpowszechnione w Polsce od dawna, a w pokoleniu, do którego zaliczał się Frycz dodatkowo artykułowane przez środowiska endeckie i szeroką emisję nauki społecznej Kościoła. U Langego widać również negatywne ustosunkowanie się do kultury łacińskiej, jako czynnika nie niemieckiego i odczuwanego jako obcy. Dlatego w omawianej tu książce atakował wykształcenie klasyczne i zalecał dominację nauk przyrodniczych, jako tych, które mogły służyć za narzędzie do przekształcania świata. Nic więc dziwnego, że jednym z punktów jego programu była gruntowna przebudowa niemieckiego szkolnictwa wraz z ogólną zmianą systemu wychowawczego<sup>59</sup>.

Stale podkreślał konieczność wsłuchiwania się w rytm „wrodzonego idealizmu” „rasy niemieckiej”, który powinien stać się naczelną wskazówką. Było to świadectwem postawy rasistowskiej i w istocie rzeczy antychrześcijańskiej. Z ironią wypowiadał się o tęsknotach do wiecznego pokoju jako zasadzie chrześcijańskiej, ale według niego nieprzystającej do militarystycznego ducha Niemców.

Volkizm, którego reprezentantem i czynnym współtwórcą był Lange, na przełomie XIX i XX wieku miał charakter elitarny, a „Deutschbund” i powiązane z nim gminy nie były liczne. Zakrojone przez to środowisko plany były jednak bardzo szerokie. Członkowie „Deutschbundu” uważali się za rasową elitę i prowadzili działalność na wielu polach. Lange założył w roku 1896 gazetę, „Deutsche Zeitung”, która stała się wiodącym dziennikiem nacjonalistycznej prawicy. Podejmował też wysiłki w kierunku zjednoczenia kilku partii nacjonalistycznych takich jak: Deutsch-Konserwative Partei, Nationalliberalen, Deutschsoziale Reformpartei i Bund der Landwirte w jeden Deutschen Kartell (Niemiecki kartel). W roku 1902 zamierzał zorganizować Nationalen Reichswal Verband o programie anty ultramontańskim i anty socjaldemokratycznym. Postulował przekształcenie niemieckiej socjaldemokracji z partii robotniczej o pewnych cechach międzynarodowych w partię ogólnonarodową z szerokim udziałem elit społecznych. Kwestia socjalna miałyby więc zostać podjęta przez prawicę. Jak z tego wynika, był to wyraźny sygnał w kierunku jakiejś wersji narodowego socjalizmu. Tak przebudowany socjalizm stałby się według Langego podstawą systemu gospodarczo-społecznego Niemiec.

Ze strony „Deutschbundu” rozpowszechniały się wpływy na różne nacjonalistyczne związki nie tylko przed pierwszą wojną światową, ale i w Republice Weimarskiej. Przejmowały je wówczas z jednej strony DNVP, a z drugiej partie volkistowsko-rewo-lucyjnego nacjonalizmu<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 287-346.

<sup>60</sup> O. Dann, *Nation und Nationalismus...*, s. 284.

Od lat dwudziestych XX wieku „Deutschbund” współdziałał też z NSDAP. Jego historia stanowi dobre wsparcie dla tezy, iż nazizm nie był zjawiskiem nowym tylko kolejną fazą w rozwoju ideologii w Niemczech, mocno zakorzenioną w jej fazach wcześniejszych. Nie widać tu takich kardynalnych przeciwieństw, które np. były widoczne pomiędzy doktryną polskiego ruchu neopogańskiego Zadrugi, a obozem narodowym w fazie katolicyzacji jego ideologii<sup>61</sup>.

Obydwie książki: *Polska prawdziwa* Karola Stefana Frycza i *Prawdziwa niemieckość – zarysy narodowego światopoglądu* Fridricha Langego, są przekazami w zasadniczych swoich rysach równoległymi. Zawierają one ważne informacje dotyczące podstaw światopoglądowych z jednej strony niemieckiego volkizmu, ale nie tylko, oraz polskiego ruchu narodowego w jego późnej fazie. Dlatego skonfrontowanie ich jest celowe. Ponieważ książka Frycza, jak już zauważono wyżej, przedstawiała nie tylko poglądy tego autora, ale nawet i kręgów daleko szerszych niż jego młodoendeckie środowisko, a Lange i jego volkistowski „Deutschbund” również reprezentował takie pierwiastki ideowe, które szerokim strumieniem rozlały się wśród różnych formacji nacjonalistycznych w Niemczech, pozycje te trzeba uznać za bardzo reprezentatywne.

Jednak obydwie książki posiadają także wiele elementów odmiennych. *Polska prawdziwa* jest historiozoficznym ujęciem dziejów kraju od jego początków aż po przełom XVII i XVIII wieku. Nie została ona dokończona i nie wiadomo jakby wyglądała, gdyby autor doprowadził ją do czasów sobie współczesnych. Brakuje tam więc miejsca na wiele refleksji dotyczących mechanizmów rządzących światem nowoczesnym, którego jako tradycjonalista nie oceniał zresztą zbyt przychylnie. Frycz stworzył wyobrażony model idealny naszych dziejów, podporządkowany logice wartości katolickich. Wykazał się przy tym wielką erudycją historyczną. Poza pewną wizją, którą można by nazwać mitem istoty polskości, przekazał także bardzo wiele szczegółowych informacji z naszych dziejów. Lange natomiast poszedł nieco inną drogą i nie zajmował się dziejami Niemiec. Skupił przede wszystkim uwagę na współczesności i na zarysie pożądaných przekształceń zgodnie z receptą volkizmu. Dużo miejsca poświęcił w drugiej części swojej książki postulatowi reform na tu i teraz. Były to zagadnienia związane z polityką kolonialną, reformą szkolnictwa, sprawami samego „Deutschbundu” i „Deutsche Zeitung” czy reformą niemieckiego systemu partyjnego. Propozycji dotyczących paralelnych spraw po stronie polskiej nie znajdujemy w książce Frycza. Jak już wiemy nie została ona dokończona z powodu tragicznej śmierci autora w KL Auschwitz.

Mimo tych różnic zestawienie przekazu obydwu autorów jest bardzo wymowne. Jest ono także ciekawym przyczynkiem do kwestii, gdzie należy szukać korzeni nazizmu i odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób nurt ten mógł opanować siedemdziesiąt-

<sup>61</sup> B. Grott, *Dylematy polskiego nacjonalizmu: powrót do tradycji czy przebudowa narodowego ducha*, Warszawa 2014, passim.



ciomilionowy naród. Bardzo słusznym jest zdanie profesora Ryszki wypowiedziane we wstępie do książki Mossego *Kryzys ideologii niemieckiej*, iż zjawiska masowe o charakterze politycznym wymagają wyjaśnień przy pomocy badań fenomenów z szeroko pojętej sfery kultury<sup>62</sup>. Brak odwoływania się do warstwy życia, jaką jest kultura często ułatwia szermowanie różnymi „rytualnymi zwrotami” ze sfery myślenia pozanaukowego, bez troszczenia się o rzeczowe argumenty. Porównanie *Polski prawdziwej z Prawdziwą niemieckością* ma też i taką zaletę, że poprzez poruszenie wielu spraw dyskredytuje wspomnianą tu właśnie retorykę. Pokazuje bowiem poważne różnice, nie raz o rozmiarach przepaści, pomiędzy różnymi formacjami ideowymi i światopoglądowymi, które wielokrotnie starano się do siebie przybliżyć.

\* \* \*

Główny polski znawca relacji pomiędzy religią a niemieckim nacjonalizmem, cytowany tu kilkakrotnie profesor Leon Halban, chociaż zmarł dopiero w 1960<sup>63</sup> roku, to po roku 1949 właściwie nie pisywał już o tych problemach. Wydaje się, że przyczyną tego były względy natury ideologicznej. Problemy poruszane przez niego nie straciły na znaczeniu i dlatego należy je dzisiaj podejmować nadal, szczególnie w takim kraju jak Polska, która bywała w dziejach właśnie ze strony Niemiec zagrożona, a w wieku XX nieomalże nie została przez ten kraj raz na zawsze wykreślona spośród narodów świata. Do takiego biegu wypadków przyczyniały się walenie niemieckie idee nacjonalistyczne będące motorem działania Niemców. Volkizm był jedną z nich.

<sup>62</sup> F. Ryszka, *Wstęp*, [w:] G.L. Mosse, *Kryzys...*, s. 11.

<sup>63</sup> J. Willaume, *Leon Halban (23 IX 1893 – 3V 1960)*, „Kwartalnik Historyczny” 1961, s. 288.

Jakub Sokół

## **SERBOŁUŻYCCY KSIĘŻA KATOLICCY WOBEC PRZEMIAN SPOŁECZNO-POLITYCZNYCH WE WŁASNYM NARODZIE NA PRZEŁOMIE LAT 1989/1990**

Serbołużyccy duchowni katoliccy aktywnie włączyli się w proces przemian w społeczności Serbów Łużyckich, który miał miejsce na przełomie lat 1989/1990, a wynikał z sytuacji panującej w tamtym czasie w Niemieckiej Republice Demokratycznej – z działalności ruchów opozycyjnych oraz zmian ustrojowych, zachodzących w tym kraju. Łużycanie krytyczni wobec dotychczasowego kształtu Domowiny, jej ścisłego powiązania z władzami komunistycznymi NRD i związanego z tym oblicza ideologicznego głównej organizacji serbołużyckiej wystąpili z inicjatywą jej zreformowania. Najsilniejszą i mającą realne znaczenie siłą opozycyjną było Serbołużyckie Zgromadzenie Narodowe (górnouż. *Serbska narodna zhromadźizna* – SNZ). Powstało ono m.in. z inicjatywy katolickiego księdza serbołużyckiego Michała Nawki. Grupa inicjatywna SNZ, składająca się z sześciu osób, w skład których wchodził wspomniany duchowny, spotkała się po raz pierwszy na plebanii w Kulowie w dniu 24 października 1989 roku<sup>1</sup>. Księża katoliccy brali udział w debacie publicznej w środowisku serbołużyckim zarówno uczestnicząc w pracach wspomnianego ruchu, jak również prezentując swe poglądy i postulaty na forum innych gremiów oraz w mediach, a także działając za pośrednictwem Zjednoczenia Cyryla i Metodego (górnouż. *Zjednoćenstwo Cyrila a Metoda* – ZCM), grupującego serbołużyckich katolików, które wśród swych zadań miało m.in. wydawanie czasopisma „Katolski Posoľ”. Łużyckie duchowieństwo starało się w ten sposób wpłynąć na kształt przemian w społeczności serbołużyckiej i osiągnąć określone cele, jakimi były przede wszystkim: zapewnienie przetrwania narodowi łużyckiemu, a także implementacja zasad religijnych Kościoła katolickiego w sferze politycznej. Księża łużyccy dążyli także do dekomunizacji Domowiny oraz do tego, by osoby wierzące mogły bez przeszkód obejmować stanowiska we władzach wspomnianej organizacji i kształtować jej politykę.

### **Stanowisko katolickich duchownych serbołużyckich wobec kwestii naszego czasu**

4 listopada 1989 roku w górnoużyckim dzienniku „Nowa doba” ukazało się Stanowisko katolickich duchownych serbołużyckich wobec kwestii naszego czasu. Dokument ten opublikowano w związku ze zbliżającym się spotkaniem katolickich du-

<sup>1</sup> T. Meškank, *Nalěčo w nazymje. Serbja na proze lět 1989/1990*, „Rozhlad”, nr 11/2009, s. 403.

chownych i wiernych serbołużyckich. Autorzy opowiedzieli się po stronie zwolenników przemian w NRD, stwierdzając m.in., że wspierają żądania i oczekiwania szerokich warstw ludności, takie jak: postulat całkowitej swobody sumienia, wiary i poglądów, demokratycznej odnowy społeczeństwa, wolnych wyborów, swobody podróżowania do wszystkich krajów oraz zagwarantowania ochrony środowiska. Następnie duchowni serbołużyccy odwołali się do zasad religijnych jako do źródła, z którego wynikają ich kolejne żądania. W swoim Stanowisku napisali: *Jako wierzący Łużycanie czerpiemy nasze wskazówki z Ewangelii Chrystusowej. Zgodnie z nimi oczekujemy (...)*<sup>2</sup>, po czym przedstawili w siedmiu punktach swoje postulaty.

Pierwszy z nich dotyczył kształtu Domowiny. Miała być ona w zamyśle autorów Stanowiska niezależna od nakazów ideologicznych i światopoglądowych i nie kierować się jedynie wytycznymi partii marksistowsko-leninowskiej. W dokumencie zauważono też, że Domowina jest do tej pory zgodnie ze swoim statutem „socjalistyczną” organizacją narodową, a 70% tj. 53 spośród łącznie 76 członków kierownictwa jest członkami Socjalistycznej Partii Jedności Niemiec (niem. *Sozialistische Einheitspartei Deutschlands* – SED). W punkcie drugim zawarto postulat, by działalność Domowiny zmierzała przede wszystkim do zachowania, wzmocnienia i rozwijania narodu serbołużyckiego poprzez pielęgnowanie i wspieranie jego kultury a nie do jednostronnego ukierunkowania ideologicznego. Zażądano zmiany statutu, wolnych wyborów członków kierownictw, naprawdę demokratycznych wyborów kierownictwa całej organizacji i kierownictw związków regionalnych. Sprawy związane z edukacją i wychowaniem zostały poruszone w punkcie trzecim. Przedstawiono w nim postulat wspierania nauki języka łużyckiego na Łużycach. Sprzeciwiano się również indoktrynowaniu dzieci w placówkach oświatowych. Jak stwierdzono: *Nasze szkoły miałyby być placówkami wychowawczymi dla wszystkich dzieci bez ukierunkowania na jedyny światopogląd*<sup>3</sup>. Podkreślono też znaczenie rodziny, zaznaczając, że szkoła musi w pełni akceptować, iż dom ma pierwszeństwo, jeśli chodzi o prawo do wychowywania dzieci. Zażądano także natychmiastowego zaprzestania jakiejkolwiek dyskryminacji uczniów, studentów i nauczycieli ze względu na ich wiarę bądź światopogląd. Zdaniem autorów Stanowiska, funkcje kierownicze w szkołach i innych placówkach oświatowych nie mogą być obsadzane na podstawie przynależności do określonej partii, ale fachowych kompetencji. Duchowni stwierdzili również: *Oczekujemy korekty planów nauczania i wychowawczych, przede wszystkim historii i wiedzy obywatelskiej oraz zupełnej likwidacji wychowania wojskowego*<sup>4</sup>. Czwarty punkt dotyczył kwestii młodzieży. Duchowni opowiedzieli się za założeniem serbołużyckiej organizacji młodzieżowej niezależnej od Wolnej Młodzieży Niemieckiej (niem. *Freie Deutsche Jugend*

<sup>2</sup> *Stejišćo katolskich serbskich duchownych k prašenjam našeho časa*, „Nowa doba”, nr 260, R. 43, 04.11.1989 s. 2.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

– FDJ; górnołuż. *Swobodna němska młodžina* – SNM). Jeśli chodzi o wspomnianą SNM, autorzy wyrazili pogląd, że jest ona rezerwą bojową SED. Jak stwierdzono dalej w Stanowisku, dla serbołużyckich dzieci szkolnych miałyby zostać utworzona inna organizacja niż obecni „Młodzi pionierzy”. Przywołano tu przykład innych krajów socjalistycznych, gdzie działa więcej różnorodnych stowarzyszeń zrzeszających młodych ludzi<sup>5</sup>. Odnośnie studentów, w dokumencie postulowano, by umożliwić im nawiązanie kontaktów przede wszystkim ze słowiańskimi związkami studenckimi. Żądanie demokratyzacji systemu politycznego na poziomie najniższego szczebla władz zostało zawarte w punkcie piątym. Duchowni serbołużyccy stwierdzili: *Oczekujemy zasadniczych zmian przy obsadzaniu kierowniczych funkcji w naszych gminach. Stanowiska mają być obsadzone w drodze tajnych i wolnych wyborów. Dotychczasowy system mandatowy ma zostać zniesiony*<sup>6</sup>. Kolejnym problemem poruszonym w dokumencie, w punkcie szóstym, była kwestia likwidowania łużyckich wsi w wyniku wydobywania węgla brunatnego metodą odkrywkową. Duchowni napisali, że oczekują, iż Domowina nie będzie milczała ani popierała tego procesu, ocenionego jako bezsensowne niszczenie stworzenia. W ostatnim, siódmym punkcie, przedstawiono postulat zmiany przepisów prawa w odniesieniu do imprez i uroczystości kościelnych oraz parafialnych i zwiększenia swobody prasy i innych mediów kościelnych. Duchowni serbołużyccy wyraźnie podkreślili, że podejmowane przez nich działanie wynika z zaleceń Kościoła katolickiego. Stanowisko kończyło bowiem następujące zdanie, zawierające również cytaty z Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele i Świecie Współczesnym *Gaudium et Spes* Soboru Watykańskiego II: *Tak jesteśmy „jako Kościół przekonani, że możemy przez swoje pojedyncze stany i jako całość przyczynić się do [budowania – przyp. J.S.] bardziej ludzkiego społeczeństwa”<sup>7</sup> (Sobór Watykański II, GS 40)<sup>8</sup>.*

### Zjednoczenie Cyryla i Metodego a kwestie polityczne

W poniedziałek, 6 listopada 1989 roku odbyło się w Chróścicach, wsi w katolickiej części Łużyc Górnych, forum religijno-narodowe, zorganizowane przez Zjednoczenie Cyryla i Metodego<sup>9</sup>, którego nowym przewodniczącym został 5 października 1989 roku ks. Clemens Hřejhor, proboszcz w parafii Radwor, a jego zastępcą ks. Michał Anders, wikariusz w parafii w Pančicach-Kukowie<sup>10</sup>. W spotkaniu uczestniczyło około

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Por. *Gaudium et Spes*, [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor\\_II/gaudium\\_et\\_spes/I.php](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/I.php) (dostęp: 31.05.2016): 40. (...) *Dlatego też Kościół uważa, że przez poszczególnych swych członków i całą swoją społeczność może poważnie przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie.*

<sup>8</sup> *Stejišćo katolskich serbskich duchownych ...*, s. 2.

<sup>9</sup> G. Wornar, *Nabožno-narodny forum w Chróścicach*, „Katolski Posoł”, nr 24, hody 1989, s. 186.

<sup>10</sup> Idem, *Z Hłowneje zhromadžizny ZCM*, „Katolski Posoł”, nr 2, 21.01.1990, s. 10.

350 osób. Tematy rozmów były następujące: wychowanie, katolicy Serbołużycanie a Domowina oraz media. Treść wypowiedzi była spisywana i miała być następnie przekazywana dalej. Obradom przewodniczył Paweł Kindermann.

Jeśli chodzi o kwestie związane z wychowaniem w szkołach, przedszkolach i żłobkach, rodzice skarżyli się, że wbrew ich woli dzieci kształcą się w duchu ateizmu i żądali zmian w tym zakresie. Z kolei nauczyciele mówili o tym, jak wywierana jest presja na nich i na uczniów<sup>11</sup>. Ks. Michał Nawka, pełniący w tamtym czasie posługę w Kulowie, pytał się z kolei, dlaczego w szkołach dla dzieci serbołużyckich obowiązkowy jest język rosyjski i niemiecki, a łużycki jest jedynie przedmiotem fakultatywnym. Ponadto duchowny stwierdził, że w przedszkolach łużycki powinien być językiem codziennej komunikacji<sup>12</sup>.

Wiele osób zabrało głos na temat problematyki narodowej i negatywnej roli partyjnej Domowiny w tym zakresie. Stawiano wiele żądań, m.in. pełnej rehabilitacji wszystkich ofiar metod stalinowskich, czy ustąpienia kierownictwa Domowiny. Podczas spotkania obecny był I sekretarz tej organizacji Jurij Grós, który obiecał, że w działaniach wspomnianego związku dokonane zostaną korekty. W ocenie ks. Gerata Wornara wyrażonej na łamach czasopisma „Katolski Posoł” zapewnienia te nie sprawiły, by Grósowi udało się zyskać zaufanie uczestników forum<sup>13</sup>. W czasie spotkania na temat przyszłego statutu Domowiny wypowiedział się ks. Clemens Hrjehor, proboszcz z Radworia. Oczekiwał on, że wspomniany dokument będzie owocem szerszej dyskusji i że nie zostanie narzucony<sup>14</sup>.

Rozmowa na temat mediów dotyczyła głównie katolickiego czasopisma „Katolski Posoł”, ukazującego się wówczas co dwa tygodnie. Jan Nuk, członek grupy inicjatywnej Serbołużyckiego Zgromadzenia Narodowego, postulował m.in., by nakład tej gazety nie był ograniczony, redaktor miał prawo decydować, co będzie drukowane, bez cenzury ze strony wydawnictwa, by skład redakcji został poszerzony o dodatkowego redaktora, który wspomógłby dotychczasową osobę odpowiedzialną za gazetę, która pełniła zarazem funkcję proboszcza, czy też, by „Katolski Posoł” był pluralistyczny. Na zakończenie przewodniczący Zjednoczenia Cyryla i Metodego ks. Clemens Hrjehor wspominał m.in. o serbołużyckim forum narodowym, mającym się odbyć w Budziszynie, a więc o planowanym na 11 listopada 1989 roku spotkaniu Serbołużyckiego Zgromadzenia Narodowego<sup>15</sup>. W czasie spotkania w Chróścicach głos zabrało ponad dwadzieścia osób<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Idem, *Nabožno-narodny forum ...*, s. 186.

<sup>12</sup> *Smy džěl našeje domizny*, „Nowa doba”, nr 263, R. 43, 08.11.1989, s. 2.

<sup>13</sup> G. Wornar, *Nabožno-narodny forum ...*, s. 186.

<sup>14</sup> *Smy džěl našeje domizny ...*, s. 3.

<sup>15</sup> G. Wornar, *Nabožno-narodny forum ...*, s. 186.

<sup>16</sup> *Smy džěl našeje domizny ...*, s. 2.

Zorganizowanie forum dyskusyjnego przez ZCM było niewątpliwie jednym ze sposobów, dzięki którym duchowieństwo serbołużyckie próbowało wpływać na bieżące wydarzenia społeczno-polityczne, w tym przypadku przede wszystkim w środowisku Łużyczan. Obecność osób piastujących ważne stanowiska, będących członkami SED, jak na przykład I sekretarza Domowiny Jurija Grósa, sprawiała, że postulaty serbołużyckich katolików trafiały bezpośrednio do przedstawicieli władz. W późniejszym okresie odbywały się kolejne fora religijno-narodowe ZCM, podczas których zakres tematyczny dyskusji został zawężony. Tak na przykład 8 stycznia 1990 roku rozmawiano o życiu chrześcijańskim w parafiach serbołużyckich<sup>17</sup>.

Zjednoczenie zorganizowało także 16 grudnia 1989 roku w Njebjelčicach konferencję pedagogiczno-wychowawczą dla nauczycieli, przedszkolank i wychowawczyń katolickich, w której wzięło udział około 60 osób. W czasie spotkania przewodnicząca grupy roboczej Serbołużyckiego Zgromadzenia Narodowego, zajmującej się szkolnictwem, przedstawiła rezultaty dotychczasowych badań i wynikające z nich konkluzje związane z pracą wychowawczą w serbołużyckich szkołach i przedszkolach<sup>18</sup>. W artykule, będącym relacją ze spotkania, a zamieszczonym na łamach gazety „Katolski Posoľ” oceniono m.in., że dyskusja toczyła się głównie wokół zagadnień pedagogicznych przy wzięciu pod uwagę czasu przemian demokratycznych oraz bliskich powiązań pomiędzy wychowaniem religijnym i narodowym dla dobra narodu łużyckiego. Mówiło się też na przykład o tym, że rodzice chcą mieć większy niż do tej pory wpływ na treści wychowawcze przekazywane w żłobkach, przedszkolach i szkołach<sup>19</sup>. Spotkaniu przewodniczył proboszcz z Budziszyna, ks. dr Rudolf Kilank<sup>20</sup>.

Inną okazją do formułowania swych postulatów przez środowisko katolickie m.in. przez przedstawiciela ZCM był Serbołużycki Okrągły Stół (górnoluż. *Serbske kulojte blido*), którego obrady zostały zapoczątkowane z inicjatywy Serbołużyckiego Zgromadzenia Narodowego. Zadaniem wspomnianego gremium miało być reprezentowanie wszystkich Serbołużyczan, a także ustalenie porządku obrad na nadzwyczajny kongres Domowiny<sup>21</sup>, mający zreformować tę organizację. Okrągły stół zbierał się między 19 grudnia 1989 roku<sup>22</sup> a 27 marca 1990 roku<sup>23</sup>. Członkiem tego gremium z ramienia ZCM była osoba świecka – dr Pětr Brězan<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> *Nabožno-narodny forum ZCM*, „Katolski Posoľ”, nr 3, 04.02.1990, s. 20.

<sup>18</sup> *Wuša zwjazanosć nabožneho a narodneho kubljanja*, „Katolski Posoľ”, nr 3, 04.02.1990, s. 22.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>21</sup> T. Meškank, *Nalěčo w nazymje. Serbja na proze lět 1989/1990 (2. dźěl)*, „Rozhlad” 12/2009, s. 452.

<sup>22</sup> *Prěnje Serbske kulojte blido: Za zhromadny narodny konsens w Serbach*, „Nowa doba”, nr 300, R. 43, 21.12.1989, s. 1.

<sup>23</sup> *Serbske kulojte blido zawčerawšim rozpušćene*, „Nowa doba”, nr 75, R. 44, 29.03.1990, s. 1.

<sup>24</sup> *Prěnje Serbske kulojte blido ...*, s. 1.

## Głos księży serbołużyckich w prasie

W czasie przemian ustrojowych w NRD w środowisku serbołużyckim toczyła się debata prasowa, w której brali udział przedstawiciele różnych środowisk, również katolickiego duchowieństwa łużyckiego. Na przykład ks. Měrcin Salowski na łamach „Nowej doby” z 17 listopada 1989 roku przedstawił swoje postulaty w związku z procesem odnowienia Domowiny. Przypomnił, iż 20 listopada 1989 roku miało odbyć się posiedzenie kierownictwa tej organizacji i ocenił, że, jeśli Domowina chce urzeczywistnić to, co zapowiedział jej I sekretarz Jurij Grós, a więc otworzyć szeroko drzwi wszystkim Łużyczanom oraz stać się znowu naprawdę organizacją narodową, obdarzoną zaufaniem wszystkich Łużyczan, konieczne jest spełnienie warunków, które autor ujął w czterech punktach.

Pierwszym z nich było ustąpienie, podobnie jak starego Komitetu Centralnego SED, całego dotychczasowego kierownictwa Domowiny. Autor zauważył przy tym, że skład tego gremium złożonego w 70% z członków SED nie odpowiada w żaden sposób wynoszącemu 70% odsetkowi chrześcijańskich członków Domowiny, pomijając już całościowy obraz podziałów pod względem światopoglądowym w narodzie łużyckim. Duchowny stwierdził również: *Serbołużycanie nie są też po 40 latach stalinizmu w NRD (...) w większości komunistami*<sup>25</sup> oraz: *Serbołużycy chrześcijanie należą bez wątpienia do tych, którzy nie tylko posługują się płynnie łużyczczyzną, ale są najbardziej świadomi narodowo*<sup>26</sup>. Ks. Salowski dostrzegł więc zależność pomiędzy stopniem religijności poszczególnych Łużyczan a zachowaniem przez nich tożsamości narodowej i języka ojczystego. Następnie duchowny przedstawił swoje zarzuty wobec głównej organizacji łużyckiej. Odwołując się do swojego stwierdzenia, dotyczącego łużyckich chrześcijan, ocenił: *W odróżnieniu od tego w poprzednich latach był silnie propagowany też wśród narodu serbołużyckiego – a to przez Domowinę – gardzący i niwelujący internacjonalizm komunistyczny*<sup>27</sup>. Dalej ks. Salowski zauważył, że sytuacja ta dotyczy nie tylko lat 1950-1973 i praktyk stosowanych przez stojącego wówczas na czele głównej organizacji serbołużyckiej Kurta Krjeńca i jego towarzyszy, ale jej przejawem są również: *wszystkie dokumenty Domowiny na kongresach związkowych, wielce wychwalana „Historia Serbołużyczan”*<sup>28</sup> (przede wszystkim 3 i 4 tom) i *osobiste nastawienie wiodących funkcjonariuszy*<sup>29</sup>. Duchowny wysunął także postulat, by skład nowego centralnego i regionalnego kierownictwa omawianej organizacji oraz nominacje na kierowników instytucji, mediów i innych gremiów publicznych w społeczności serbołużyckiej w pełni odpowiadały realnym podziałom w narodzie łużyckim, a więc odsetek ateistów

<sup>25</sup> *Gremije wotpowědować realnej zestawje ludu*, „Nowa doba”, nr 271, R. 43, 17.11.1989, s. 2.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> W oryginale górnołużyckim: *Stawizny Serbow*.

<sup>29</sup> *Gremije wotpowědować ...*, s. 2.

miałby zostać zredukowany co najmniej do 30%. Autor uzasadniał to żądanie tym, że: *W przeciwnym razie nikt nie może wierzyć, że Domowina bierze poważnie „odnowienie” i niech nikt się nie dziwi, że też w przyszłości „komunistyczna Domowina” nie będzie miała wsparcia egzystującego jeszcze realnie narodu serbołużyckiego*<sup>30</sup>. Ks. Salowski przedstawił też swoją wizję przyszłej Domowiny. Stwierdził, że wszechnarodowa organizacja nie ma w ogóle być związana ideologicznie z jakimś nurtem, mającym monopol, ale: *każdy ma mieć jednakowe prawo w Domowinie zgodnie ze sprawiedliwymi i wolnymi wyborami, które odzwierciedlają wolę narodu łużyckiego*<sup>31</sup>.

Drugi punkt wymieniony przez ks. Salowskiego dotyczył zagwarantowania warunków do prawdziwego postępu łużyckości, a więc umocnienia świadomości narodowej w życiu publicznym, szkolnictwie i wychowaniu. Duchowny stwierdził: *Sami Łużyczanie mają pokonać swoją znaną spolegliwość, nienależne wychwalanie partii i państwa, „które dało im rzekomo wszystko, kim są i co jeszcze mają”. A Niemcy i inni sąsiedzi mają się nauczyć szanować swoich serbołużyckich sąsiadów i innych Słowian bez szowinizmu i z prawdziwą tolerancją*<sup>32</sup>. Jako słuszne ocenił autor żądania zasadniczych zmian w wychowaniu narodowym ze strony Domowiny, a także oczekiwania zmian w szkolnictwie B, a więc w przypadku nauczania języka łużyckiego na niższym poziomie – jako języka obcego, którego znajomości uczniowie nie wynieśli z domu. Za właściwe uznał też ks. Salowski początki wyrzeczenia się przez instancje państwowe wywierania nacisków ideologicznych w związku z laickim ślubowaniem młodzieży (niem. *Jugendweihe*; górnołuż. *młodźinska swjećba*), wychowaniem wojskowym i obywatelskim. Stosowane wcześniej intensywnie wyżej wspomniane praktyki prowadziły zdaniem duchownego do zatrucia szerokich mas ludu podłą obłudą i kłamstwem, do sytuacji, kiedy to każdy, kto podchlebiał się osobom piastującym wysokie stanowiska, był nagradzany. Autor wspomniał, że postacie niegdyś chwalone, są obecnie publicznie potępiane, czego przykładem jest Honecker.

Trzecim postulatem wysuniętym w artykule była zmiana nazw przedszkoli, szkół, i instytucji serbołużyckich noszących imię stalinistów, takich jak Krjeńc, Koniew, Matern, Janak itd., którzy, w ocenie ks. Salowskiego: (...) *nie są reprezentatywni dla nas Łużyczan*<sup>33</sup>.

W ostatnim, czwartym punkcie, autor przedstawił pomysł utworzenia niezależnego od SNM i ideologii komunistycznej, której zdaniem kapłana SNM się całkowicie podporządkowała, Związku Młodzieży Serbołużyckiej. Następnie duchowny podał jako wzór dla Łużyczan niedawne powstanie nowej organizacji w Niemczech, stwier-

---

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem.



dzając: *Jak 10.11. w Berlinie została oficjalnie założona CDJ (młodzież chrześcijańsko-demokratyczna), młodzież serbołużycka ma takie samo prawo!*<sup>34</sup>.

Poprzez zamieszczenie w prasie przytoczonego powyżej artykułu ks. Měrcin Salowski chciał wpłynąć na opinię publiczną i skłonić czytelników do zajęcia takiego a nie innego stanowiska. W ten sposób duchowny zmierzał do urzeczywistnienia swoich postulatów, dotyczących środowiska serbołużyckiego. Żądania duchownego były w znacznej mierze związane z interesem łużyckich chrześcijan i miały na celu wzmocnienie pozycji religii wśród Łużyczan, celem autora było bowiem zapewnienie osobom wierzącym większości we władzach Domowiny i zakończenie indoktrynowania przez władze komunistyczne ludności, a szczególnie młodzieży. Ponadto ks. Salowski dążył do umocnienia tożsamości narodowej wśród Serbołużyczan, na zachowanie której, jego zdaniem, pozytywny wpływ miała także religijność. Tak więc z tego punktu widzenia, umacnianie pozycji Kościoła i marginalizowanie wpływów ideologii komunistycznej, wrogo nastawionej wobec chrześcijaństwa, można uznać również za działanie zgodne z interesem narodu łużyckiego, mające na celu jego dalsze trwanie i rozwój.

Innym kapłanem, którego postulaty zostały zamieszczone na łamach „Nowej doby” był ks. dr Rudolf Kilank. W wydaniu wspomnianej gazety z 30 grudnia 1989 roku ukazał się artykuł *Życzenia Łużyczan na rok 1990* (oryg. górnołuż. *Přeća Serbow za lěto 1990*), w którym znalazły się wypowiedzi różnych osób, w tym wspomnianego duchownego, pełniącego posługę proboszcza z Budziszyna. Ks. Kilank stwierdził, że życzy sobie trzech rzeczy. Pierwszej, dla swojego narodu, aby kongres Domowiny został dokładnie przygotowany, aby obrady, decyzje i wybory były z korzyścią dla Łużyczan. Ponadto kapłan pragnął pożytecznej współpracy pomiędzy serbołużyckimi nauczycielami i duchownymi, wzmocnienia języka łużyckiego w rodzinach, żłobkach i przedszkolach, czy dalej aktywnych uczniów w Serbołużyckiej Wyższej Szkole Rozszerzonej. Życzył też sobie, by powstał Serbołużycki Związek Młodzieżowy i by okolice wsi Slepno zostały zachowane a nie zdewastowane wskutek wydobywania węgla brunatnego metodą odkrywkową. Ks. Kilank przedstawił także swoje życzenia związane z parafią, które jednak odnosiły się m.in. do sytuacji społeczno-politycznej. Stwierdził na przykład: *Niech jeszcze więcej wiernych, Niemców i Łużyczan, współdziała przy odnowieniu naszego społeczeństwa. Przedszkole serbołużyckie w Budziszynie, do którego chodzą prawie wszystkie nasze serbołużyckie dzieci katolickie, niech rozszerzy swój plan nauczania również o treści religijne*<sup>35</sup>. Jako swoje życzenia osobiste duchowny podał owocną pracę „okrągłego stołu” okręgu budziszynskiego do czasu wyborów 6 maja 1990 roku. Stwierdził, że sam też się o to stara<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> *Přeća Serbow za lěto 1990*, „Nowa doba”, nr 306, R. 43, 30.12.1989, s. 1.

<sup>36</sup> Ibidem.

Również w lutym 1990 roku ks. dr Rudolf Kilank przedstawił swoje poglądy na łamach prasy, udzielił mianowicie wywiadu, który ukazał się w „Předženaku”, dodatku do „Nowej doby”. Kapłan odniósł się między innymi do pomysłu utworzenia nowego powiatu – serbołużyckich Łużyc. W delikatny sposób dał do zrozumienia, że nie popiera tego pomysłu. Jak stwierdził: *Spoglądając na naszą specjalną sytuację, muszą też zawsze przemyśleć, co kiedy jest dobre i słuszne. Albo czy mogą tym, co teraz mówię, może – to jednak człowiek dotychczas też trochę widzi – spowodować więcej niepokoju niż osiągnąć pozytywnego. My Łużyczanie mamy być mądrzy i powiedzieć sobie: To raczej zostawimy, a temu się poświęcimy. W taki sposób ja postrzegam tę sprawę*<sup>37</sup>. Jak można sądzić ks. dr Kilank wyraził obawę, że wysuwanie odważnych postulatów takich jak powołanie powiatu serbołużyckiego, mogłoby rozdrażnić Niemców. Uznał, że aktualne okoliczności i wspomniana specjalna sytuacja, nie są korzystne nie tylko dla walki o wprowadzenie w życie dalej idących żądań, ale nawet dla ich formułowania. Czynnikiem niesprzyjającym podejmowaniu tego typu działań mogła być w ocenie ks. dra Kilanka słabość Łużyczan, ich niewielka liczba, czy zależność od Niemców. Nie zostało to jednak wyjaśnione w wywiadzie. Kapłan, określając to jako przejaw mądrego postępowania swojego narodu, polecił, by powstrzymać się od pewnych działań czy wypowiedzi, zapewne tych bardziej radykalnych, by poświęcić się innym, jak można się domyślić – tym, które nie wywołują większych kontrowersji wśród niemieckich sąsiadów. Jak widać, duchowny zajął częstą wśród Łużyczan postawę unikania konfrontacji z Niemcami, podyktowaną zapewne obawą czy lojalnością wobec dominującego obecnie na Łużycach narodu niemieckiego.

Kapłan w czasie omawianego wywiadu prasowego wypowiedział się także na temat przyszłego podziału administracyjnego w zjednoczonych Niemczech oraz mającego powstać kraju związkowego Saksonii. Duchowny stwierdził, że Serbowie Łużycy powinni w tej kwestii stawiać żądania, biorąc pod uwagę gwarancje dla serbołużyckiej działalności narodowej ze strony rządu saksońskiego. Kapłan wyraził też żal, że dolnołużycka część narodu łużyckiego nie będzie w to włączona. Obawiał się także o przyszłość wspomnianej ludności, mówiąc: *Nie wiem, czy na Dolnych Łużycach znajdzie się tyle dobrych ludzi, którzy będą chcieli zachować łużyckość tak, jak my tego chcemy w kraju saksońskim*<sup>38</sup>. Duchowny uznał również, że w skład Saksonii powinny wchodzić również powiaty, których stolicami są Wojerecy i Běła Woda, tak jak przed rokiem 1952. Ks. dr Kilank podkreślił, że to w każdym razie musi zostać zagwarantowane. Duchowny opowiedział się też za zjednoczeniem Niemiec tak szybko, jak to możliwe, jak jednak podkreślił: *Oczywiście ma się przy tym postępować rozsądnie*<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> B. Rječka, „*Smy zamóhli rewoluciju zahajić*” a „*My Serbja mamy mudri być...*”, wywiad z ks. Rudolfem Kilankiem, „Předženak – sobotna příloha >Noweje doby<”, 17.02.1990, s. 11.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem.

Ks. dr Kilank opowiedział się również w czasie wywiadu za utworzeniem na nowo Urzędu ds. serbołużyckich, który zajmowałby się sprawami politycznymi, związanymi z Łużyczanami. Jeśli chodzi o przyszłą rolę Domowiny, duchowny stwierdził, że organizacja ta: (...) *ma się w przyszłości o wiele bardziej starać o życie, w ogóle o los narodu lużyckiego*<sup>40</sup>. Odciążyć Domowinę miałyby jednak nieco Urząd ds. serbołużyckich, który przejąłby sprawy polityczno-urzędowe. Ks. dr Kilank uznał ponadto, że byłoby dobrze, gdyby wspomniany urząd był kierowany przez sekretarza państwowego, podlegającego bezpośrednio premierowi w Dreźnie<sup>41</sup>.

### „Katolski Posoł”

Poprzez zamieszczanie na łamach czasopisma „Katolski Posoł” publikacji (z którymi identyfikowała się redakcja) autorstwa osób, niebędących Łużyczanami, duchowieństwo serbołużyckie starało się też zachęcać wiernych do zaangażowania politycznego i urzeczywistniania w życiu publicznym zasad Kościoła katolickiego. Na przykład 3 grudnia 1989 roku w omawianej gazecie ukazał się list pasterski biskupa drezdeńsko-miśnieńskiego Joachima Reinelta z 16 października<sup>42</sup> 1989 roku związany z przejawami niezadowolenia ludności NRD, masowymi demonstracjami oraz zawierający postulaty przemian w życiu społeczno-politycznym<sup>43</sup>. Oceniając postawę księży wobec bieżącej sytuacji w kraju, hierarcha stwierdził: *Nigdy jeszcze nie doświadczyłem wyraźnie, że nasi kapłani martwią się waszymi problemami, jak w tych dniach*<sup>44</sup>. Biskup Reinelt zachęcał do prowadzenia dialogu, w sposób zdecydowany opowiedział się też po stronie protestujących. Stwierdził: *Rozmowa może jedynie oznaczać, że dwaj partnerzy są równoprawni. Lud nie przychodzi jako żebrak. Chce swojego prawa. Z godną podziwu dyscypliną i przekonującą zgodą ludzie żądają, co jest ich prawem*<sup>45</sup>. Ponadto chciał, by protestujący mogli bez obaw wyrażać swoje poglądy, czemu dał wyraz, pisząc: *Oczekujemy, że nigdy nie zostanie użyta przemoc przeciwko pokojowym demonstrantom. Kto działa przeciwko tej zasadzie ludzkości, ten ma zostać ukarany*<sup>46</sup>. Biskup Reinelt domagał się m.in. demokratycznych wyborów, przedszkoli kościelnych, czy otwarcia granic. Autor domagał się także usunięcia ze statutu SNM wszystkiego, co prowadzi młodzież ku jednemu, jak można się domyślać – komunistycznemu, światopoglądowi. W razie gdyby we wspomnianej organizacji nie było miejsca dla wszystkich, hierarcha postulował stworzenie innych możliwości. Ponadto w liście była mowa

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Z dnia wspomnienia św. Jadwigi, jak można się domyślać, św. Jadwigi Śląskiej, a więc 16 października.

<sup>43</sup> Bp J. Reinelt, *Pasterski list*, „Katolski Posoł”, nr 23, 03.12.1989, s. 180-181.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

o kwestiach ekonomicznych. Biskup Reinelt stwierdził, że struktury gospodarcze powinny stać się bardziej efektywne. Jak widać, hierarcha w swoim liście poruszał częściowo te same zagadnienia, co duchowni serbołużyccy. Ci ostatni swoją uwagę oprócz spraw ogólnospołecznych i politycznych skupiali też na problemach narodu łużyckiego, postulując m.in. reformę Domowiny, czy utworzenie serbołużyckiej organizacji młodzieżowej. Postawa księży serbołużyckich miała jednak także niewątpliwie większy lub mniejszy związek ze stanowiskiem prezentowanym przez przełożonego, jakim był biskup Reinelt. Opowiadając się po stronie zmian i wysuwając określone żądania, również te, mające na celu zwiększenie praw Kościoła katolickiego i wynikające z zasad jego nauczania, przyzywał, czy zachęcał kapłanów narodowości łużyckiej do podejmowania podobnych działań i angażowania się po stronie opozycji antykomunistycznej.

O zainteresowaniu duchowieństwa kwestiami przemian politycznych i chęci wpływania na ich kształt świadczy także opublikowanie w czasopiśmie „Katolski Posoł” fragmentu książki kardynała Josepha Höffnera pt. *Chrześcijańska nauka społeczna* (oryg. niem. *Christliche Gessellschaftslehre*). Redakcja łużyckiego czasopisma wybrała m.in. urywek, w którym autor, powołując się na zapisy Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele i Świecie Współczesnym *Gaudium et Spes* Soboru Watykańskiego II, stwierdził, że katolikom nie wolno być członkami ani głosować na partię, która stawia sobie cele sprzeczne z chrześcijańską wiarą i moralnością. Kard. Höffner ocenił również, iż: *Dzisiaj nie tylko pojedyncze osoby reprezentują – świadomie lub nieświadomie – tezę, że tylko zwolennicy liberalizmu, socjalizmu albo humanizmu albo innych świeckich kierunków, ale nie zwolennicy wiary chrześcijańskiej, przynajmniej nie według zasad swojej wiary, mają prawo być aktywni politycznie*<sup>47</sup>. Ponadto uznał, że: (...) *chrześcijanin w nowoczesnym, pluralistycznym światopoglądowo społeczeństwie ma prawo i obowiązek zgodnie ze swoją wiarą współdziałać przy urządzaniu politycznym państwa, społeczeństwa i gospodarki*<sup>48</sup>. Zamieszczenie w serbołużyckiej gazecie prowadzonej przez księży katolickich takiego a nie innego fragmentu książki kard. Höffnera można odczytywać jako zachętę skierowaną do Łużyczan – katolików do prowadzenia działań, mających na celu wprowadzanie w życie w przestrzeni publicznej wskazań Kościoła katolickiego. Tak więc opublikowanie przez „Katolski Posoł” wspomnianego tekstu wydaje się być samo w sobie przejawem starań duchowieństwa o implementację zasad religijnych w sferze politycznej.

<sup>47</sup> J. Höffner, *Křesćanska wučba wo towaršnosći. § 3 Cyrkej a strony*, „Katolski Posoł”, nr 5, 04.03.1990, s. 34.

<sup>48</sup> Ibidem.

## Zakończenie

Duchowieństwo serbołużyckie czynnie dążyło na przełomie lat 1989/1990, a więc w okresie przemian ustrojowych w NRD do implementacji zasad religijnych w życiu publicznym, a przede wszystkim do zapewnienia katolikom wpływu na przebieg zachodzących zmian oraz na politykę, co również w przyszłości pozwoliłoby kształtować rzeczywistość w oparciu o wskazania Kościoła katolickiego. Głównymi tematami poruszonymi przez księży na łamach prasy i w czasie spotkań była kwestia wychowania młodzieży, sprzeciw wobec indoktrynacji komunistycznej, żądanie demokratyzacji, dążenie do przetrwania narodu łużyckiego i jego języka. Ostatnie z wymienionych zagadnień często łączono z postulatami natury religijnej, dowodząc, że przywiązanie do Kościoła katolickiego sprzyja zachowaniu tożsamości i mowy ojczystej wśród Łużyczan. Oprócz podanych już wcześniej przykładów, warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź ks. Clemensa Hrjehora, przewodniczącego Zjednoczenia Cyryla i Metodego, który podczas walnego zgromadzenia ZCM 9 grudnia 1989 roku<sup>49</sup>, stwierdził, że troska o życie chrześcijańskie jest blisko związana z dążeniami narodowymi<sup>50</sup>.

Duchowieństwo łużyckie z nadzieją spoglądało na Serbołużyckie Zgromadzenie Narodowe; wspierało ten ruch, włączało się w jego prace, a częściowo także go zainicjowało. Między innymi w ten sposób księża łużyccy opowiedzieli się po stronie sił, będących w opozycji wobec władz komunistycznych NRD i podporządkowanego im kierownictwa Domowiny. Warto podkreślić, że niektóre programy, które były owocem prac SNZ, a spotkały się z krytyką części środowiska łużyckiego, znalazły również swoich przeciwników wśród duchowieństwa, czego przykładem była reakcja ks. dra Rudolfa Kilanka na ideę utworzenia powiatu serbołużyckie Łużyce.

Głos łużyckich księży katolickich był ważnym czynnikiem kształtującym serbołużycką opinię publiczną w okresie przemian ustrojowych w NRD, a ich zaangażowanie organizacyjne w znacznym stopniu wpłynęło na przebieg ówczesnych wydarzeń na Łużycach. Kształtowanie poglądów Łużyczan, a także podejmowanie innych środków, zmierzających do urzeczywistnienia określonych postulatów można uznać za sposób, w jakie duchowni dążyli do implementacji wskazań Kościoła katolickiego w życiu społeczno-politycznym.

<sup>49</sup> G. Wornar, *Z Hłowneje zhromadźizny ZCM ...*, s. 10.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 11.

Renata Pomarańska

## **SPROFANOWANE *SACRUM* NA KRESACH POŁUDNIOWO-WSCHODNICH**

W wyniku dwóch agresji na Polskę: 1 września Niemiec hitlerowskich i 17 września 1939 roku Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich oraz tajnych układów zawartych między nimi, wschodnie województwa II Rzeczypospolitej znalazły się pod okupacją sowiecką, trwającą do końca czerwca 1941 roku. Wydarzenia te sprzyjały celom nacjonalistycznych organizacji ukraińskich. Od początku 1939 roku Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów (OUN) prowadziła przygotowania do antypolskiego powstania zbrojnego, gromadząc broń, materiały wybuchowe i prowadząc akcje szpiegowskie. Zaczęto organizować także tzw. „komitety”, których zadanie polegało na dokonywaniu rewizji u Polaków i grabieży ich mienia. Ukraińcy pomagali też NKWD w aresztowaniach Polaków i wskazywali pojedyncze osoby oraz całe rodziny do deportacji w głąb Związku Radzieckiego<sup>1</sup>.

Inwazja III Rzeszy na ZSRR (trwająca od 22 czerwca do pierwszych dni lipca 1941 roku), spowodowała wkroczenie hitlerowców na teren wschodnich województw II Rzeczypospolitej. OUN uznała okupację niemiecką za odpowiednią okoliczność do tego, by stworzyć na ziemiach „etnicznie ukraińskich” – jak twierdziła – niepodległe państwo ukraińskie „tylko dla Ukraińców”. Miało się to odbyć drogą biologicznej eksterminacji Polaków (uznanych za największych wrogów) oraz przedstawicieli innych, nieukraińskich narodowości. W tej walce o „samostijną Ukrainę” nie obowiązywały żadne utrwalone zakazy ani nakazy moralne, a instrumentalnie traktowane *sacrum* służyć miało „uświęceniu” zbrodni.

Problem profanowania *sacrum* został ukazany w oparciu o wybrane egzemplifikacje, w trzech wątkach: „błogosławieństwa” zbrodni, zbiorowych napadów w święta rzymsko-katolickie oraz bezczeszczenia świątyń.

### **„Błogosławieństwo” zbrodni**

Znak błogosławieństwa nawiązuje do *Starego Testamentu* – błogosławili patriarchowie, ojcowie rodów i prorocy, gdy oczekiwali opieki Jahwe. Błogosławieństwo w *Biblii* oznacza życzenie lub powinszowanie z powodu otrzymanych darów, cnót czy korzystnej sytuacji. Jak podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego* „niektóre błogosławieństwa mają charakter trwałe; ich skutkiem jest poświęcenie pewnych osób Bogu

<sup>1</sup> Por. W. Siemaszko, E. Siemaszko, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na ludności polskiej Wołynia 1939-1945*, Warszawa 2008, t. II, s. 1034.

oraz zastrzeżenie pewnych przedmiotów i miejsc do użytku liturgicznego. Wśród błogosławieństw osób – których nie należy mylić ze święceniami sakramentalnymi – znajduje się błogosławieństwo opata lub ksieni klasztoru, konsekracja dziewic i wdów, obrzęd profesji zakonnej i błogosławieństwo dla pełnienia pewnych posług w Kościele (lektorów, akolitów, katechetów itp.). Jako przykład błogosławieństwa dotyczącego przedmiotów można wymienić poświęcenie kościoła lub ołtarza, błogosławieństwo świętych olejów, naczyń i szat liturgicznych, dzwonów itp.”<sup>2</sup>. Błogosławieństwo najogólniej mówiąc jest dane dla ocalenia człowieka, którego Bóg bierze w swoją szczególną opiekę.

Podczas II wojny światowej na Wołyniu i w Małopolsce Wschodniej w cerkwiach grekokatolickich i prawosławnych sprawowano nabożeństwa, podczas których święcono narzędzia zbrodni: widły, kosy, siekiery itd., mające służyć do okrutnego mordowania ludności polskiej, nie wyłączając dzieci, kobiet i osób starszych. Duchowni zaś, powołując się na ewangeliczne przypowieści, wzywali do wyrwania kąkolu (Polaków) z pszenicy (Ukraińcy). Nic więc dziwnego, że niewykształceni Ukraińcy, czerpiący podbudowę intelektualną i moralną z przekazu cerkwi, zabijanie ludzi wyjaśniali sobie nie jako łamanie piątego przykazania Bożego, ale uznawali za nakaz religijny, za wypełnienie którego czeka ich nagroda wieczna. Bywało więc, że niektórzy Ukraińcy, tłumacząc zbrodnię na Polakach, powoływali się na *Biblię*. Ukraińskie duchowieństwo grekokatolickie i prawosławne (głównie na Wołyniu) miało zatem swój udział w działaniach antypolskich, w tym w rzeziach ludności polskiej na Kresach południowo-wschodnich. Fakt ten należy tłumaczyć wprost zaimplementowaniem ideologii nacjonalistycznej przez kler ukraiński.

Jesienią 1942 roku w cerkwi we wsi Stare Koszary „duchowny prawosławny poświęcił bochny chleba, które były następnie dzielone między wtajemniczonymi Ukraińcami i rozprowadzane po całej parafii jako symbol przymierza w celu rozpoczęcia mordów Polaków”<sup>3</sup>. W innej cerkwi, w Gończym Brodzie, w maju 1943 roku odbyła się uroczystość przyjęcia tzw. „wici chlebowych”. „Na ołtarzu umieszczone zostały 3 wieńce, 3 chleby i 3 świecek przyniesione z innej wsi ukraińskiej, a duchowny prawosławny odczytał pismo nawołujące do wymordowania Polaków. W piśmie zapowiadało, że popłyną czerwone rzeki i będą jeziora polskiej krwi. Następnie było dzielenie się chlebem, którego zjedzenie zapewnić miało zbawienie. Pozostałe okruszki zostały zmiecione i dodane do ciasta, z którego wypieczono dziewięć nowych chlebów, potem uwito dziewięć nowych wieńców i dodano dziewięć nowych świecek. Całość po poświęceniu przez duchownego prawosławnego na kolejnym nabożeństwie została

<sup>2</sup> II Sobór Watykański (oprac.), *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 1672.

<sup>3</sup> W. Siemaszko, E. Siemaszko, op. cit., t. I, s. 377.

przez delegacje zanesiona do następnych wsi cerkiewnych. Do chlebów dołączone były pisma o tej samej treści”<sup>4</sup>.

Formuła błogosławieństwa wyrażonego przez sakramentalia – święcenie przedmiotów – ma na celu uproszenie Boga, aby interweniował, umacniał i dodawał sił i aby używane przedmioty służyły dobru ludzi, a Bogu na chwałę. Można zatem błogosławieństwa łączyć ze sferą *sacrum*. Zarówno rytuał święcenia narzędzi służących do zabijania, jak i święcenie chleba, mającego być wezwaniem do mordowania ludzi, bliższe są sferze *profanum*, wyrażanej „błogosławieństwem” zbrodni. W tym więc kontekście należy uznać, iż *sacrum* zostało sprofanowane i to przez tych, którzy są powołani, by stać na jego straży.

Trzeba zaznaczyć, iż ukraińskie duchowieństwo grekokatolickie i prawosławne we wschodnio-południowych województwach II Rzeczypospolitej miało zróżnicowany stosunek do ideologii nacjonalizmu ukraińskiego. Przełożyło się to także na różne zachowania ukraińskich księży wobec mordów Polaków podczas II wojny światowej. Najczęściej duchowni grekokatolicy i prawosławni milcząco zgadzali się na antypolskie wystąpienia swych wiernych. Niektórzy z nich byli zaangażowani do tego stopnia, że sami brali udział, a nawet kierowali napadami na ludność polską. Byli też tacy duchowni ukraińscy, którzy sprzeciwiali się rzeziom Polaków i pomagali im w przetrwaniu eksterminacji. Często duchowni ci, nierzadko wraz z rodzinami, byli mordowani w sposób wyjątkowo okrutny, co miało służyć zastraszeniu innych księży oraz nakłonić ich do zaniechania jakiegokolwiek pomocy Polakom.

### **Zbiorowe napady w święta rzymsko-katolickie**

Zbiorowe napady na polskie wsie na Wołyniu były zaplanowaną i dobrze zorganizowaną akcją sił nacjonalistycznych przy współudziale zwerbowanej czerni. Czas napadów był również odpowiednio zaplanowany. Najczęściej były to niedziele lub ważne dla Polaków święta religijne, wigilie tych świąt albo dłuższy okres poprzedzający uroczystości religijne, jak na przykład Wielki Tydzień.

Przygotowania do ataku na Lipniki – kolonię polską powiatu kostopolskiego – Ukraińska Powstańcza Armia (UPA) rozpoczęła w nocy 25 marca 1943 roku. Najpierw zgromadzono ukraińskich chłopów z okolicznych wiosek. Następnie wyposażono ich w broń i amunicję, nakazując czekać na sygnał do napadu. Nocą 26 marca, w święto Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, „liczne uzbrojone grupy upowców zaatakowały kolonię ze wszystkich stron. Od strony północnej na najwyższym piętrze wiatraka ulokowano bojówkę, która miała jak na dłoni centrum wsi i ostrzeliwała seriami kul zapalających słomiane dachy domów i zabudowań gospodarskich, wywołując pożary. Niezależnie od tego grupy podpalaczy biegały od domu do domu. Atakujący

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 332.



wznosili okrzyki: *wpered na lachiw, smert' lacham, rizat' lachiw, hurra*. Strzały wyrwały ludzi ze snu, masa ludzka wylała się z domów na drogę i rzuciła do ucieczki (...). Do uciekających z płonących domów, które oświetlały teren, strzelano jak do kaczek. Mordowano strzelając i wszelkimi gospodarskimi narzędziami. Duża grupa, około 100 osób, skryła się w głębokim rowie melioracyjnym, którym można było uciec do zagajnika, lecz nie zrozumiałwszy hasła do ucieczki podanego przez samoobronę, pozostała w rowie. Wzdłuż rowu z obu stron szli upowcy i jedni strzelali jednym ciągiem do ludzi, zaś inni rąbali siekierami i kłuli widłami. Wiele osób, w tym kobiety i dzieci, spłonęło żywcem w mieszkaniach lub udusiło się od dymu w kopcach z ziemniakami, w których szukano schronienia. Dzieci były wrzucane do płonących domów i rozbijane o ściany<sup>5</sup>. Udało się zachować życie jedynie tym, którzy uciekli albo pozostali w kryjówkach.

Jednym z ocalonych był przyszły kosmonauta Mirosław Hermaszewski, który w wywiadzie udzielonym portalowi „Wolhynia i Galicja”, wspominał: „Wszystkich zbudziły serie karabinowe, strzały z zapalających pocisków i płomienie. Ojciec, który był w oddziale samoobrony na czatach, wpadł do domu i krzyknął do naszej mamy z dziećmi, by uciekali i zniknął w ciemności. Każdy miał jakiś tobołek na plecach, tobołkiem mamy byłem ja (...). Kilku banderowców starało się zablokować mamie drogę ucieczki – krzyczeli, żeby stanęła, ale strach uciekającej mamie tylko dodał sił. Jeden z bandytów może ten, który ma czelność dziś wypinać pierś do odznaczenia dogonił ją i z kilku metrów, celując w głowę strzelił. Trafił w ucho. Od strzału straciła przytomność. Upadła z zakrwawioną głową. <Bohater UPA> był pewien, że zabił. Zawiniątko przycisnęła do siebie. Sam dziwię się, że wtedy jakoś nie zakwiliłem, przecież byłby mnie wdeptał w ziemię. Gdy mama odzyskała przytomność – zaczęła uciekać. W sąsiedniej wsi zaopiekowały się nią znajome Ukrainki. Po chwili gdy ochłonęła, zorientowała się, że nie ma dziecka na plecach. Była w rozpacz i chciała wracać, ale Ukrainki przytrzymały ją i nie puściły. <Tam Ciebie zarezut>. Rano tata, brat i inni penetrowali pobojuwisko. Widok był przerażający – zgliszcza i trupy – większość potwornie okaleczone. Dorobek wielu pokoleń Polaków został spalony. Niedaleko brat zobaczył krew na śniegu i zawiniątko. Ich oczom ukazało się niedające znaku życia dziecko – blade. Ojciec potrząsnął mną. Otworzyłem oczy<sup>6</sup>. Te same krwawe wydarzenia opisał w *Echach Wołynia*<sup>7</sup> brat Mirosława, Władysław.

W czasie okupacji niemieckiej działania Ukraińców przeciw ludności polskiej zaczęły być coraz bardziej zuchwałe. „Na jakiś czas przed napadem do Janowej Doliny docierały ostrzeżenia i pogrożki o urządzeniu *krwawego piątku* i o *jajach wielkanocnych farbowanych krwią Polaków*. Kilka osób, które w kwietniu 1943 r. (przed napadem na osadę) wyszły poza osadę, zostały zamordowane. Żołnierze niemieccy, orien-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 205-206.

<sup>6</sup> Cyt. Za: T. Isakowicz-Zaleski, *Przemilczane ludobójstwo na Kresach*, Kraków 2008, s. 19.

<sup>7</sup> Por. W. Hermaszewski, *Echa Wołynia*, Warszawa 1995, s. 63-67.

tując się w zagrożeniu, rozdali nawet kilkanaście sztuk broni polskiej ludności. Mieszkający w Janowej Dolinie Ukraińcy, uprzedzeni o mającym nastąpić napadzie, wyjeżdżali stopniowo po kryjomu lub pod pretekstem szukania pracy do Kostopola i Równego (...). O północy z 22 na 23 kwietnia (Wielki Piątek) 1943 r. od strony Horynia i lasu do osady wtargnęła duża grupa uzbrojonych upowców uprzednio skoncentrowanych w okolicznych lasach oraz liczni Ukraińcy z okolicznych wsi. W napadzie uczestniczyła tłumnie ukraińska ludność Złaźna, w tym kobiety i dzieci, które przy pomocy wiązek siana i słomy podpalały zabudowania ze śpiącymi ludźmi. Bezpośrednio po napadzie obliczano, że na jeden dom przypadało 8-10 napastników. Niewielka grupka członków ZWZ – AK ostrzeliwała napastników (dwóch zabitych), jednak wobec przeważających sił opór nie odegrał żadnej roli. Posuwając się w kierunku stacji kolejowej, w pobliżu której stacjonowali Niemcy, napastnicy, wśród których były dziewczyny ukraińskie, ostrzeliwali uliczki i podpalali drewniane budynki przy pomocy nafty i benzyny, wrzucając jednocześnie granaty do wnętrza mieszkań. Ludzie ginęli w płomieniach, bądź byli zabijani, gdy ratowali się ucieczką z płonących zabudowań. Mieszkańcy, którzy nie zdążyli opuścić domów schronili się w murowanych piwnicach i z tych nikt nie mógł się uratować. Albo podusili się od dymu, albo spalili się tam, gdzie upowcy wrzucali do piwnic butelki z łatwopalnym płynem i płonące żagwie, albo też upiekli od żaru płonących domów. Złapani byli przywiązywani do drzew i podpalani lub pozbawiani różnych części ciała. Niektórzy zostali powieszani. Do ofiar nie strzelano – ludzie byli mordowani siekierami, widłami, a niemowlęta brano za nogi i rozbijano głowy o ściany”<sup>8</sup>. Oprawcy nie oszczędzili nawet chorych przebywających w szpitalu. Po wyprowadzeniu z niego Ukraińców, podpalili budynek wraz z przebywającymi tam pozostałymi pacjentami. Natomiast lekarza, jego żonę i studenta medycyny zamordowali ciosami siekiery w głowy.

W Ithrowicy w powiecie tarnopolskim w Wigilię Narodzenia Pańskiego na plebanię i na wieś napadła uzbrojona w broń palną, siekiery i noże grupa banderowców. Ponieważ zbliżało się Narodzenie Pańskie u księdza Stanisława Szczepankiewicza gościła rodzina z Tarnopola, którą wraz z księdzem upowcy zabili siekierami. Tej samej nocy zginęło z rąk nacjonalistów około 170 Polaków<sup>9</sup>. Natomiast miejscowi ukraińscy chłopcy, którzy przybyli za oddziałem UPA, rabowali mienie Polaków i podpalali domy.

Drastyczne zakłócanie świąt połączone z okrutnymi mordami należy uznać za profanację *sacrum*. Terminy napadów nie zostały bowiem przypadkowo wybrane. To co dla Polaków było cenne, co stanowiło istotę ich siły i narodowej tradycji, bezwzględnie niszczone i bezczeszczone.

<sup>8</sup> W. Siemaszko, E. Siemaszko, op. cit., t. I, s. 234.

<sup>9</sup> Por. J. Anczarski, *Kronikarskie zapisy z lat cierpień i grozy w Małopolsce Wschodniej 1939-1945*, Lwów – Kraków 1998, s. 401.

## Bezczeszczenie świątyń

Dla każdego chrześcijanina (bez względu na nurt i obrządek) miejscem szczególnego spotkania z *sacrum* jest świątynia. Kościoły rzymskokatolickie na Kresach były jednocześnie ośrodkami polskości. Ukraińcy nacjonałiści, aby szybko i skutecznie unicestwić ludność polską, organizowali więc napady na kościoły – najczęściej podczas mszy świętych. Mordując bezbronnych ludzi dopuszczali się jednocześnie profanacji Eucharystii.

Jedną z miejscowości masowych mordów był Poryck i miejscowy kościół. Stanisław Filipowicz tak relacjonuje to zdarzenie: „11 lipca [1943 roku] wraz z rodziną byłem na nabożeństwie w kościele w Porycku. Był pełen kościół ludzi zarówno z Porycka jak i okolic. Mszę św. odprawiał ks. Bolesław Szawłowski. W tym dniu nie służyłem do Mszy św., choć byłem ministrantem. Podczas nabożeństwa kościół został otoczony przez bandy ukraińskie. Rozpoczęła się strzelanina. Wszystkich obecnych w kościele ogarnął lęk, przerażenie i groza. Powstała panika. Ci, którzy próbowali uciec, zostali zabici na zewnątrz kościoła. Po jakimś czasie bandyci wkroczyli do wnętrza kościoła. Widziałem jak upadł ks. Bolesław Szawłowski. Widziałem jak oprawcy stanęli przy ołtarzu (w drzwiach po obu stronach ołtarza) i zaczęli strzelać do ludzi. Powstał przeraźliwy krzyk, płacz oraz jęk ludzi rannych (...). W pewnym momencie bandyci zaczęli wnosić do kościoła słomę (drzwiami od strony ołtarza). Umieszczono w niej materiały wybuchowe, chyba pociski armatnie (...). Gdy zapalili słomę, powstał dym, ogień i zaczęły wybuchać pociski. Ci, którzy jeszcze żyli, zaczęli dusić się od dymu. Zaczęłam płakać i błagać matkę, żeby uciekać z tego miejsca, by żywcem nie spłonąć lub udusić się dymem. Wydaje się, że matka już wtedy była ranna (...). Gdy znaleźliśmy się na korytarzu, który otaczał główną nawę kościoła, poczułem silny przeciąg i gwizd kul. W tym czasie moja matka upadła zastrzelona”<sup>10</sup>. Stanisław Filipowicz ocalał dzięki temu, że znał jako ministrant układ kościoła i przechodząc przez wydrążony otwór w zamurowanych drzwiach zdołał skryć się na strychu.

Z tego miejsca rzezi udało się uratować także Jadwidze Krajewskiej z d. Bernardt, która wspomina: „W kościele [podczas napadu] byłam z siostrą. Mama została w domu. Ocalałyśmy dzięki Opatrzności Bożej, bo leżałam na granacie i on nie wybuchł, a jak posłyszałam, że chodzą po kościele i mówią – O tej szcze żywyj, to szybko jakąś czapką umoczoną w ciepłej lepkiej krwi potarłam sobie i siostrze twarz i udawałyśmy trupów. Raz tylko podniosłam trochę głowę, to widziałam idące *żywe trupy*: wyrwana ręka, brak części twarzy – bo dym bardzo dusił, to uciekali ludzie, ale seria z karabi-

<sup>10</sup> Relacja S. Filipowicza z Zamościa, za: W. Poliszczuk, *Dowody zbrodni OUN i UPA. Integralny nacjonalizm ukraiński jako odmiana faszyzmu*, t. II, Toronto 2000, s. 442.

nów maszynowych przerwała cierpienie tych ludzi (...). Krzyczeli Ukraińcy *Wychod', chto żywyj*, po to, by w drzwiach zabijać. Na nasze szczęście lunął okropny deszcz i posłyszeliśmy odjeżdżające wozy, i znów trochę podniosłam głowę i zobaczyłam p. Ratuśńskiego i jeszcze parę osób, jak odciągali taką klapę do zejścia do podziemi, gdzie już przczekaliśmy do końca"<sup>11</sup>. Następnego dnia upowcy wrócili do Porycka i znów mordowali napotkanych Polaków. Szacuje się, że w tych dwóch dniach zginęło w tej miejscowości około 200 ludzi.

11 lipca 1943 roku innego napadu dokonano na Kisielin w powiecie horochowskim. Tam również elementem bandytyzmu była profanacja kościoła. Upowcy tuż przed mszą rozstawili tak swe czaty, aby odciąć drogę ucieczki. Zaatakowali wychodzących z kościoła po mszy, którzy zmuszeni zostali do powrotu do jego wnętrza. Po serii strzałów ludzie rozbiegli się do bocznej kaplicy i na korytarz łączący kościół z plebanią. Udało się też zamknąć drzwi prowadzące do kaplicy oraz na dziedziniec. Każdy w panice chronił się, gdzie mógł. Część ludzi została na parterze w kaplicy i na korytarzu plebani, a część schroniła się na piętrze i strychu. Ktoś jednak otworzył zamknięte przedtem drzwi i wszyscy znajdujący się na parterze zostali zapędzeni do nawy głównej. Kazano się im najpierw rozebrać do naga, a potem rozstrzelano ich z karabinu maszynowego. Rannych dobijano najczęściej bagnietami. Zabitych wywleczono pod płot i zasypano ziemią. Zajęto się także zabarykadowanymi na piętrze. Nie mogąc wyważyć drzwi, wyrąbali w nich dziurę, przez którą Polacy bronili się rzucając w napastników cegłami. Gdy ten atak nie powiódł się, upowcy podpalili schody. W tym czasie bandyci zaczęli też strzelać z okolicznych drzew i dachów plebańskich, rzucali granaty, a także podpalili wnętrze kościoła, parter plebani i jej obejście. Mimo że padał deszcz, płomienie sięgały aż po okna piętra. W końcu po jedenastu godzinach ataku, upowcy zrezygnowali z dalszej ofensywy i po nastaniu ciszy znajdujący się na piętrze w kościele ludzie zrzucili siennik i po linie spuścili się żyjący i ranni<sup>12</sup>.

Do podobnego znieważenia świątyni doszło w Wiśniowcu Starym w powiecie krzemienieckim. W lutym 1944 roku upowcy po nawiezieniu słomy do kościoła pw. św. Stanisława Biskupa Męczennika zamknęli w nim wielu Polaków i podpalili. Część ludzi zginęła od dymu i czadu, a część spłonęła. W późniejszym okresie bandy UPA dokonały mordu ludzi ukrywających się jeszcze w różnych kryjówkach, m.in. u niektórych Ukraińców<sup>13</sup>.

Napady na ludność polską odbywały się także w klasztorach, gdzie często bezbronni Polacy szukali schronienia. UPA wykorzystywała okoliczność braku jakiegokolwiek ochrony polskich kresowian w czasie wycofywania się Niemców, a przed wkroczeniem Armii Czerwonej i dokonywała dalszych rzezi na Polakach, jak to się stało w Wiśniowcu Nowym i Starym. „W związku ze zbliżającym się frontem sowiecko-niemiec-

<sup>11</sup> W. Siemaszko, E. Siemaszko, op. cit., t. II, s. 1233.

<sup>12</sup> Por. ibidem, t. I, s. 160.

<sup>13</sup> Por. ibidem, t. I, s. 475.

kim Wiśniowiec opuścili najpierw Niemcy – 2 lutego 1944 r., zostawiając wojsko węgierskie, ale w połowie lutego również Węgrzy wycofali się z Wiśniowca i wraz z nimi część uchodźców, do Zbaraża (woj. Tarnopol) i Tarnopola (...). Przed wyjazdem Węgrów kapelan wojska węgierskiego uprzedził i radził przeorowi klasztoru karmelitów bosych, by wraz z wojskiem węgierskim wszyscy Polacy wyjechali, bo zaraz po ich wyjeździe nastąpi napad UPA i rzeź. W klasztorze pozostało jednak 300-400 osób (?) całkowicie bezbronnych (...). Tuż po 20 lutym 1944 r. klasztor został podstępnie zaatakowany przez bojówki upowskie (...). Upowcy, podając się za partyzantów sowieckich, prosili o otwarcie furty klasztornej. Po jej otwarciu, wdarli się na dziedziniec i do klasztoru (...). Napastnicy przystąpili do mordowania wszystkich, głównie strzelając. Część zapędzili do piwnic i tam wymordowali (...). Do innej piwnicy upowcy spędzili 50 kobiet i dzieci i wrzucili granaty (...). Na drugi dzień do piwnicy, gdzie wiele było rannych, zniesiono słomę i podpalono (...). Następnego dnia po rzezi ciała pomordowanych na terenie klasztoru zostały zniesione do jednej z piwnic pod klasztorem i przysypane piachem”<sup>14</sup>.

11 marca 1944 roku dokonano napadu w Podkamieniu (kilkanaście kilometrów od Huty Pieniackiej, w powiecie Brody) na chroniących się w klasztorze ojców dominikanów, mieszkańców tej miejscowości oraz uciekinierów z Wołynia. Po opuszczeniu terenu przez Niemców pod klasztorem zjawiała się grupa, podająca się za partyzantów radzieckich, żądając wpuszczenia do klasztoru i wsparcia ich żywnością. Dowodzący obroną podjęli decyzję o spuszczeniu prowiantu liną, a do przybyłych wysłano delegację, która rozpoznała w nich Ukraińców. Klasztor został wkrótce zaatakowany. Napastnicy zagrozili wysadzeniem obiektu w powietrze, co spowodowało decyzję o otwarciu furty i wyjściu ludzi przed mury klasztorne. Wtedy rozpoczęła się rzeź. Banderowcy zabijali uciekających, a po wdarciu się do klasztoru w okrutny sposób zamordowali znajdujących się tam ludzi<sup>15</sup>. „W podziemiach klasztoru oprawcy układali Polaków w poprzek wanny i dźgali ich bagnietami. Wanna była napełniona krwią po brzegi (...). Studnia klasztorna była napełniona ciałami ludzkimi, a szczególnie dziećmi, które wrzucano tam żywcem. Ludzie ginęli w ogniu palących się budynków”<sup>16</sup>. Zginęło około 100 osób w klasztorze i około 80 osób w Podkamieniu<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Ibidem, t. I, s. 473.

<sup>15</sup> Por. ibidem, s. 347; T. Isakowicz-Zaleski, op. cit., s. 34-36; H. Komański, Sz. Siekierka, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie tarnopolskim 1939-1946*, Wrocław 2006, s. 162.

<sup>16</sup> J. Anczarski, op. cit., s. 364.

<sup>17</sup> Por. L. Kulińska, A. Roliński, (oprac.), *Antypolska akcja nacjonalistów ukraińskich w Małopolsce Wschodniej w świetle dokumentów Rady Głównej Opiekuńczej 1943-1944*, Kraków 2003, s. 347.

## Podsumowanie

Czas okrutnych wydarzeń, jakie miały miejsce na Wołyniu i w Małopolsce Wschodniej w okresie II wojny światowej, sprzyjał zarzuceniu uznanych zasad moralnych. Prymat nad nimi zdobyła ideologia ukraińskiego etnonacjonalizmu. Profanacja *sacrum* dokonywała się poprzez:

1. „błogosławieństwo” zbrodni: duchowieństwo greckokatolickie i prawosławne zamiast błogosławić zgodnie z nauką chrześcijańską dobrym czynom, włączyło się w spirale nienawiści, nakręconą przez ideologię ukraińskiego nacjonalizmu i zgodnie z jego założeniami dopuszczało się sakralizacji zła;
2. organizację zbiorowych napadów w święta rzymsko-katolickie: masowe rzezie ludności polskiej odbywały się najczęściej w ważne dla Polaków uroczystości religijne; ataki UPA uniemożliwiały polskim katolikom uszanowanie dnia świętego lub należyte przygotowanie się do świąt (napady w Wigilię lub Wielki Tydzień);
3. beczeszczanie świątyń: napaść ukraińskich nacjonalistów na ludność zgromadzoną w kościołach prowadziła do najwyższego świętokradztwa, jakim dla rzymskich katolików jest beczeszczanie Najświętszego Sakramentu.



Paweł Nieczuja-Ostrowski

## **ARMENIA I DIASPORA ORMIAŃSKA. WSPÓLZALEŻNOŚCI RELIGII I POLITYKI**

Badanie relacji między polityką a religią stanowi obecnie ważny obszar wyjaśniania rzeczywistości politycznej, jak i religijnej. Zwraca się uwagę, między innymi na takie ich aspekty, jak religijna legitymizacja władzy, religijne uzasadnienie autorytetu i przywództwa politycznego lub społecznego, aktywności politycznej, upolitycznienie religii i ureligijnienie polityki, implementacja treści i zasad religijnych w sferze politycznej, religia jako czynnik generujący lub łagodzący konflikty, warunkujący pamięć zbiorową i politykę pamięci<sup>1</sup>. Właściwemu wyjaśnianiu tych i innych zjawisk w odniesieniu do konkretnego państwa czy grupy narodowościowej (etnicznej) sprzyja uprzednie rozpoznanie procesu kształtowania i czynników warunkujących współzależności tożsamości religijnej, kulturowej i narodowej oraz instytucji państwowych i kościelnych.

Podjęwając się rozpoznania relacji między religią a polityką we współczesnej Armenii oraz społecznościach diasporalnych, należy zwrócić uwagę na doniosłą rolę religii w kształtowaniu się ormiańskiej odrębności narodowej. W społeczeństwie ormiańskim przywiązuje się szczególną wagę do faktu ustanowienia chrześcijaństwa w Armenii, jako pierwszym kraju na świecie, religią państwową, co według tradycji miało miejsce w 301 r. Dokonał tego król Trdat III za sprawą św. Grzegorza Oświeciciela, uznawanego za założyciela narodowego Kościoła ormiańskiego (od jego imienia zwanego „gregoriańskim”). Ośrodkiem Kościoła ormiańskiego stała się ówczesna stolica państwowa, Wagharszapat, przemianowana na Eczmiadzyn. Początki chrześcijaństwa w Armenii w pamięci narodowej wiążą się z misją apostołów Chrystusa, ale też z prześladowaniami i poświęceniem za wiarę, która ostatecznie wygrywa. Wskazuje się, że pierwszymi krzewicielami nowej religii byli św. Bartłomiej Apostoł, który poniósł tam męczeńską śmierć oraz św. Tadeusz Juda<sup>2</sup>. Uczyniono ich patronami Armenii. Również Grzegorz Oświeciciel był męczony i wiele lat więziony przez króla Trdata przed jego nawróceniem. W pamięci narodowej zapisała się też męczeńska śmierć z rozkazu tego króla Rypsomy (Hripsime) wraz z 33 towarzyszkami oraz Gajane i jej dwóch towarzyszek. Wszystkie je zaliczono w poczet świętych Kościoła ormiańskiego.

<sup>1</sup> R. Michalak, *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014, s. 5-10.

<sup>2</sup> *History*, Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Armenia, <http://www.mfa.am/en/armenia-history/#armenia> [15.01.2015].



Chrześcijaństwo w kolejnych wiekach stało się ważnym czynnikiem rozwoju kulturowego i konsolidacji społeczeństwa Armenii w obliczu ekspansji ościennych mocarstw. Wobec nietrwałości struktur państwowych, znaczącymi ośrodkami kultury i nauki stały się klasztory, które zwykle wznoszone w trudno dostępnym położeniu były też często miejscem schronienia i oporu ludności. Przedstawiciele duchowieństwa zapisali się jako krzewiciele i luminarze ormiańskiej kultury narodowej. Szczególną rolę odegrali mnich Mesrop Masztoc (ok. 361–440) i arcybiskup Sahak Wielki (345–439), twórcy rodzimego alfabetu ormiańskiego. Wspólnie przetłumaczyli oni Pismo Święte oraz wiele dzieł patrystycznych i historycznych. Za swe zasługi obydwaj zostali zaliczeni w poczet świętych Kościoła ormiańskiego, a 16 czerwca ustanowiono Dniem Świętych Tłumaczy *Pisma Świętego*: Sahaka i Mesropa. Ich działalność dała początek szerokiemu „ruchowi tłumaczy”, zaczęto zakładać liczne szkoły uczące alfabetu i tłumaczące obcojęzyczne teksty, dzięki czemu do czasów współczesnych zachowało się wiele dzieł starożytności. W kolejnych wiekach pojawiły się pierwsze utwory literatury rodzimej, narodziła się oryginalna ormiańska refleksja filozoficzna, rozwinęła się matematyka i astronomia. Wraz z narodowym piśmiennictwem rozpoczął się rozwój sztuki iluminowanych manuskryptów, stanowiących jeden z charakterystycznych znaków swoistości ormiańskiej kultury. Wskazuje się szereg średniowiecznych duchownych jako luminarzy kultury narodowej, m.in. najważniejszego przedstawiciela ormiańskiej filozofii tego okresu Grzegorza z Tatewu, wybitnych twórców poezji sakralnej Grzegorza z Nareku i Nersesa Sznorhalego, prawnika i bajkopisarza Mechitara Gosza, historyków Mojżesza z Chorenu, Łazarza z Parpi i Eznika z Kołbu, największych twórców ormiańskiego malarstwa miniaturowego Torosa Roslina oraz Sarkisa Picaka.

Kolejnym elementem sprzyjającym budowaniu poczucia odrębności narodowej i równocześnie silniej spajającym tożsamość religijną z narodową, było oddzielenie się Kościoła ormiańskiego od cesarskiego (bizantyjskiego) i powołanie odrębnego katolikat w 555 r. Decyzja ta wynikała w znacznym stopniu z realizacji bizantyjskiej koncepcji cesaropapizmu i wykorzystywaniu patriarchatu Konstantynopola jako narzędzia władzy wojskowej i politycznej do podporządkowywania sobie i asymilacji pomniejszych państw chrześcijańskich. Utworzony odrębny ormiański katolikat podkreślił swą łączność z Kościołem jerozolimskim, uznawanym za macierzysty Kościół chrześcijaństwa. Elementem budowy odrębności wyznaniowej było ogłoszenie powstania ery ormiańskiej, liczonej od 11 lipca 551 r.

W pamięci narodowej silnie zapisały się prześladowania ze strony Persji, które w V w. spadły na ormiańską ludność i wiązały się z próbą narzucenia jej mazdeizmu. Opór wobec obcych wyznaniowo najeźdźców zjednoczył mieszkańców Armenii i nabrał charakteru wojny o zachowanie wiary. Miano bohatera narodowego zyskał Wardan Mamikonian, wódz powstańczy poległy 25 maja 451 r. w bitwie na równinie Awarajr, w armeńskiej prowincji Artaz. W uznaniu poświęcenia, które przyczyniło się do po-

wstrzymania dalszych prób narzucania Armenii obcego wyznania, wszyscy polegli w bitwie zostali kanonizowani i włączeni w poczet świętych Kościoła ormiańskiego, jako tzw. święci Wardanidzi. Postawa obrony wiary i Kościoła zakorzeniła się w świadomości narodowej. Na przykład, w latach 1896-1904 kiedy władze carskie uderzyły w Kościół ormiański na obszarze Rosji przejmując i zamykając szkoły parafialne i konfiskując kościelne majątki, wywołało to opór ludności i antyrosyjskie wystąpienia (w które zaangażowała się także rewolucyjna partia Dasznakcutiun)<sup>3</sup>.

Liczne obce podboje w kolejnych wiekach, zwłaszcza arabskie, mongolskie i tureckie, i spowodowana nimi nietrwałość struktur państwowych przyczyniły się do wzrostu rangi ormiańskiego Kościoła, jako najważniejszego spoiwa kulturowego i narodowego. Taką rolę postrzegali też jego zwierzchnicy, czemu dał wyraz ormiański patriarcha Konstantynopola, abp Malachiasz Ormanian (1841-1918) pisząc, iż „Kościół narodowy był jedyną więzią, która łączyła w nierozzerwalny węzeł rozproszone szczątki potomstwa Hajka”<sup>4</sup>. Przechodzenie Ormian na inne wyznanie, zwłaszcza islam i katolicyzm, nie było rzadkie, zauważano jednak, że w jego następstwie dokonywało się szybkie wynarodowienie. Podróżujący w XVII w. po Bliskim Wschodzie lwowski Ormianin Symeon Lehacy obserwował całe wsie ormiańskie, których mieszkańcy nie mówili już w ojczystym języku<sup>5</sup>. W tym samym okresie Ormianie w Polsce generalnie nie znali języka ormiańskiego, a posługiwali się polskim lub kipczackim, jednak długo zachowali swą odrębność dzięki utrzymywaniu własnego Kościoła (ze stolicą arcybiskupią we Lwowie). Równocześnie w przypadku tych Ormian, którzy zdecydowali się na konwersję na rzymski katolicyzm lub prawosławie ich związki ze społecznością ormiańską szybko słabły i nieodwracalnie rozplýwali się w obcym żywiole<sup>6</sup>. Zjawisko szybkiego wynarodowienia się Ormian po odejściu od Kościoła narodowego poruszał także M. Ormanian<sup>7</sup>.

Podziały w łonie Kościoła narodowego nie wpłynęły zasadniczo na podważenie roli religii i Kościoła jako filarów ormiańskiej tożsamości narodowej. W 1113 r. powstał niezależny katolikat w Achtamar, którego odrębność zniesiono dopiero w 1895 r. W 1311 r. za zgodą sułtana Egiptu niezależność ogłosił ormiański arcybiskup Jerozolimy. W 1461 r. turecki sułtan Mehmed II utworzył odrębny patriarchat w Konstantynopolu dla wszystkich ormiańskich poddanych. Dalsze podziały przyniosło przyjęcie przez katolikosów Armenii Cylicyjskiej w okresie krucjat papieskiego prymatu, a następnie w 1439 r. unii z Kościołem rzymskim. W 1740 r. doszło do utworzenia kato-

<sup>3</sup> L. Chorbajian, P. Donabédian, C. Mutafian, *The Caucasian Knot: The History and Geo-politics of Nagorno-Karabagh*, London – New Jersey 1994, s. 111-112; G. Hosking, *Russia and the Russians. A History*, Cambridge 2001, s. 340-341.

<sup>4</sup> M. Ormanian, *Kościół Ormiański*, Kraków 2004, s. 152.

<sup>5</sup> Z. „Zapisków podróży Symeona Lehacego”, wybór i tł. Z. Kościów, Warszawa 1991.

<sup>6</sup> Por. P. Nieczuja-Ostrowski, *Ormianie w Polsce. Przeszłość i terażniejszość*, Toruń 2011, s. 175, 192, 194, 204.

<sup>7</sup> M. Ormanian, op. cit., s. 151.

lickiego patriarchatu ormiańskiego w imperium osmańskim. Duchowi zwierzchnicy pełnili szczególną rolę w życiu społeczności ormiańskich. Patriarcha Konstantynopola, jako głowa ormiańskiego *milletu* był się nie tylko przywódcą religijnym Ormian w całym imperium osmańskim, ale i zwierzchnikiem politycznym<sup>8</sup>. Inny przykład stanowi Polska, a dokładniej jej południowe obszary jako Galicja włączone do Austrii, gdzie po likwidacji autonomii samorządu ormiańskiego przez władze austriackie w latach 80. XVIII w., jedynymi instytucjami o charakterze etnicznym pozostały struktury ormiańskokatolickiego arcybiskupstwa lwowskiego, a jego zwierzchnik został jedynym faktycznym przedstawicielem ogółu społeczności ormiańskiej<sup>9</sup>.

Od czasu wypraw krzyżowych chrześcijaństwo nabrało dla Ormian także wymiaru więzi z cywilizacją europejską i wobec upadku państw chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie oraz w miarę wzrostu znaczenia państw europejskich, zaczęto w nich upatrywać potencjalnych protektorów i oswobodzicieli Armenii. W kontaktach tych istotną rolę zajmował narodowy Kościół i jego zwierzchnicy jako przedstawiciele społeczności ormiańskich<sup>10</sup>.

Długi okres dominacji kultury sakralnej jako czynnika unifikacji i integracji kulturowej ludności Armenii, wpłynęły na silne utożsamianie jej z narodową. Znajduje to swój wyraz zwłaszcza w takich wytworach sztuki sakralnej, jak chaczkar i architektura kościelna. Chaczary (orm. *chacz* „krzyż” i *khar* „kamień”, są formą kamiennej steli z centralnie umieszczonym, wykutym krzyżem otoczonym zdobnymi ornamentami), uznaje się za jeden z najbardziej rozpoznawalnych znaków swoistości kulturowej Armenii. Stanowią one ponadto świadectwo obecności Ormian w określonym czasie i przestrzeni, dokumentację przeszłych wydarzeń, a w życiu diasporalnym są nie tylko symbolem, ale i wobec powszechnej praktyki wytwarzania ich z armeńskiego tufu, materialnym fragmentem odległej ojczyzny, jak i zarazem sposobem artykulacji najważniejszych idei<sup>11</sup>. Innym charakterystycznym znakiem ormiańskiej kultury materialnej jest średniowieczna architektura sakralna przejawiająca się najczytelniej w oryginalnej formie kościołów. Jej kanon zachowuje się także obecnie przy wznoszeniu współczesnych świątyń, także na obczyźnie, gdzie stanowią ośrodki integracji społeczności diasporalnej.

Znaczenie i wpływy Kościoła w społeczeństwie ormiańskim obrazuje jego rozwój instytucjonalny. Pomimo różnych podziałów Kościół narodowy, tj. Ormiański Kościół Apostolski (OKA) utrzymał swą dominującą pozycję w społeczeństwie ormiańskim.

<sup>8</sup> Y. Ternon, *Ormianie. Historia zapomnianego ludobójstwa*, Kraków 2005, s. 46-47.

<sup>9</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, *Ormianie w Polsce...*, s. 177-178.

<sup>10</sup> Idem, *Ormiańska diaspora w Europie. Przeszłość i teraźniejszość*, „Cywilizacja i Polityka” 2012, nr 10, s. 299-302.

<sup>11</sup> Ormianie w rzeczywistości wychodźstwa w pierwszej kolejności w przestrzeni publicznej stawiają właśnie chaczary. Umieszcza się na nich hasła np. o związkach pomiędzy narodami czy upamiętnienia ofiar ludobójstwa. Idem, *Chaczary w Polsce – wczoraj i dziś*, [w:] *Ormianie*, pod red. B. Machul-Telus, Warszawa 2014, s. 119-132.

Na początku XX w. ogólnie posiadał on 3780 kościołów, przede wszystkim skupionych na obszarze historycznej Armenii (obecnej zachodniej Turcji i Południowym Kaukazie). Wewnętrznie dzielił się on na trzy katolikaty: eczmiażyński – ze stolicą w Eczmiadzynie w dzisiejszej Armenii (liczący 1650 kościołów), achtamarski – ze stolicą na wyspie Achtamar w dzisiejszej Zachodniej Turcji (liczący 272 kościoły), cylicyjski – ze stolicą w Antelias w dzisiejszym Libanie (posiadający 206 kościołów) oraz dwa patriarchaty: jerozolimski (zaledwie 18 kościołów) i konstantynopolitański (liczący aż 1634 kościoły)<sup>12</sup>.

Obok gregoriańskiego swoje struktury rozwijały inne Kościoły chrześcijańskie, zwłaszcza Ormiański Kościół Katolicki (OKK), ukształtowany w efekcie podejmowanych w przeszłości działań zjednoczeniowych z Kościołem rzymskim (także w wymiarze diecezjalnym, jak to miało miejsce w Polsce w XVII w.). Siedzibą jego zwierzchnika, Katolikosa Patriarchy, stał się konwent w Bzommar pod Bejrutem w Libanie. W XIX w. rozpoczął się rozwój ormiańskich wspólnot protestanckich związany z przybywaniem na Bliski Wschód amerykańskich misjonarzy. Na początku XX w. liczbę wiernych OKK szacowano na 200 tys., zaś ormiańskich protestantów na 80-90 tys.<sup>13</sup>.

Na współczesny obraz i rolę ormiańskiego Kościoła narodowego, a także jego związki z polityką, wpływ miały dramatyczne wydarzenia dwudziestego wieku, które dotknęły naród ormiański.

Ludobójstwo dokonane na Ormianach przez rząd młodoturecki w 1915 r. było katalizmem, który wraz z eksterminacją ormiańskiej ludności praktycznie wymazał z przestrzeni dzisiejszej zachodniej Turcji wszelkie przejawy jego życia społecznego. Ocenia się, że z ok. 2 mln Ormian zamieszkujących Imperium Osmańskie na terytorium nowopowstałej Republiki Tureckiej pozostało 80-100 tys.<sup>14</sup>. Z istniejących w 1908 r. na jej obszarze 45 diecezji patriarchatu konstantynopolitańskiego, pozostała tylko jedna – w Konstantynopolu<sup>15</sup>. Katolikat Achtamar zniknęła całkowicie. Zniknęło także 14 diecezji Kościoła ormiańskokatolickiego, a z 70 tys. jego wiernych eksterminację przetrwało ok. 13 tys.<sup>16</sup>. Równocześnie w pamięci narodowej Ormian utrwaliło się przeświadczenie, że zagłada dosięgnęła ich ze względu na przynależność religijną, gdyż osoby które dokonały apostazji, a także uprowadzone, przymusowo zislamizowane kobiety i dzieci, uniknęły jej. Ludzie ci jednocześnie przestali być Ormianami.

Nie był to jednak koniec trudnych doświadczeń dla ormiańskich Kościołów i jego wiernych. W Armenii po objęciu władzy w 1920 r. przez siły sowieckie podjęta została antyreligijna polityka, przejawiająca się w prześladowaniach duchownych i likwi-

<sup>12</sup> M. Ormanian, op. cit., s. 163-168.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>14</sup> S.J. Shaw, E.K. Shaw, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 2, 1808-1975, Warszawa 2014, s. 156.

<sup>15</sup> M. Ormanian, op. cit., s. 170.

<sup>16</sup> G. Kucharczyk, *Pierwszy holocaust XX wieku*, Warszawa 2004, s. 110.

dacji struktur kościelnych oraz ateizacji społeczeństwa. Jeszcze w 1920 r. zakazano wszelkich związków Kościoła ze szkołami publicznymi. W 1922 r. skonfiskowano i znacionalizowano wszystkie nieruchomości i tereny należące do eczmiaadzyńskiego klasztoru będącego siedzibą katolikosa. Od początku lat 30. XX w. zaczęto masowo zamykać kościoły, które przerabiano na przykołchozowe garaże, magazyny czy kluby. W sumie los taki dotknął ok. 800 świątyń. W 1953 r. na obszarze całej radzieckiej Armenii działało zaledwie 18 kościołów<sup>17</sup>. Równocześnie zaczęto rozprawiać się z samym duchowieństwem, którego „niepokornych” przedstawicielei zastraszano, oskarżano o szpiegostwo i terroryzm, więziono i deportowano. W 1927 r. zamordowano opata klasztoru Chor Wirap, archimandrytę Karapeta Astwacatriana i biskupa Giuta Ter-Ghazariana. W latach 30. XX w. prześladowania dotknęły ponad 200 duchownych. Część z nich rozstrzelano, m.in. biskupów Bagrata, Tade, Izaaka, Artaka i archimandrytę Daniela. Los niektórych pozostał nieznan<sup>18</sup>.

Władze ingerowały też w wybór nowego duchowego zwierzchnika (po śmierci w 1930 r. katolikosa Geworga V), co udało się dopiero w 1932 r. Nowym katolikosem został Choren I, którego władza w efekcie zabiegów o polepszenie sytuacji Kościoła i wiernych została jeszcze silniej ograniczona, a Kościół spotkały nowe prześladowania. 25 kwietnia 1938 r. katolikos został zamordowany w swojej rezydencji przez agentów bezpieczeństwa państwowego<sup>19</sup>. Zakazano jego oficjalnego pochówku, a opinii publicznej przekazano informację o zgonie w wyniku ataku serca. Równocześnie podjęto działania w celu przekształcenia stolicy katolikatu w muzeum.

Zmianę polityki władz sowieckich wobec Kościoła ormiańskiego przyniosła II wojna światowa. Podjęte wówczas przez Kościół ormiański apele o ratowanie ojczyzny przyniosły znaczącą pomoc rodaków z diaspory. Przełomowe znaczenie miało spotkanie w 1945 r. wikariusza katolikatu abp. Geworga Czorekcziana z Józefem Stalinem, które zaowocowało znaczącymi ustępstwami wobec Kościoła ormiańskiego, m.in. możliwością przeprowadzenia wyboru kolejnego katolikosa i odzyskaniem niektórych klasztorów, a także ponownym otwarciem Seminarium Duchownego Geworkiana w Eczmiazynie [Gevorkian Theological Seminary]. Jeszcze w tym samym roku przeprowadzono wybory i nowym katolikosem został abp G. Czorekczian. Jako Geworg VI m.in. zachęcał on rodaków z diaspory do powrotu do ojczyzny. Jednak po krótkiej odwilży nastąpiły w sowieckiej Armenii nowe represje, nie tylko wobec Kościoła (m.in. w 1949 r. dokonano zniszczenia kościoła św. Grzegorza w Erywaniu), ale

<sup>17</sup> *The Armenian Church during the Soviet Period, The Armenian Church, Mother See of Holy Etchmiadzin*, <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=5623&pid=61&lng=en> [13.01.2016]. Por. też: F. Corley, *The Armenian Church Under the Soviet Regime, Part 1: the Leadership of Kevork*, „Religion, State & Society”, Vol. 24, No. 1, 1996, s. 9-52.

<sup>18</sup> *The Armenian Church during the Soviet Period*....

<sup>19</sup> Ibidem.

też wobec społeczeństwa, w efekcie czego tysiące Ormian zostało zesłanych na Syberię i Ałtaj.

Złagodzenie polityki władz sowieckich wobec Kościoła ormiańskiego nastąpiło dopiero po 1955 r. za pontyfikatu nowego katolikosy Wazgena I<sup>20</sup> (Gework VI zmarł w 1954 r.), który umiejętnie kształtował relacje z nimi. Uzyskał on między innymi pozwolenie na wyświęcenie dziewięciu nowych biskupów. Zwrócono niektóre budynki w stolicy katolikatatu uprzednio do niej należące, zezwolono też na ponowne otwarcie niektórych kościołów. Równocześnie zwiększyła się aktywność Kościoła armeńskiego poza granicami republiki. Wazgen I odbudowywał stosunki z siostrzanymi Kościołami i wznowił aktywność w diasporze, którą odwiedzał podczas podróży zagranicznych. W 1962 r. Kościół Armenii uzyskał, wraz z innymi Kościołami z ZSRR, członkostwo w Światowej Radzie Kościołów.

Dobre relacje Wazgena I z komunistycznymi elitami wpłynęły na jego niejednoznaczny odbiór wśród rodaków. Wyrażane przez niego pochlebne opinie o sowieckim ustroju, nie podnoszenie przez niego kwestii praw człowieka, dążeń narodowych i więźniów politycznych, a także takie wydarzenia jak uhonorowanie go państwowym odznaczeniem przez prezydium Rady Najwyższej Armeńskiej SRR z okazji 60. urodzin, budowały jego negatywny wizerunek zwłaszcza wśród diaspory<sup>21</sup>. Z drugiej strony w społeczeństwie Armenii zyskał duży autorytet dzięki konsekwentnej odbudowie życia religijnego i znaczenia Kościoła (i urzędu katolikosy) w mocno zateizowanym państwie, i podniesieniu jego międzynarodowego znaczenia. W 1965 r. liczba zarejestrowanych kościołów wzrosła w Armenii do 26, podczas gdy w tym samym czasie w Gruzji było ich zaledwie 4, w Rosji 8, a w całym ZSRR 40, ponadto pozyskiwano istotne środki na renowację najważniejszych świątyń w kraju<sup>22</sup>. Ważne było dla społeczeństwa upamiętnianie przez Kościół ludobójstwa Ormian w Turcji, czego konsekwentnie unikały władze komunistyczne. W 1965 r. przed katedrą w Eczmiadynie stanął pierwszy w Armenii pomnik upamiętniający zagładę, co czyniło Kościół główną w kraju siłą w walce o przywrócenie pamięci narodowej „skonfiskowanej” przez państwo totalitarne. Zwracano uwagę na istotną rolę jaką katolikos odegrał w okresie wyzwania narodowych przełomu lat 80. i 90. Wskazuje się tu zwłaszcza na jego spotkanie w 1987 r. z duchowym przywódcą kaukaskich muzułmanów szejkiem Allahszukurem Paszazade w celu załagodzenia konfliktu o Górski Karabach oraz zaangażowanie

<sup>20</sup> Właściwie Lewon Karapet Baldżjan, ur. 1908 r. w Rumunii. Po święceniach przyjął imię Wazgen. W latach 1951-1955 był biskupem diecezji Rumunii i Bułgarii. W 1954 r. komunistyczne władze Rumunii odznaczyły go Gwiazdą Republiki. Zmarł 18 sierpnia 1994 r.

<sup>21</sup> F. Corley, *The Armenian Church Under the Soviet Regime, Part 2: the Leadership of Vazgen*, „Religion, State & Society”, Vol. 24, No. 4, 1996, s. 289 i passim; idem, *Obituary: Catholicos Vazgen I*, z dn. 20.08.1994, „Independent”, <http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-catholicos-vazgen-i-1384595.html> [11.01.2016].

<sup>22</sup> Idem, *The Armenian Church Under the Soviet Regime, Part 2...*, s. 301.

w organizowaniu i przekazywaniu pomocy dla ofiar trzęsienia ziemi w Armenii w 1988 r.<sup>23</sup>.

Silny związek tożsamości konfesyjnej z narodową i uznawanie Kościoła jako części dziedzictwa narodowego, przyczynił się do jego przetrwania szczególnie trudnego okresu sowieckiego. O niepowodzeniu wymazywania z przeszłości i tożsamości narodu ormiańskiego wszelkich treści religijnych (a zastępowaniu ich dziedzictwem przedchrześcijańskim) świadczy ich powrót – pośrednio co prawda, bo poprzez symbole narodowe – do przestrzeni publicznej w okresie budzenia narodowego, dokonującego się w Armenii w latach 60. XX w.<sup>24</sup>. Mimochodem, wraz z bohaterami narodowymi, do pamięci społecznej powracali bohaterowie Kościoła i chrześcijaństwa. W Erywanu w 1967 r. przed budynkiem Matenadaranu (jednego z najcenniejszych na świecie repozytorium dawnych rękopisów) wzniesiono okazały pomnik mnicha Mesropa Masztoca, zaś wokół budynku powstały w latach 1963-1967 między innymi posągi Ananiasza z Sziraku, Mojżesza z Chorenu, Grzegorza z Tatewu, Mychitara Gosza i Torosa Roslina. Mniej niż dekadę później, w 1975 r. odsłonięto w stolicy pomnik Wardana Mamikoniana. Zjawisko to dało się zauważyć już wcześniej u sowieckich autorów opisujących dzieje i wyjątkowość narodu ormiańskiego, którzy podkreślając negatywną rolę Kościoła i religii w jego przeszłości, równocześnie pisali o „genialnym” Mesropie Masztocu, „najlepszym” poecie X w. Grzegorzu z Nareku czy „najwybitniejszym” ze starych ormiańskich kronikarzy Mojżesz z Chorenu. W latach 60. wypuszczono także rocznicowe znaczki pocztowe z Mesropem Masztocem i Komitasem, choć ukazywano ich wyłącznie jako przedstawicieli kultury. W kolejnej dekadzie religijne zabytki ormiańskiej sztuki zaczęły być obecne w przekazie publicznym jako zaakceptowany element dziedzictwa narodowego. Między innymi wyemitowano wówczas znaczki przedstawiające katedrę w Eczmiadzynie i chaczkary.

Zwrócono już uwagę, że społeczności ormiańskie, a wraz z nimi i Kościół rozwijały się także na obczyźnie. Wychodźstwo pozwalało przetrwać dotykające ojczyste ziemie kataklizmy, czy to najazdy i prześladowania, czy okresy głodu. Zauważa się, że rozpoznawanie współczesnej ormiańskiej rzeczywistości politycznej zwykle ogranicza się do Republiki Armenii, rzadko zaś z uwzględnieniem diaspory, która stanowi istotny ośrodek polityczny. Liczebność Ormian poza granicami kraju szacuje się na 3-6 mln, chociaż Ministerstwo ds. Diaspory Republiki Armenii ocenia ją na ok. 10 mln<sup>25</sup>. Ormiańskie społeczności diasporalne ukształtowały się w kilkudziesięciu krajach świata, najliczniejsze w Rosji (1,1 mln), USA (650 tys.), Francji (250-450 tys.), Ukrainie

<sup>23</sup> W. Saxon, *Vazgen I, Head of Armenian Church, Dies at 85*, z dn 19.08.1994, „The New York Times”, [www.nytimes.com/1994/08/19/obituaries/vazgen-i-head-of-armenian-church-dies-at-85.html](http://www.nytimes.com/1994/08/19/obituaries/vazgen-i-head-of-armenian-church-dies-at-85.html) [12.01.2016].

<sup>24</sup> O. Geukijan, *Ethnicity, Nationalism and Conflict in the South Caucasus. Nagorno-Karabakh and Legacy of Soviet Nationalities Policy*, Beirut 2012, s. 92-93; M. R. Beissinger, *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*, Madison 2002, s. 64-65.

<sup>25</sup> *Handbook for Armenians Abroad*, Yerevan 2010, s. 1, 6.

(100 tys.) i Argentynie (100 tys.)<sup>26</sup>. Liczna diaspora stanowi z perspektywy Armenii znaczące zaplecze finansowe i polityczne. Zwraca uwagę wysoki stopień aktywności organizacyjnej diaspory, która utworzyła na wychodźstwie szereg instytucji religijnych, kulturalnych, dobroczynnych oraz politycznych. W warunkach długotrwałego wychodźstwa ukształtowały się diasporalne instytucje przedstawicielskie, pierwotnie rolę tę pełniły instytucje religijne, jednak w XX w. rolę politycznego reprezentanta przejęły partie diasporalne, tj. Ormiańskie Zjednoczenie Rewolucyjne (Dasznakcutiun), Socjaldemokratyczna Partia Hynczakian i Partia Liberalno- Demokratyczna (Ramgawar), a w płaszczyźnie lokalnej także pozapartyjne organizacje świeckie. W obliczu transformacji politycznej w Armenii w 1990 r. partie te podjęły w ojczyźnie oficjalną działalność, która w przypadku Dasznakcutiun przyniosła uzyskanie znaczącej pozycji politycznej<sup>27</sup>. Aktywność polityczna diaspory w ojczyźnie jest tylko jednym z przejawów wzrostu interakcji między diasporą a Armenią, które dotyczą między innymi także sfery religijnej.

Ormiańskie instytucje religijne zyskały w diasporze szczególną rolę ze względu na funkcję integracyjną społeczności wychodźczej i podtrzymującą jej odrębność kulturową, zdolność zarówno bezpośredniej reakcji na wewnętrzne potrzeby społeczności emigracyjnych, jak i reprezentacji ich interesów przed społeczeństwami kraju osiedlenia (zwłaszcza dzięki występowaniu ponad podziałami wewnątrzecnie). Obecnie najszerzej reprezentowany jest w diasporze Kościół narodowy, tj. Ormiański Kościół Apostolski. Kościół katolicki poza historyczną Armenią posiada 37 diecezji: 14 w Europie (Austrii, Bułgarii, Francji, Grecji, Holandii, Niemczech, Rosji<sup>28</sup>, Rumunii, Szwajcarii, Ukrainie, Wielkiej Brytanii), 11 w Azji (Bangladeszu, Gruzji, Indiach, Iraku, Iranie<sup>29</sup>, Myanmarze, Singapurze, Syrii<sup>30</sup>), 4 w Ameryce Południowej (Argentynie, Brazylii, Urugwaju i Wenezueli), 3 w Ameryce Północnej (USA<sup>31</sup> i Kanadzie), 3 w Afryce (Egipcie, Etiopii i Sudanie) oraz 1 w Australii. Kościół katolicki cylicyjski, uznawany w Armenii za podległy katolikosowi w Eczmiadynie i o regionalnym charakterze, w ogólnym oglądzie rozciąga swą zwierzchność na terytoria Libanu, Cypru i Syrii. Faktycznie władza katolickosowa cylicyjskiego jest szersza i obejmuje diecezje Libanu, Syrii

<sup>26</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, *Migracje ludności ormiańskiej w przeszłości i współcześnie*, [w:] *Current issues of society and politics*, ed. T. Tökölyová, A. Modrzejewski, Tbilisi 2012, s. 79-80, 89; idem, *Ormiańska diaspora w Europie...*, s. 293-309.

<sup>27</sup> Idem, *Ormiańskie partie diasporalne w polityce Republiki Armenii*, [w:] *Prawo i polityka na wschód od Europy*, red. J. Marszałek-Kawa i P. Wawrzyński, Toruń 2014, s. 105-123.

<sup>28</sup> W Rosji są wyodrębnione dwie diecezje: Nowego Nachiczewania i Rosji ze stolicą w Moskwie oraz Południowej Rosji ze stolicą w Krasnodarze.

<sup>29</sup> W Iranie wydzielono trzy diecezje, z siedzibami w Teheranie, Isfahanie (Nowej Dżulfie) i Tabrizie.

<sup>30</sup> W Syrii dwie diecezje: Aleppo i Damaszku.

<sup>31</sup> W USA są wyodrębnione dwie diecezje: Wschodnia ze stolicą w Nowym Jorku i Zachodnia ze stolicą w Burbank (ok. Los Angeles).



(Aleppo), Cypru, Ameryki Północnej (obie amerykańskie i kanadyjska), Iranu (Teheran, Isfahan i Tabriz), Grecji oraz Kuwejtu (i krajów Zatoki Perskiej)<sup>32</sup>.

Ormiański Kościół Katolicki posiada ogólnie 16 diecezji: Armenii i Wschodniej Europy, Libanu, Francji, 4 w Syrii (Aleppo, Damaszku, Kamiszli, Kessab), Ameryki Łacińskiej, Buenos Aires, USA i Kanady, Konstantynopola, Egiptu, Grecji, Iraku, Iranu oraz Jerozolimy i Jordanii. Natomiast w Australii, Polsce, Rumunii, Szwecji i Ukrainie funkcjonują mniejsze wspólnoty (ordynariaty). Liczbę wiernych szacuje się na ok. 350 tys.<sup>33</sup>.

W diasporze znaczną aktywność ujawnia społeczność protestantów, zrzeszonych generalnie w Ormiańskim Związku Ewangelickim Ameryki Północnej<sup>34</sup>, Związku Ormiańskich Ewangelickich Kościołów na Bliskim Wschodzie<sup>35</sup> oraz Związku Ormiańskich Kościołów Ewangelickich we Francji<sup>36</sup>. W sumie w 2010 r. zrzeszały one 61 kościołów<sup>37</sup>.

Należy zwrócić uwagę na polaryzację polityczno-religijną, która ukształtowała się w diasporze po sowietyzacji Armenii. Wobec prześladowań Kościoła w Armenii struktury katolikatatu eczmiaadzyńskiego zostały osłabione, a przez to także wpływy tego ośrodka na wiernych poza granicami kraju. Równocześnie poddanie różnym formom oddziaływania przez władze komunistyczne zaczęło kształtować w diasporze, jak i u władz państw bloku zachodniego, przekonanie o politycznej funkcji Kościoła armeńskiego, jakoby wyznaczonego przez ZSRR do inwigilacji i zdobywania wpływów w ormiańskich ośrodkach na wychodźstwie. Szczególnie negatywnego stosunku nabrała wobec niego partia Dasznakcutiun, pozycjonująca się jako główna ormiańska siła opozycyjna wobec ZSRR i odmawiająca legitymizacji sowieckiej władzy w Armenii. Jako największy akt wrogości wobec Eczmiaadzynu wskazuje morderstwo arcybiskupa Ghewonda Turiana w Wigilię Bożego Narodzenia w 1933 r. w Nowym Jorku, dokonane przez członków Dasznakcutiun, choć władze partii odcięły się od wszelkich związków z nim. Motywem zbrodni miała być jego antydasznacka działalność, prosowieckie sympatie i wrogi stosunek do symboli niepodległej Armenii<sup>38</sup>. Aktywność biskupa i

<sup>32</sup> *The Armenian Church, Mother See of Holy Etchmiadzin*, <http://www.armenianchurch.org> [13.01.2016]; *Armenian Church Catholicosate of Cilicia Antelias – Lebanon*, <http://www.armenianorthodoxchurch.org/en> [13.01.2016].

<sup>33</sup> *Armenian Catholic Church*, <http://www.armeniancatholic.org> [13.01.2016].

<sup>34</sup> (Skrót: AEUNA) Jest wspólnotą kościołów w USA, Kanadzie i Brazylii, którą jednoczy wspólna historia i tradycja sięgająca do powstania pierwszego Ormiańskiego Kościoła Ewangelickiego w 1846 r. w Konstantynopolu. *Armenian Evangelical Union of North America*, <http://www.aeuna.org/> [13.01.2016].

<sup>35</sup> *Union of Armenian Evangelical Churches in the Near East*, <http://www.uaecne.org/> [13.01.2016].

<sup>36</sup> *Union des Eglises Evangéliques Arméniennes de France*, [www.ueeaf.org](http://www.ueeaf.org) [13.01.2016].

<sup>37</sup> T. Ghanalanyan, *Armenian Protestants*, „21st CENTURY”, Nr 2 (8), 2010, s. 76.

<sup>38</sup> T. de Waal, *The Caucasus. An Introduction*, Oxford 2010, s. 30; R. G. Suny, *Looking Toward Ararat. Armenia in Modern History*, Bloomington-Indianapolis 1993, s. 223.

jego zabójstwo podzieliły Kościół ormiański w USA, którego część zerwała związki z Eczmiadzynem.

Osłabienie roli Eczmiadzynu pozwoliło na wzrost znaczenia w diasporze katolikatatu cylicyjskiego, który stał się ośrodkiem konkurującym o duchową zwierzchność nad narodem ormiańskim. W latach 50. XX w. rywalizacja między ormiańskimi ugrupowaniami politycznymi w Libanie stała się powodem niemożności dokonania wyboru zwierzchnika katolikatatu cylicyjskiego przez tamtejszą społeczność. W 1956 r. wzrost znaczenia jako najpoważniejszego kandydata abpa Aleppo Zareha Pajlasjana, popieranego przez Dasznakcutiun, spowodował osobistą interwencję w Bejrucie katolikosa Wazgena I. Okazała się ona jednak nieskuteczna i nie przeszkodziła wyborowi Zareha na katolikosa. Wówczas kampanię przeciw niemu rozpoczęły władze sowieckiej Armenii, interweniując u władz Libanu w celu unieważnienia wyborów, jednak również nieskutecznie<sup>39</sup>. Równocześnie zaogniły się podziały w diasporze libańskiej, kiedy przeciw Zarehowi wystąpiła andydasznacka koalicja, w której głównymi siłami były partie Hynczakian (która uznawała komunistyczną władzę w Armenii) i Ramgawar. Scena polityczna podzieliła się wówczas na „lojalistów” wobec nowego Katolikosa i jego przeciwników<sup>40</sup>. W konsekwencji konflikt ten doprowadził do zerwania stosunków między ośrodkami w Eczmiadzynie i Antelias. Równocześnie ugruntowały się wpływy Dasznakcutiun w katolikatcie cylicyjskim. Bliskie związki między obiema instytucjami przejawiały się uczestnictwem członków partii w świeckich ciałach kolegialnych Kościoła.

Podział polityczny wokół dwóch głównych ośrodków religijnych rozszerzył się na inne ośrodki diaspory. W Syrii, gdzie w następstwie wydarzeń w Libanie, nasiliły się zmagania między Dasznakcutiun i Hynczakian, struktury kościelne podzieliły się zgodnie z wpływami politycznymi: prałatura Aleppo pozostała lojalna wobec Antelias, zaś prałatura Damaszku poddała się zwierzchnictwu Eczmiadzynu<sup>41</sup>. W Iranie struktury tamtejszego ormiańskiego Kościoła zerwały związki z Eczmiadzynem i uznały zwierzchność Antelias. Podobnie zrobiła znaczna część ormiańskich kościołów w Grecji oraz USA i Kanadzie. Katolikos Cylicji zgodził się objąć jurysdykcję nad tymi dysydenckimi zgromadzeniami, w następstwie czego ukształtowały się tam równoczesne struktury obu katolikatów<sup>42</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że ormiańskie Kościoły niegregoriańskie dążyły do utrzymywania apolitycznego charakteru<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> F. Corley, *The Armenian Church Under the Soviet Regime, Part 2...*, s. 295.

<sup>40</sup> N. Migliorino, *(Re)constructing Armenia in Lebanon and Syria. Ethno-Cultural Diversity and the State in the Aftermath of a Refugee Crisis*, 2008, s. 102.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>42</sup> Np. w Kanadzie katolikosowi cylicyjskiemu podlega Ormiańska Prałatura Kanady (patrz: [www.armenianprelacy.ca](http://www.armenianprelacy.ca)), zaś katolikosowi eczmiadzyńskiemu Kanadyjska Diecezja OKA (patrz: <http://armenianchurch.ca/>).

<sup>43</sup> I. Papkova, *The Three Religions of Armenians in Lebanon*, [w:] *Armenian Christianity Today. Identity Politics and Popular Practice*, ed. A. Agadjanian, Dorchester 2014, s. 192.

W latach 60. XX w. rozpoczęło się powolne zmniejszanie dystansu między katolikami, co było podyktowane z jednej strony dążeniami Wazgena I, z drugiej oczekiwaniami części diaspory. Ważnymi krokami tego procesu było spotkanie w 1963 r. w Jerozolimie katolikos eczmiadzyńskiego i nowo wybranego katolikos cylicyjskiego Chorena I, a w 1979 r. synod w Eczmiadzynie, w którym uczestniczyli przedstawiciele obu ośrodków w celu usunięcia istniejących różnic. Choć potwierdzono wówczas prymat katolikos eczmiadzyńskiego i wezwano do przywrócenia stanu administracyjnego przed 1957 r. to nie wpłynęło to zasadniczo na zniesienie istniejących podziałów<sup>44</sup>. Rzeczywista zmiana w relacjach bezpośrednio podyktowana została tragedią jaka dotknęła Armenię w efekcie trzęsienia ziemi w 1988 r. W tydzień po kataklizmie przybył do Armenii katolikos cylicyjski Karekin II. W 1989 r. ponownie, pierwszy raz w dziejach jako katolikos Cylicji oficjalnie, odwiedził on Eczmiadzyn. Wizyta związana była z uczestnictwem w narodowych uroczystościach upamiętniających ludobójstwo z 1915 r. i przebiegała pod hasłem „jeden Kościół, jeden Naród, jedna Ojczyzna”<sup>45</sup>. Dała ona początek procesowi jednoczenia obu katolikatów, a jego znakiem był w 1995 r. wybór katolikos Cylicji Karekina II na następcę Wazgena I po jego śmierci. Jako Karekin I sprawował on urząd Katolikos Wszystkich Ormian do śmierci w 1999 r.

Zbliżenie między katolikami związane było z przemianami politycznymi w Armenii w drugiej połowie lat 80. XX w., które dokonywały się za sprawą zrywu narodowego wokół kwestii zjednoczenia Górskiego Karabachu. Jednak stanowisko Kościoła eczmiadzyńskiego i jego zwierzchnika pozostawało wobec niego niejednoznaczne. Wazgen I oficjalnie podkreślał związek z sowiecką państwowością (też jako kontynuacją Rosji carskiej, która zapewniała Ormianom ochronę przed zagładą), równocześnie publicznie zwracał uwagę na problem społeczności ormiańskiej w karabachskiej enklawie. Po wkroczeniu wojsk radzieckich latem 1988 r. do Erywanii w reakcji na masowe wystąpienia społeczne, apelował do stron konfliktu o powstrzymanie się od przemocy i rozwiązywanie sytuacji w ramach istniejącego systemu prawnego. Wskazuje się, że swoim autorytetem znacząco wpłynął na uspokojenie sytuacji w republice<sup>46</sup>. Antykomunistyczny Ormiański Ruch Narodowy próbował pozyskać katolikos i Kościół dla narodowego zrywu, któremu przewodził, czego wyrazem były odwiedziny jego przedstawicieli 9 listopada 1989 r. w Eczmiadzynie. Ten jednak, uznając racje o przywódczej roli Kościoła narodowego, zdecydował, że nie powinien on być stroną konfliktu politycznego.

Nowy rozdział dla Kościoła narodowego i życia religijnego w Armenii otworzyły przemiany polityczne lat 1990-1991 i ustanowienie niepodległego państwa ormiań-

<sup>44</sup> F. Corley, *The Armenian Church Under the Soviet Regime, Part 2...*, s. 321.

<sup>45</sup> H. Hovhannisyan, *Identity, Borders and Religious Belonging: Armenians between Two Spiritual Centers, Etschmiadzin and Cilicia*, [w:] *Armenian Christianity Today...*, s. 133.

<sup>46</sup> F. Corley, *The Armenian Church Under the Soviet and Independent Regimes, Part 3: the Leadership of Vazgen*, „Religion, State & Society”, Vol. 26, No. 3/4, 1998, s. 296.

skiego. W przyjętej 23 sierpnia 1990 r. przez Radę Najwyższą Armeńskiej SRR deklaracji niepodległości, jako jedne z zasad wyznaczających nowy porządek ustrojowy w Republice Armenii (dalej: RA) przyjęto: gwarancje swobodnego i równego rozwoju swoich obywateli bez względu na pochodzenie narodowe, rasę, czy wyznanie (pkt. 4) oraz wolności wypowiedzi, prasy i sumienia (pkt. 9)<sup>47</sup>. W niecały rok później, 17 czerwca 1991 r. parlament przyjął Ustawę o wolności sumienia i organizacji religijnych, potwierdzającą gwarancje wolności sumienia i wyznania wiary. Jakkolwiek już na wstępie zaznaczono, że czyni to: „biorąc pod uwagę duchowe odrodzenie ormiańskiego narodu, jego wielowiekowe doświadczenie i tradycje, [oraz] uznając Ormiański Kościół Apostolski jako narodowy Kościół Ormian, ważny bastion budowania jego życia duchowego i ochrony narodowości”<sup>48</sup>. To szczególne podejście do Kościoła narodowego widać także w dalszej części. W artykule 6 zaznaczono, że w RA: „działają następujące organizacje religijne: Ormiański Kościół Apostolski („Kościół ormiański”) z jego tradycyjnymi organizacjami; inne religijne organizacje, tworzone i funkcjonujące w kręgu swoich wiernych w oparciu o prywatny majątek i regulaminy”. Równocześnie zakazano prozelityzmu, wskazując jaka aktywność nie jest zań uznawana (art. 8). Zakazano finansowania organizacji religijnych przez zagraniczne ich centra oraz organizacje polityczne (art. 13). Określając zasadę rozdziału Kościoła i państwa, do której podstawy należy nieingerowanie w działalność i wewnętrzne sprawy organizacji religijnych (jak długo przestrzegają prawa) i zakaz udziału Kościoła w administracji państwowej, jednocześnie zapisano przywileje dotyczące Kościoła ormiańskiego takie, jak: swobodę rozpowszechniania swej wiary w RA, prawo do odtwarzania historycznych tradycji, struktur i wspólnot, budowy nowych kościołów, możliwość uczestnictwa w duchowym kształtowaniu narodu ormiańskiego (także w ramach państwowych instytucji oświatowych), podnoszenia jakości moralnej narodu, prowadzenia działalności dobroczynnej i charytatywnej, a także ochronę ze strony RA w działalności Kościoła poza jej granicami (art. 17). Zaznaczono ponadto, że osoba wybierana Katoликosem Wszystkich Ormian nabywa obywatelstwo RA (art. 22)<sup>49</sup>.

Gwarancja podstawowych praw i wolności – w tym wyznania – została potwierdzona w Konstytucji RA przyjętej przez Radę Najwyższą Armenii 12 maja 1995 r. (art. 15, 23, 44)<sup>50</sup>. Jednak nie znalazły się w niej żadne zapisy dotyczące Kościoła czy orga-

<sup>47</sup> *Declaration of Independence the Supreme Council of the Armenian Soviet Socialist Republic*, 23 August 1990, Yerevan, *The Government of the Republic of Armenia* (dalej: Government RA) <http://www.gov.am/en/independence/> [10.09.2015].

<sup>48</sup> Հայաստանի Հանրապետության Օրենքը Խղիկ Ազատության եւ Կրօնական Կազմակերպությունների Մասին – 17.06.1991, Հայաստանի Հանրապետության Ազգային ժողով [Zgromadzenie Narodowe Republiki Armenii] <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2041&lang=arm&enc=utf8> [10.01.2016].

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Constitution of the Republic of Armenia as approved by the Supreme Soviet of Armenia (May 12, 1995) for submission to a referendum on July 5, 1995, The Armenian Center for National and Inter-*

nizacji religijnych, jak też rozdziału Kościoła i państwa. Uwzględniono natomiast prawo obywateli należących do mniejszości narodowych do zachowania swoich tradycji i rozwoju swojego języka i kultury (art. 37)<sup>51</sup>. Dekadę później uznanie szczególnego miejsca Kościoła w hierarchii wartości narodowych Ormian znalazło wyraz w nowelizacji konstytucji przyjętej w 2005 r. Obok dodania zapisu o rozdziale Kościoła od państwa zawarto uznanie „szczególnej historycznej misji Ormiańskiego Świętego Kościoła Apostolskiego jako Kościoła narodowego, w życiu duchowym, rozwoju narodowej kultury i zachowaniu tożsamości narodowej narodu Armenii”, możliwość określenia wzajemnych relacji w odrębnej ustawie, jak też swobodę działalności wszystkich organizacji religijnych (art. 8.1)<sup>52</sup>. Gwarancje wolności, w tym religijnej, zostały na nowo wyartykułowane (art. 14.1), podkreślono przy tym prawo do swobody zmiany wyznania lub wiary i ich indywidualnego lub zbiorowego manifestowania za pośrednictwem kazań, ceremonii kościelnych i innych obrzędów (art. 26)<sup>53</sup>.

W 2007 r. przyjęto odrębną Ustawę o relacjach pomiędzy Republiką Armenii a Ormiańskim Kościołem Apostolskim. W znacznym stopniu powtórzono w niej wcześniejsze zapisy o szczególnej misji Kościoła dla narodu ormiańskiego, uznając zarazem samorządność w jego hierarchicznej strukturze (art. 2)<sup>54</sup>. Zobowiązano także państwo do ochrony Kościoła w krajach jego działalności (art. 13), do wsparcia finansowego na instytucje kościelne o charakterze kulturalnym (art. 7) i do zwolnienia z opodatkowania produkcji i sprzedaży przedmiotów sakralnych (art. 11 ust. 2)<sup>55</sup>. Podano ponadto regulacji kwestie budowy świątyń, edukacji religijnej, zawierania małżeństw, kapelanii oraz przedstawiciela duchownego w szpitalach i sierocińcach, publicznych zbiórek pieniędzy i darowizn, tajemnicy spowiedzi.

Po kolejnej dekadzie, w 2015 r. dokonano ponownej nowelizacji konstytucji, w której na nowo wyartykułowano gwarancje wolności wyznania (art. 17 p. 1, 29, 41, 56) i rozdziału religijnych organizacji od państwa (art. 17 p. 2), a także dodano, że cieszą się one równymi prawami i autonomią (art. 41 p. 4). W zapisie nie odbiegającym zasadniczo od wersji z 2005 r. potwierdzono też wyjątkową rolę ormiańskiego Kościoła (art. 18). Należy zaznaczyć ponadto, że po raz pierwszy pojawił się zapis o pra-

---

*national Studies*, <http://acnis.am/old/publications/1995/Constitution1995.pdf> [10.01.2016].

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Հայաստանի Հանրապետության Սահմանադրություն – 27.11.2005, Հայաստանի Հանրապետության Նախագահ [Prezydent Republiki Armenii] <http://www.president.am/hy/constitution-2005/> [10.01.2016].

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> *The Law of the Republic of Armenia Regarding the Relationship Between The Republic of Armenia and the Holy Apostolic Armenian Church, The Armenian Church, Mother See of Holy Etchmiadzin*, <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=3&nid=724&y=2007&m=4&d=5> [10.01.2016].

<sup>55</sup> Ibidem.

wie obywatela do odbycia zastępczej służby zamiast wojskowej, jeśli ta jest sprzeczna z jego religią lub przekonaniem (art. 41 p. 3)<sup>56</sup>.

Zapisy prawne są świadectwem powszechnego uznania szczególnej roli Kościoła ormiańskiego i jego przedstawicieli w dziejach narodu i współczesności. Jednak nie są to jedyne elementy potwierdzające ten stosunek, które zaistniały w nowej rzeczywistości politycznej. Wśród ustanowionych ośmiu najwyższych odznaczeń państwowych RA są orderzy Św. Wardana Mamikoniana i Św. Mersopa Masztoca, a wśród jedenastu niższego stopnia odznaczeń za zasługi, są medale nazwane imionami duchownych: Mechitara Gosza, Mechitara Heraci, Ananiasza z Sziraku, Mojżesza z Chorenu. Znamienne też, że nowo ustanowiony najwyższy państwowy tytuł „Narodowego Bohatera Armenii”, jako pierwszemu został przyznany katolikosowi Wazgenowi I 28 lipca 1994 r. (na krótko przed śmiercią). Warto uzupełnić, że jednym z utworzonych świąt państwowych w RA jest Dzień Świętych Wardanidów (przypadający w czwartek osiem tygodni przed Wielkanocą)<sup>57</sup>.

Postrzeganiu odrębnego Kościoła przez Ormian i ormiańskie czynniki oficjalne dał wyraz w wywiadzie ambasador Republiki Armenii w Polsce Ashot Galoyan: „Rola naszego Kościoła, podobnie jak w Polsce, zawsze była wielka. Kiedy utraciliśmy nasze państwo na około 600–700 lat, kto utrzymywał naród w jedności, kto dostarczał mu duchowego pokarmu, kto dawał mu nadzieję na lepsze jutro? Tylko ormiański Kościół. On stał się faktyczną siłą, władzą, centrum wspólnoty narodowej, dawał jej pokarm duchowy, a nawet polityczny”. Podkreślał też: „Wszędzie, gdzie znajduje się diaspora ormiańska, jest Kościół ormiański i ormiańska szkoła – wokół nich formuje się wspólnota narodowa, która trwa wieki”, a mówiąc o odrodzeniu Kościoła w Armenii wskazywał: „Intensywna budowa nowych kościołów jest wprost fantastyczna – w każdym rejonie, w każdym mieście, w najmniejszych miejscowościach, gdzie mało co jest, widać wielki plac budowy – buduje się kościół”<sup>58</sup>.

Zauważa się, że we współczesnej Armenii katolikos stał się głównym ogniwem relacji między religią a polityką, zarówno ze względu na zwierzchnictwo nad Kościołem i przywództwo w życiu religijnym, jak i uczestnictwo w ważnych wydarzeniach życia publicznego, także za sprawą większego szacunku we wzajemnych kontaktach z władzami. W listopadzie 1990 r. przewodniczący Rady Najwyższej Lewon Ter-Petrosjan

<sup>56</sup> *DRAFT AMENDMENTS TO THE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF ARMENIA. Text adopted by the National Assembly of Armenia on 5 October 2015 to be submitted to a national referendum on 6 December 2015, European Commission for Democracy through Law, <http://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-REF%282015%29042-e> [10.01.2016].*

<sup>57</sup> Հայաստանի Հանրապետության Օրենսդրական Հայաստանի Հանրապետության Տնօրենի Էլ Հիճառակի Օրենքի Մասին Հայաստանի Հանրապետության Ազգային ժողով [Zgromadzenie Narodowe Republiki Armenii] <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=1274&lang=arm> [10.01.2016].

<sup>58</sup> Wywiad z Ashotem Galoyanem, ambasadorem Republiki Armenii w Polsce, *Kościół i szkoła*, „Miejsca Święte” 2007, nr 12, s. 6.

zorganizował w parlamencie spotkanie na cześć katolikos<sup>59</sup>. W październiku 1991 r. Wazgen I udzielił oficjalnego błogosławieństwa podczas ceremonii inauguracji jako pierwszego prezydenta Republiki Armenii Lewona Ter-Petrosjana, który złożył przysięgę na „Ewangelię Wehamor”<sup>60</sup>. Akt ten wszedł na stałe do obyczaju politycznego Armenii. Katolikos podjął się także roli rozjemcy w konfliktach społecznych, czego wyrazem była aktywność katolikos Karekina II w celu załagodzenia kryzysu w 2008 r. w związku z protestami społecznymi wywołanymi wyborami prezydenckimi, w których zwyciężył premier Serż Sargsjan.

Wzrosło także znaczenie Kościoła armeńskiego i jego stolicy w Eczmiadzynie dla diaspory, postrzeganego szczególnie przez liczną emigrację z lat 90. XX w. jako duchowe centrum narodu. Niemniej na wychodźstwie relacje ormiańskich struktur kościelnych z politycznymi pozostają nadal silne, przede wszystkim jednak pomiędzy katolikiem cylicyjskim i Dasznakcutiun. Członkowie tej partii są wybierani do świeckich organów Kościoła<sup>61</sup>. Współpraca ma jednak szerszy wymiar, i tak np. w 2002 r. katolikat cylicyjski zaangażował się w utworzenie w Brukseli centrali Ormiańskiego Komitetu Narodowego, będącego jedną z afiliowanych organizacji Dasznakcutiun<sup>62</sup>.

Należy zaznaczyć, że współcześnie umacnianiu identyfikacji narodowej z religijną sprzyja konflikt ormiańsko-azerbejdżański o Górski Karabach, który postrzegany jest także jako konflikt chrześcijańsko-muzułmański. Wyraz temu dawali Ormianie uczestniczący w tym regionie w walkach z Azerbejdżanami, poprzez częste eksponowanie symboli religijnych, m.in. tatuując sobie krzyże, umieszczając je na mundurach, a nawet na czołgach. Percepcję tę umacnia polityka niszczenia ormiańskich zabytków w Azerbejdżanie i Turcji, będących równocześnie obiektami religijnymi (tj. kościołów i chaczkarów).

Identyfikację narodu i państwa z religią i odrębnym Kościołem wzmacnia ponadto jednolita struktura etniczno-wyznaniowa współczesnej Armenii. W 1970 r. Ormianie stanowili 89% populacji, Azerowie 5,9%, Rosjanie 2,7%, Kurdowie 1,5%, a inne nacje

<sup>59</sup> F. Corley, *The Armenian Church Under the Soviet and Independent Regimes, Part 3...*, s. 314.

<sup>60</sup> Jest to pochodzący z VII w. rękopis Ewangelii, którego nazwa pochodzi od matki Wazgena I, który ofiarował go Matenadaranowi. Stał się on jednym z symboli państwowych Republiki Armenii. <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=29713&pid=16576&lng=en>

<sup>61</sup> Przykład stanowi Richard Darmanian (1926-2008), urodzony w USA, od 1950 r. w Dasznakcutiun, członek Centralnego Komitetu Wykonawczego, założyciel we Fresno biura Ormiańskiego Komitetu Narodowego i dyrektor zarządzający centralą ANC w Kalifornii, był także członkiem Rady Wykonawczej Zachodniej Prałatury OKA w Północnej Ameryce oraz Rady Oświatowej Ormiańskich Szkół pod jurysdykcją tejże prałatury. *Longtime ARF, ANC Leader Richard Darmanian Passes Away*, z dn. 13.06.2008, „Asbarez”, <http://asbarez.com/57497/longtime-arf-anc-leader-richard-darmanian-passes-away/> [11.01.2016].

<sup>62</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, *Wektory polityki diaspory ormiańskiej w Unii Europejskiej*, [w:] *Szkice europejskie. Unia Europejska wobec wyzwań współczesności*, pod red. B. Gazińskiego, Olsztyn 2015, s. 70.

niecały procent<sup>63</sup>. U schyłku XX w. udział mniejszości narodowych zmniejszył się. Według spisu narodowego z 2011 r. osoby o ormiańskiej narodowości stanowiły 98,1% mieszkańców kraju, zaś przedstawiciele największej nieormiańskiej grupy narodowościowej, tj. Jezydzi, zaledwie 1,2%. Struktura wyznaniowa generalnie pokrywa się z narodowościową. Chrześcijanie stanowią 94,4% ludności Armenii, a 92,6% deklaruje przynależność do Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego<sup>64</sup>.

\* \* \*

Dokonując ogólnego oglądu współzależności religii i polityki w społeczeństwie ormiańskim, zarówno w Armenii, jak i rzeczywistości diasporalnej, stwierdza się, że:

- 1) doniosły wpływ Kościoła w Armenii na rozwój i swoistość kultury ormiańskiej oraz poczucia odrębności narodowej, jak też doświadczenia prześladowań i zagrożenia zagłady ze strony przedstawicieli innych wyznań, ukształtowały wśród Ormian silne poczucie identyfikacji tożsamości narodowej z wyznaniową (i symboli religijnych z narodowymi);
- 2) doświadczenia wielokrotnej i długotrwałej utraty państwowości i suwerenności, w warunkach której odrębny Kościół narodowy zastępował instytucje państwa, ukształtowały przekonanie o jego szczególnej roli w zapewnieniu kulturowego przetrwania narodu ormiańskiego, które ugruntowało zjawisko ulegania szybkiemu wynaradawianiu się po przyłączeniu się do innych wspólnot religijnych;
- 3) Kościół narodowy postrzega się jako ważny, a nawet niezbędny element struktury i funkcjonowania państwa i społeczności diasporalnych oraz istotny czynnik polityki wewnętrznej i zewnętrznej;
- 4) w życiu społecznym głównym ogniwem relacji między sferą religii a polityki jest instytucja katolikosa, co z znacznym stopniem zostało ukształtowane za sprawą długiego, bo 40-letniego pontyfikatu Wazgena I. W rzeczywistości rozproszenia diasporalnego zauważa się znaczną intensywność relacji także na niższych szczeblach instytucji kościelnych.

<sup>63</sup> *Związek Radziecki. Przyroda, człowiek, gospodarka*, Warszawa 1972, s. 298.

<sup>64</sup> *Population Census 2011, National Statistical Service of Republic of Armenia*, <http://armstat.am/file/doc/99486278.pdf> [28.01.2016].





Marcin Pisarski

## **ENCYKLIKA *RERUM NOVARUM* I JEJ IMPLEMENTACJA W DYSTRYBUCJONIZMIE I W TERCERYZMIE**

*Rerum Novarum* – rzeczy nowe, które stały się tytułowym zagadnieniem encykliki papieża Leona XIII<sup>1</sup>, były w istocie odniesieniem do zjawisk tworzących nowe realia życia, które powstały w wyniku bezprecedensowych przemian w sferze społecznej i gospodarczej. Przewartościowanie w dziedzinie myślenia o człowieku, które nastąpiło po rewolucji francuskiej, a także przemiany w strukturze społecznej Europy, doprowadziły na przestrzeni niespełna dwóch stuleci do upadku „starego ładu”. W jego miejsce, powstało społeczeństwo masowe o nowoczesnym charakterze. Mimo, że owo *novum* miało swój początek na polu idei, to prawdziwy efekt ujawniło po przeniesieniu na pole stosunków społecznych. „Raz rozbudzona żądza nowości, która już od dawna wstrząsa społeczeństwami, musiała w końcu swą chęć zmian przenieść z dziedziny polityki na sąsiednie pole gospodarstwa społecznego” pisał we wstępie encykliki *Rerum Novarum* jej autor<sup>2</sup>.

Przejęcie od gospodarki opierającej się na rzemiośle i produkcji manufakturowej, a także na tradycyjnym rolnictwie do gospodarki opartej na produkcji przemysłowej, wpłynęło na zmianę struktury zatrudnienia. Rzemieślnik odpowiadał do tej pory za całość procesu produkcji określonego przedmiotu. Dawało to zarówno świadomość odpowiedzialności za ostateczny kształt dzieła, jak i większy wpływ na organizację pracy, cenę oraz zysk ze sprzedaży określonego dobra. Rewolucja przemysłowa skupiając środki produkcji w rękach węższej grupy ludzi, zmieniła charakter samej pracy. Industrializacja, zwłaszcza na początku, wywarła negatywny wpływ na warunki egzystencji grup społecznych utrzymujących się z pracy własnych rąk. Robotnik fabryczny, wykonując określoną i powtarzalną czynność stawał się jedynie trybem całego procesu produkcji, tracąc zarówno poczucie odpowiedzialności za ostateczny kształt produktu, jak i korzyść materialną proporcjonalną do wysiłku włożonego w pracę.

Leon XIII w słowach encykliki wskazywał zachodzące zmiany, prowadzące wprost do niepokoju społecznego. „Nowe postępy w przemyśle i nowe metody produkcji, zmiana stosunków między przedsiębiorcami a pracownikami najemnymi, napływ bogactw do rąk niewielu przy równoczesnym zubożeniu mas, wzrost zaufania pracowników we własne siły i łączność między nimi, nade wszystko zaś pogorszenie obyczajów, sprawiły, że walka (społeczna) zawrzała”. O powadze sytuacji miał świadczyć

<sup>1</sup> Zob. M. Sadowski, *Leon XIII*, [w:] *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, pod red. E. Kundery i M. Maciejewskiego, Warszawa 2009, s. 354-356.

<sup>2</sup> Leon XIII, *Rerum Novarum*, Wrocław 1996, s. 3.

„fakt, iż walka ta wszystkie umysły trzyma w trwożnym oczekiwaniu przyszłości; pochłania geniusz mędrców, roztropność ludzi doświadczonych, zgromadzenia ludu, przenikliwość prawodawców, narady panujących, tak że już nie ma sprawy, która by gwałtowniej zajmowała ducha ludzkiego”<sup>3</sup>.

Wzrost samoorganizacji pracowników zatrudnionych w przemyśle coraz częściej stawał się załączkiem konfliktu na linii pracodawca – robotnik. W początkowej fazie społeczeństwa industrialnego, robotnik faktycznie nie posiadał żadnych praw i przywilejów. Masowy charakter nowopowstałej grupy społecznej, w połączeniu z jej dynamiką, dawał pole do działania twórcom idei robotniczej. Jednocześnie, wybór na papieża arcybiskupa Perugii, kardynała Vincenzo Gioacchino Aloiso Pacci (od 20 lutego 1878 roku – Leon XIII), rozbudził nadzieję środowisk katolickich na przeprowadzenie *accomodata renovatio*, tj. odnowy Kościoła mającej na celu dostosowanie nauczania do nowych warunków społecznych.

Pontyfikat Leona XIII wyróżniało wyjątkowe skupienie uwagi na rozważaniach dotyczących powstania państwa oraz pochodzenia władzy państwowej. Opierając się na nauczaniu św. Tomasza z Akwinu, papież w swoim nauczaniu wyrażał pogląd o społecznej naturze człowieka, sprzeciwiając się XVIII-wiecznej koncepcji państwa, jako umowy społecznej. Zbiór wartości, stanowiących aksjologiczne fundamenty nowoczesnej nauki o państwie i prawie, był w świetle nauczania papieskiego niepełny. Wolność, równość oraz prawa człowieka okazały się niewystarczające dla zapewnienia zgodnego funkcjonowania społeczeństwa. Państwo nie spełniało należycie swojej roli, jeśli nie rozszerzało tego zbioru o kolejne, kluczowe wartości. Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* wyraził pogląd o uznaniu filozofii św. Tomasza za oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego w dziedzinie ustroju państwa oraz pochodzenia władzy. Fundamentalne dla papieskiej nauki społecznej stały się: godność człowieka oraz dobro wspólne<sup>4</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu łącząc naukę płynącą z Ewangelii z filozofią Arystotelesa, określił państwo jako naturalną społeczność mającą za zadanie realizację dobra powszechnego (*bonum commune*), stwarzając zewnętrzne warunki dla osiągnięcia zbawienia<sup>5</sup>. Godność człowieka i dobro wspólne stały się fundamentami nauczania Leona XIII oraz społecznej nauki Kościoła. Autor *Rerum Novarum* opierał się również na myśli Wilhelma Emanuela von Kettelera. Niemiecki biskup znaczną część swojego nauczania poświęcił rozważaniom nad rozwiązaniem kwestii robotniczej. Za źródło zasad odpowiednich do tego odpowiednich uznał filozofię św. Tomasza z Akwinu. Za warunek istnienia porządku naturalnego uważał prawo posiadania własności prywat-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>4</sup> M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym*, Wrocław 2010, s. 142.

<sup>5</sup> Idem, *Tomasz z Akwinu*, [w:] *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, pod red. E. Kundery i M. Maciejewskiego, Warszawa 2009, s. 68.

nej. Podobnie jak Leon XIII, Ketteler wiele lat wcześniej upatrywał rozwiązania kwestii robotniczej w sprawiedliwym ustaleniu wynagrodzeń oraz warunków pracy i życia ludzi utrzymujących się z pracy w przemyśle<sup>6</sup>.

Leon XIII wyrażał w swoim nauczaniu pogląd, że Kościół poprzez głoszenie Ewangelii, przyczynił się do polepszenia warunków, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym. Papież wskazywał na zależność pomiędzy kategorią godności człowieka, a szczególnym statusem rodziny. Dzięki sakramentalnemu charakterowi małżeństwo podkreślało szczególny status rodziny, jako podstawowej komórki składowej społeczeństwa. Godność człowieka odnalazła odzwierciedlenie w nierozzerwalności małżeństwa, co zapewnić miało obronę godności kobiet<sup>7</sup>. Znaczenie godności człowieka (*dignitas humana*), nie stoi na przeszkodzie do realizacji zobowiązań na rzecz wspólnoty. Kościół uznając lojalność względem władzy za postawę szczególnie godną człowieka i chrześcijanina, odwoływał się do klasycznej doktryny suwerenności. Katolicka doktryna suwerenności, wyrażona przez Leona XIII w encyklice *Diuturnum illud* poruszała kwestię formy sprawowania władzy, właściwej dla chrześcijańskiego ustroju państwa. W myśl nauczania Kościoła, uznana może zostać każda forma sprawowania władzy przez jednostkę lub większość obywateli, która będzie zwiększała wymiar dobra wspólnego oraz będzie odpowiednia dla obyczajów danego narodu. Dzięki poszanowaniu prawa naturalnego, a także rozsądnemu ustaleniu zobowiązań, władza przyczyni się do dobra wspólnego, wynikającego z życia w sprawiedliwym ustroju<sup>8</sup>.

Nawiązując dalej do myśli biskupa von Kettelera, papież Leon XIII wskazywał na zasadę pomocniczości (subsydiarności) oraz zasadę solidaryzmu<sup>9</sup>. Zasada pomocniczości wyrażała się w przekonaniu, że obywatel nie powinien oczekiwać zbytnej opieki ze strony państwa, a organy centralne nie powinny zajmować się problemami, które mogą z powodzeniem być rozwiązywane przez władze niższego szczebla lub organizacje społeczne. Państwo powinno interweniować dopiero w momencie, gdy obywatel lub podmioty niższego szczebla nie spełniają należycie swoich zadań. Z kolei zasada chrześcijańskiego solidaryzmu społecznego stawiała w kontrze do marksistowskiej teorii walki klas. Papieska nauka społeczna zawierała pogląd, że poszczególne grupy społeczne uzupełniają się w swoim działaniu, każda w swoim zakresie przyczyniając się do realizacji dobra wspólnego.

Encyklika *Rerum Novarum*, będąca fundamentalnym dziełem papieskiej nauki społecznej, składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej Leon XIII skupia się na istocie socjalizmu, jako fałszywego rozwiązania problemów społecznych. W dalszych rozważaniach wskazuje na prawdziwe, w świetle nauczania Kościoła, drogi do rozwią-

<sup>6</sup> Idem, *Wilhelm Emanuel von Ketteler*, [w:] *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, s. 350.

<sup>7</sup> Idem, *Godność człowieka*, s. 148-149.

<sup>8</sup> Leon XIII, *Diuturnum illud*,

[http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon\\_XIII/diuturnum\\_illud/di.php/](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/diuturnum_illud/di.php/)

<sup>9</sup> M. Sadowski, *Leon XIII*, s. 355.

zania kwestii robotniczej. We wstępie papież wskazuje na kontekst społeczno-gospodarczy powstania encykliki *Rerum Novarum*. Obrona wartości, którym zagraża socjalizm, stała się motywacją dla zaangażowania Kościoła w rozwiązanie kwestii robotniczej. Z tego też wynika przełomowy charakter *Rerum Novarum* jako pierwszego dokumentu papieskiego dotyczącego problematyki politycznej, społecznej i gospodarczej. Stawiając sobie za cel, fundamentalną dla społecznej nauki Kościoła ideę dobra wspólnego, papież decyduje się na napisanie listów poświęconych zagadnieniom władzy politycznej, ludzkiej wolności oraz ustroju państwowego opartego na wartościach chrześcijańskich. Jako naczelny cel encykliki „o kwestii robotniczej” wskazana została potrzeba odparcia fałszywych poglądów zagrażających łaadowi społecznemu. Papież przewiduje, że rozwiązanie nie będzie łatwe, gdyż ciężkim jest zrównoważenie praw i obowiązków pracodawców i pracowników tak, aby ustrój społeczny nie ucierpiał w wyniku konfliktu pomiędzy tymi, którzy do gospodarki wnoszą kapitał, a tymi, którzy wnoszą do gospodarki pracę własnych rąk. Zwłaszcza, że sytuacja robotników oraz najuboższych warstw społeczeństwa na przełomie XIX i XX wieku była rzeczywiście poważna, a pracownicy najemni nie byli objęci właściwie żadną ochroną. Wskazana asymetria relacji na linii pracodawca – pracownik sprawiła, że proste stało się wzbudzenie niepokoju wśród społeczeństwa, wskazując na oczywistą niesprawiedliwość ówczesnego układu społeczno-gospodarczego<sup>10</sup>.

W pierwszej części encykliki, Leon XIII wprost uznaje socjalizm za rozwiązanie fałszywe. Dla poparcia tej tezy, koncentruje uwagę na postulowanym przez socjalistów zniesieniu własności prywatnej. Przywódcy ruchu robotniczego, wzbudzając wśród pracowników zazdrość względem właścicieli fabryk wzbudzają społeczeństwo psując przez to ustrój państwa i burząc ład panujący wewnątrz społeczeństwa. Podkreślając negatywny wpływ zniesienia własności prywatnej, Leon XIII wskazuje cztery sfery życia, którym wprowadzenie wspólnej własności szczególnie zaszkodzi.

Własność wspólna, zdaniem papieża, nie może być rozwiązaniem kwestii robotniczej, gdyż w swej istocie jest najbardziej szkodliwa dla samego robotnika. Twierdzenie to poparte zostało następującym argumentem: skoro pracownik najemny poświęca swój czas oraz pracę dla osiągnięcia zarobku, to zniesienie własności prywatnej pozbawi go możliwości swobodnego dysponowania zarobionymi środkami. Pracownik najemny nabywając za oszczędzone pieniądze nieruchomości, w momencie zniesienia wartości prywatnej zostanie pozbawiony zapłaty za swoją pracę, niemającej już postaci pieniądza, lecz własności za ten pieniądź nabytej<sup>11</sup>.

Zniesienie własności prywatnej, w świetle papieskiej nauki, sprzeciwia się prawu natury, gdyż możliwość posiadania na własność dóbr materialnych jest niezbywalnym prawem każdego człowieka. Człowiek, jako istota obdarzona przez Boga rozumem,

<sup>10</sup> Leon XIII, *Rerum Novarum*, s. 5.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 6.

wyróżnia się na tle reszty świata ożywionego. Rozum ten nakazuje człowiekowi, aby nie tylko zaspokajał bieżące potrzeby, lecz także czynił wszelkie starania dla zabezpieczenia bytu swojego oraz swojej rodziny w przyszłości. Wychodząc z tego założenia, zniesienie posiadania dóbr materialnych na własność, uczyni bezcelowym trud zapewnienia dostatniej przeszłości<sup>12</sup>.

Z powyższego wynika wprost kolejny argument: własność wspólna stanowi zagrożenie dla rodziny. Rodzina, która stanowi prawdziwą i pierwotną względem państwa społeczność, dla zabezpieczenia swojego bytu posiadać musi prawa i obowiązki niezależne od władzy państwowej. Dlatego też, skoro prawo posiadania własności jest naturalnym prawem człowieka, tym bardziej jest prawem człowieka, który będąc głową rodziny odpowiada za zapewnienie jej niezbędnych warunków do życia. Jeśli ojciec rodziny zostanie pozbawiony możliwości gromadzenia dóbr, niemożliwym stanie się realizacja podstawowych obowiązków względem rodziny.

W efekcie pojawienia się wymienionych zagrożeń, zniesienie własności prywatnej w opinii Leona XIII prowadziłoby do ogólnego rozstroju społecznego. niesprawiedliwość proponowanych przez socjalistów rozwiązań prowadzić ma do przewrotu całego istniejącego ustroju. Wprowadzenie wspólnej własności usunęłoby naturalny bodziec do pracy, zahamowałyby ludzkie talenty oraz zwykłą zapobiegliwość, co w efekcie spowoduje wyschnięcie wszelkich źródeł bogactwa. Gdyż równość, „o której marzą socjaliści, nie byłaby czym innym, jak zrównaniem wszystkich ludzi w niedoli”<sup>13</sup>.

W drugiej części *Rerum Novarum*, po odrzuceniu idei socjalistycznej, papież Leon XIII wskazuje drogi rozwiązania kwestii robotniczej. Rozwikłanie tak złożonego zagadnienia nie może jednak leżeć w gestii jednej tylko instytucji. Papież wymienia kolejno zadania, jakie na drodze do urzeczywistnienia *Civitas Christiana*, zrealizować muszą: Kościół, państwo oraz organizacje zawodowe. Swój wkład w rozwiązanie kwestii robotniczej muszą włożyć także zamożni pracodawcy oraz sami robotnicy. Szczególna rola przypada jednak Kościołowi, gdyż nauka jaką wyprowadza z Ewangelii, może zakończyć lub wyrazić złągodzić efekty społecznych tarć.

Kościół przez swoją naukę wskazuje, że całkowita równość w społeczeństwie jest niemożliwa do zrealizowania. Jako, że ludzie różnią się od siebie poziomem inteligencji, pilności, zdrowia czy sił, tak też naturalnym jest zróżnicowanie warunków życiowych w ramach społeczeństwa. Prawidłowość ta pozytywnie przyczynia się dobru, zarówno jednostkowemu, jak i powszechnemu. Społeczeństwo dla sprawnego funkcjonowania potrzebuje różnych talentów, natomiast do podjęcia się szczególnych zajęć w ramach społeczeństwa skłaniają ludzi właśnie różnice osobiste.

Jeśli chodzi zaś o samą pracę, zwłaszcza fizyczną, to człowiek jest na nią skazany jako pokutę za grzech. Leon XIII przywołuje słowa *Księgi Rodzaju* mówiące o ziemi,

<sup>12</sup> Ibidem, s. 7-9.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 13.

która przeklęta będzie z powodu człowieka, dlatego też w trudzie będzie musiał zdobywać pożywienie aż po kres życia. Prawdliwość ta zostaje wprost odniesiona do pracy fizycznej, która również będzie rodzajem pokuty. Dlatego też, błędem jest uznanie klas społecznych za przeciwstawne względem siebie, gdyż podobnie jak różne części ludzkiego ciała, tak poszczególne grupy mają swoje zadania do spełnienia i nie mogą funkcjonować samodzielnie, wyrwane ze społeczeństwa. Oczywistym jest, że zarówno praca bez kapitału, jak i kapitał bez pracy nie mogą istnieć.

Kościół działając wychowawczo, dąży do pogodzenia pracodawców i robotników przez wzajemne poszanowanie. Tak jak niedopuszczalne jest, aby pracownicy szkodziли interesom pracodawcy, tak samo niedopuszczalnym jest, aby pracodawca traktował przedmiotowo swoich pracowników. Pracodawca zobowiązany jest uszanować religijne i duchowe potrzeby pracowników, tak aby pracownik nie był wystawiony na pokusę grzechu oraz nie był obciążony obowiązkami odciągającymi go od życia rodzinnego oraz zwyczaju oszczędnego życia<sup>14</sup>. Najważniejszą sprawą jest, aby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy. Za najgorsze przewinienie uznał papież pozbawienie pracowników należnej im płacy.

Leon XIII, opierając się na nauce św. Tomasza z Akwinu, wprowadza rozróżnienie między słusznym posiadaniem bogactw, a ich słusznym użytkowaniem. Papież podkreśla, że nikt nie jest zobowiązany do pomagania ubogim powodując szkodę dla własnej egzystencji, jednak wskazuje na powinność przekazania zbywających dóbr najuboższym. Biednym natomiast zaleca, aby nie wstydzili się pracy zarobkowej, gdyż stanowi ona cnotę i przyczynia się do podniesienia ludzkiej godności. Dla potwierdzenia wskazuje postawę Jezusa Chrystusa, pracującego jako cieśla. Oparcie się w życiu i zarabkowaniu na zasadach chrześcijańskich, prowadzić ma w opinii Leona XIII do nawiązania nie tylko przyjaźni między pracodawcami a pracownikami, lecz do wzniecenia prawdziwej bratniej miłości. Papież stawia za przykład praktyczną działalność Kościoła katolickiego na polu kształcenia i wychowywania ludzi, wskazując zwłaszcza na działalność stowarzyszeń zakonnych oraz innych pożytecznych organizacji, które przez działania dobroczynne dawały opiekę i wsparcie ogromnej części ubogich<sup>15</sup>.

Realizacja założonych celów, poza działalnością duszpasterską Kościoła, potrzebuje także pomocy ze strony państwa oraz organizacji pracowniczych. W opinii Leona XIII, sprawujący władzę powinni w taki sposób kształtować prawo i ustrój, by te sprzyjały dobrobytowi zarówno ogółu obywateli, jak i jednostek<sup>16</sup>. Drogą do tego celu ma być zwłaszcza odpowiednio ukształtowana moralność obywateli, poszanowanie dla religii, życia rodzinnego oraz umiarkowanie w ustanawianiu i rozdzielaniu ciężaru danin publicznych. Dla zapewnienia odpowiednich warunków dla pomnażania majątku, państwo winno dbać o harmonijny rozwój przemysłu, handlu i rolnictwa. Działal-

<sup>14</sup> Ibidem, s. 17-18.

<sup>15</sup> Leon XIII, *Rerum Novarum*, s. 26.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 27.

ność państwa musi być jednak ograniczona na tyle, aby jednostka, jak i rodzina nie były pochłaniane przez aparat władzy. Kościół opiera się w tej sprawie na klasycznej zasadzie głoszącej, że jednostka i rodzina powinny cieszyć się jak największą swobodą działania, o ile nie wpływa to negatywnie na dobro wspólne oraz wolność innych ludzi. Pomimo tych ograniczeń, państwo winno interweniować zawsze, gdy zagrożone stają się fundamentalne dla jego istnienia wartości oraz dobro wspólne. Zwłaszcza dotyczy to: ochrony własności prywatnej, złego i niesprawiedliwego traktowania pracowników, umożliwienia udziału w życiu duchowym przez ustanowienie dni świątecznych wolnymi od pracy, czy czuwanie nad sprawiedliwym charakterem umów pracowniczych<sup>17</sup>.

Papież wskazuje także na doniosłą rolę organizacji zawodowych, które także muszą dołożyć wszelkich starań dla realizacji założonych celów społecznych. Chodzi zwłaszcza o pracownicze stowarzyszenia wzajemnej pomocy, zabezpieczające pracowników i ich rodziny w przypadku chorób, nieszczęśliwych wypadków lub śmierci. Za pozytywny przykład Leon XIII wskazuje istniejące w historii Europy organizacje rzemieślników. Model tego typu organizacji po dopasowaniu do współczesnych realiów powinien jak najbardziej rozwinąć swoją działalność obejmując swoją opieką jak największą część proletariatu. Państwo nie może stawać na słusznej drodze działania organizacji zawodowych, gdyż wywodzą one swoje istnienie z tego samego źródła co państwo – ze społecznej natury człowieka<sup>18</sup>. Rzecz jasna, nie dotyczy to sytuacji, gdy działalność takich organizacji sprzeciwia się sprawiedliwości, moralności oraz dobru wspólnemu.

Leon XIII wyraził pogląd, że stowarzyszenia robotnicze w większości podlegają tajnym władzom i rozkazom niezgodnym z chrześcijańskim światopoglądem. Podburzając robotników przeciwko swoim pracodawcom prowadzą do rozstroju gospodarczego, a także skazują na nędzę tych spośród robotników, którzy do nich nie należą. Dlatego też stowarzyszenia pracownicze muszą opierać swoje statuty na wychowaniu i etyce chrześcijańskiej.

Myśl wyrażona w encyklice *Rerum Novarum*, stać się miała bodźcem do naprawy społeczeństwa przemysłowego, które w istocie swojej struktury naruszało zasady uczciwego życia społecznego. Dlatego też, drogą naprawy miało być odnalezienie rozwiązań o charakterze instytucjonalnym, strukturalnym oraz wychowawczym, mających na celu przywrócenie ładu społecznego opartego na założeniach rozumnej ludzkiej natury. Leon XIII zakładał rozwiązanie kwestii społecznej trój etapowo. Początkiem rozważań była krytyczna analiza ówczesnych warunków, przekładających się na jakość życia pojedynczych osób, rodzin, a także całych grup społecznych. Kolejnym krokiem było wskazanie zasad chrześcijańskiej etyki jako fundamentu przyszłych

<sup>17</sup> Ibidem, s. 32-36.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 40.



przemian. Ostatni etap, to wskazanie konkretnych rozwiązań, mających na celu przywrócenie warunków społecznych właściwych dla rozwoju człowieka, rodziny, a także wychowania w celu całościowej rekonstrukcji układu społeczno-gospodarczego.

Odzwierciedleniem papieskiego nauczania społecznego w sferze idei stał się kryształujący się na początku XX wieku dystrybucjonizm. Źródłem tego prądu myślowego upatruje się w dyskusji jaka toczyła się w latach 1907-1909, wywołanej głośnym artykułem Hilaire Belloc'a zatytułowanym *Thoughts on Modern Thought*, który został opublikowany na łamach pisma „New Age”. Tam też doszło do spotkania rodzącego się dystrybucjonizmu z uzupełniającą go (odpowiadającą za część finansową chrześcijańskiej ekonomiki społecznej) ideą kredytu społecznego autorstwa Clifforda Hugh Douglasa. Drugi z pionierów dystrybucjonizmu, Gilbert Keith Chesterton, już w roku 1901 na łamach liberalnej gazety „Daily News”, przedstawiał w swoich felietonach idee zaczerpnięte z *Rerum Novarum*<sup>19</sup>. Duet Belloc i Chesterton, bywał często określany jako „Chesterbelloc”. Belloc wpłynął na konwersję Chestertona na katolicyzm, po czym obaj stworzyli i opisali w swoich dziełach główne założenia dystrybucjonizmu.

Wpływ na poglądy dorastającego Belloc'a wywarła postać zaangażowanego społecznie kardynała Henry'ego Manninga, a także nauka „papieża robotników” Leona XIII<sup>20</sup>. Belloc był głęboko przywiązany do europejskiego dziedzictwa, które rozumiał jako oparte na fundamentach filozofii greckiej oraz zasadach systemu cywilizacyjnego Rzymu, których syntezy dokonało chrześcijaństwo nadając właściwy kształt Europie. Najpełniej swoje poglądy polityczno-gospodarcze wyraził w napisanej w 1913 roku książce pt. *Państwo niewolnicze*. Za podstawę wolności człowieka uważał własność prywatną. Z tego też powodu nie widział zasadniczej różnicy pomiędzy ówczesnym kapitalizmem, a socjalizmem, gdyż oba systemy gospodarcze dążyły do ograniczenia lub zupełnego pozbawienia własności prywatnej i w efekcie całkowitego uzależnienia od pracodawcy. Człowiek, którego byt jest zupełnie uzależniony od pracy najemnej, nie widzi różnicy między koncernem, a wszechwładnym państwem będącym właścicielem fabryki w której pracuje. Belloc głosi potrzebę wskrzeszenia rolnictwa w kraju zdominowanym przez olbrzymie fabryki. Jak największą część rynku zatrudnienia powinny stanowić małe warsztaty i sklepy, natomiast organizacja społeczeństwa powinna zostać oparta na rodzinie i religii. Sprzeciwiał się brytyjskiemu imperializmowi, wątpił w parlamentaryzm widząc nadzieję na uzdrowienie w przywróceniu realnej władzy monarchii<sup>21</sup>. Istotę dystrybucjonizmu, jako trzeciej drogi poza kapitalizmem i socjalizmem, ujął w 1937 roku na łamach pisma „The American Mercury” w artykule *Neither capitalism nor socialism*. Już we wstępie kwestionował trafność pojęcia „dystrybutyzm”, skłaniając się do wyrażającego istotę zagadnienia pojęcia „ustroju wła-

<sup>19</sup> P. Kaliniecki, *Wprowadzenie do dystrybucjonizmu*, <http://www.dystrybucjonizm.pl/pawel-kaliniecki-wprowadzenie-do-dystrybucjonizmu/#wsa-inline-12>

<sup>20</sup> Ks. T. Jaklewicz, *Katolik Belloc*, <http://gosc.pl/doc/1350475.Katolik-Belloc>

<sup>21</sup> W. Tarnawski, *Hilary Belloc*, „Myśl Narodowa” 1930 (10/12), s. 180-183.

snościowego”. Uważał, że głównym celem dystrybucjonizmu jest ład, w którym każdy przeciętny obywatel dysponuje takim majątkiem, jaki jest konieczny, aby zapewnić jemu oraz jego rodzinie niezależność gospodarczą. Za chorobliwy uważał stan rzeczy, w którym jedynym źródłem utrzymania jest praca najemnego robotnika, zdanego wyłącznie na łaskę pracodawcy, nieposiadającego własności gwarantującej niezależność, w razie utraty pracy skazanego na zasiłek wydzielony mu przez aparat państwowy. O ile istotą kapitalizmu jest skupienie środków produkcji w rękach wąskiej grupy właścicieli, a w przypadku socjalizmu dysponentem jest państwo, o tyle za jedyny racjonalny podział uważał rozdzielenie środków produkcji jako własności samodzielnej gospodarczo jednostki<sup>22</sup>. Dlatego też Belloc głosił pogląd, że wolność polityczna bez wolności gospodarczej jest niewystarczająca, lecz prowadzi do nadużyć kapitalizmu, który w ujęciu dystrybucjonistów powinien być określany mianem proletariatu. Prowadzi to do sytuacji, w której człowiek nieposiadający majątku musi pracować na rzecz człowieka posiadającego środki produkcji. Układ ten pozbawiony jest jakiegokolwiek sankcji moralnej, co stanowi o niepewności bytu, a także niedostatku sporej części społeczeństwa.

Odrzucając zarówno socjalizm, jak i kapitalizm, Belloc postuluje stworzenie systemu gospodarczego, w którym wprowadzone zostaną rozwiązania właścicielskie. Oznacza to, że system ten będzie opierał się na zasadzie własności prywatnej i wolności politycznej, którym towarzyszyć będzie powszechna wolność gospodarcza. W takim społeczeństwie obywatel będzie właścicielem gruntu i domostwa, zyski natomiast będzie czerpał z samodzielnej działalności lub poprzez partycypowanie w zyskach przedsiębiorstwa, w którym pracuje. Belloc dostrzegał przeszkody dla urzeczywistnienia swoich ideałów zwłaszcza w dwóch kwestiach. Pierwsza z nich, to czynnik duchowy, czyli przyzwyczajenie ludzi do myślenia kategoriami pracodawcy i pracownika najemnego. Kolejną jest natomiast kształt praw i przepisów, sprzyjających akumulacji środków produkcji w rękach wąskiej grupy ludzi. Warunki te nie uległy istotnej zmianie od czasów Belloc’a do dnia dzisiejszego. Dlatego też, aby uczynić państwo odpowiednio stabilnym, konieczne są przepisy regulujące strukturę posiadania, tak aby zapobiegać alienacji drobnego właściciela i zabezpieczyć jego udział w zyskach.

Środkiem zapewniającym bezpieczeństwo rzemieślnikom i drobnym właścicielom, miałyby stać się powrót do istnienia gildii regulujących działalność w określonych dziedzinach. Zrzeszenia rzemieślników określałyby zasady funkcjonowania określonej gałęzi wytwórczości, wyznaczając granice konkurencji, dbając o sukcesję pokoleniową, ustalając wysokość cen oraz regulując metody produkcji. Odtworzenie stowarzyszeń rzemieślników Belloc uważa za niezbędny fundament istnienia państwa dystrybucyjnego. Z tego też wynika konstatacja, że system gospodarczy działający w

<sup>22</sup> H. Belloc, *Neither Capitalism nor Socialism*, „The American Mercury”, Lipiec 1937, s. 309-314, <https://www.unz.org/Pub/AmMercury-1937jul-00309>

oparciu o idee dystrybucjonizmu musi pozostawiać odpowiednio dużo miejsca dla interwencji państwa. Nie jest możliwe istnienie państwa dystrybutywnego bez wystarczająco silnej władzy wykonawczej<sup>23</sup>.

Drugim, bardziej znanym spośród twórców dystrybucjonizmu, był Gilbert Keith Chesterton. Przez jakiś czas pracował jako rysownik i karykaturzysta (wtedy poznał Belloca), aby ostatecznie poświęcić się dziennikarstwu i publicystyce. Był autorem poczytnych powieści. W 1922 roku stał się wiernym Kościoła katolickiego porzucając anglikanizm. Pod wpływem nauki społecznej Kościoła, zapoczątkowanej pontyfikatem Leona XIII, współtworzył ideę dystrybucjonizmu. Był zafascynowany Polską, gdzie gościł w 1927 roku. Obraz Polski, choć zapewne w pewnym stopniu wyidealizowany, był dla Chestertona wzorem kraju opartego na wartościach katolickich oraz w sferze gospodarki głównie na rolnictwie. W odrodzeniu i odbudowie Polski widział też Chesterton warunek zachowania chrześcijańskiego charakteru Europy.

W swojej wizji ustroju gospodarczego Chesterton, podobnie jak Leon XIII, za punkt wyjścia uznawał konieczność obrony fundamentalnych wartości zagrożonych przez kapitalizm oraz socjalizm. Pracę w fabryce uważał za niegodną człowieka i chrześcijanina. Wybór dystrybucjonizmu jako alternatywy dla kapitalizmu i socjalizmu wynikał z uznania obu tych systemów za podobne w skutkach, gdyż w istocie dążące do zniewolenia jednostki. W opinii Chestertona komunizm stał się sojusznikiem kapitalizmu. Rozwinął się, gdy kapitalizm w okresie powojennego kryzysu zaczął ukazywać swoje niedociągnięcia. Bolszewizm proponując rozwiązania zupełnie rewolucyjne, nie do przyjęcia z punktu widzenia zdrowego rozsądku, tworzył dysonans każący uznać przemysłową plutokrację za zupełnie normalne zjawisko<sup>24</sup>.

Oba systemy w ujęciu Chestertona prowadzą się do koncentracji własności, w efekcie czego przytłaczająca większość obywateli utrzymuje się z pracy zarobkowej. W rezultacie powstaje „społeczeństwo najmitów”. Najmici z założenia są bierni, a także stronią od poświęcenia na rzecz ogółu. Kapitalizm przestaje być efektywny, gdyż zamiast na wytwarzaniu i pracy skupia się pośrednictwie i handlu. Jednostka żyjąca w myśl materializmu, za główny cel życia przyjmuje konsumpcję dóbr. System ten prowadzi do powstania nowoczesnej wersji niewolnictwa<sup>25</sup>.

Za podstawową komórkę budującą wspólnotę narodową, czy państwo, Chesterton uznał rodzinę. Jej interes gospodarczy stał się głównym celem dystrybucjonizmu. Nie naruszalność własności prywatnej gwarantowała rodzinie niezależność i bezpieczeństwo, pozwalając jej zarazem harmonijnie rozwijać się w ramach i na rzecz ogółu wspólnoty. W ślad za społecznym nauczaniem Kościoła, za główne cele proponowanych rozwiązań gospodarczych uznawał poszanowanie godności ludzkiej przy jednoczesnym realizowaniu dobra powszechnego. Chesterton głosił potrzebę decentraliza-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 314-316.

<sup>24</sup> J. Rydzewska, *Chesterton. Dzieło i myśl*, Komorów 2003, s. 228.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 231.

cji na rzecz lokalnych, samowystarczalnych społeczności. Za przeszkodę w realizacji założeń dystrybucjonizmu widział ingerencję i sprzeciw państwa podrażnionego ustępstwami na rzecz odzyskujących niezależność mniejszych społeczności, w tym niezależnych gospodarczo rodzin. Wyjątkowy status rodziny przekładał się także na koncepcję szczególnej ochrony małżeństwa. Chesterton sprzeciwiał się przymusowemu odciążeniu kobiety od wychowania dzieci na rzecz pracy najemnej. Powodowało to zburzenie ciągłości tradycyjnego wychowania na korzyść nowoczesnych metod wychowawczych, stosowanych w państwowym szkolnictwie. Chesterton był także przeciwnikiem imperializmu brytyjskiego<sup>26</sup>. Za naturalną wspólnotę uważał naród, który niezależnie od wielkości posiada prawo do niezależnego bytu. Nacjonalizm uważał za nieprzemijający wyraz dążenia narodu do realizacji interesów wspólnoty<sup>27</sup>.

Dystrybucjonizm, jako trzecia droga poza kapitalizmem i socjalizmem, cieszył się popularnością wśród przedstawicieli różnych ugrupowań politycznych. Kryzys gospodarczy po I wojnie światowej był bodźcem do poszukiwania nowych rozwiązań. Interesujące wydaje się zwłaszcza przeniesienie założeń papieskiej nauki społecznej oraz dystrybucjonizmu do programów gospodarczych partii nacjonalistycznych. Fascynacja Chestertona Polską zapewne przełożyła się na popularność idei dystrybucjonizmu w II Rzeczypospolitej. Najlepszy przykład poszukiwania na polskim gruncie rozwiązania będącego alternatywą dla kapitalizmu i socjalizmu, stanowi twórczość myślicieli oraz polityków skupionych wokół środowisk narodowych. Wielu spośród działaczy tego nurtu w swoich programach gospodarczych widziało miejsce dla koncepcji opartych na społecznej nauce Kościoła.

Adam Doboszyński, jeden z czołowych twórców myśli gospodarczej obozu narodowego<sup>28</sup>, przedstawił swoje założenia w pracy zatytułowanej *Gospodarka narodowa*. Doboszyński wyrażał pogląd, że niemożliwym jest stworzenie systemu gospodarczego, który sam przez określone mechanizmy regulowałby funkcjonowanie bez ingerencji z zewnątrz. W swoich koncepcjach opierał się zarówno na nauczaniu św. Tomasza z Akwinu, jak i na wywodzącej się z papieskiej nauki społecznej idei dystrybucjonizmu. Istotą gospodarki miało stać się oparcie na drobnej i średniej własności rodzinnej, która miałaby być jak najbardziej rozpowszechniona w myśl chestertonowskiego hasła przywrócenia wolności przez redystrybucję własności. Podstawowe elementy sprawnego funkcjonowania gospodarki (poza upowszechnieniem rodzinnej własności) widział we wspieraniu i ochronie przez państwo drobnej przedsiębiorczości, w dostępie do tanich kredytów oraz w odpowiednich regulacjach prawno-ustrojowych. Najważniejszą kwestią miała być wolność obywatela od dyktatury wielkiego kapitału. Prowadzić do tego miała dekoncentracja przemysłu oraz kapitału. W przypadku wiel-

<sup>26</sup> G. K. Chesterton, *O nowym imperializmie*, „Szczerbiec” 1995, nr 1 (39), s. 32.

<sup>27</sup> Idem, *Narodziny nacjonalizmu*, „Szczerbiec” 1996, nr 8-9 (58-59), s. 32.

<sup>28</sup> Zob. B. Grott, *Dylematy polskiego nacjonalizmu. Powrót do tradycji czy przebudowa narodowego ducha*, Warszawa 2014.

kich przedsiębiorstw rozwiązania problemu Doboszyński upatrywał w upaństwowieniu lub ich uspołecznieniu<sup>29</sup>. W ślad za Chestertonem, uważał życie wiejskiej społeczności, z jej przywiązaniem do ziemi, za szczególny przykład harmonijnej cywilizacji<sup>30</sup>. Dlatego też za zdrowe społeczeństwo Doboszyński uznawał takie, które posiada wystarczającą liczbę rolników patrzących na ręce kupcom i przemysłowcom. W *Zagadnieniach społecznych* (inspirowanych *Rerum Novarum* oraz nauczaniem papieża Leona XIII), przyczyn zepsucia kapitalizmu (początkowo opartego na wolnej konkurencji wielu drobnych przedsiębiorców) upatrywał Doboszyński w nadmiernej koncentracji kapitału<sup>31</sup>. Jako alternatywę dla kapitalizmu oraz socjalizmu, wskazywał ustrój zbudowany zgodnie z zasadami papieskiej nauki społecznej. Ustrój taki, oparty byłby na własności prywatnej, możliwie jak najbardziej rozpowszechnionej.

Implementację zasad zarówno *Rerum Novarum* jak i dystrybucjonizmu odnaleźć można w terceryzmie (trzeciej drodze, trzeciej pozycji). Za pierwowzór tej ideologii i nurtu politycznego, uznawany jest justycjalizm Juana Perona – odrzucający w takim stopniu kapitalizm, co i komunizm. Argentyński przywódca wybierając trzecią drogę chciał zbudować silne państwo, oparte na zasadach sprawiedliwości społecznej, a także przeciwstawić się dominacji ekonomicznej Stanów Zjednoczonych w regionie<sup>32</sup>. Klasyczny terceryzm zaistniał przede wszystkim w europejskich ruchach nacjonalistycznych. Źródła trzeciej pozycji znajdują się w pierwszej kolejności we Włoszech. Za prekursora idei trzeciej drogi, w kształcie jaki znamy dziś, możemy uznać Roberto Fiore. W 1978 roku w Rzymie stworzył on Terza Posizione, organizację studencką czerpiącą z dorobku włoskiej tradycjonalistycznej prawicy. Terza Posizione deklarowała w swoim hymnie: „Ani czerwony front, ani reakcja. Trzecia Pozycja!”<sup>33</sup>.

Po zamachu na dworcu w Bolonii w 1980 roku, którego dokonało ugrupowanie Nuclei Armati Rivoluzionari, zarzuty kierowano m.in. w stronę Terza Posizione. Fiore w obawie przed zatrzymaniem wyjechał do Wielkiej Brytanii. Sąd w Rzymie uwolnił go od zarzutów. Po powrocie do kraju w 1997 roku, wraz z bardem włoskiego nacjonalizmu Massimo Morsello, stworzył Forza Nuova, która określała się jako socjalna i nacjonalistyczna, a etykietowana była jako neofaszystowska. Zarówno w Terza Posizione jak i w Forza Nuovo, Fiore odwoływał się do Chestertona, gdy opisywał uczucia włoskiego nacjonalisty, czerpiącego inspirację z twórczości angielskiego pisarza. Wskazywał na konieczność oparcia się na europejskiej solidarności w celu obrony wspólnych wartości cywilizacyjnych i kulturowych<sup>34</sup>. W 2004 roku Fiore współtowo-

<sup>29</sup> Zob. A. Doboszyński, *Gospodarka narodowa*, Wrocław 2004.

<sup>30</sup> Idem, *Chesterton – wróg plutokracji*, <http://www.nacjonalista.pl/2015/09/13/adam-doboszynski-gilbert-keith-chesterton-wrog-plutokracji/>

<sup>31</sup> Idem, *Zagadnienia społeczne*, [w:] *Polityczny żołnierz. Podręcznik narodowego radykała*, Warszawa 2013, s. 83.

<sup>32</sup> M. Marczewska-Rytko, *Populizm. Teoria i praktyka polityczna*, Lublin 1995, s. 101-110.

<sup>33</sup> *Hymn Terza Posizione*, <http://www.nacjonalista.pl/2012/08/29/hymn-terza-posizione/>.

<sup>34</sup> R. Fiore, *Rycerze białej Europy*, „Szczerbiec” 1995, nr 8-9 (46-47), s. 8.

rzył z Alessandrą Mussolini blok partii nacjonalistycznych Alternativa Sociale. W latach 2008-2009 reprezentował tę formację jako deputowany do Parlamentu Europejskiego. Definiując zadania stojące przed jego ruchem, wskazał na obronę fundamentalnych wartości stanowiących o dziedzictwie Europy, takich jak: „cywilizacja chrześcijańska, prawne i historyczne dziedzictwo Rzymu i filozoficzna myśl Grecji”<sup>35</sup>. Wśród politycznych inspiracji wskazał na Corneliu Zelea Codreanu, Falangę, Karlistów oraz wszystkich, którzy stawali w kontrze do materializmu, socjalizmu i kapitalizmu.

Inną czołową postacią współczesnego terceryzmu jest Derek Holland, z którym Fiore nawiązał współpracę podczas pobytu w Wielkiej Brytanii. Posiadający irlandzkie pochodzenie Holland wielką rolę przypisywał wartościom katolickim. Podobnie jak Fiore odwoływał się do dziedzictwa tradycjonalistycznej prawicy – Juliusa Ewoli, a zwłaszcza Corneliu Zelea Codreanu<sup>36</sup>. W 1989 roku Holland i Fiore stworzyli międzynarodowy ruch International Third Position. Holland wskazując na źródła politycznych inspiracji podkreślał wpływ, jaki na ideę trzeciej pozycji wywarł Gilbert Keith Chesterton, „którego inteligencja i percepcja są stałym źródłem przyjemności i inspiracji”<sup>37</sup>. W swojej deklaracji zasad „politycznego żołnierza”, opisując obecną sytuację, powołuje się na słowa Chestertona: „Tyran nowoczesny jest złem z powodu swej nieuchwytności. Jest bardziej bezimienny, niż jego niewolnik. Nie ma w sobie więcej brutalności, niż tyrani z przeszłości, lecz więcej z tchórzostwa”<sup>38</sup>. W odniesieniu do kondycji europejskich społeczeństw Holland dostrzega ich polityczny i ekonomiczny upadek. Sytuacja ekonomiczna i zawodowa, obawa przed utratą pracy wpływają na wypaczenie relacji rodzinnych. Przełożyło się to na rozpowszechnienie w społeczeństwie zgubnych nałogów. Młodzież pozbawiona autorytetu i rodziny dbającej o wychowanie podupadła moralnie. W całym społeczeństwie widoczne jest odejście od wszelkich przejawów duchowości oraz skupienie się wyłącznie na czynnikach materialnych<sup>39</sup>. Holland pisał w polskim piśmie „Szczerebiec” o „potrzebie nowego człowieka”, który w świecie rozdartym przez materializm i dekadencję stanie w obronie prawdziwych wartości<sup>40</sup>. Nie da się tego osiągnąć jednak bez odpowiedniej edukacji. W społeczeństwie opartym na przeciętności obniżającej jakość życia ogółu ludzi, konieczna jest wiedza jak rozpoznawać prawidłowo zasady moralne, filozoficzne, czy polityczne<sup>41</sup>. Holland wyraża też przekonanie, że: „By być prawdziwie zdrowym, człowiek posiadać

<sup>35</sup> Dla Xportalu: Roberto Fiore, <http://xportal.pl/?p=9083>

<sup>36</sup> R. Fiore, *Krytyka narodowo-rewolucyjna*, <http://www.nacjonalista.pl/2013/05/31/roberto-fiore-krytyka-narodowo-rewolucyjna/>; zob. M. Pisarski, *Mistyczny nacjonalizm Corneliu Zelea Codreanu*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, seria: *Politologia religii*, [t. 2], red. R. Michalak, Zielona Góra 2015, s. 251-260.

<sup>37</sup> D. Holland, *Polityczny Żołnierz. Deklaracja*, [w:] *Polityczny żołnierz. Podręcznik ...*, s. 30.

<sup>38</sup> Cyt. za Ibidem, s. 31.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>40</sup> Idem, *Potrzeba nowego człowieka*, „Szczerebiec” 1995, nr 3 (41), s. 5.

<sup>41</sup> Idem, *Siła Edukacji*, *Szczerebiec* nr 4 (42), 1995, s. 5.

musi równowagę materialną i duchową. Nie wystarczy mieć tylko coś do jedzenia i dach nad głową. Człowiek musi mieć powód do życia<sup>42</sup>. Do harmonijnego życia potrzebne jest uzasadnienie, dlatego życie rodzinne posiada fundamentalne znaczenie dla naszego rozwoju, dlatego dziedzictwo, dobro narodu oraz jego kultura muszą być chronione. Zamiast tego, obecne czasy cechuje ich tymczasowość oraz życie chwilą. W efekcie narody stają bezduszne oraz odhumanizowane<sup>43</sup>. Receptą na upadek europejskiej duchowości ma być powrót do tradycyjnego katolicyzmu.

Stan europejskich społeczeństw nakazuje, zdaniem Hollanda, jak najszybsze podjęcie „walki o przywrócenie prawidłowego stanu rzeczy”. Ideolog terceryzmu powołuje się przy tym na słowa Chestertona: „Mądrzy historycy wiedzą, że większość tyranii była możliwa dlatego, iż ludzie ruszyli się za późno. Najważniejszym jest oprzeć się tyranii, zanim ona zaistnieje. Nie można odpowiedzieć, z pełnym rezerwy optymizmem, że ostrze jest dopiero w powietrzu. Cios topora można odparować jedynie wtedy, gdy jest w powietrzu”. Dlatego też Holland, aby uchronić narody europejskie przed uderzeniem „topora o podwójnym ostrzu kapitalizmu i marksizmu”, należy zacząć działać już teraz. Działanie natychmiastowe nie oznacza jednak działania nieprzemyślanego. Podstawą wszelkiej aktywności jest myśl i refleksja, gdyż mimo iż wiara wpływa na miłość ojczyzny, to rozum musi kierować się planem. Każdy kolejny krok w poczynaniach nacjonalisty powinien zostać poprzedzony ideą i jasno określonym kierunkiem działania<sup>44</sup>. W rozważaniach nad relacją, jaka zachodzi pomiędzy myślą i działaniem, Holland odwołuje się do nauczania św. Tomasza z Akwinu. Związek między myślą i działaniem nie jest związkiem równym, lecz hierarchicznym, dlatego też myśl staje się dla działania tym, czym fundament dla każdej budowli. Za negatywny przykład działania niepopartego myślą, Holland wskazuje faszystów<sup>45</sup>. Tomizm w pismach Hollanda pojawia się także w rozważaniach nad funkcjonowaniem społeczeństwa, którego prawdziwym celem jest umożliwienie ludziom „życia dobrym życiem”. Nie jest ono możliwe do osiągnięcia jeśli nadrzędnym wyznacznikiem stanie się realizacja celu jednostkowego<sup>46</sup>.

Spółeczne nauczanie Kościoła w pismach Hollanda swój najpełniejszy wyraz znalazło w tekście zatytułowanym *Doktryna dwóch mieczy*. We wstępie rozważań formułuje on kategoryczny pogląd, że: „Autentyczne nauczanie społeczne Kościoła zmarło w wyniku tragicznych następstw II Soboru Watykańskiego i zastąpione zostało miesza-

<sup>42</sup> Idem, *Polityczny Żołnierz. Deklaracja*, s. 31.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>44</sup> Idem, *Polityczny Żołnierz. Myśli o poświęceniu i walce*, [w:] *Polityczny żołnierz. Podręcznik ...*, s. 45-46.

<sup>45</sup> Na gruncie badań naukowych zjawisko to w odniesieniu do faszystów łacińskich przedstawił Adam Wielomski podkreślając, że we Włoszech Mussoliniego nie powstała ani jedna kompletna praca o ideologii faszystów, A. Wielomski, *Faszyzmy łacińskie. Sen o rewolucji innej niż w Rosji i Niemczech*, Stalowa Wola 2011, s. 3.

<sup>46</sup> D. Holland, *Myśli o poświęceniu i walce*, s. 57.

niną złożoną ze stęchłych doktryn socjologicznych, wespół wypalonego humanizmu i skraplanych liberalizmem lewicowych sloganów”<sup>47</sup>. W wyniku tych przemian, posoborowe pokolenie katolików zatraciło znajomość spraw podstawowych dla wiary, gubiąc przy tym swą wolność oraz oryginalność. Dlatego też sprawą zasadniczą według Hollanda, staje się uznanie katolicyzmu jako nauczania wskazującego właściwą drogę religijną i duchową. Także w wymiarach: filozofii, ekonomii oraz polityki i życia społecznego.

Za Leonem XIII, Holland przyjmuje zasadę podziału, a jednocześnie współdziałania sfery kościelnej i świeckiej dla realizacji wspólnego dobra. Dlatego też, między tymi aspektami musi istnieć niezawodne i uporządkowane współistnienie, niczym dusza i ciało człowieka. Wskazując na założenia tomizmu, Holland uznaje jedność i nierozdzielność działania Kościoła i państwa<sup>48</sup>. Za istotę tradycji katolickiej przyjmuje „istnienie dwóch sił, dwóch społeczności, dwóch mieczy – dwóch nie jednego”. Każda z tych sfer ma być niezależna i nienaruszalna, działanie w myśl doktryny dwóch mieczy ma wynikać z woli Boga. Dlatego też zachwianie tej równowagi będzie jednocześnie wypaczeniem natury katolicyzmu. Owo zakłócenie proporcji, ma według Hollanda zasadnicze znaczenie dla kryzysu Kościoła posoborowego, polegającego na starciu klerykałizmu i laicyzmu, co rozumie jako próbę ingerowania przez obie sfery (duchową i świecką) w zadania drugiej ze stron. Dlatego duchowieństwo próbuje wpływać na porządek doczesny, natomiast świeccy roszczą sobie prawo do funkcji religijnych. „Z jednej strony jesteśmy świadkami, jak kapłani i biskupi piętnują bezrobocie, rasizm, seksizm – choć żaden z nich nie jest specjalistą czy znawcą w tej dziedzinie. Z drugiej zaś świeccy czytają w Kościołach Ewangelię, wygłaszają kazania, chcą stać się szafarzami Eucharystii i żonatymi diakonami. Ten totalny zamęt, chaos i dewiację widać jedynie w środowiskach posoborowych – niestety, dominujących w dzisiejszym schorowanym Kościele”<sup>49</sup>.

Przedstawicielem ruchu trzeciej pozycji w Polsce jest powstałe w 1981 roku Narodowe Odrodzenie Polski<sup>50</sup>. Od wielu lat partia współpracuje zarówno z Forza Nuova jak i innymi organizacjami odwołującymi się do idei terceryzmu<sup>51</sup>. Liderem NOP oraz jego głównym ideologiem jest Adam Gmurczyk<sup>52</sup>. On to – opisując zasadnicze elemen-

<sup>47</sup> Idem, *Doktryna dwóch mieczy*, [w:] *Polityczny żołnierz. Podręcznik ...*, s. 75.

<sup>48</sup> Ibidem s. 77.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>50</sup> Zob. A. Dawidowicz, *Narodowe Odrodzenie Polski. Oblicze ideowe nacjonalistycznej partii politycznej*, „Polityka i Społeczeństwo” 2014, nr 3 (12), s. 58-69; eadem, *Polityka społeczna w myśli politycznej Narodowego Odrodzenia Polski, Polskiej Wspólnoty Narodowej – Polskiego Stronnictwa Narodowego i Obozu Narodowo-Radykalnego*, „Politeja”, t. 28, 2014, s. 387-414; K. Karczewski, *Ani liberalizm, ani marksizm. Koncepcje ideowo-polityczne współczesnego polskiego narodowego radykalizmu na przykładzie Narodowego Odrodzenia Polski*, [b.m.w.] 2015.

<sup>51</sup> *Historia NOP*, <http://www.nop.org.pl/historia-nop/>

<sup>52</sup> Zob. A. Meller, G. Radomski, *Nacjonalista, radykał czy ekstremista? Publicystyka Adama Gmurczyka – lidera Narodowego Odrodzenia Polski (1994-2005)*, „Athenaeum. Polskie Studia



ty doktryny NOP – jako główny z nacjonalistycznych celów uznaje stworzenie warunków do zgodnego rozwoju jednostek i całych grup społecznych wchodzących w skład wspólnoty narodowej. W myśl solidaryzmu społecznego wspólnota narodowa nie może być traktowana jako zbiór jednostek. Za zasadniczą cechę nacjonalizmu uważa dążenie do naturalnej harmonii, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz wspólnoty. Zgodnie z katolicką zasadą suwerenności, wspólnota narodowa może dowolnie kształtować życie społeczne, polityczne, a także ustrój – tak, by w całości stanowiły one formę porządku najlepiej odpowiadającego charakterowi oraz potrzebom każdego z narodów. Takie spojrzenie, będące wspólnym dla wszystkich organizacji narodowych, najlepiej wyraża w idei tych nacjonalizmów, które wyrastają z uniwersalistycznej doktryny katolickiej. Gmurczyk pisze: „Katolicyzm w sposób doskonały kształtuje osobowość człowieka, przekazuje wartości, wedle których toczyć się powinno życie zarówno indywidualne, jak i zbiorowe. Nacjonalizm jest społeczną konsekwencją katolicyzmu”<sup>53</sup>. Jeśli zostanie pozbawiony tego fundamentu, może pozostać tylko odruchem wspólnoty, mogącym przerodzić się w polityczną dewiację. We wstępie *Zasad ideowych nacjonalizmu*, jednego z programowych dokumentów NOP, znajduje się odwołanie do nauczania Piusa XI z encykliki *Caritae Christi Compulsi*, w myśl którego „porządek chrześcijańskiego miłosierdzia nie zabrania prawowitej miłości Ojczyzny, ani nacjonalizmu; przeciwnie, kontroluje on go, uświęca i ożywia”<sup>54</sup>.

Obecny system społeczno-gospodarczy, oparty na demokracji, prawach jednostki i dążeniu do dobrobytu, w zupełności odrzucił wartości duchowe. Dlatego współczesna nam cywilizacja konsumpcyjna staje się niczym innym, jak kolejnym stadium niewolnictwa, które z powodzeniem realizowane jest po przejściu od socjalizmu do gospodarki wolnorynkowej. Zanik wartości, brak stabilizacji oraz gospodarczy chaos przedstawione zostały jako prosta konsekwencją powstałego po upadku komunizmu ustroju. Przejmując pole po komunizmie, konsekwentnie kontynuuje on jego dzieło niszczenia wspólnoty narodowej, za nic mając sobie potrzeby i aspiracje wspólnoty oraz człowieka<sup>55</sup>. Gmurczyk odrzuca demokrację jako system, w którym podmiotem staje się lud, rozumiany jako zlepek jednostek różniących się indywidualnym interesem. Dlatego też, w opinii lidera NOP, ścieżkę obecnych przywódców wyznacza egoizm, natomiast korupcja jest codzienną praktyką pracy publicznej. Zatomizowane społeczeństwo staje się sprzyjającym środowiskiem działania dla partii politycznych, których jedynym spoiwem jest chęć sprawowania władzy i korzystania z wypływających z niej korzyści. Siłą demokracji jest słabość narodu, który nie potrafi trafnie określić swojego interesu i zrozumieć swojej jedności<sup>56</sup>.

---

Politologiczne”, vol. 41, 2014, s. 58-76.

<sup>53</sup> A. Gmurczyk, *Rewolucja Integralna*, [w:] *Polityczny żołnierz. Podręcznik ...*, s. 4-5.

<sup>54</sup> *Zasady ideowe nacjonalizmu*, <http://www.nop.org.pl/zasady-ideowe-nacjonalizmu/>

<sup>55</sup> A. Gmurczyk, *Rewolucja Integralna...*, s. 10.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 10.

Źródeł upadku moralności Gmurczyk upatruje w zaniedbaniu ze strony: rodziny, Kościoła, szkoły, organizacji zawodowych i ostatecznie państwa. Rodzina pozostawiona samej sobie w ramach ustroju kapitalistycznego, w przeciągu krótkiego czasu przestaje być ostoją bezpieczeństwa, wychowania i wartości, a staje się biurem, o którego powodzeniu stanowi sprawnie prowadzona rachunkowość. Podobny mechanizm działa w przypadku pracy, która przestała mieć cokolwiek wspólnego z samorealizacją i tworzeniem, stając się ciągłym dopasowywaniem do wymogów rynku pracy. Miarą sukcesu staje się umiejętność „sprzedania się”, czy „wygryzienia konkurentów”<sup>57</sup>. W poszukiwaniu alternatywy dla systemu demoliberalnego, Gmurczyk proponuje budowę struktur narodowych niczym swego rodzaju „państwa w państwie”. Służyć ma temu zjednoczenie wszystkich aktywnych sił wspólnoty narodowej: politycznych, społecznych, gospodarczych i zawodowych. Konieczna jest jednak świadomość, że im większą niezależność w efekcie swojej samoorganizacji będzie uzyskiwała wspólnota, tym bardziej agresywne staną się działania ze strony władz. Cytując Chestertona, który pisał, że bezcelową jest próba wywalczenia szczęścia bez poniesienia należytej zapłaty, Gmurczyk przewiduje, że odzyskanie narodowej samodzielności będzie wiązało się z wielkim nakładem pracy<sup>58</sup>.

Opisując istotę ustroju wolnościowego, do którego dąży NOP, Gmurczyk wskazuje zasadę dekoncentracji, zarówno władzy jak i własności. Ich upowszechnienie zwiększa sferę wolności człowieka, rodziny oraz wspólnoty, zabezpieczając ich byt przed odgórnymi próbami manipulacji. Uznając rolę systemu ekonomicznego w życiu wspólnoty, jako pierwszy warunek poprawy przedstawiona zostaje zasada, że to gospodarka powinna służyć ludziom, nie ludzie gospodarce. Podobnie jak wcześniej Chesterton, Gmurczyk pisze, że zarówno kapitalizm, jak i socjalizm są w rzeczywistości dwiema stronami tej samej monety, którą jest materializm. Wszędzie gdzie występuje jeden z tych systemów, tam mamy do czynienia z koncentracją władzy oraz własności. Podobna zasada zawarta została w *Zasadach programowych* NOP, gdzie pada postulat zrównania kapitału z pracą, co spowodowałoby upowszechnienie prywatnej własności. Rozwiązanie to miałyby zapobiegać nadmiernej koncentracji kapitału w rękach państwa oraz „kapitału anonimowego”<sup>59</sup>. Według Gmurczyka, beneficjenci systemu kapitalistycznego zawsze będą zwalczać małe rodzinne firmy, czy gospodarstwa rolne stające na drodze do ekonomicznej centralizacji. Człowiek pozbawiony własności prywatnej, zostaje w istocie pozbawiony efektów swojej pracy, co przekłada się na brak zainteresowania sprawami gospodarczymi.

Obecny system ekonomiczny, podobnie jak w chestertonowskim *Świecie najmitów*, opiera się na pracy najemnej, na umowie między pracownikiem a właścicielem środków produkcji. Większość zysków staje się udziałem właściciela przy możliwie jak

<sup>57</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>59</sup> *Zasady Programowe*, <http://www.nop.org.pl/zasady-programowe/>

najmniejszych kosztach. Z kolei interesem zatrudnionego pracownika jest uzyskanie wysokiego zarobku względem włożonej pracy. To przeciwieństwo interesów stanowi o braku stabilności tego układu ekonomicznego. Gmurczyk proponuje rozwiązania oparte na założeniach systemu korporacyjnego. Państwo w ramach tego systemu gospodarczego miałyby pełnić jedynie funkcję pomocniczą. Jeśli funkcjonuje prawidłowo, w zakresie swojej władzy powinno pozostawiać obronę przed zagrożeniami zarówno militarnymi, jak i gospodarczymi (precyzyjnie zdefiniowanymi), a także dbałość o porządek wewnątrz państwa.

Wspólna dla wszystkich przedstawicieli europejskiego terceryzmu *Deklaracja Trzeciej Pozycji*, odrzucała myślenie o polityce przez pryzmat dokonywania wyboru między lewicą i prawicą. Głosiła „prymat Ducha”, jako element tradycji politycznej myślicy o człowieku złożonym z ducha i materii. Określając receptę na porządek moralny, stawia na pierwszym miejscu rodzinę, jako podstawową część społeczeństwa. Poziom życia i bezpieczeństwa rodziny jest istotą pomyślnego funkcjonowania wspólnoty. W kontrze do materializmu zakłada istnienie obiektywnych pojęć „dobra” i „zła”, „prawdy” oraz „fałszu”. Nie dopuszcza myślenia o moralności jako szeregu subiektywnych wyborów<sup>60</sup>. Terceryzm deklaruje wiarę w harmonię wewnątrz wspólnoty, a także pomiędzy narodami, w systemie opartym o duchową jedność. Służyć temu ma decentralizacja polityczna, realizująca ideały rządów powszechnych. „Trzecia Pozycja twierdzi, że wszystkie zdrowe społeczeństwa istnieją w oparciu o uznanie Prawdy Obiektywnej i Prawa Bożego, a nie o ludzkie postanowienia, wywodzące się z egoistycznych interesów, czy relatywistycznych filozofii”<sup>61</sup>. Ostrzegając przed zagrożeniem ze strony banków kładzie nacisk na samodzielność: rodzin, wspólnot, regionów i kultur. Wspomniana samodzielność wyrażałaby się także w bezpieczeństwie ekonomicznym, nie stając na drodze, ale umożliwiając rozwój indywidualizmu. Deklaracja zasad odwraca zależność pomiędzy pieniądzem a społeczeństwem. W wizji trzeciej pozycji gospodarka ma służyć wspólnemu dobru wewnątrz oraz pomiędzy narodami. W kwestii własności wskazuje na odpowiedni model własności w rolnictwie, przemyśle i handlu, odrzucające koncentrację kapitału, która burzy bezpieczeństwo ekonomiczne społeczeństwa i jest wspólnym powodem odrzucenia zarówno kapitalizmu, jak i socjalizmu<sup>62</sup>. Alternatywa zakłada istnienie systemu opartego o powszechność drobnej własności w dziedzinie usług, rzemiosła i rolnictwa. *Deklaracja Trzeciej Pozycji* wskazuje wprost na dystrybucjonizm i korporacjonizm, wyrastające jednakowo ze społecznego nauczania Kościoła, które przez obudzenie inicjatywy i kreatywności drobnych podmiotów gospodarczych przyczynią się do poprawienia dobrobytu wspólnoty, realizacji znanego z chrześcijańskiego nauczania ideału dobra wspólnego.

<sup>60</sup> *Deklaracja zasad Trzeciej Pozycji*, [w:] *Polityczny żołnierz. Podręcznik...*, s. 95.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 99.

\* \* \*

Spółeczne nauczanie Kościoła, oparte na chrześcijańskiej konstrukcji państwa oraz na przekonaniu o chrześcijańskim pochodzeniu władzy, znalazło swoje odzwierciedlenie w gospodarczej idei dystrybucjonizmu. Papieska myśl społeczna, zapoczątkowana przez Leona XIII w czasach triumfującego materializmu, dała inspirację do poszukiwania rozwiązań ustrojowych, biorących za cel realizację fundamentalnego dla katolickiego ładu społecznego dobra powszechnego (*bonum commune*), przy jednoczesnym zachowaniu poszanowania dla godności ludzkiej (*dignitas humana*). Dystrybucjonizm opierający ustrój społeczno-gospodarczy na nauczaniu Kościoła, stał się pomostem łączącym myśl katolicką z późniejszą, czerpiącą inspirację z twórczości Belloc'a i Chestertona, myślą ruchu politycznego znanego pod nazwą „Trzecia Pozycja”. Terceryzm, dokonując implementacji w sferze politycznej zasad społecznej nauki Kościoła, oparł się w dużej mierze na pośrednim wobec obu idei dystrybucjonizmie. Ten ostatni koncept, określając ustrój społeczno-gospodarczy zgodny z zasadami katolickimi, przysłużył się także do ich recepcji przez ideologię trzeciej drogi, wykluczającą zarówno kapitalizm jak i socjalizm.



Krzysztof Łabędź

## POGLĄDY SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO DOTYCZĄCE OBECNOŚCI RELIGII I KOŚCIOŁA W SFERZE PUBLICZNEJ

### Wprowadzenie

W zróżnicowanym społeczeństwie współczesnym niemożliwe jest osiągnięcie zgodności opinii dotyczących pożądanego miejsca religii w sferze publicznej<sup>1</sup>, ale z jednym zgadzają się właściwie wszyscy – niemożliwe jest sprowadzenie religii do sfery prywatnej, także w demokratycznym państwie świeckim<sup>2</sup>. Problemem pozostaje natomiast to, jakie są dopuszczalne granice obecności religii w państwie realizującym zasadę prawno-instytucjonalnego rozdzielenia państwa i związków wyznaniowych, przyjmującym zasadę neutralności religijno-światopoglądowej, która uzyskuje charakter podstawowej cechy państwa świeckiego<sup>3</sup>.

Wydaje się, że w praktyce granice te określa przede wszystkim poziom świeckości czy religijności społeczeństwa („Nie istnieje bowiem współzależność między świeckim charakterem państwa a świeckością społeczeństwa”<sup>4</sup>), który wydaje się najistotniejszym czynnikiem decydującym w praktyce, niezależnie od przyjętych regulacji prawno-ustrojowych, o tym jaki wariant państwa świeckiego i jaki wariant rozdziału

---

<sup>1</sup> Najprostsze określenie sfery publicznej polega na stwierdzeniu, że sfera publiczna obejmuje wszystkie dziedziny życia, które nie są prywatne. Ponadto warto dodać, że nie pokrywa się ze sferą polityki. Chcąc pojęcie to zdefiniować bardziej szczegółowo często sięga się do określenia Jurgena Habermasa: „Sfera publiczna to ta część życia społecznego, w której obywatele prowadzą publiczne debaty, narady, konsultacje w sprawach istotnych dla ogółu społeczeństwa, w celu uzgodnienia interesów i wypracowania konsensusu”. Za: J. Itrich-Drabarek, *Problem sfery publicznej*, s. 71, <http://biblioteka.oapuw.pl/wp-content/uploads/2013/03/>.

<sup>2</sup> O deprywatyzacji religii pisał Jose Casanova stwierdzając, że „religia porzuca wyznaczone jej miejsce w sferze prywatnej i wkracza do nieodróżnicowanej sfery publicznej społeczeństwa obywatelskiego, aby brać udział w nieprzerwanym procesie kontestowania, dyskursywnego legitymizowania i ponownego wytyczania granic”. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 123. Zob. też M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 192-195.

<sup>3</sup> W sposób syntetyczny państwo świeckie charakteryzuje Michał Pietrzak, stwierdzając, że państwo to „Uznaje wszelkie opcje religijno-światopoglądowe jednostki i zapewnia jej pełną swobodę postępowania w tych sprawach. Wyznanie lub światopogląd są odrzucane jako przesłanki różnicowania praw politycznych i cywilnych obywateli. Demokratyczne państwo świeckie zapewnia Kościołom i związkom wyznaniowym pełną swobodę działania i równe traktowanie przez prawo”. M. Pietrzak, *Demokratyczne państwo świeckie*, [w:] [www.h-net.org/~eopolska/Konstytucjonalizm/Roz7/demokratyczne\\_panstwo.htm](http://www.h-net.org/~eopolska/Konstytucjonalizm/Roz7/demokratyczne_panstwo.htm).

<sup>4</sup> Ibidem.

państwa i Kościoła jest realizowany oraz jaką rolę wobec polityki pełni religia<sup>5</sup>. Religijność społeczeństwa istotnie wpływa z jednej strony na możliwości realnie posiadane przez organizację kościelną, a z drugiej na sposób wykorzystania religii i Kościoła przez polityków walczących o poparcie elektoratu. Można by powiedzieć, że im bardziej religijne społeczeństwo, tym większe przyzwolenie na obecność religii i Kościoła w sferze publicznej, a także im silniejsza organizacja kościelna oraz im bardziej politycy zabiegają o głosy religijnych wyborców, tym większy udział religii w kształtowaniu polityki.

Powyższe zdanie wymaga jednak pewnych uzupełnień i uściśleń. Po pierwsze, religijność może istnieć w formach pozainstytucjonalnych, a obrzędowość religijna nie musi wiązać się z wierzeniami – to utrudnia diagnozę poziomu religijności społeczeństwa. Po drugie, wspomniane przyzwolenie ograniczone jest faktem, że mniej czy bardziej skuteczne próby realizacji zasad moralności religijnej poprzez nadanie im charakteru formalno-prawnego, podejmowane przez hierarchię kościelną, w znacznej części są rozbieżne z przekonaniami większości społeczeństwa, która tych zasad nie uznaje. Można dodać, że z tego powodu politycy, którzy z jednej strony zabiegają o poparcie różnych części elektoratu, a z drugiej również o poparcie ze strony Kościoła hierarchicznego i katolików pozostających pod jego wpływem, stają przed trudnym do rozwiązania dylematem. Po trzecie, przyzwolenie na obecność religii i Kościoła w sferze publicznej nie dotyczy polityki rozumianej jako wpływanie na rezultaty walki o władzę oraz uczestnictwo w sprawowaniu władzy – większość społeczeństwa jest przeciwna wobec uczestnictwa Kościoła w tak rozumianej polityce.

W związku z powyższymi stwierdzeniami można postawić pytanie o zakres tego przyzwolenia w społeczeństwie polskim (wcześniej konieczna będzie refleksja dotycząca stanu religijności społeczeństwa), wyrażany m.in. stosunkiem do obecności symboli i obrzędów religijnych w sferze publicznej, akceptacją określonego miejsca i roli Kościoła, stosunkiem do zasad moralności religijnej<sup>6</sup>. W efekcie podjęta będzie próba wykazania, że pomimo niejednoznacznego charakteru poglądów społecznych we wskazanych zakresach oraz postępującego, choć bardzo powoli, obniżania się poziomu religijności, religia jest w dalszym ciągu obecna w sferze publicznej, w znacznej mierze dzięki przyzwoleniu społeczeństwa, a poziom religijności wpływa na preferencje i wybory polityczne. Można więc stwierdzić, że w Polsce realizowany jest model przyjaznego (umiarkowanego) rozdziału państwa i Kościoła, a relacje pomiędzy nimi polegają na współdziałaniu<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Zob. np. P. Burgoński, M. Gierycz, *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, m.in. s. 36-37, 233-237.

<sup>6</sup> W niniejszym tekście chodzi o religię i Kościół rzymsko-katolicki, natomiast, gdy mowa jest o „Kościele”, w części odnosi się to do wspólnoty wierzących, ale w większości oznacza hierarchę kościelną.

<sup>7</sup> P. Burgoński, M. Gierycz, op. cit.

## Cechy religijności społeczeństwa polskiego

Poziom i charakter religijności społeczeństwa polskiego jest przedmiotem regularnie prowadzonych badań, przede wszystkich sondaży ankietowych, czyli oparciu wnioskowania na deklaracjach werbalnych respondentów, które niekiedy wyrażają raczej przekonania o powinnościach (wartościach uznawanych), niż o realnie podjętych działaniach. Badania te przynoszą zróżnicowany obraz polskiego katolicyzmu, w którym dominuje ortodoksyjny katolicyzm tradycyjny, jednak równie silny jest nurt katolicyzmu tradycyjnego selektywnego, a prócz tego występują inne segmenty, m.in. katolicy liberalni<sup>8</sup>. Dla charakteryzowania tego zróżnicowania, a tym samym religijności i poglądów społeczeństwa polskiego związanych z obecnością religii w sferze publicznej, wskazane wydaje się przyjęcie pewnych założeń, które można sformułować w oparciu o klasyczną koncepcję religii Emila Durkheima. Jego zdaniem religia jest "jednolitym systemem wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, tzn. wierzeń i praktyk łączących w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem wszystkich, którzy je wyznają"<sup>9</sup>.

W oparciu o tę definicję można powiedzieć, że na religię składają się trzy elementy: wierzenia, obrzędy (praktyka) i organizacja (wspólnota) oraz postawić pytanie, czy zawsze muszą być one spójne ze sobą. Oczywiście, jeśli nie są trudno mówić o religii w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest to o tyle istotne, gdyż w społeczeństwie polskim (i nie tylko w nim) wyraźnie zarysowały się pewne tendencje świadczące o braku pełnej koherencji pomiędzy tymi elementami. Wierzenia (choć jedynie w części) podlegają procesowi indywidualizacji, nabierają charakteru selektywnego w stosunku do dogmatów katolickich, nasila się przekonanie, że można wierzyć poza wspólnotą i być religijnym poza instytucją Kościoła, selektywnie są również traktowane zasady moralności religijnej. Jeśli chodzi o praktyki religijne (obrzędy), to można sądzić, że w wielu przypadkach nie muszą być konsekwencją wiary czy religijności. „Religia i praktyki religijne są przez większość Polaków (...) swoście pojmowaną kulturą powinnością, elementem więzi rodzinnej, odświętnym i ceremonialnym stylem życia, a nawet ważnym segmentem rytmów życia codziennego”<sup>10</sup>. W związku z tym praktyki religijne nie mogą być wystarczającym kryterium wiary i religijności. Obecność symboli czy obrzędów religijnych w sferze publicznej, w tym także w polityce jest zatem w Polsce czymś normalnym i oczywistym, a polska kultura przeniknięta obyczajowością religijną, często nie wytworzyła innych szerzej akceptowanych wzorów. Natomiast przynależność do Kościoła nie musi wiązać się z wiarą, a „więź ze wspólnotą wyzna-

<sup>8</sup> Nurty w polskim katolicyzmie wskazuje m.in. Janusz Mariański, określając także ich zakres. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 85-98.

<sup>9</sup> J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1969, s. 320-321.

<sup>10</sup> J. Mariański, op. cit., s. 47.



niową jest niekiedy tylko formalna i powierzchowna<sup>11</sup>. Uczestnictwo we wspólnocie może wynikać np. z konformizmu wobec otoczenia społecznego czy z dążenia do realizacji potrzeb o charakterze afiliacyjnym.

W konsekwencji można powiedzieć, że wymienione trzy aspekty religii nie muszą tworzyć spójnego systemu, a co więcej, mogą funkcjonować w oderwaniu od siebie. Wydaje się, że podobne zjawisko można zaobserwować analizując poglądy społeczeństwa związane z obecnością religii i Kościoła w sferze publicznej oraz stosunkiem do dogmatów wiary i zasad moralności katolickiej. Zasady moralności religijnej, choć przez większość uznawane za słuszne, są akceptowane w sposób wybiórczy, podobnie zresztą jak dogmaty religijne, co jednak nie przeszkadza względnie silnemu uczestnictwu w Kościele oraz uznawaniu obrzędowości religijnej. W mniejszym stopniu akceptowana jest zbyt duża rola Kościoła w sferze polityki, czy też bezpośrednie wpływanie na preferencje polityczne wiernych.

Jedną z dość trwałych cech społeczeństwa polskiego jest powszechnie deklarowana wiara w Boga, jako osoby wierzące niezmiennie określa się ponad 90% badanych. I choć poziom religijności nieco słabnie, proces ten następuje bardzo wolno (nieco szybciej wśród osób młodych, z wyższym wykształceniem, mieszkańców dużych miast). Jeśli chodzi o wskaźniki religijności, to ich wartości uzyskiwane w poszczególnych badaniach różnią się od siebie. Przed ich przedstawieniem warto przytoczyć niektóre opinie sformułowane przez Janusza Mariańskiego, nieco urealnijające autodeklaracje respondentów. W jednej z nich stwierdza on, że nie można wykluczyć, „że część Polaków uważa się za katolików tylko dlatego, że nie utożsamia się z żadnym innym wyznaniem czy religią”<sup>12</sup>. Stwierdza również, że uwzględniając wyniki obliczeń frekwencji na niedzielnej mszy św. pojawia się pytanie, dlaczego także nie uczęszczający do kościoła twierdzą, że aktywność taką podejmują, oraz odpowiada, iż „prawdopodobnie uczęszczanie do kościoła to rzecz oczywista kulturowo, czyli ogólnie przyjęta”<sup>13</sup>.

Jedne z ostatnich badań stanu religijności w społeczeństwie polskim przyniosły w zakresie deklaracji wiary następujące wyniki: głęboko wierzący – 8%, wierzący – 84%, niewierzący – 8% (od 2005 roku spadł odsetek głęboko wierzących, a wzrósł odsetek niewierzących, w obydwu przypadkach o 4 punkty procentowe). Interesującym wynikiem uzyskanym w tych badaniach jest stwierdzenie, że od 2005 roku o 30 punktów procentowych wzrosła kategoria osób wierzących na swój własny sposób (do 52%) i jednocześnie zmalała kategoria wierzących i stosujących się do wskazań Kościoła (39%, spadek od 2005 roku o 27 pp). Jeśli chodzi o praktyki religijne, to 50% zadeklarowało, że wierzy i praktykuje regularnie, 35% to wierzący i praktykujący nieregularnie, 7% to wierzący i niepraktykujący, 2% - niewierzący i praktykujący, 6% -

<sup>11</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 57.

niewierzący i niepraktykujący<sup>14</sup>. Natomiast zgodnie z wynikami, które przyniosły badania *Diagnoza społeczna 2015*, w 2015 roku 42,7% osób dorosłych deklaroowało systematyczny udział w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych (co najmniej cztery razy w miesiącu), czyli o 1,3 pp. więcej niż w 2013 i tyle samo co w 2011 roku. Jest to pierwszy wzrost instytucjonalnych praktyk religijnych od początku lat 90. (w 1992 było to 55,7%). Spadła natomiast ilość modlących się do Boga w trudnych sytuacjach życiowych (23,6%), a odsetek ten stale spada od 2005 roku (wtedy wynosił 33,8%). Komentując obydwa wyniki autorzy stwierdzili, że trudno traktować wzrost uczestnictwa w uroczystościach religijnych jako zahamowanie procesu sekularyzacji społeczeństwa czy początek odrodzenia religijnego<sup>15</sup>. Wydaje się, że wspomniany niewielki wzrost uczestnictwa w nabożeństwach jest po prostu jednym z elementów nasilenia się postaw prawicowych.

Przedstawiony przy pomocy ogólnych wskaźników poziom religijności społeczeństwa polskiego warto skonfrontować z wynikami badań dotyczących kanonu wiary. Okazuje się, że niezachwiana wiara w Boga charakteryzuje 56% respondentów, 27% miewa chwile zwątpienia, a 5% czasami wierzy, a czasami nie. Pozostałe 12% to nie wierzący w Boga osobowego, nie wiedzący czy Bóg istnieje i niewierzący. Co ciekawe 35% nie mających wątpliwości co do istnienia Boga nie uczestniczy regularnie w praktykach religijnych (15% – raz lub dwa w miesiącu, 16% – kilka razy w roku, 4% – w ogóle). Wierzenia dotyczące sfery eschatologicznej znacznie odbiegają od nauki Kościoła – 18% nie wierzy w życie po śmierci, a 31% twierdzi, że po śmierci jest coś, ale nie wiadomo co. Jedynie niewiele więcej niż 1/3 wierzy, że po śmierci idzie się do nieba, piekła lub czyśćca. Łącznie w nieśmiertelność duszy wierzy 69%, w zmartwychwstanie 62%, a w życie pozagrobowe 66%, tyle samo co w przypadku nie związanej z religią katolicką wiary w przeznaczenie, istnienie dobrego czy złego losu; 30% wierzy również w reinkarnację<sup>16</sup>. Potwierdza to selektywność i indywidualizację wiary, występowanie synkretyzmu oraz szeregu wątpliwości. Autorzy tych badań stwierdzili, że jedynie 35% akceptuje twierdzenia składające się na podstawowy kanon wiary, czyli katolicy ortodoksyjni, ale jeśli odliczy się od tego elementy wierzeń niechrześcijańskich, to będzie to jedynie 5%<sup>17</sup>. Zatem można powiedzieć, że tylko taki odsetek stanowi w pełni ortodoksyjni katolicy.

Do charakterystyki religijności społeczeństwa polskiego można jeszcze dodać poglądy dotyczące przestrzegania bądź nieprzestrzegania pewnych nakazów i zakazów religijnych wiążących się ze świętami. W tym przypadku okazuje się, że rosną odsetki

<sup>14</sup> *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat CBOS nr 26/2015, www.cbos.com.

<sup>15</sup> J. Czapiński, *Indywidualna jakość i styl życia*, [w:] *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa 2015, s. 265-266.

<sup>16</sup> *Kanon wiary Polaków*, Komunikat CBOS nr 29/2015, www.cbos.com.

<sup>17</sup> *Polska religijność – wybiórcza i synkretyczna*, gosc.pl.

deklarujących, że nie mają nic przeciwko naruszaniu tradycyjnych norm mających podłoże religijne (większości badanych nie razi robienie zakupów w niedzielę, wyjazdy z domu w okresie świąt, dobrowolna praca zarobkowa w niedzielę, jedzenie mięsa w piątek czy nieuczęszczanie do kościoła w dni świąteczne). Tym, co najbardziej razi (choć w porównaniu z rokiem 2002 coraz mniej) okazuje się jedzenie mięsa w Wielki Piątek (43%), wykonywanie w dni świąteczne prac remontowych lub porządkowych w domu lub w ogrodzie (35%), a także organizowanie lub uczestniczenie w hucznych zabawach w okresie postu (28%, 26%). Można stwierdzić, że z wyjątkiem Wielkiego Postu, istnieje coraz większe przyzwolenie dla nieprzestrzegania tradycji religijnych, a znaczna część aprobowanych indywidualnych zachowań tego typu ma miejsce właśnie w sferze publicznej (czyli oddziałuje na innych ludzi, co według Kościoła powoduje zgorzsenie). Nie ma natomiast na większą skalę odejścia od religijnego charakteru obrzędów towarzyszących najważniejszym momentom życiowym – w każdym przypadku dla ponad 80% badanych ważny jest religijny charakter chrztu, ślubu czy pogrzebu<sup>18</sup>. W tych przypadkach nie ma wątpliwości co do wręcz konieczności zapewnienia religijnego charakteru tych uroczystości, choć ma to związek przede wszystkim z sygnalizowaną wyżej kulturową powinnością, elementem tożsamości kulturowej, brakiem innych powszechnie zaakceptowanych wzorów, potrzebą integracji społecznej. Świadczy o tym choćby różnica pomiędzy odsetkiem wierzących i regularnie praktykujących i ilością osób, dla których ważny jest religijny charakter ważnych dla rodziny wydarzeń.

W oparciu o powyższe dane można stwierdzić, że procesy sekularyzacji społeczeństwa polskiego mierzone ilością deklarujących wiarę i uczestnictwo w praktykach przebiegają stosunkowo wolno, natomiast treść wierzeń jest w części niezgodna z nauką Kościoła, a wiele norm kościelnych dotyczących sposobu zachowania straciło swoje znaczenie. Tę niespójność można uznać za podłoże pewnej dalszej niekonsekwencji – z jednej strony istnieje silne niekiedy przyzwolenie (czy akceptacja) dla obecności religii i Kościoła w sferze publicznej, z wyjątkiem polityki rozumianej jako aktywność związana z walką o władzę i sprawowaniem władzy, z drugiej strony większość społeczeństwa odrzuca wiele zasad moralności religijnej i stanowisko Kościoła w sporach światopoglądowych, przyjmując postawę niezależności i autonomii wobec zewnętrznych nakazów i zakazów.

### **Akceptowane miejsce i rola Kościoła**

Społeczeństwo polskie w przeważającej części od dawna deklaruje zaufanie do Kościoła, choć jego poziom jest zmienny. W latach osiemdziesiątych, kiedy Kościół jako jedyna instytucja niezależna był traktowany jak reprezentant społeczeństwa, poziom

<sup>18</sup> *Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym*, Komunikat CBOS nr 31/2015, [www.cbos.com](http://www.cbos.com).

zaufania był najwyższy (w roku 1988 zaufanie deklarowało 87,8%, a jego brak 7,2%), natomiast potem, w miarę spluralizowania się sfery publicznej i pojawiania się innych niezależnych organizacji społecznych, poziom zaufania do Kościoła uległ obniżeniu. Najniższy poziom zaufania miał miejsce w połowie lat dziewięćdziesiątych (w 1995 roku było to 48,2%, przy 45,6% braku zaufania), a według przeważających opinii przyczyną był brak akceptacji „upolitycznienia” czy „mieszania się do polityki” Kościoła w nowych warunkach ustrojowych<sup>19</sup>. Potem poziom zaufania do Kościoła ustabilizował się (ok. 60%), ale w dalszym ciągu dominuje przekonanie, że Kościół nie powinien zajmować stanowiska w sprawach politycznych, powinien zachować apolityczność i neutralność. W 2007 roku 86% respondentów sprzeciwiało się wypowiedziom Kościoła w sprawach politycznych, powszechnie akceptowana była zasada rozdziału Kościoła i państwa i równie powszechnie kwestionowano nadawanie religijnym normom moralnym statusu prawa państwowego (85%). Połowa badanych twierdziła również, że wpływ Kościoła na życie w kraju (oceniany przez 62% jako duży) powinien być mniejszy, a tylko 10% było przeciwnego zdania<sup>20</sup>. Poglądy te wydają się dosyć trwałe – w 2011 roku stwierdzenie, że Kościół powinien być oddzielony od państwa i nie powinien zajmować się polityką wybrało 84% badanych<sup>21</sup>, choć w 2015 roku tylko 43% zgodziło się z opinią, że Konkordat między Polską a stolicą Apostolską jest niepotrzebny, a państwo nie powinno wyróżniać żadnego z kościołów. Jednak w tym przypadku pojawiła się nowa kwestia (konkordat), a ponadto alternatywę stanowiło zdanie, że „Konkordat jest potrzebny. Państwo powinno współpracować przede wszystkim z Kościołem katolickim, do którego należy większość społeczeństwa” (wybrane przez 39%), a zatem sformułowanie raczej neutralne.<sup>22</sup>

Wiele informacji na temat postaw wobec Kościoła przyniosło badanie dotyczące sposobu finansowania Kościoła, które potwierdziło, że w społeczeństwo polskie popiera model rozdzielenia Kościoła i państwa – blisko 2/3 respondentów stwierdziło, że Kościół powinien być finansowany z pieniędzy wiernych, a tylko 24%, że budżetu państwa, ponadto 57% poparło zamiar likwidacji Funduszu Kościelnego (31% to przeciwnicy takiego rozwiązania). Społeczny stosunek do Kościoła, mający w części ambiwalentny charakter, z jednej strony wyraża się m.in. deklarowanym przekonaniem, że działalność Kościoła przynosi korzyści całemu społeczeństwu (zgadza się z tym 61%, w tym tylko 18% zdecydowanie, nie zgadza się 31%) oraz, że Kościół pomaga państwu realizować zadania związane m.in. z edukacją, wychowaniem, pomocą społeczną (62%, w tym 17% zdecydowanie, nie zgadza się z tym 31%), z drugiej stro-

<sup>19</sup> *Polacy '95. Aktorzy i klienci transformacji*, red. W. Adamski, Warszawa 1998, s. 235.

<sup>20</sup> *Opinie o działalności Kościoła*, Komunikat CBOS BS/37/2007, www.cbos.com.

<sup>21</sup> *Elektoraty partyjne o istotnych kwestiach społeczno-politycznych*, Komunikat CBOS BS/103/2011, www.cbos.com.

<sup>22</sup> *Charakterystyka poglądów potencjalnych elektoratów partyjnych*, Komunikat CBOS nr 85/2015, www.cbos.com.

ny jednak tylko 47% badanych wyraziło chęć przekazania niewielkiego odsetka swojego podatku dochodowego (0,3%) na rzecz Kościoła katolickiego (4% na rzecz innych kościołów), a 42% respondentów nie chciałoby w ten sposób wspierać działalności Kościoła<sup>23</sup>. W oparciu o przytoczone wyniki można powiedzieć, że społeczeństwo docenia pozytywną rolę wypełnianą przez Kościół (choć może dziwić, że tylko kilkanaście procent deklaruje to w sposób zdecydowany), ale nie w znacznej części nie chciałoby uczestniczyć w jego finansowaniu – czy to pośrednio przez budżet państwa, czy też bezpośrednio deklarując comiesięczne wpłaty. Może to wynikać z przekonania większości (stwierdzonego również w trakcie tych badań), że Kościół jest instytucją bogatą (72%), a księżom żyją dostatnio (78%).

Tym, co bardzo razi respondentów spośród podanych przykładów obecności religii i Kościoła w sferze publicznej jest sytuacja, w której księża mówią wiernym, jak mają głosować – jest to rażące dla 84% respondentów, a pogląd taki charakteryzuje nawet większość osób często praktykujących oraz mających prawicowe poglądy<sup>24</sup>. Jednak można sądzić, że w większości sytuacje takie nie występują zbyt często. 58% badanych twierdzi bowiem, że w ich parafii nigdy nie zdarza się, żeby księża w czasie kazania sugerowali, na którego kandydata czy na które ugrupowanie polityczne głosować. Spośród 26% mówiących, że spotkali się z tym, 3% stwierdza, że jest to częsta sytuacja, 7% że dość częsta, 16% że zdarza się to sporadycznie<sup>25</sup>. Co ciekawe, dostrzeżenie wyrażania sympatii politycznych przez księży jest częstsze u osób rzadziej praktykujących. Interpretacja tego jest trudna. Autorzy badań sądzą, że jest to wpływ stereotypowego postrzegania Kościoła, ale można także sądzić, że osoby często obecne w Kościele są przyzwyczajone do wyrażania poglądów politycznych z amfony i w mniejszym stopniu to dostrzegają. Być może jest to również wynik pewnej jednolitości poglądów księży i wiernych, bo jak wskazują wyniki badań, w obydwu przypadkach w ostatnich wyborach preferowano Prawo i Sprawiedliwość.

Niezależnie od przewagi w społeczeństwie polskim poglądów dotyczących apolityczności Kościoła, związek deklarowanej częstości praktyk religijnych i sposobu głosowania jest widoczny. Przedstawienie tego zagadnienia zacząć można od stwierdzenia, że osoby częściej praktykujące częściej również uczestniczą w wyborach, co jest zresztą zgodne z nauką Kościoła. Częstotliwość praktyk wpływa również na dokonywany wybór: „To właśnie religijność – mierzona przez CBOS częstością praktyk religijnych – najsilniej wpływała na zachowania wyborcze Polaków w 2015 roku. Poparcie dla partii było najsilniej związane nie z miejscem zamieszkania czy poziomem wykształcenia, ale z uczestnictwem we mszach świętych”. Dalej w komentarzu tym stwierdzono, że gdyby do wyborów poszły wyłącznie osoby religijne, PiS dostałoby

<sup>23</sup> *Opinie o finansowaniu Kościoła*, Komunikat CBOS BS/63/2012, [www.cbos.com](http://www.cbos.com).

<sup>24</sup> *Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem i Kościołem(ami)*, Komunikat CBOS nr 48/2015, [www.cbos.com](http://www.cbos.com).

<sup>25</sup> *Między kościołem a lokalem wyborczym*, Komunikat CBOS nr 152/2015, [www.cbos.com](http://www.cbos.com).

62% głosów i mogłoby samodzielnie zmieniać konstytucję, drugie miejsce zajęłoby PSL, trzecie Kukiz '15, a dopiero czwarte miejsce – PO z poparciem zaledwie 6%; w Sejmie mogłoby zabraknąć Nowoczesnej, a Zjednoczona Lewica zdobyłaby ledwie 4% głosów. W najliczniejszej grupie praktykujących raz w tygodniu PiS bardzo wyraźnie pokonało PO (48% do 18%), ale już w grupie uczestniczących we mszach św. 1-2 razy w miesiącu minimalną przewagę zdobyła PO (31% do 30% proc.), a wśród praktykujących jedynie kilka razy w roku przewaga PO nad PiS była już wyraźna (33% do 25%)<sup>26</sup>.

### Akceptacja obecności religii w sferze publicznej

Przekonania dotyczące prawa do wyrażania poglądów religijnych w życiu publicznym są dość jednoznaczne – według 82% badanych katolicy w życiu publicznym mają prawo wyrażać swoje poglądy wynikające z przynależności religijnej, a 22% sądzi, że jest to nie tylko prawo, ale także obowiązek (poglądy takie najsilniej występują w potencjalnym elektoracie PiS). Większość badanych uznała za dopuszczalne przykładowe sytuacje, polegające na naruszeniu konstytucyjnej zasady neutralności światopoglądowej państwa, w których wiceminister sprawiedliwości jest zakonnikiem świeckim i zaangażowanym katolikiem, z czym się nie kryje (55%), a prezes Trybunału Konstytucyjnego przyjmuje papieskie odznaczenie za zasługi dla Kościoła (45%). Natomiast 2/3 respondentów za niedopuszczalne uznała zachowanie dyrektora szpitala odmawiającego wykonanie aborcji pacjentce, której prawo na to zezwalało (z uwagi na poważną wadę płodu). Autorzy badań wyrażają opinię, że zróżnicowany poziom akceptacji tych sytuacji związany jest z przestrzeganiem prawa. Hipotetycznie można chyba założyć, że różnica wynika z faktu, iż w dwóch pierwszych sytuacjach nie występuje nikt poszkodowany, a ponadto nie dostrzega się dysonansu pomiędzy publicznym wyrażaniem religijności przez funkcjonariuszy państwa, a bezstronnością państwa w sprawach światopoglądowych (która według 64% jest w Polsce realizowana)<sup>27</sup>.

W praktyce wydaje się, że o ile większość społeczeństwa nie akceptuje politycznego zaangażowania księży po stronie któregoś z ugrupowań politycznych, o tyle nie budzi większych sprzeciwów publiczne manifestowanie religijności przez polityków, w tym najwyższych przedstawicieli władz państwowych. Potwierdza to odpowiedź na pytanie, czy respondenta nie razi, że niektóre osoby wybrane na ważne stanowiska państwowe prezydenta, premiera czy ministra składając przysięgę, że dochowają wierności Konstytucji, dodają „Tak mi dopomóż Bóg” – nie razi to 87% badanych<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> M. Zieliński, *Jak religia wpłynęła na wybory?*, polska.newsweek.pl.

<sup>27</sup> *Katolik w życiu publicznym – potencjalne konflikty norm i wartości*, Komunikat CBOS nr 45/2015, www.cbos.com.

<sup>28</sup> *Religia i Kościół w przestrzeni publicznej*, Komunikat CBOS BS/170/2013, www.cbos.com.

Zastanawiając się, dlaczego tak jest, nasuwa się m.in. stwierdzenie, że oprócz motywacji wynikających z wiary, większość społeczeństwa nie traktuje takiego zachowania jako naruszenie zasad konstytucyjnych gwarantujących neutralność światopoglądową państwa, a raczej jako realizację wspomnianego wyżej prawa do wyrażania poglądów religijnych oraz naturalną część kulturowego wzoru Polaka–katolika.

Z podobnych powodów akceptowanych jest także wiele innych przejawów obecności religii i katolików w życiu społecznym., począwszy od obecności krzyża w budynkach publicznych, co nie razi 88% respondentów. Nie razi również religijny charakter przysięgi wojskowej (83%)m odbywanie lekcji religii w szkołach (82%), udział księży czy biskupów w uroczystościach państwowych (81%), święcenie przez księży miejsc i budynków użyteczności publicznej (78%), księża występujący w publicznej TVP (75%), wypowiedanie się Kościoła na tematy moralne i obyczajowe (60%). Z niewielkim uproszczeniem można powiedzieć, że stan taki jest dość stabilny na przestrzeni ostatnich dwóch dekad. Większość badanych razi natomiast zajmowanie przez Kościół stanowiska w sprawie ustaw uchwalanych przez Sejm (55%) – w tym przypadku na przestrzeni ostatnich kilku lat zmniejszyła się ilość osób deklarujących, że nie jest to rażąca<sup>29</sup>.

W 2013 roku pytano respondentów, czy ich zdaniem w Sali obrad Sejmu RP powinien wisieć krzyż i uzyskano 56% odpowiedzi twierdzących (20% przeczących, a 22% stwierdziło, że jest to dla nich obojętne). Na pytanie, czy krzyże powinny wisieć w klasach szkolnych twierdząco odpowiedziało 62% (przecząco 20%, obojętność zadeklarowało 16%)<sup>30</sup>. Pytanie dotyczące powinności przyniosło zatem podobne wnioski, jak zadane w „miękkiej” formie pytanie, czy obecność elementów religijnych w sferze publicznej jest rażąca.

W tych samych badaniach spytano również, czy wieszanie krzyży w miejscach publicznych można zdaniem respondenta uznać za naruszenie wolności osób niewierzących – 60% badanych odpowiedziało przecząco, a 33% twierdząco. Można to chyba uznać za potwierdzenie sformułowanej wyżej opinii, że dla większości obecność krzyży jest czymś normalnym (85% stwierdziło, że w ich mieszkaniu jest zawieszony krzyż) i nie dostrzegają sprzeczności takiej sytuacji z zasadą neutralności światopoglądowej państwa.

Najbardziej przychylnie do obecności religii w przestrzeni publicznej odnoszą się mieszkańcy wsi, osoby z wykształceniem podstawowym, najmniej zamożne, wierzące, regularnie uczestniczące w praktykach, o prawicowych przekonaniach, będące potencjalnymi wyborcami PiS (z Polską Razem, Solidarną Polską i Prawicą Rzeczpospolitej) i PSL. Wskazuje to na fakt, że poglądy o obecności religii w sferze publicznej są powiązane z tożsamością polityczną badanych.

<sup>29</sup> *Boskie i cesarskie*, op. cit.

<sup>30</sup> *Religia i Kościół*, op. cit.

Wracając jeszcze do kwestii wypowiedziania się Kościoła w sprawach moralnych i obyczajowych (w przypadku których 60% deklaruje, że ich to nie razi, a 33% ma przeciwne zdanie) proporcje poglądów respondentów mogą nieco dziwić, gdyż chodzi o jeden z istotnych elementów misji Kościoła. Zastanawiając się nad sporą ilością tych, których to razi można dojść co najmniej do dwóch wniosków: wypowiedzi Kościoła razią, bo są niezgodne z zapatrywaniami respondentów, także wierzących (o tym poniżej) oraz dlatego, że mogą być traktowane jako element nacisku na rządzących idącego w kierunku nadania rozwiązaniom proponowanym przez Kościół mocy prawa państwowego.

### **Społeczeństwo polskie wobec zasad moralności religijnej**

Mówiąc najogólniej, w społeczeństwie polskim występuje zjawisko, które można określić jako „sekularyzacja moralności”. Oznacza to, że moralność społeczeństwa w coraz mniejszym stopniu jest związana z moralnością religijną, przynajmniej w deklaracjach zebranych w trakcie badań. W opiniach respondentów przewija się przekonanie, że człowiek powinien mieć autonomię i sam decydować o tym, co jest dobre a co złe. Pogłębiają się przekonania świadczące o coraz silniejszym relatywizmie moralnym.

W badaniach przeprowadzonych w grudniu 2013 roku już 57% stwierdziło, że rozstrzygnięcie o tym, co jest dobre a co złe, jest wewnętrzną sprawą każdego człowieka, w tym także połowa osób regularnie praktykujących (20% było zdania, że powinno o tym decydować przede wszystkim społeczeństwo, a 19%, że przede wszystkim prawa boże). Jednocześnie, badano czy zdanie respondenta w życiu należy kierować się stałymi zasadami moralnymi i uzyskano następujący rozkład odpowiedzi:

- należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować – 22%,
- należy mieć wyraźne zasady moralne ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić, byle były to sytuacje wyjątkowe – 42%,
- należy mieć pewne zasady moralne, ale nie ma w tym nic złego kiedy się od nich odstępuje w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych – 19%,
- nie należy wiązać swojego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania – 12%<sup>31</sup>.

Można zatem stwierdzić, że rygorystyczne stanowisko w sprawach moralności cechuje niewiele więcej niż 1/5 badanych, a pozostali w mniejszym czy większym stopniu reprezentują postawę relatywistyczną. Jeśli chodzi o związki moralności z religią blisko 3/4 respondentów stwierdza, że religia nie musi uzasadniać słusznych nakazów moralnych – 41% stwierdziło przy tym, że wystarczy własne sumienie, a 33%, że

<sup>31</sup> *Religijność a zasady moralne*, Komunikat CBOS nr 15/2014, [www.cbos.com](http://www.cbos.com).



dla nich religia jest uzasadnieniem reguł moralnych, ale można je sobie uzasadnić także bez niej. Dominująca kategoria osób pytanym o stosunek do zasad moralnych katolicyzmu stwierdziła, w większości są słuszne, ale nie ze wszystkimi się zgadza, a ponadto na pewno nie wystarczają człowiekowi (45%, w roku 2007 było to 36%), natomiast osoby stwierdzające, że zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością stanowią 18% (w roku 2007 – 31%)<sup>32</sup>. Zmniejsza się więc (i to dość szybko) znaczenie moralności katolickiej, a coraz silniejsze jest przekonanie, że moralność religijna nie może być obecnie jedynym kryterium oceny dobra i zła. Nie jest to jednak obraz w pełni jednoznaczny. Bardzo wyraźnie jest to widoczne, jeśli weźmie się pod uwagę poglądy większości badanych dotyczące niektórych zasad zachowania uznawanych za zgodne z moralnością przez Kościół, m.in. stosowanie środków antykoncepcyjnych za dopuszczalne uznaje 77%, współżycie seksualne przed ślubem – 74%, wzięcie rozwodu – 63%<sup>33</sup>.

Podobnie w przypadku zapłodnienia *in vitro*, choć w tym przypadku ilość popierających stosowanie tej metody jest uzależniona od sytuacji. W odniesieniu do małżeństw, które nie mogą mieć dzieci 76% badanych stwierdziło, że powinna istnieć możliwość zapłodnienia pozaustrojowego (w tym 53% zdecydowanie). W przypadku par pozostających w stałym związku, ale nie będących małżeństwem metodę tę uznało za dopuszczalną 62%, natomiast w przypadku samotnych kobiet było to 44% (nie mał tylko samo osób było przeciwnych). Bezpośredni związek z argumentacją Kościoła w tej sprawie miało pytanie, czy respondent jest przeciwny tworzeniu dodatkowych zarodków, z których część jest zamrażana. W odpowiedzi brak sprzeciwu wyraziło 53%, a sprzeciw 33%<sup>34</sup>.

Poglądy na temat przerywania ciąży są również zróżnicowane w zależności od okoliczności. Zdecydowana większość badanych dopuszcza aborcję w przypadku zagrożenia życia matki (84%, w tym 52% zdecydowanie), w przypadku zagrożenia dla zdrowia matki (76%, w tym 43% zdecydowanie), wtedy, gdy ciąża jest efektem gwałtu (74%, w tym 47% zdecydowanie) lub kazirodztwa (58%, w tym 29% zdecydowanie; 19% wybrało odpowiedź trudno powiedzieć, co może być związane z niezrozumieniem tej sytuacji). Większość uważa przerwanie ciąży za dopuszczalne, kiedy wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone (53%) lub z poważnymi wadami (61%). Natomiast zdaniem przeważającej większości przerwania ciąży nie uzasadnia zła sytuacja materialna czy trudna sytuacja osobista matki (77% i 80%), podobnie jak niepełnoletniość matki czy niepełnosprawność rodziców (66% i 50%)<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia in vitro*, Komunikat CBOS nr 96/2015, [www.cbos.com](http://www.cbos.com).

<sup>35</sup> *Dopuszczalność aborcji w różnych sytuacjach*, Komunikat CBOS nr 71/2016, [www.cbos.com](http://www.cbos.com).

Ciekawe są wyniki sondażu, w którym pytano w jakich sytuacjach lekarz może odwołać się do klauzuli sumienia. Odpowiedzi respondentów wskazują, że w większości są oni przeciwni stosowaniu tej klauzuli, np. 73% badanych stwierdziło, że lekarz nie może odmówić skierowania na badania prenatalne jeśli istnieje podwyższone ryzyko wady genetycznej lub rozwojowej płodu (12% miało zdanie przeciwne), 62% wypowiedziało się, że lekarz nie może odmówić skierowania na zabieg przerwania ciąży, jeśli kobietę można do niego zakwalifikować zgodnie z prawem, 59% badanych jest zdania, że lekarz nie może odmówić wykonania zabiegu in vitro jeśli para kwalifikuje się do takiego zabiegu, a 52% wyraziło takie samo zdanie w przypadku zabiegu przerwania ciąży. Farmaceuta zdaniem 76% respondentów nie ma prawa odmówić realizacji recepty na środki antykoncepcyjne (12% miało przeciwne zdanie)<sup>36</sup>.

Powyżej wskazane zostały poglądy, w których badani wyrażali inne zdanie niż zasady moralne formułowane przez Kościół. Z odmienną sytuacją mamy do czynienia w przypadku kilku innych kwestii, choć można sądzić, że motywacja jest w znacznej części pozareligijna. Współżycie seksualne osób tej samej płci dopuszcza jedynie 22%, stanowisko przeciwne deklaruje 70%, w tym 51% zdecydowanie, a współżycie seksualne osoby pozostającej w związku małżeńskim z kimś innym niż jej mąż lub żona za niedopuszczalne uznaje 89% (w tym 54% zdecydowanie), przeciwne zdanie ma 9%. W tym ostatnim przypadku dość wyraźnie widać, że deklarowane jest uznawanie pewnej normy, natomiast w oparciu o wyniki innych badań można powiedzieć, że w rzeczywistości jest ona dość często naruszana.

Przytoczone wyniki badań wskazują, że ze strony znacznej większości społeczeństwa nie ma przyzwolenia na przekształcanie zasad moralności religijnej w normy prawa państwowego, a zatem dla naruszania ustrojowej zasady neutralności światopoglądowej państwa. Nie oznacza to, że takie próby nie będą podejmowane przez polityków obawiających się konfliktu z hierarchią kościelną. Niekoniecznie muszą one polegać np. na zmianach ustawowych, gdyż szereg inicjatyw można zrealizować wydając odpowiednie rozporządzenia (np. w sprawie finansowania zabiegów in vitro czy wycofania pewnych leków z aptek) czy także w inny sposób.

### Zakończenie

Poglądy społeczeństwa polskiego dotyczące akceptowanego miejsca religii i Kościoła w sferze publicznej są z jednej strony uwarunkowane tym, że katolicyzm jest elementem polskiej tożsamości narodowej i immanentną częścią polskiej kultury, z drugiej m.in. mniej czy bardziej uświadomionym przekonaniem, że Kościół, jako wspólnota wszystkich wiernych, nie powinien brać udziału w rywalizacji politycznej, niechęcią do ulegania nakazom i zakazom, dążeniem do autonomii, pragmatyzmem w

<sup>36</sup> *Klauzula sumienia lekarza i farmaceuty*, Komunikat CBOS nr 94/2014, [www.cbos.com](http://www.cbos.com).

postępowaniu itp. Wydaje się również, że normy demokratycznego państwa świeckiego są raczej słabo zinternalizowane przez społeczeństwo polskie, a przyzwolenie na obecność symboli, zachowań czy obrzędów religijnych w sferze publicznej jest stosunkowo duże. Stosunkowo szeroko obecny jest relatywizm moralny i permisywizm, co być może wynika z akceptacji liberalnej koncepcji praw człowieka, a może jedynie z niechęci do ulegania normom, które politycy działający pod wpływem hierarchii kościelnej chcą narzucić, co z kolei ogranicza przyzwolenie na łamanie zasad państwa świeckiego.

Jeśli chodzi o oddziaływanie zarysowanych poglądów na funkcjonowanie systemu demokratycznego, to można sądzić, że dopóki nie występuje wywołana z pobudek religijnych nietolerancja wobec różnego rodzaju mniejszości, innych wyznań czy grup preferujących odmienny sposób życia, a decyzje polityczne nie są podejmowane z uwzględnieniem jedynie katolickiego punktu widzenia (wyrażanego przez hierarchię kościelną), demokracja nie jest zagrożona w jakimś większym stopniu, choć mniejszości mogą czuć się źle traktowane. Ryzykowne jest natomiast coś innego, a mianowicie nakładanie się podziałów i poglądów religijnych na podziały polityczne, a zatem intensyfikacja konfliktu politycznego z wykorzystaniem zróżnicowania poglądów o charakterze religijnym. Jest to prawdopodobne biorąc pod uwagę zróżnicowanie potencjalnych elektoratów poszczególnych partii<sup>37</sup> oraz fakt, że osoby bardziej religijne bardziej aktywnie uczestniczą w procedurach wyborczych i innych formach partycypacji, co może przyczynić się do względnej równowagi pomiędzy tymi, którzy kierują się normami religijnymi i wskazaniem Kościoła, a pozostałymi. Dychotomiczny konflikt tego rodzaju (a partia obecnie rządząca ma tendencję do kształtowania i ujmowania rzeczywistości właśnie w kategoriach konfliktu dychotomicznego) mógłby naruszyć trudną równowagę w ramach jednego z paradoksów demokracji, pomiędzy konsensem i konfliktem<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Dla przykładu – W przeprowadzonych badaniach „Zwolennicy Prawa i Sprawiedliwości, Solidarnej Polski i Polski Razem cechowali się znaczną orientacją konserwatywną, poglądami prawicowymi, silną religijnością, utożsamianiem demokracji z państwem wyznaniowo-narodowym oraz mało oświeconym rozumieniem demokracji, słabym negatywizmem społecznym i orientacją kolektywistyczną”, a zwolennicy „Nowoczesnej” „orientacją liberalną, poglądami lewicowymi, słabą religijnością, nieutożsamianiem demokracji z państwem wyznaniowo-narodowym i oświeconym rozumieniem demokracji, słabym negatywizmem społecznym, realizmem (słabym myśleniem urojeniowym), orientacją indywidualistyczną”. K. Korzeniowski, *Czym się różnią głowy i serca zwolenników partii politycznych?* <http://tajnikipolityki.pl/czym-sie-roznia-glowy-i-serca-zwolennikow-partii-politycznych/>.

<sup>38</sup> L. Diamond, *Trzy paradoksy demokracji*, w: *Przyszłość demokracji*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2005, s. 51-54.

Bartłomiej Secler

## RELIGIA I RELIGIJNOŚĆ A POZIOM FREKWENCJI WYBORCZEJ

### Uwagi wstępne

Jak trafnie zauważyli Yilmaz Esmer i Thorleif Pettersson, religia odgrywa istotne znaczenie w kształtowaniu wyników wyborów, odkąd „w użyciu znalazła się urna wyborcza”<sup>1</sup>. Śledząc, nawet pobieżnie, związki pomiędzy religią a polityką trudno odrzucić pogląd, że relacja ta była i jest pozbawiona pierwiastka „boskiego”. Niesłuszne okazały się dziewiętnastowieczne przypuszczenia, że wraz z nastaniem społeczeństwa przemysłowego, religia będzie tracić na znaczeniu. Za Pippą Norris i Ronaldem Inglehartem można powiedzieć, że poglądy o „śmierci religii” i postępującej sekularyzacji są w ostatnich kilkudziesięciu latach przedmiotem dość dużej krytyki. Co więcej, często przytacza się argumenty świadczące o sile i vitalności religii<sup>2</sup> oddziałującej na różne sfery życia jednostki czy jej implementacji w zasady życia społeczno-politycznego. Rozważania o relacji pomiędzy religią a polityką przynoszą pytanie o genezę politycznego uwikłania religii oraz działań politycznych inspirowanych religią. W celu zapewnienia wolności religii od państwa bądź wolności państwa od religii, konieczne są działania zmierzające do oddzielenia jej od państwa lub zniesienia religii państwowej<sup>3</sup>. Działania takie nie powodują jednak, że polityka nie wnika w sferę religii, a religia w sferę polityki<sup>4</sup>. Problem ten widać chociażby przy okazji wyborów politycznych w perspektywie wpływu religii i religijności na zachowania i preferencje wyborcze czy poziom frekwencji wyborczej. To właśnie refleksja nad znaczeniem oraz wpływem religii i religijności na częstotliwość wyborczą Polaków jest przedmiotem niniejszego tekstu.

W dociekaniach naukowych, jak również w medialnych sondażach opinii podejmowane są częste próby badania preferencji politycznych wyborców oraz określania ja-

<sup>1</sup> Y. Esmer, T. Pettersson, *Wpływ religii i religijności na zachowania wyborcze*, [w:] R. J. Dalton, H.-D. Klingemann (red.), *Zachowania polityczne*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 74.

<sup>2</sup> Por. P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006, s. 27-28.

<sup>3</sup> J. Casanova, *Religie polityczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, passim.

<sup>4</sup> Szerzej: B. Secler, *Polityczność religii – przyczynek do dyskusji*, [w:] E. Jurga-Wosik, S. Paczos, R. Rosicki (red.), *W poszukiwaniu polityczności*, Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM, Poznań 2014, s. 101-111.

kie determinanty mają wpływ na ich kształtowanie. Wśród najczęściej analizowanych kryteriów są przesłanki ideowe oparte na określonych systemach wartości, wizerunkowe, personalne, programowe czy kompetencyjne. Bada się również na ile wyborca podejmuje swój wybór świadomie, udając się do lokalu wyborczego z zamiarem skreślenia konkretnego – wybranego przez siebie wcześniej – kandydata, a na ile jest to wybór przypadkowy, gdy głosujący dokonuje takiej decyzji dopiero po otrzymaniu karty do głosowania. Podobnie jest z badaniem frekwencji wyborczej. Analizując uwarunkowania uczestnictwa wyborczego zwraca się uwagę na różnego rodzaju czynniki sprzyjające partycypacji oraz te, które powodują absencję wyborców, bierność obywateli czy – jak pisze Lech Szczegółą – apatię polityczną<sup>5</sup>. Wspólnym mianownikiem, zarówno czynników wpływających na wysoki poziom frekwencji w wyborach, jak też niską partycypację wyborców, są kryteria socjoekonomiczne, określane przez Mikołaja Cześnika jako zmienne strukturalne. Należą do nich: płeć, wiek, stan cywilny, wykształcenie, status ekonomiczny, miejsce zamieszkania czy religijność i uczestnictwo w praktykach religijnych<sup>6</sup>.

Uściślając wynikający z tytułu artykułu i wskazany wyżej problem badawczy niniejszego tekstu, moja refleksja sprowadza się do analizy czynnika religijnego w perspektywie jego wpływu na poziom frekwencji wyborczej w Polsce w latach 2011 i 2015, na które przypadają wybory parlamentarne. Analiza ta będzie miała charakter porównawczy. Celem artykułu jest natomiast odpowiedź na pytanie czy osoby określające się jako religijne głosują w wyborach częściej niż te, dla których normy religijne nie należą do najważniejszych w życiu wartości. Nadto, warto zastanowić się, czy religia jest sama w sobie czynnikiem mobilizującym człowieka do udziału w akcie wyborczym, jak również – jaką rolę w tym procesie odgrywa w Polsce Kościół katolicki, który – ustami duchownych – wielokrotnie podkreślał, że udział w wyborach jest obowiązkiem katolików. W tym kontekście zwrócę także uwagę na polityczne zaangażowania Kościoła sprowadzające się niekiedy do wskazywania przez niektórych księży konkretnych ugrupowań czy kandydatów, na których wierni powinni oddać swój głos.

### **Religia – religijność – Kościół**

Trudno podważyć tezę, że religia jest zjawiskiem trwale związanym z życiem człowieka<sup>7</sup>. Nie wnikając w dużą liczbę ujęć i definicji religii warto przede wszystkim podkreślić jej wielowymiarowy charakter odnoszący się do systemu przekonań i praktyk.

<sup>5</sup> L. Szczegółą, *Bierność obywateli. Apatia polityczna w teorii demokratycznej partycypacji*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2013, passim.

<sup>6</sup> M. Cześnik, *Partycypacja wyborcza w Polsce. Perspektywa porównawcza*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 126-134.

W socjologii zwraca się uwagę, że religia ma określony wymiar społeczny obejmujący: wierzenia, doktryny, idee (wymiar poznawczo-intuitywny); manifestowanie rytuałów przejawiających się np. w praktykach religijnych (wymiar symboliczno-relacyjny); aktywizowanie stosunków na linii jednostka – społeczeństwo (wymiar etyczny); regularność i trwałość zjawisk religijnych w grupach społecznych (wymiar organizacyjny)<sup>8</sup>.

Z religią trwale związana jest religijność, która – jak podkreślają Rodney Stark i Charles Y. Glock – jest zjawiskiem wieloznacznym<sup>9</sup>. W najszerszym znaczeniu może oznaczać zaangażowanie religijne przejawiające się kulcie religijności, np. życiu sakramentalnym, udziale w nabożeństwach – a zatem praktykach religijnych, którym nadaje się często społeczno-kulturowy charakter. Podzielam przekonanie wyżej wskazanych badaczy, że na pobożność i religijność wskazuje wiele różnych kwestii – od przynależności do Kościoła, przez wiarę w doktryny religijne, etyczny sposób życia, po szereg innych działań i przekonań właściwych człowiekowi. Niemniej, w tej różnorodności zachowań widać odmienne aspekty tego samego zjawiska, tj. religijności. Zostawiając na boku – niewątpliwie istotny problem – kwestię uchybień w badaniach poświęconych zjawiskom religijnym wynikającym z wieloznaczności terminu „religijność”, R. Stark i Ch. Y. Glock podają praktyczny przykład, by nie powiedzieć „z życia wzięty”, różnego, ale – jak sądzę – także stereotypowego myślenia o religijności. Badacze piszą: „(...) większość ludzi wiedząc, że ktoś jest aktywnym członkiem Kościoła, zakłada jednocześnie jego głęboką wiarę w naukę Kościoła i troskę o zgodne z nią postępowanie w życiu codziennym. Według powszechnego mniemania, chodzenie do kościoła to uczestniczenie w nabożeństwach, wyznawanie wiary i zachowywanie przykazań. Jednakże to, że jakaś osoba jest religijna w jednej z wymienionych wyżej sfer, nie gwarantuje jej religijności również w pozostałych sferach. Są bowiem ludzie aktywnie praktykujący, którzy nie wierzą; istnieją głęboko wierzący, którzy nie należą do Kościoła; są wreszcie tacy, którzy wierzą i należą do Kościoła, ale których trudno byłoby określić jako postępujących zgodnie z etyką religijną. Precyzyjne rozstrzygnięcie, kto zasługuje na miano >>religijnego<<, okazuje się zatem dość złożonym problemem”<sup>10</sup>.

Niemniej, odnosząc powyższe do zasadniczego wątku niniejszego artykułu, łączenie religii i religijności z zachowaniami i decyzjami wyborczymi wydaje się uzasadnione, choć oczywiście nie jest pozbawione szeregu wątpliwości. Badania dotyczące tych

<sup>7</sup> M. Marzec, *Uczestnictwo Polaków w praktykach religijnych i ich ocena roli Kościoła w życiu publicznym*, „Political Preferences” nr 1 z 2010, s. 227.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 228. Zob. szerzej: A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii: założenia, idee, programy*, Wyższa Szkoła Społeczna-Gospodarcza, Tyczyn 2004.

<sup>9</sup> R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2012, s. 207-208.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 207.

kwestii można – za Yilmazem Esmerem i Thorleifem Petterssonem – podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą studia poświęcone komparatyście decyzji wyborców przynależących do różnych religii i wyznań. Drugi obszar obejmuje próby łączenia religijności (deklaracji wiary i uczestnictwa) z zachowaniami wyborczymi<sup>11</sup>, w tym także wpływu na poziom frekwencji wyborczej. Wskazani wyżej autorzy słusznie podkreślają, posiłkując się przy tym wnioskami z badań empirycznych, iż istnieją dowody, że poziom religijności lepiej tłumaczy różnice w zachowaniach wyborczych niż przynależność do wyznania sama w sobie<sup>12</sup>. Płynie z tego wniosek, że nie sama przynależność do Kościoła, związku wyznaniowego, wspólnoty religijnej jest kwantyfikatorem partycypacji wyborczej, a praktyki mierzone uczestnictwem w obrzędach religijnych, które – w odniesieniu do religijności – są często określane jako zmienne wyjaśniające<sup>13</sup> zachowania wyborcze. Należy oczywiście odnotować, że uczestnictwo w nabożeństwach nie jest idealnym wyznacznikiem zaangażowania religijnego, na przykład w sytuacji, gdy religia narzuca wiernym wymóg regularnego uczestnictwa w obrzędach kościelnych, niekiedy zaś aktywność taka może być bardziej postrzegana jako zaangażowanie społeczne niż religijne<sup>14</sup>. W moim przekonaniu, trudno jednak zauważyć taki sposób myślenia w odniesieniu do sytuacji w Polsce.

Badania M. Czeźnika, oparte m.in. na analizach pomiędzy praktykami religijnymi a uczestnictwem wyborczym w Polsce, dowodzą, że osoby praktykujące są zazwyczaj bardziej skłonne do uczestniczenia w akcie wyborczym. Według badacza zjawisko to można interpretować w dwojaki sposób. Po pierwsze, należy podkreślić, że osoby praktykujące zdecydowanie częściej niż religijnie bierni poddawani są mobilizacji ze strony duchowieństwa, na przykład podczas niedzielnej mszy świętej<sup>15</sup>. Oczywiście, osobnym problemem jest tu kwestia politycznego zaangażowania duchowieństwa, w sytuacji, gdy z ambony wskazują nazwy ugrupowań politycznych czy nazwiska kandydatów. Postawa taka może być postrzegana jako czyn nieuprawniony, naganny, inaczej niż w przypadku samej tylko mobilizacji wiernych do udziału w wyborach. Na marginesie warto odnotować, że w 2013 r. pojawił się poselski projekt ustawy, autorstwa posłów Sojuszu Lewicy Demokratycznej, zakazujący agitacji wyborczej w kościołach i miejscach kultu religijnego. Proponowane zmiany w Kodeksie wyborczym miały do listy miejsc, w których zabrania się prowadzenia agitacji wyborczej (art. 108 Kodeksu wyborczego<sup>16</sup>), dodać powyżej wskazane. Projekt zakładał, że zakaz taki powinien dotyczyć agitacji na rzecz konkretnych partii i kandydatów w treściach kazań księży, wy-

<sup>11</sup> Y. Esmer, T. Pettersson, op. cit., s. 87.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>13</sup> Szerzej: O. Knutsen, *Religious denomination and party choice in western Europe. A comparative longitudinal study from eight countries*, „International Political Science Review” 2004, nr 1, s. 97-128.

<sup>14</sup> Y. Esmer, T. Pettersson, op. cit., s. 89.

<sup>15</sup> M. Czeźnik, *Partycypacja wyborcza Polaków*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2009, s. 25.

<sup>16</sup> Zob. Ustawa z dnia 5 stycznia 2011 r. – Kodeks wyborczy (Dz.U. 2011 Nr 21 poz. 112).

wieszaniu banerów oraz plakatów wyborczych na przykościelnych terenach<sup>17</sup>. Do problemu agitacji powrócę jeszcze w dalszej części tekstu.

Po drugie, jak zauważa M. Cześnik, osoby praktykujące są zdecydowanie silniej zintegrowane ze swoimi wyznaniowymi wspólnotami. Za przykład można tu podać różnego rodzaju grupy parafialne i podejmowane przez nie inicjatywy. Projekty te nie zawsze mają wymiar – nazwijmy to – „ćwiczeń duchowych” w sensie *stricte*, ale są działaniami obywatelskimi. „W ramach tych wspólnot obywatele mają większą możliwość ćwiczenia się w obywatelskich umiejętnościach i wyrabiania w sobie obywatelskich cnót. To >>obywatelskie przygotowanie<< sprzyja uczestnictwu wyborczemu”<sup>18</sup> – stwierdza M. Cześnik. Z prowadzonych przez badacza analiz jasno wynika, że regularne uczestnictwo w praktykach religijnych, przynajmniej raz w tygodniu, wyraźnie zwiększa prawdopodobieństwo wzięcia udziału w głosowaniu podczas wyborów<sup>19</sup>.

Podobne wnioski, choć nie wynikające wprost z refleksji nad polską rzeczywistością, płyną z badań Jeffa Manza i Nathana Wrighta. Wyróżnili oni cztery zmienne, które mają wpływ na zachowania wyborców:

- chodzenie do kościoła,
- wiara doktrynalna,
- grupy wyznaniowe,
- aspekty lokalne i środowiskowe przynależności do grupy wyznaniowej<sup>20</sup>.

Powyższe zmienne można skorelować z sytuacją, kiedy wyborca motywuje swój udział w wyborach obowiązkiem wynikającym z własnego zaangażowania religijnego. W tym przypadku ma to wpływ na poziom frekwencji wyborczej, a teza o wpływie na nią religii i religijności jest uzasadniona. Nadto, pochodną wskazanych zmiennych jest także głosowanie w zgodzie z własną religią lub wyznaniem<sup>21</sup>. Tu dotykamy już jednak problemu wpływu religii i religijności na kształtowanie preferencji wyborczych. Można w tym dostrzec (przynajmniej w teorii) – na próżno bowiem zakładać, że na przykład wysoki procent żyjących w państwie katolików zawsze głosuje na partie i kandydatów niosących na sztandarach politycznych hasła respektujące chrześcijański

<sup>17</sup> Por. Sejm RP VII kadencji, druk nr 1885 z 6 września 2013 r. – o zmianie ustawy Kodeks wyborczy. Projekt skierowano do I czytania na posiedzeniu Sejmu, a następnie do Komisji Nadzwyczajnej do spraw zmian w kodyfikacjach. W tym kontekście warto odnotować, że na przykład w Meksyku obowiązuje konstytucyjny zakaz wstępowania osób duchownych do organizacji politycznych, zrzeszania się w celach politycznych i uprawiania propagandy na korzyść lub przeciwko kandydatom partii startujących w wyborach oraz samym partiom lub ugrupowaniom politycznym. Zob. *Meksyk: Duchowni nie mogą mówić z ambony o polityce*. „Zakaz zgodny z konstytucją”, [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,17167345,Meksyk\\_\\_Duchowni\\_nie\\_moga\\_mowic\\_z\\_ambony\\_o\\_polityce\\_.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,17167345,Meksyk__Duchowni_nie_moga_mowic_z_ambony_o_polityce_.html), [24.05.2016].

<sup>18</sup> M. Cześnik, *Partycypacja wyborcza...*, op. cit., s. 25.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>20</sup> Por. J. Manza, N. Wright, *Religion and political behavior*, [w:] M. Dillon (red.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 297-314.

<sup>21</sup> Y. Esmer, T. Pettersson, op. cit., s. 93.



system wartości – wymiar ideologiczny zachowań wyborczych, który wiąże się z oczekiwaniem, że osoba religijna w swoich decyzjach politycznych będzie kierowała się wyłącznie światopoglądem religijnym. Jak podkreślają R. Stark i Ch.Y. Glock „każda religia utrzymuje bowiem pewien zespół wierzeń, które jej wyznawcy powinni przyjąć za własne”<sup>22</sup>.

W powyższym kontekście należy odnotować, że w głosowaniu o podłożu wyznaniowym istotną rolę odgrywa czynnik instytucjonalny w postaci bezpośredniego lub pośredniego wpływu instytucji kościelnej na zachowania wyborcze. Zagadnienie to ma oczywiście bardzo szeroki charakter. W Polsce sprowadza się często do *dyskusji* o rolę i znaczenie Kościoła katolickiego w życiu publicznym. Jakie wnioski nie wynikałyby z tych dyskusji i jakkolwiek oceniamy to zaangażowanie, bezspornie Kościół jest istotnym aktorem sfery publicznej, oddziałującym na system polityczny<sup>23</sup>. Niemniej, obecność ta była, jest i ciągle będzie ogniskiem zapalnym sporów o charakterze społeczno-politycznym.

Przez wiele lat jednym z głównych argumentów zwolenników zepchnięcia Kościoła na margines było ostrzeżenie przed państwem wyznaniowym i klerykalizacją. W tym nurcie – na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku – formułowane były negatywne stanowiska wobec Kościoła, które zdaniem ks. Zygmunta Zielińskiego opierały się „na micie jakiejś tajemnej wszechwładzy Kościoła”<sup>24</sup>. Szybko też pojawiły się zarzuty o upolitycznieniu religii, chociażby tuż przed wyborami parlamentarnymi jesienią 1991 r., kiedy wielu duchownych miało skłonność do wywierania bezpośredniego wpływu na kształt sceny politycznej, co przejawiało się głównie w moralnym poparciu powstającym ugrupowaniom prawicowym, ale także pomocy organizacyjnej. Na głosy krytyki odpowiadał Episkopat: „Na podnoszony czasem zarzut, że Kościół miesza się do polityki, odpowiadamy stanowczo, że katolicy w Polsce mają obowiązek i prawo obrony chrześcijańskich zasad życia publicznego, podobnie jak inne wspólnoty kierujące się odmiennymi przekonaniami. Mówimy też jasno, że nie opowiadamy się po żadnej konkretnej stronie. Nie wskazujemy żadnych przedwyborczych list. Duszpasterzy zobowiązujemy, by w kościołach i kaplicach nie prowadzili ani nie pozwalali prowadzić kampanii wyborczej, ani agitacji na rzecz kogokolwiek”<sup>25</sup>. Biskupi wskazywali także na kryteria, jakimi powinni cechować się kandydaci oraz

<sup>22</sup> R. Stark, Ch.Y. Glock, op. cit., s. 209.

<sup>23</sup> Zob. m.in. K. Kowalczyk, *Kościół katolicki jako podmiot oddziałujący na system polityczny*, „Wrocławskie Studia Politologiczne” t. 17, 2014; idem, *Między klerykalizmem a konfesjonalizacją. Partie polityczne wobec Kościoła katolickiego w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo MADO, Toruń 2016; J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.

<sup>24</sup> Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2003, s. 379.

<sup>25</sup> Za: J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 47.

nawoływali wiernych do „skupienia się wokół tych komitetów wyborczych, które stoją na gruncie wartości zgodnych z etyką chrześcijańską i katolicką nauką społeczną”<sup>26</sup>.

Na niechęć do Kościoła i utratę zaufania wpłynęły też kontrowersyjne wypowiedzi hierarchów. Dość wspomnieć o słowach ówczesnego ordynariusza zielonogórsko-gorzowskiego Józefa Michalika: „Katolik ma obowiązek głosować na katolika, chrześcijanin na chrześcijanina, muzułmanin na muzułmanina, żyd na żyda, mason na masona, komunista na komunistę, każdy niech głosuje na tego, którego sumienie mu podpowiada. Taki będzie parlament, jaki zostanie wybrany. Natomiast trzeba sobie jasno powiedzieć, że nie można tego pola pozostawić spokojnie”. Liczne komentarze dotyczące wystąpienia biskupa Michalika wskazywały niejednokrotnie na antysemickie zabarwienie tej wypowiedzi. Wydaje się jednak, iż główną intencją hierarchy było podkreślenie ważności uczestnictwa każdego katolika w wyborach i oddanie głosu zgodnie z własnym sumieniem. Warto zwrócić uwagę, że w wypowiedzi hierarchy pojawiała się niebezpieczna tendencja, mianowicie – skoro katolik ma głosować na katolika, to tak naprawdę religia zostaje w tym momencie sprowadzona do poziomu ideologii politycznej. Kryteria wyznaniowe stały w jednym szeregu z kryteriami politycznymi<sup>27</sup>. Powyższa wypowiedź nigdy oczywiście nie była stanowiskiem Episkopatu, a prywatną opinią biskupa, który z czasem zmienił zdanie i na temat wyborów wypowiedział się już w bardziej powściągliwie. Podobnie jak wielu innych hierarchów, którzy na przestrzeni ostatnich lat częściej apelowali o udział w wyborach, niż wprost wskazywali kandydatów.

### **Czy katolik może nie głosować?**

W 2015 r., podczas homilii na Jasnej Górze, abp Stanisław Gądecki mówiąc o polityce, którą określił jako „roztropną troskę o dobro wspólne”, przypomniał o prawie i obowiązku katolika udziału w wyborach. „To prawo i obowiązek wynika z naszej wolności a wolność to jednocześnie odpowiedzialność za siebie i innych. A zatem dobrowolna rezygnacja z udziału w wyborach jest grzechem zaniedbania, ponieważ jest odrzuceniem odpowiedzialności za losy Ojczyzny. (...) Nie wystarczy jednak powiedzieć, że każdy obywatel posiada prawo i obowiązek udziału w wyborach. Trzeba ponadto właściwie głosować, to znaczy zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi. Ludzie wierzący winni oddać głos na te osoby, których postawa i poglądy są im bliskie, a przynajmniej nie sprzeciwiają się wierze katolickiej i katolickim wartościom oraz za-

---

<sup>26</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 51-52.

sadom moralnym”<sup>28</sup> – pouczał hierarcha. Nadto dodał, że w wyborach powinno uczestniczyć jak najwięcej osób uprawnionych do głosownia, gdyż tylko wtedy ich wyniki będą odzwierciedlać rzeczywistą wolę wyrażoną przez większość społeczeństwa. W przeciwnym razie będzie to tylko wola mniejszościowych grup, które zabiegać będą wyłącznie o swój wąsko pojęty interes<sup>29</sup>.

Podobny, mobilizujący apel o udział w głosowaniu wystosowali biskupi w komunikacie przed wyborami parlamentarnymi w październiku 2015 r. Przypomnieli m.in. słowa papieża Franciszka z adhortacji *Evangelii Gaudium*, że odpowiedzialne obywatelstwo jest cnotą, zaś udział w życiu politycznym jest obowiązkiem moralnym<sup>30</sup>. W tym duchu biskupi zachęcali wiernych do głosowania „w zgodzie z własnym sumieniem, wrażliwym na dobro wspólne i stojącym na straży życia każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci”<sup>31</sup>.

Powyżej przytoczone przykłady, które oczywiście można mnożyć, zdają się negatywnie odpowiadać na pytanie postawione w tej części tekstu. Prawem i obowiązkiem katolika jest udział w wyborach, zaś zaniechanie tego aktu traktowane jest z punktu widzenia wiary jako grzech zaniedbania. Łącząc stanowisko Kościoła w tym zakresie z zachowaniem wyborczym podyktowanym głosowaniem zgodnie z własną religią bądź głosowaniem wynikającym z poziomu własnego zaangażowania religijnego, otrzymujemy kolejny argument przemawiający za wpływem religii i religijności na poziom frekwencji wyborczej. Problem jednak w tym, że partycypacja polityczna w Polsce w wyborach do Sejmu i Senatu nie zachwyca. W 2015 r. wynosiła ona 50,92%, zaś w 2011 r. 48,92%<sup>32</sup>. Z danych tych jasno wynika, że połowa Polaków nie uczestniczy czynnie w akcie wyborczym. W tym kontekście, choć oczywiście zdają sobie sprawę z uproszczenia, które w tym momencie stosuję, warto przytoczyć także dane Głównego Urzędu Statystycznego na temat religijności Polaków, pochodzące z Badania Spójności Społecznej przeprowadzonego w 2015 r. Wyniki wskazują, że 93% Polaków deklaruje się jako katolicy, 11% jako głęboko wierzący, a 70% jako wierzący. Osób niezdecydowanych, obojętnych oraz niewierzących jest 20%. Polacy w liczbie 49% deklarują udział w praktykach religijnych przynajmniej raz w tygodniu, zaś 65% czuje się związanych z własną parafią<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Homilia Arcybiskupa Poznańskiego Stanisława Gądeckiego, *Więź z Chrystusem*, Uroczystość NMP Królowej Polski, Jasna Góra 3 maja 2015, <http://www.archpoznan.pl/content/view/3557/123/>, [29.05.2016].

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Por. Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja Apostolska Evangelii Gaudium. O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 121.

<sup>31</sup> Komunikat Konferencji Episkopatu Polski przed wyborami parlamentarnymi 7 października 2015 r., [http://episkopat.pl/informacje\\_kep/6900.1,Komunikat\\_KEP\\_przed\\_wyborami\\_parlamentarnymi.html](http://episkopat.pl/informacje_kep/6900.1,Komunikat_KEP_przed_wyborami_parlamentarnymi.html), [29.05.2016].

<sup>32</sup> Dane Państwowej Komisji Wyborczej.

<sup>33</sup> Główny Urząd Statystyczny, *Życie religijne w Polsce na podstawie Badania Spójności Społecznej 2015*, oprac. Departament Badań Społecznych i Warunków Życia GUS. Badanie zostało

Nawet pobieżny przegląd badań dotyczących stosunku Polaków do religii i Kościoła oraz poziomu religijności pozwala dostrzec szereg nieścisłości. Z jednej strony aż dwie trzecie dorosłych Polaków (67%) przekonanych jest o spadku religijności w ostatnim dwudziestopięcioleciu<sup>34</sup>, z drugiej zaś dane empiryczne oparte na autodeklaracjach nie wskazują na tak radykalne zmiany, choć widać bardziej zindywidualizowaną i jednocześnie mniej zinstytucjonalizowaną religijność. Przejawia się to chociażby w przekonaniu, że cotygodniowe uczestnictwo w mszy świętej nie jest obowiązkowe, natomiast kanon wiary katolickiej nie musi być przyjmowany w całości<sup>35</sup>. Wydaje się, że od lat problem ten dostrzega sam Kościół. W opublikowanym w 2004 r. raporcie Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego zwrócono uwagę na dużą selektywność Polaków w akceptacji norm moralnych, zwłaszcza w dziedzinie życia seksualnego<sup>36</sup>. Ks. Janusz Mariański analizując przemiany polskiego katolicyzmu pisze: „Wyraźnym zmianom podlegają samookreślenia dotyczące osobistej wiary Polaków według jej powiązań z nauczaniem Kościoła katolickiego. Z socjologicznego punktu widzenia szczególnie interesująca jest kategoria osób określających siebie jako wierzący na swój sposób. Wierzą oni w to, co uważają za prawdziwe i co im subiektywnie odpowiada. Część zalecań i nakazów Kościoła nie mieści się w ich kodeksie religijnym. Jeśli nawet większość współczesnych Polaków określa siebie jako wierzących, to nie oznacza to bynajmniej braku zmian w ich religijności. W rzeczywistości społecznej zaznacza się wyraźna zmiana (przejście) od religijności zinstytucjonalizowanej do religijności na nowo kształtowanej, z akcentem na wolność wyboru”<sup>37</sup>. Pogląd badacza dobrze obrazuje jeden z sondaży CBOS. W 2005 r. 66% respondentów deklarowało, że są wierzący i stosują się do zaleceń Kościoła., 32% stwierdziło, że są wierzący na swój sposób, a 1% określiło się jako niewierzący. Dziewięć lat później (2014) 52% badanych deklarowało się jako wierzący, 39% jako wierzący na swój sposób, zaś 5% jako niewierzący<sup>38</sup>. W roku 2015 Polacy deklarując swój stosunek do nauk Kościoła opowiadali w badaniu CBOS: 42,7% – jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła; 49,7% jestem wierzący na swój sposób; 1,5% – nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący czy też nie; 1,5% – nie jestem wierzący i nie interesuję się tymi sprawami; 1,6% – jestem

---

zrealizowane w pierwszej połowie 2015 r. Zob. także: *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia 2015*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa 2015.

<sup>34</sup> Szerzej: Komunikat CBOS, *Ocena zmian w różnych wymiarach życia społecznego i politycznego w Polsce po roku 1989*, oprac. R. Boguszewski, maj 2014.

<sup>35</sup> Komunikat CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, oprac. R. Boguszewski, luty 2015.

<sup>36</sup> Zob. *Kościół Katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, W. Zdaniewicz (red.), Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa 2004.

<sup>37</sup> J. Mariański, *Katolicyzm polski w procesie przemian*, „Władza Sądzenia” nr 6 z 2016, s. 40.

<sup>38</sup> Komunikat CBOS, *Zmiany w zakresie...*, op. cit.

niewierzący, ponieważ nauki Kościołów są błędne; 1,6% – określam to inaczej; 1,4% – brak odpowiedzi<sup>39</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że Kościół oczekuje od swoich wiernych działania na rzecz dobra wspólnego. Katolicka nauka społeczna, jak i całe nauczanie Kościoła silnie zaznacza ten problem. Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla m.in., że „(...) służba na rzecz dobra wspólnego wymaga od obywateli wypełniania ich zadań w życiu wspólnoty politycznej”<sup>40</sup>. Nadto, „(...) współodpowiedzialność za dobro wspólne (...) wymaga z moralnego punktu widzenia (...) korzystania z prawa wyborczego”<sup>41</sup>. W innym miejscu Katechizm naucza, że obywatele – na ile to możliwe – powinni brać czynny udział w życiu publicznym<sup>42</sup>. Niemniej, już *Vaticanum Secundum* przypominał, że wszyscy obywatele zobowiązani są pamiętać o swoim prawie i obowiązku brania udziału w wolnych wyborach na użytek dobra wspólnego<sup>43</sup>. W podobnym duchu wypowiedział się Jan Paweł II, który w jednej ze swoich adhortacji podkreślał znaczenie zaangażowania ludzi świeckich w życie publiczne. „(...) Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. (...) Aby ożywić duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość służąc – jak zostało powiedziane – osobie i społeczeństwu, świeccy nie mogą rezygnować z udziału w >>polityce<<, czyli różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra”<sup>44</sup> – pisze papież.

W partycypacji wyborczej wiernych Kościół dostrzega przede wszystkim odpowiedzialność za losy państwa, zdając sobie niejako sprawę, że brak takiego zaangażowania ze strony katolików może nie sprzyjać respektowaniu wartości chrześcijańskich w życiu społeczno-politycznym. Z punktu widzenia aktu wyborczego i jego wpływu na poziom partycypacji, można uznać nauczanie Kościoła w tym zakresie za czynnik, który ma wpływ na poziom frekwencji wyborczej. Oczywiście należy przy tym uwzględnić, czy wierni respektują apele duchownych o udział w wyborach. Praktyka pokazuje, że nie wszyscy katolicy wypełniają zalecenia Kościoła w tym zakresie.

<sup>39</sup> Za: J. Mariański, *Katolicyzm polski...*, op. cit., s. 40-41; zob. także: Komunikat CBOS, *Kanon wiary Polaków*, oprac. R. Boguszewski, marzec 2015.

<sup>40</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994, paragraf 2239.

<sup>41</sup> Ibidem, paragraf 2240

<sup>42</sup> Por. Ibidem, paragraf 1915.

<sup>43</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.

<sup>44</sup> Ojciec Święty Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie*, Rzym 1988.

## Wybory parlamentarne 2011 i 2015 – między kościołem a lokalem wyborczym

W nawiązaniu do powyższych rozważań chciałbym w tej części tekstu skupić się na porównaniu wyborów do Sejmu i Senatu w 2011 i 2015 roku w perspektywie politycznego zaangażowania osób duchownych, a tym samym ich pośredniego lub bezpośredniego wpływu na zachowania wyborcze wiernych. Analiza ta będzie opierać się na badaniach cyklicznie prowadzonych przez CBOS.

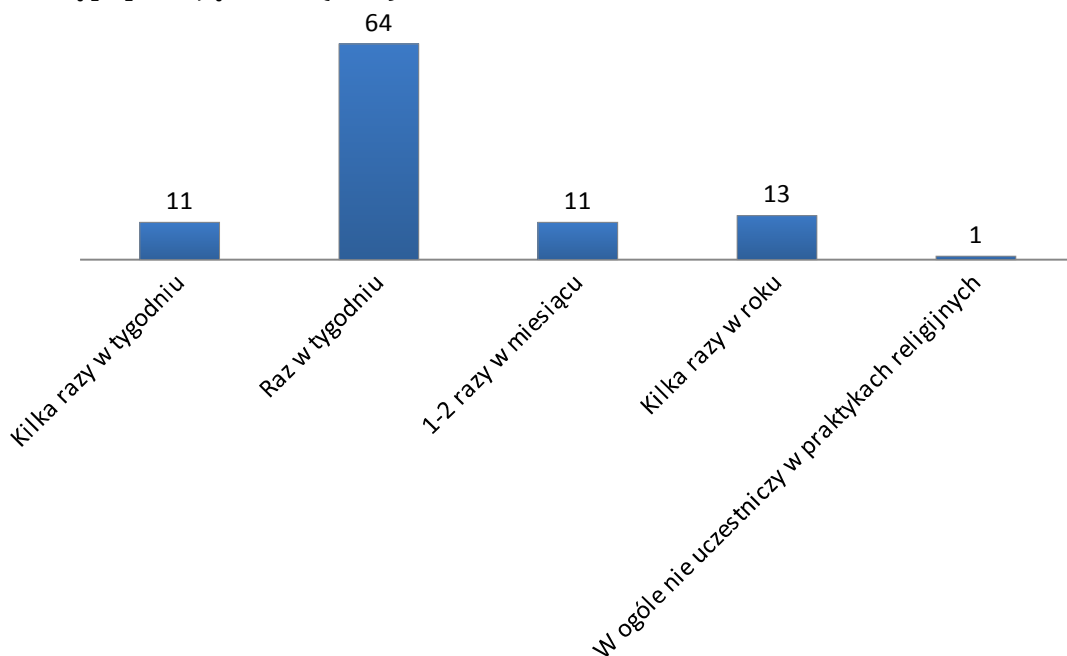
W pierwszej kolejności należy jednak podkreślić, że religijność mierzona przez CBOS częstotliwością praktyk religijnych najsilniej wpłynęła na zachowania wyborcze Polaków w 2015. Poparcie dla ugrupowań startujących w wyborach związane było przede wszystkim z uczestnictwem w mszach świętych. Do innych istotnych zmiennych należały miejsce zamieszkania i wykształcenie. Wśród deklarujących udział w wyborach parlamentarnych, najliczniejszą grupę stanowili praktykujący raz w tygodniu – 44%; najbardziej żarliwi religijnie – 6% wyborców; uczestniczący w praktykach religijnych kilka razy w roku – 24%; niepraktykujący – 11%. Z wyliczeń „Newsweeka” wynikało, że gdyby do wyborów poszły wyłącznie osoby najbardziej religijne, Prawo i Sprawiedliwość mogłoby liczyć na 62% poparcia<sup>45</sup>.

Analiza wyników badań społecznych dowodzi, że najbardziej zaangażowane w życie religijne były osoby zamierzające głosować na Prawo i Sprawiedliwość. Trzy czwarte badanych z tej grupy deklarowało, że uczestniczy w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu – 64% (wykres 1). Po drugiej stronie znalazły się elektoraty Zjednoczonej Lewicy i Nowoczesnej Ryszarda Petru z wysokimi odsetkami niepraktykujących – odpowiednio 31% i 26%. W elektoracie lewicy deklarację uczestniczenia w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu złożyło 22%, zaś w przypadku Nowoczesnej – 39% (w obydwu przypadkach nie było osób przyznających się do praktykowania kilka razy w tygodniu). Z kolei wyborcy Platformy Obywatelskiej nieco częściej niż ogół dorosłych Polaków deklarowali, że w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych (17%), a rzadziej, iż praktykują co najmniej raz w tygodniu (44%). W elektoracie Kukiz'15 35% badanych deklarowało udział w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu. Częściej robiło to tylko 2% wyborców, zaś 8% zwolenników nie praktykowało w ogóle<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> M. Zieliński, *Jak religia wpłynęła na wybory?*, <http://polska.newsweek.pl/jak-religijnosc-wplywa-na-wybory-artykuly,374493,1.html>, 2.06.2016.

<sup>46</sup> Komunikat CBOS, *Kim są wyborcy, czyli społeczno-demograficzne portrety największych potencjalnych elektoratów*, oprac. B. Badora, październik 2015.

**Wykres 1. Częstość uczestnictwa w praktykach religijnych w elektoracie Prawa i Sprawiedliwości w porównaniu z ogółem potencjalnych wyborców i całą dorosłą populacją Polski (w %)**



Źródło: oprac. własne na podstawie: Komunikat CBOS, *Kim są wyborcy, czyli społeczno-demograficzne portrety największych potencjalnych elektoratów*, oprac. B. Badora, październik 2015.

W powyższym kontekście warto zauważyć, że – co wynika z badań opinii – stosunek Polaków do agitacji wyborczej w kościołach jest powszechnie nieakceptowany. Krytyczne wobec tego typu praktyk duchownych są także osoby najbardziej zaangażowane w praktyki religijne<sup>47</sup>. W 2015 r. ponad połowa badanych deklarowała, że w parafiach, do których przynależą nie zdarza się, by księża podczas homilii ujawniali swoje sympatie polityczne lub wskazywali jakie partie powinni popierać wierni. Z kolei 26% badanych dostrzega w lokalnych parafiach elementy agitacji wyborczej, choć 16% z nich twierdzi, że dochodzi do niej sporadycznie. Co dziesiąty respondent uważa, że do agitacji dochodzi w ich parafiach często<sup>48</sup>. Oczywiście agitacja dotyczy tu partii i kandydatów podzielających chrześcijański system wartości. Trudno nawet wyobrazić sobie sytuację, w której księża przekonywaliby do głosowania np. na kandydatów lewicy. Niemniej, gdy spojrzymy na praktyki religijne wiernych – wskazane powyżej – widzimy wyraźnie, że także głosujący na liberalne i lewicowe ugrupowania

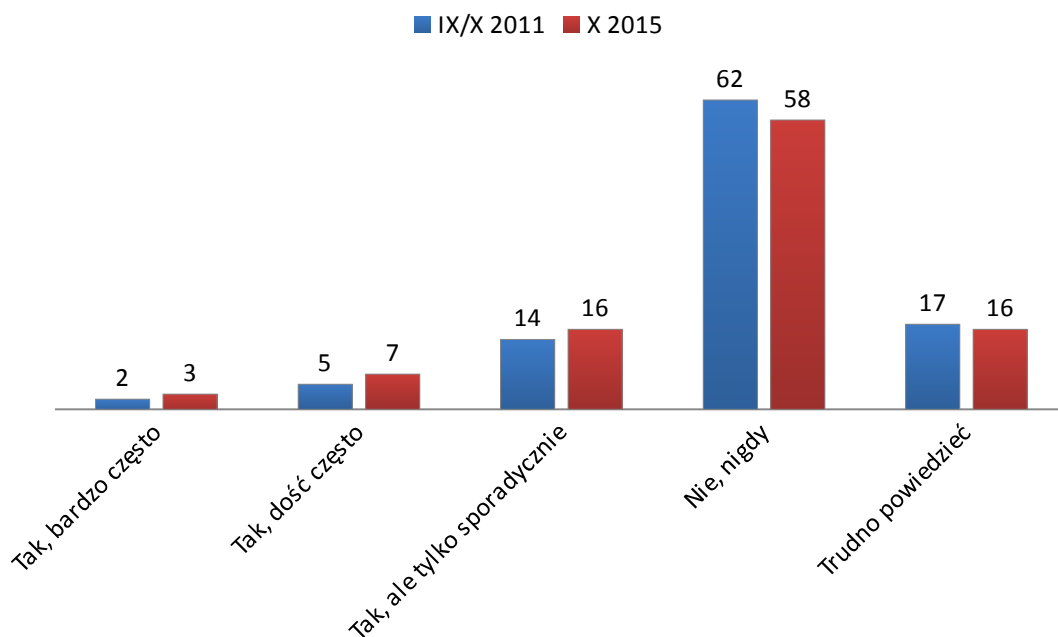
<sup>47</sup> Komunikat CBOS, *Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem a Kościołem(ami)*, oprac. M. Grabowska, kwiecień 2015.

<sup>48</sup> Komunikat CBOS, *Miedzy kościołem a lokalem wyborczym*, oprac. B. Roguska, listopad 2015.

znajdują się w grupie wiernych regularnie praktykujących. Sytuacja taka może przeczyć tezom o mobilizującej roli duchownych w zakresie kształtowania zachowań i preferencji wyborczych. Z drugiej zaś strony, może być to przejaw zindywidualizowanego podejścia do kwestii religii i wiary.

W badaniach z 2011 r. (przed wyborami parlamentarnymi), w których pytano o agitację księży w lokalnych parafiach, odsetek osób deklarujących ujawnienie przez księży sympatii partyjnych podczas homilii był mniejszy<sup>49</sup>, ogółem o 21% (wykres 2). Podzielałam zadanie Beaty Roguskiej, że trudno jest uzyskać w pełni obiektywne dane przedwyborczej agitacji. Badanie respondentów opiera się bowiem o ich subiektywne odczucia<sup>50</sup>.

**Wykres 2. Opinie badanych na temat ujawniania przez księży w parafiach (podczas głoszonych kazań) sympatii politycznych lub sugestii kogo należy popierać, na kogo głosować w wyborach. Porównanie lata 2011 i 2015 (w %)**



Źródło: oprac. własne na podstawie: Komunikat CBOS, *Między kościołem a lokalem wyborczym*, oprac. B. Roguska, listopad 2015.

Wśród zmiennych mających wpływ na postrzeganie agitacji wyborczej w kościołach znajdują się religijność (mierzona częstością udziału w praktykach religijnych) oraz wykształcenie. W przypadku pierwszej wskazanej zmiennej różnicującej – istot-

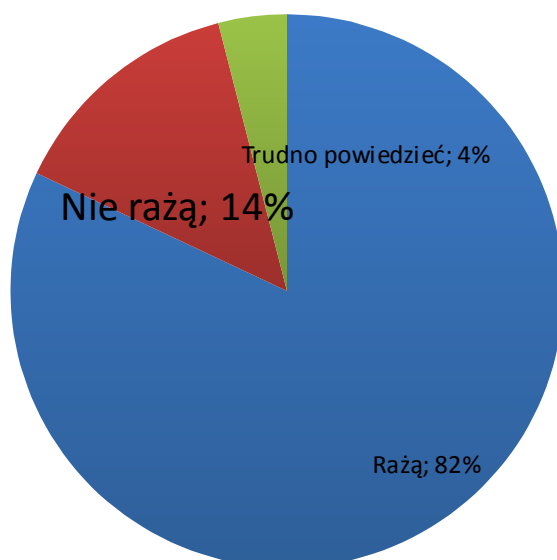
<sup>49</sup> Komunikat CBOS, *Między kościołem a lokalem wyborczym – o politycznym zaangażowaniu księży*, oprac. N. Hipsz, listopad 2011.

<sup>50</sup> Komunikat CBOS, *Między kościołem a lokalem wyborczym...*, op. cit.



nej także w odniesieniu do poziomu frekwencji wyborczej – widać swego rodzaju paradoks, tj. im częstsze uczestnictwo w nabożeństwach, tym rzadziej dostrzegane są przypadki agitacji wyborczej przez księży. Można to zatem potraktować jako przyzwolenie na tego typu sugestie ze strony duchownych. Nadto, można postawić nieśmiałą hipotezę, że część osób regularnie praktykujących czuje potrzebę wskazania przez duchownego partii lub kandydata. Ksiądz może być bowiem traktowany jako autorytet, nie tylko w kwestiach moralnych i religijnych ale społeczno-politycznych. Z badań wynika (2011 r.), że dla 14% respondentów, wskazywanie przez księży konkretnych kandydatów przed wyborami, nie jest zachowaniem kontrowersyjnym<sup>51</sup> (wykres 3).

### Wykres 3. Wyborcze zaangażowanie księży. Czy rażą Pana/Panią duchowni mówiący ludziom, jak głosować w wyborach?



Źródło: oprac. własne na podstawie: Komunikat CBOS, *Między kościołem a lokalem wyborczym – o politycznym zaangażowaniu księży*, oprac. N. Hipsz, listopad 2011.

Dezaprobatą zaangażowania politycznego księży w powyższej kwestii jest jednak zjawiskiem ulegającym zmianie na niekorzyść Kościoła. Na przestrzeni dekady – pomiędzy rokiem 1999 a 2010 – wzrosła liczba osób, których razi ksiądz sugerujący z ambony wiernym jak głosować (tabela).

<sup>51</sup> Komunikat CBOS, *Między kościołem a lokalem wyborczym – o politycznym...*, op. cit.

**Tabela. Opinie o wyborczym zaangażowaniu księży**

Czy rażą Pana(ią) księża mówiący ludziom, jak głosować w wyborach?	Rok		
	1999	2010	2011
Rażą	69%	80%	82%
Nie rażą	26%	16%	14%
Trudno powiedzieć	5%	4%	4%

Źródło: oprac. własne na podstawie: Komunikat CBOS, *Między kościołem a lokalem wyborczym – o politycznym zaangażowaniu księży*, oprac. N. Hipsz, listopad 2011.

Drugim parametrem różnicującym postrzeganie agitacji wyborczej w kościołach jest wykształcenie. Badania pokazują, że im wyższy poziom wykształcenia, tym przekonanie, że księża publicznie ujawniają swoje sympatie polityczne oraz wskazują na kogo głosować, jest częstsze. Warto jednak podkreślić, że wyższe wykształcenie w mniejszym stopniu przekłada się na regularność praktyk religijnych. I odwrotnie, tj. niższe wykształcenie sprzyja takim praktykom, choć – co ważne – nie zauważa się, że zależność pomiędzy wykształceniem a tak rozumianą religijnością nie jest silna. A zatem – nie do końca słuszne są wnioski wskazujące, że częstsze dostrzeganie przez lepiej wykształconych agitacji w kościołach powodowane jest ich słabszą religijnością. Można to zatem tłumaczyć np. większą wrażliwością czy wyczuciem na wszelkie przejawy mieszania się Kościoła do polityki<sup>52</sup>.

Postrzeganie przedwyborczej agitacji nie ma raczej związku z miejscem zamieszkania respondentów, chociaż częściej o takich praktykach mówią mieszkańcy południowo-wschodniej i centralnej Polski oraz miast liczących 101-500 tys. ludności. Bez znaczenia okazuje się w tym przypadku częstotliwość praktyk religijnych<sup>53</sup>.

## Podsumowanie

W poczynionej w niniejszym artykule refleksji starałem się pokazać wpływ religii i religijności na poziom frekwencji wyborczej. Podstawowy wniosek płynący z tych rozważań sprowadza się do przekonania, że partycypacja wyborcza jest w sposób wyraźny warunkowana religijnością mierzoną udziałem w praktykach religijnych oraz stosunkiem do Kościoła w życiu publicznym. Są to jednak procesy dynamiczne, ulegające ciągłej ewolucji. Nie można zatem mówić o postawach religijnych w odniesieniu do zachowań wyborczych bez uwzględnienia przemian polskiej religijności. Analizując pogłębione badania dotyczące tej kwestii można dostrzec, że religijność podąża w

<sup>52</sup> Komunikat CBOS, *Między kościołem a lokalem wyborczym...*, op. cit.

<sup>53</sup> Komunikat CBOS, *Między kościołem a lokalem wyborczym – o politycznym...*, op. cit.

bardziej zindywidualizowane formy postrzegania wiary i przynależności do wspólnoty kościelnej, a zatem siła oddziaływania Kościoła na poglądy i postawy wiernych w sprawach religii, moralności, kwestii społeczno-politycznych może być w kolejnych latach zdecydowanie mniejsza. Nie oznacza to jednak, że wierni zaniechają udziału w wyborach, choć – jak dowodzą analizy badawcze – osoby praktykujące rzadziej, również rzadziej uczestniczą w wyborach. Jestem przekonany, że apele księży o udział w wyborach (przy założeniu, że nie uprawiają przy tym agitacji wyborczej) są istotnym czynnikiem motywującym wiernych do pójścia do urn. Nieuzasadniona absencja wyborcza postrzegana jest przez Kościół jako grzech zaniedbania. Z drugiej jednak strony, zasadne wydaje się również przekonanie, że religia sama w sobie pełni rolę mobilizującą człowieka. Jej związek z partycypacją wyborczą może wynikać bardziej z wewnętrznego imperatywu, nakazu sumienia u osób bardziej religijnych i częściej praktykujących, niż z tego, że mają oni więcej okazji do słuchania kazań księży czy odczytywanych w kościołach listów Episkopatu, w których biskupi przypominają o prawie i obowiązku udziału w wyborach.

Oczywiście niniejszy artykuł nie wyczerpuje tematu. Podjęte wątki – główne i poboczne – traktuję jako asumpt do dalszych dociekań naukowych w zakresie wpływu religii i religijności na zachowania wyborcze, preferencje polityczne czy roli Kościoła w życiu publicznym i jego wpływu na procesy wyborcze.

Paweł Skorut

**ODWOŁANIE DO BOGA I WARTOŚCI RELIGIJNYCH W USTAWACH  
ZASADNICZYCH RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ W XX WIEKU JAKO  
ELEMENT BEZPIECZEŃSTWA REŻIMU POLITYCZNEGO I KULTUROWEGO.  
ANALIZA TEMATU W PORÓWNANIU Z WYBRANYMI PRZYKŁADAMI  
KONSTYTUCJI PAŃSTW EUROPEJSKICH W XX WIEKU**

Geopolityczne położenie Polski, w niemal wszystkich jej historycznych postaciach (tak przestrzennych, jak i ustrojowych) było częstą przyczyną interwencji militarnej sąsiadów<sup>1</sup>. Oznacza, to że niejednokrotnie przyszło przeszłym formom państwa polskiego, stawać nie tylko w obronie swoich granic ale i trwałości reżimu politycznego. Doświadczenia *Poloniae Regnum* czy II Rzeczypospolitej, Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej a i III Rzeczypospolitej Polskiej bez wątpienia dowodzą, że z czasem, zagrożona również była – ze strony polskich sąsiadów – nie tylko nadwiślańska kultura wraz z językiem ale i wiara religijna<sup>2</sup>, która w przestrzeni historycznej przekształcona została w jeden z elementów zachowawczych, identyfikujących i odróżniających Polaka-katolika od np.: prawosławnego Rosjanina czy ewangelickiego/luterańskiego Niemca<sup>3</sup>.

Nie powinno zatem dziwić zatem, że religia - obok poezji czy literatury – była (a właściwie były) silną podporą trwałości i ciągłości narodowej Polaków<sup>4</sup>. Kult Marii

<sup>1</sup> Zob. J. Marczak, R. Jakubczak, A. Skrabacz, K. Gąsiorek, K. Przeworski, *Doświadczenia organizacji bezpieczeństwa narodowego Polski od X do XX wieku. Wnioski dla Polski w XXI wieku*, AON, Warszawa, 2013; *Biała Księga Bezpieczeństwa Narodowego Polski*, BBN, Warszawa 2013, s. 9-11.

<sup>2</sup> Elementem identyfikującym w większości Polaków, a tym samym odróżniającym od pozostałych narodowości jest religia wiary katolickiej. To co jest warto zaznaczyć, że religia była i jest jednym z silnych elementów scalających Polaków tak wokół państwa Zob. J. Krasuski, *Kulturkampf: katolicyzm i liberalizm w Niemczech w XIX wieku*, Wrocław 2009.

<sup>3</sup> Zob. I. Kazbińska, *Religia jako wartość rdzenna* [w:] *Państwo, społeczeństwo, religia we współczesnej Europie*, red. M. Mróz, T. Dąbrowski, Toruń 2009, s. 36-60; P. Skorut, *Antysemityzm na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2. połowie lat 30. XX wieku* [w:] *Uczeni żydowskiego pochodzenia we współczesnych dziejach Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz, Kraków 2014, s. 41-48; R. Zenderowski, *Religia jako fundament i rdzeń tożsamości narodowej* [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.

<sup>4</sup> Warto zaznaczyć, że i we współczesnych analizach politycznych, silne przywiązanie Polaków m.in. do religii katolickiej jest odnotowywane jako jeden z elementów trwale identyfikujących obywateli RP. Zdaniem prof. Aleksandra Dugina, rosyjskiego analityka i geostratega, zwolennika neoimperializmu Federacji Rosyjskiej, do głównych przeszkód porozumienia Polaków z Rosjanami zaliczyć należy „mentalność Polaków związana m.in. z Kościołem katolickim oraz chorobliwe

Panny Królowej Polski, mesjanizm narodowy, „Polska – Chrystusem narodów” czy jeszcze *antemurale christianitatis* – trwale wpisały się w polską filozofię polityczną XIX i XX wieku, czasu najżywszych nadziei, czasu sinusoidalnego odradzania i ponownego zniewolenia bytów politycznych Polski. Tak mocne akcentowanie wartości religijnych, interpretować należy dodatkowo jako postać pewnej *opoki narodowej*, wynikającej m.in. z dotychczasowej niemocy polityczno-militarnej Polski do zachowania swojej suwerenności<sup>5</sup>. Niemocy, którą przewyciężyć można było – w myśli społeczno-politycznej polskiej np. emigracji – jedynie przy ingerencji absolutu.

Polskie doświadczenia historyczne – szczególnie z dwóch ostatnich stuleci (1772 – 1989) – wzbogacone pracami filozoficzno-politycznymi (tak z ośrodka krajowego, jak i emigracyjnego)<sup>6</sup>, wpisały się bez wątpienia w strategię bezpieczeństwa niepodległych bytów politycznych II i III Rzeczypospolitej Polskiej<sup>7</sup>. Równie trwałym śladem, gdzie odnaleźć można odniesienia do wypracowanego dziedzictwa intelektualnego Polaków, a w tym elementy kultu religijnego są polskie ustawy zasadnicze. Świadome wprowadzenie przez ustawodawcę w tekst konstytucji, czyli podstawowego aktu prawno-politycznego państwa, *invocatio Dei* – odwołania do Boga – było i jest w polskim przypadku nie tylko przykładem na wskazanie ciągłości historyczno-politycznej Polski ale i społecznej wiary w aktualność hasła *antemurale christianitatis* w XX wieku<sup>8</sup>.

### Konstytucja marcowa z 1921 roku

Pierwsza, polska ustawa zasadnicza z 17 marca 1921 roku, wzorowana była w początkowej swojej wersji na republikańskich ustawach konstytucyjnych III Republiki francuskiej<sup>9</sup>, a zatem państwa, którego rozwiązania społeczno-polityczne wypracowa-

---

przywiązanie do chimerycznej suwerenności” Zob. [http://www.owp.org.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=600&Itemid=1](http://www.owp.org.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=600&Itemid=1) [15.05.2016].

<sup>5</sup> Zob. W. Przyborowski, *Przyczyny upadku Polski. Zarys historyczny*, Warszawa 1910.

<sup>6</sup> Literatura z tego obszaru tematycznego jest dalece bogata, dlatego trudnością byłoby wymienić ją w pełni, w sposób satysfakcjonujący każdego czytelnika. Jednak do najważniejszych, zdaniem autora, zaliczyć można opracowania zarówno z dziedziny: historii, politologii, jak i socjologii.

<sup>7</sup> Zob. J. Zalewski, *Bezpieczeństwo polityczne Drugiej Rzeczypospolitej*, Łomianki 2012; S. Zalewski, *Bezpieczeństwo polityczne. Zarys problematyki*, Siedlce 2013.

<sup>8</sup> O rzeczywistym postrzeganiu przez Polaków siebie za *antemurale christianitatis*, świadczą m.in. dokumenty czy odezwy, jakie zostały wypracowane przez elity polityczne II RP. Jednym z takich historycznych dowodów materialnych jest np. przemówienie Władysława Raczkiewicza, prezydenta RP, wygłoszone w dniu 30 listopada 1939 roku. W dwóch ostatnich akapitach swojej odezwy, wygłoszonej do rodaków, zawarł on bezpośrednie porównanie potrzeby obrony Polski przed atakiem III Rzeszy i ZSRS do walki w „obronie zachodniej cywilizacji i etyce chrześcijańskiej”. Zob. T. Mołdawa, *Konstytucje Polskie 1918-1998*, Warszawa 1999, s. 91-93.

<sup>9</sup> Zob. A. Ajnenkiel (red.), *Historia sejmów polskiego*, t. II, Warszawa 1989, s. 64-66; A. Ajnenkiel, *Polskie konstytucje*, Warszawa 1991, s. 223-226 oraz M. Kallas, *Historia ustroju Polski X-XX w.*, PWN, 1999, s. 308-311.

ne zostały przez m.in. dziedzictwo Komuny Paryskiej – jak rozdział Kościoła od państwa<sup>10</sup>. Pomimo pewnego naśladownictwa francuskich rozwiązań, konstytucja marcową z 1921 roku, w pierwszym zdaniu, umyślnie odłączonym od ciągu tekstu preambuły, zawierała apostrofę odnoszącą się wprost do absolutu: *W imię Boga Wszchemogącego*<sup>11</sup>.

Wprowadzenie takiego zapisu do tekstu konstytucji II RP było zachowaniem jak najbardziej celowym i zaplanowanym, gdyż w najprostszy sposób, na zasadzie paraleli nawiązywał on do apokryfu z Konstytucji 3 maja z 1791 roku. Podobieństwo zapisu: *W imię Boga w Trójcy Świętej Jedyne!*<sup>12</sup> oraz sposób w jaki został on wyeksponowany, miały dowodzić nie tylko ciągłości historyczno-kulturowej nowego polskiego bytu politycznego – II RP, ale i być formą narodowego wotum dziękczynnego dla ... *Opatrzności za wyzwolenie nas z półtorawiekowej niewoli*<sup>13</sup>.

Ciekawostką, o której warto wspomnieć w tym miejscu, jest to że uchwalona w ponad rok później, bo w dniu 1 sierpnia 1922 roku, konstytucja Republiki Litwy, swoją preambułę również rozpoczęła od słów odnoszących się do absolutu: *W Imię Pana Wszchemogącego (...)*<sup>14</sup>. Formuła ta dalece zbieżna do zapisu polskiej ustawy zasadniczej była przykładem jednego z nielicznych państw europejskich, powstałych po 1918 roku, które zdecydowały się na zawarcie we wstępie do swojej konstytucji, *invocatio Dei*.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Zob. M. Szaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1994, s. 384-387.

<sup>11</sup> Zob. T. Mołdawa, *Konstytucje polskie 1918-1998*, Warszawa 1999, s. 25.

<sup>12</sup> Zob. J. Kowecki opr., *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut zgromadzenia przyjaciół konstytucji*, PWN 1981, s. 81.

<sup>13</sup> T. Mołdawa, op. cit., s. 25.

<sup>14</sup> Zob. J. Makowski, *Nowe Konstytucje*, Warszawa 1925, s. 157.

<sup>15</sup> Np. w konstytucji Republiki Finlandii, Łotwy, Estonii, Austrii czy Królestwa SHS a zatem europejskich państw, powstałych lub odrodzonych pomiędzy rokiem 1917-1918, brak jest w nie tylko bezpośredniego odniesienia do absolutu (np. w postaci podziękowania za odzyskanie suwerenności), ale i również jakiegokolwiek akcentu, odnoszącego się do wartości religijnej.

Pewnym wyjątkiem były teksty konstytucyjnych preambuł Królestwa Rumunii z 1923 roku oraz Republiki Czechosłowackiej z 1920 roku. W przypadku rumuńskiej ustawy zasadniczej, choć wspomniano w jej wstępie o Bogu, to odniesiono to do osoby ówczesnego króla: „FERDYNAND I Z Bożej Łaski i Woli Narodu KRÓL RUMUNII”.

Inaczej natomiast było w przypadku I Republiki Czechosłowackiej i jej konstytucji, którą uchwalono w dniu 29 lutego 1920 roku, a zatem zaledwie w półtora roku od powstania państwa. W jej preambule użyto słowa odnoszącego się do wartości religijnej, a pośrednio oddania następnych pokoleń Czechosłowaków pod opiekę absolutu: „My, naród czechosłowacki, przyjęliśmy na naszym Zgromadzeniu Narodowym Konstytucję dla Republiki Czechosłowackiej w brzmieniu poniższym dla (...) zapewnienia błogosławieństwa wolności przyszłym pokoleniom”. Nie należy się dziwić, że we wstępie do konstytucji czechosłowackiej z 1920 roku, nie znajduje się odniesienie bezpośrednie do absolutu. Takie rozwiązanie było konsekwencją filozofii politycznej i dojrzałego rozumienia zasad demokracji, a w tym i swobody religijnej, przez ówczesnego, czterokrotnie wybieranego prezydenta I Republiki Czechosłowackiej – Tomasza Masaryka.

Odmienne rozwiązanie przyjęto w zapisie konstytucyjnym Wolnego Miasta Gdańska z 1920 roku wraz z późniejszymi zmianami. Choć, brak jest w tym akcie prawnym preambuły, a tym

Pośród siedmiu rozdziałów konstytucji marcowej z 1921 roku, składającej się ze stu dwudziestu sześciu artykułów, znaczącą uwagę – ze względu na wielokrotną obecność adnotacji wspominającej Boga jak i wartości religijne – zwraca artykuł pięćdziesiąty czwarty. Jest to o tyle ciekawa jednostka redakcyjna ustawy zasadniczej II RP, gdyż zawierała ona szczegółową regułę powinnoego zachowania, skierowaną dodatkowo do określonego podmiotu (adresata), najwyższego w hierarchii, polskiego urzędnika państwowego czyli do prezydenta.

Tekst artykułu pięćdziesiątego czwartego to rota przysięgi, jaką nowo wybrany prezydent RP, „przed objęciem urzędu”<sup>16</sup>, składał podczas obrad Zgromadzenia Narodowego. Interesującym aspektem w formule rotacji jest to, że zawiera ona nie tylko odniesienia wprost do absolutu czy wartości religijnych ale i brak jest w niej jakiegokolwiek informacji aby prezydent-elekt mógł, np. ze względu na odmiennność swojego wyznania, zmodyfikować lub zrezygnować z pełnego jej wypowiedzenia.

„Przysięgam Bogu Wszechmogącemu, w Trójcy Świętej Jedynemu, i ślubuję Tobie, Narodzie Polski, na urządzie Prezydenta Rzeczypospolitej, który obejmuje: praw Rzeczypospolitej, a przede wszystkim Ustawy Konstytucyjnej święcie przestrzegać i bronić; dobru powszechnemu Narodowi ze wszystkich sił wiernie służyć; wszelkie zło i niebezpieczeństwo od Państwa czujnie odwracać; godności imienia polskiego strzec niezachwianie; sprawiedliwości względem wszystkich bez różnicy obywateli za pierwszą sobie mieć cnotę; obowiązkom urzędu i służby poświęcić się niepodzielnie. Tak mi dopomóż Bóg i Święta Syna Jego Męka. Amen”<sup>17</sup>.

Obligatoryjność wypowiedzenia pełnego tekstu rotacji przysięgi przez prezydenta-elektę, nawet w przypadku innowiercy, wymuszona została kolejnymi, trzema artykułami konstytucji marcowej z 1921 roku. To one, choć znajdowały się w dalszej części omawianej ustawy, stały się decydującymi aspektami prawnymi, które poprzez swą konstytucyjną rangę, wymuszały przyjęty w artykule pięćdziesiątym czwartym, sposób określonego zachowania.

Artykuł sto czternasty informował, że „wyznanie rzymsko-katolickie jest religią przeważającą części narodu”<sup>18</sup>, tym samym konstytucja z 1921 roku wierze tej przypisała „naczelną stanowisko w kraju wśród równouprawnionych wyznań”<sup>19</sup>. Oznacza-

---

samym odniesienia do istoty boskiej lub wartości religijnych, to w rozdziale trzecim części pierwszej odnoszącym się do senatu, ówczesny ustawodawca zawarł niezwykle – jak na owe czasy – rozwiązanie. Opisując szczegółowo procedurę zaprzysiężenia nowego członka Senatu WMG oraz rotę przysięgi, zapisana została adnotacja: „Dodanie formy religijnej [do – P.S.] ślubowania jest dopuszczalne”. Zob. *Ústava Republiky Československé*, Praha 1923, s. 3; J. Makowski, op. cit., s. 45, 137, 175, 316, 354; M. Bankowicz, *Demokracja według T. G. Masaryka*, Kraków 2015, s. 29-64.

<sup>16</sup> Zob. T. Mołdawa, op. cit., s. 40.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 40-41.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>19</sup> Ibidem.

ło to, że nie bacząc na wielokulturowość II RP czyli jej wieloreligijność, Kościołowi katolickiemu przypisano znaczącą rolę w życiu społeczno-polityczno-kulturalnym państwa. Nie dziwić zatem powinno, że logicznym następstwem takich uwarunkowań prawnych było przyjęcie zapisów konstytucyjnych, dotyczących swobód religijnych oraz ich ograniczenia dla pożytku „porządku publicznego czy obyczajowości publicznej”<sup>20</sup>.

Zarówno artykuły sto jedenaście, jak i sto dwanaście konstytucji marcowej II RP, przyznając obywatelom polskim prawo do wolności sumienia oraz wyznania i praktyk religijnych, jednocześnie przewidywały ograniczenie tych swobód w przypadku „sprzeciwiania się porządkowi publicznemu [oraz – przyp. P.S.] obyczajowości publicznej”<sup>21</sup>. Znacznie dalej, od artykułu sto jedenaście, w swej represyjności szedł artykuł sto dwanaście. Odmawiał on bowiem obywatelom II RP prawa do powoływania się na swobodę wolności wyznaniowej w celu niewykonania ustawy. „Wolność wyznania nie wolno używać w sposób, przeciwny ustawom. Nikt nie może uchylać się od spełnienia obowiązków publicznych z powodu swoich wierzeń religijnych (...)”<sup>22</sup>.

Ówczesny zatem legislator, w przypadku tekstu roty prezydenckiej przysięgi, osiągnął poprzez trzy omawiane artykuły dwa sukcesy. Pierwszy, polegał na zagwarantowaniu prymu wierze katolickiej, pośród pozostałych kultów religijnych. Drugi, sankcjonował konstytucyjną normą prawno-polityczną, jakiegokolwiek odstępstwo od sukcesu pierwszego<sup>23</sup>.

### Konstytucja kwietniowa z 1935 roku

Po czternastu latach od uchwalenia w marcu 1921 roku pierwszej konstytucji II RP, w trakcie III kadencji tzw. Sejmu brzeskiego trwającej od 16 listopada 1930 roku do 10 lipca 1935 roku, ustanowiona została – przy głosie sprzeciwu ówczesnej opozycji

<sup>20</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Wydaje się że podobnym kluczem rozumowania, należy kierować się w przypadku rot przysięgi, jaka była odbierana każdorazowo od urzędników państwowych, sędziów sądu czy członków Rady Ministrów w czasie trwania II RP. Tekst ich rot, także był bogaty w odniesienia do absolutu oraz wartości religijnych. Podobnie, jak w przypadku urzędu prezydenta RP, ustawodawca nie przewidział możliwości odstępstwa od pełnego tekstu rot lub jej modyfikacji dla osób niewierzących. „Przysięgam Panu Bogu Wszechmogącemu, że na powierzonym mi urzędzie Ministra Państwa Polskiego, dążyć będę do ugruntowania wolności, niepodległości i potęgi Rzeczypospolitej Polskiej, której wierność zawsze dochowam; honoru i godności Narodu, oraz przepisów prawa strzec będę niezłomnie, a obowiązki moje zawsze sumiennie i z całą świadomością ciężającej na mnie odpowiedzialności wypełniać będę. Tak mi Panie Boże dopomóż.”. *Zob. Rozporządzenie Rady Ministrów w przedmiocie nowego tekstu roty przysięgi dla ministrów, urzędników i sędziów*, Dz. U. 1919 roku, nr 89, poz. 486.



politycznej<sup>24</sup> – druga konstytucja. W historii prawnoustrojowej Polski, zapisana została jako konstytucja kwietniowa, gdyż podpisana została przez ówczesnego prezydenta RP, Ignacego Mościckiego, w dniu 23 kwietnia 1935 roku.

W przeciwieństwie do swojej poprzedniczki, nie została ona wzbogacona preambułą, a sam tekst nowej ustawy zasadniczej, zapisany przez przedstawicieli tzw. obozu pomajowego, opracowany był w zwięzły sposób pośród osiemdziesięciu jeden artykułów i czternastu rozdziałów<sup>25</sup>.

Już w pierwszym rozdziale zatytułowanym „Rzeczpospolita Polska”, składającym się z dziesięciu artykułów – potocznie i ironicznie określanym „dekalogiem” – ujęte zostały w nim ogólne założenia ideologiczno-organizacyjne, nowego oblicza politycznego II RP. Twórcy konstytucji przyjęli zasadę, nadrzędności interesu państwa nad jednostką czy obywatelami<sup>26</sup>. Osobą, strzegącą ową pozycję państwa był prezydent RP, któremu przypisano „obowiązek naczelny (...) troskę o dobro państwa, gotowość obronną i stanowisko wśród narodów świata”<sup>27</sup>. Aby jednak sprostać tak wysoce stawianym oczekiwaniom, ówczesny ustawodawca przewidując prawdopodobnie możliwe problemy prawno-etyczne w realizowanej polityce prezydenta RP, zawarł w artykule drugim ustawy konstytucyjnej zapis, który oddawał wszelką odpowiedzialność polityczną prezydenta RP pod osąd „Boga i historii za losy Państwa”<sup>28</sup>.

Przyjęcie takiego typu rozwiązania było przykładem, zastosowania przez legislatora bardzo niebezpiecznej praktyki ustrojowo-prawnej. Po pierwsze, ograniczała ona bowiem rolę suwerena – w konstytucji kwietniowej z 1935 roku nie został tak jednoznacznie wskazany, jak w konstytucji marcowej z 1921 roku<sup>29</sup> – w nadzorze (kontrolowaniu) poprzez np. władzę sądową postępowania osoby prezydenta. Po drugie, obok powszechnie istniejącego i prawnie skodyfikowanego kanonu wartości, wprowadzony został pozaprawny system aksjologiczny, opierający się tylko na teologicznym wyobrażeniu o słuszności postępowania lub jego braku. Wydaje się, że właśnie takie ujęcie, tzn. przyzwolenie na oparcie możliwego postępowania *głowy państwa* RP na nieostrych zasadach, których zrozumienie wynikać może jedynie z większego (dla zwo-

<sup>24</sup> Zob. A. Mycewski, *Z geografii politycznej II Rzeczypospolitej*, „Więzi” 1964, s. 118-125; A. Ajnenkiel, op. cit., s. 282-296.

<sup>25</sup> Zob. M. Kallas, op. cit., s. 320-327.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 322.

<sup>27</sup> Zob. T. Mołdawa, op. cit., s. 62.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Art. 2 konstytucji marcowej z 1921 roku informuje wprost, iż „Władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do Narodu (...)”. W odmienny i niejednoznaczny sposób został ten aspekt ujęty w konstytucji kwietniowej z 1935 roku. W art. 1 zapisano: „Państwo Polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.” Ten nieostry pod względem prawnym zapis, dopiero w połączeniu z treścią pkt. 1 art. 33 wskazuje suwerena, czyli podmiot wybierający organy władzy. „Prawo wybierania ma każdy obywatel bez różnicy płci, który przed dniem zarządzenia wyborów ukończył 21 lat oraz korzysta w pełni z praw cywilnych i obywatelskich”. Zob. T. Mołdawa, op. cit., s. 71.

lenników) bądź mniejszego (dla przeciwników) *zgięcia woli Absolutu*, było zamierzonym celem konstruktorów, kwietniowej ustawy zasadniczej z 1935 roku. „(...) Świadom odpowiedzialności wobec Boga i historii za losy Państwa, przysięgam Panu Bogu Wszechmogącemu, w Trójcy Świętej Jedynemu, na urządzie Rzeczypospolitej: praw zwierzchnich Państwa bronić, jego godności strzec, ustawę konstytucyjną stosować, względem wszystkich obywateli równą kierować się sprawiedliwością, zło i niebezpieczeństwo od Państwa odwracać, a troskę o jego dobro za naczelny poczytywać sobie obowiązek. Tak mi dopomóż Bóg i Święta Syna Jego Męka. Amen. (...)”<sup>30</sup>.

Konsekwencją artykułu drugiego konstytucji kwietniowej z 1935 roku była treść artykułu dziewiętnastego, zawierająca rotę przysięgi prezydenta RP. Jej formuła była znaczenie zmodyfikowana względem rozwiązań, zawartych w poprzedniej ustawie zasadniczej. Dodano bowiem, przed tekst dotychczas wykorzystywanej rotę, zawartą w artykule drugim, informację o „odpowiedzialności Prezydenta przed Bogiem i historią”. Ponadto wyłączony został z nowej treści prezydenckiej przysięgi, fragment mówiący o zobowiązaniu *zwierzchnika organów państwa*<sup>31</sup> do przestrzegania i bronięcia praw ustawy konstytucyjnej. Zmianie uległ też i adresat, prezydenckiego ślubowania. W rozwiązaniu konstytucyjnym z marca 1921 roku, prezydent RP przysięgał Bogu, składającemu się z trzech osób boskich (a zatem wyobrażeniu absolutu w wersji chrześcijańskiej), ale i narodowi polskiemu. Zapisy w ustawie zasadniczej z 1935 roku, kierowały słowa prezydenckiej rotę tylko do Boga, ujętego w aksjomacie wiary Kościoła katolickiego (sic!)<sup>32</sup>.

Oczywiście, tak samo jak w konstytucji z 1921 roku, tak i w z 1935 roku, legislator milczał w sprawie możliwej modyfikacji rotę przysięgi dla prezydenta-elekta innowiercy. Taka postawa, bezpośrednio wynikała z przekopowania i utrzymania w mocy, regulacji prawno-konstytucyjnych z marca 1921 roku dotyczących zarówno: naczelnej pozycji w Rzeczypospolitej wiary Kościoła Rzymsko-Katolickiego, jak i zakazu wykorzystywania wolności wyznaniowej do przeciwstawiania się ustawom<sup>33</sup>.

### **Polska ludowa – „religia opium dla mas”**

Wymuszone zmiany prawno-ustrojowe w Polsce po zakończeniu działań zbrojnych II wojny światowej<sup>34</sup>, jakie kształtowane były na wzór i za przyzwoleniem sowiec-

<sup>30</sup> Zob. T. Mołdawa, op. cit., s. 67.

<sup>31</sup> Art. 3 Konstytucji z 1935 roku wskazywał urząd Prezydenta RP, jako zwierzchnika dla wymienionych w jego treści, organów państwa. Zob. T. Mołdawa, op. cit., s. 63.

<sup>32</sup> Odwołanie do absolutu w tekście przysięgi prezydenckiej, nie znalazło zastosowania w rozwiązaniu konstytucyjnym np.: Republiki Czechosłowackiej, Republiki Finlandzkiej czy Republiki Austriackiej. Nawet litewska ustawa zasadnicza z 1 sierpnia 1922 roku, która w swojej preambule przywoływała imię absolutu, zaniechała tego rozwiązania.

<sup>33</sup> Zob. T. Mołdawa, op. cit., s. 89.

kim<sup>35</sup>, jednoznacznie określiły konstytucję RP z 23 kwietnia 1935 roku jako m.in. *ustawę faszystowską*<sup>36</sup>, domagając się przy tym jej usunięcia i zastąpienia konstytucją marcową z 1921 roku. Odbudowujące się zatem struktury polityczno-państwowe Polski ludowej po 1944 roku, miały być oparte o rozwiązania pierwszej, polskiej konstytucji. Oczywiście, jak to później pokazała praktyka polityczna działaczy Polskiej Partii Robotniczej, wszystkie podejmowane działania PPR – by wypracować konsensus polityczny – były świadomymi ruchami, obliczonymi na uśpienie uwagi ówczesnej opozycji.

Artykuł 39 ustawy zasadniczej z marca 1921 roku, przewidywał wybór na urząd prezydenta RP, głosami posłów i senatorów. Jednak zgodnie z wynikami, sfałszowanego przez członków PPR i funkcjonariuszy Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego referendum ludowego z 30 czerwca 1946 roku<sup>37</sup>, zniesiony został w powojennym ustroju politycznym Polski ludowej, senat RP.

Nowo zgromadzony Sejm Ustawodawczy, wybrany także poprzez sfałszowane wybory w dniu 19 stycznia 1947 roku<sup>38</sup>, stanął zatem przed wyzwaniem, opracowania sposobu wyboru, obsadzenia urzędu prezydenckiego w Rzeczypospolitej. Komuniści nie chcąc zrażać do siebie i tak podejrzliwych opozycjonistów, na czele z Polskim Stronnictwem Ludowym, przystali m.in. na część propozycji posłów katolickich z grupy „Dziś i Jutro”. Domagali się oni m.in. pełnego przetransplantowania tekstu roty przysięgi prezydenckiej z rozwiązań konstytucyjnych z 1921 roku<sup>39</sup>. W związku z różnicą ideologiczną oraz zaplanowanym, jedynym kandydatem na urząd prezydenta RP – Bolesława Bieruta, w wyniku kompromisu politycznego w dniu 4 lutego 1947 roku, uchwalona i opublikowana została ustawa „o wyborze Prezydenta Rzeczypospolitej”<sup>40</sup>. Jej artykuł jedenasty przewidywał, że bezpośrednio po wyborze, nowo wybrany prezydent, przed objęciem przez siebie urzędu, złoży przysięgę o następującej treści: „Ślubuję uroczyście, obejmując urząd Prezydenta Rzeczypospolitej, wedle najlepszego rozumienia i zgodnie z sumieniem, rzetelnie pracować dla dobra Narodu Polskiego,

<sup>34</sup> Zob. K. Kersten, *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948*, Krytyka 1984; A. Friszke, *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, Londyn 1994, s. 23-42; St. Mikołajczyk, *Polska zgwalcona*, Warszawa 2005.

<sup>35</sup> Zob. M. Kallas, A. Lityński, *Historia ustroju i prawa Polski Ludowej*, Warszawa 2000; T. Sypniewski, *Rada Państwa w systemie organów władzy państwowej Polski Ludowej (1947-1989)*, Toruń 2010, s. 14-97; P. Skorut, *Front Jedności Narodu. Od narodzin idei do upadku politycznego porządku*, Kraków 2015, s. 123-141.

<sup>36</sup> Zob. *Manifest PKWN z dnia 22 lipca 1944 r.* [w:] T. Mołdawa, op. cit., s. 121; *Sanacja – Winowajcą klęski wrześniowej*, Wyd. Propagandy Wojska Polskiego, 1945, s. 3-6.

<sup>37</sup> Cz. Osękowski, *Referendum 30 czerwca 1946 roku w Polsce*, Warszawa 2000.

<sup>38</sup> J. Wrona, *Kampania wyborcza i wybory do Sejmu Ustawodawczego 19 stycznia 1947*, Warszawa 1999.

<sup>39</sup> K. Kersten, op. cit., s. 268-269.

<sup>40</sup> *Ustawa konstytucyjna z dnia 4 lutego 1947 roku o wyborze Prezydenta Rzeczypospolitej*, Dz. U. nr 9 z 4II 1947 r., poz. 43.

praw demokratycznych Rzeczypospolitej święcie przestrzegać, godności Narodu Państwa strzec niezachwianie, sprawiedliwość względem wszystkich bez różnicy obywateli za pierwszą mieć sobie cnotę, obowiązkom urzędu i służby poświęcić się niepodzielnie. Tak mi dopomóż Bóg”<sup>41</sup>.

Tekst roty prezydenckiej przysięgi, wypowiedzianej przez Bieruta<sup>42</sup>, zawierał tylko dwa odniesienia do wartości religijnych. A zatem, przyjęte rozwiązanie w artykule jedenastym było silnie spauperyzowane wobec rozwiązań z lat 1921-1939. Na próżno, oczywiście, w późniejszym postępowaniu Bolesława Bieruta, będącego Prezydentem RP, można by było poszukiwać zastosowań wartości religijnych. Nie wcielał on bynajmniej np. zasady równego traktowania obywateli polskich wobec prawa. Szczególnie odnosiło się to zarówno do żołnierzy Polskiego Państwa Podziemnego, jak i późniejszych *wrogów ludu*<sup>43</sup>.

Ogłoszona w piętnaście dni później tzw. mała Konstytucja RP z 19 lutego 1947 roku, nie zawierała w swoim tekście żadnego wspomnienia czy odniesienia tak do abstraktu, jak i do wartości religijnych. Jej rozdział trzeci, omawiający uprawnienia urzędu prezydenta RP, przemilczał należność wypowiedzenia rot przysięgi przez nowo wybranego prezydenta. Czyli rozwiązania, które jeszcze ponad dwa tygodnie wcześniej funkcjonowało (sic!). Tym samym działacze komunistyczni tak z szeregów PPR-u, a od 15 grudnia 1948 roku z Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, definitywnie odcięli się do lat osiemdziesiątych XX wieku od jakichkolwiek sformułowań typu *invocatio Dei* w ogłaszanych ustawach konstytucyjnych (1952, 1976) czy ich poprawkach (1980, 1983, 1987). Nastąpiły cztery dziesięciolecia socjalizmu w Polsce, którego jedynym celem było osiągnięcie najwyższego pułapu – komunizmu, dla którego religia była opium dla mas<sup>44</sup>.

### Polityczne przemiany 1989 roku

Efekty negocjacji społeczno-politycznych, jakie przeprowadzone były przez przedstawicieli opozycji politycznej z delegatami strony rządowej PRL podczas rozmów przy *Okrągłym Stole* od 6 lutego do 5 kwietnia 1989 roku, dały asumpt nie tylko do rewizji dotychczasowego systemu wartości ale i do przebudowy najważniejszych dokumentów ustrojowych Polski<sup>45</sup>.

Potrzeba opracowania nowej ustawy konstytucyjnej, która by ujmowała w sobie rezultaty przeprowadzonych reform na przełomie 1989/1990 roku była zgłaszana

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Zob. K. Kersten, op. cit., s. 268-269; J. Wegner, *Sternicy*, Kraków, 1997, s. 67-88.

<sup>43</sup> J. Wegner, op. cit., s. 67-88; Z. Błażyński, *Mówi Józef Światło. Za kulisami bezpieki i partii*, Londyn 1986, s. 59-86.

<sup>44</sup> Utworzona przez K. Marksa fraza, która została następnie przejęta i była wykorzystywana w pracach W. I. Lenina. Zob. W.I. Lenin, *Socjalizm a religia*.

<sup>45</sup> Zob. A. Garlicki, *Karuzela. Rzecz o Okrągłym Stole*, Warszawa 2003.

jeszcze w trakcie: dwukrotnego nowelizowania konstytucji PRL z 1976 roku w 1989 roku, trzykrotnego nowelizowania w 1990 roku, dwukrotnego znów w 1991 roku i jednokrotnego w 1992 roku. Efektem corocznego wprowadzania zmian do ustawy konstytucyjnej PRL była jej zatem, modyfikacja „daleka od oryginału”<sup>46</sup>, lecz jednak odległa jeszcze od prawno-ustrojowych rozwiązań, charakterystycznych dla państwa demokratycznego. Dlatego podjęto decyzje o wypracowaniu tymczasowego dokumentu konstytucyjnego, który normować już miał polskie zmiany ustrojowo-polityczne po 1989 roku lecz nie byłby jeszcze ostatecznym konstytucyjnym aktem prawnym<sup>47</sup>. 17 października 1992 roku, przyjęty został przez parlament projekt Klubu Poselskiego Unii Demokratycznej, określany w polskiej historii ustrojowej, jako „mała Konstytucja” z 17 października 1992 roku.

Oprócz znaczących zmian ustrojowych, jak: przywrócenie nazwy państwa polskiego Rzeczpospolita Polska przed regulacji konstytucyjnej PRL z 1952 roku, restytuowanie Senatu RP czy zniesienie Rady Państwa PRL, reaktywowany został również urząd prezydenta RP<sup>48</sup>. To właśnie, w szczegółowym opisie rozdziału trzeciego dotyczącego prerogatyw prezydenckich, w artykule trzydziestym, zamieszczona została adnotacja – jedyna w całym dokumencie małej Konstytucji z 1992 roku – odnosząca się do wartości religijnej, a dokładnie do absolutu.

Wskazane przez legislatora miejsce nie jest przypadkowe, bo dotyczy ono treści roty przysięgi Prezydenta RP. A dokładnie, jej formuły końcowej, która – co zostało wyraźnie zaznaczone – nie stanowiła elementu obligatoryjnego dla prezydenta elekta. „(...) Obejmując z woli Narodu urząd Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej uroczyście przysięgam, że dochowam wierności postanowieniom Konstytucji, będę strzegł niezłomnie godności Narodu, niepodzielności i bezpieczeństwa Państwa, a także, że dobro Ojczyzny oraz pomyślność obywateli będą dla mnie zawsze najwyższym nakazem. Przysięga może być złożona z dodaniem słów Tak mi dopomóż Bóg”<sup>49</sup>

Co warto zauważyć, ustawodawca z 1992 roku sięgnął do bogatego polskiego dorobku prawno-ustrojowego będącego przykładem kompromisu politycznego z 4 lutego 1947 roku. Przyjęcie właśnie takiego zapisu nie powinno dziwić, gdyż miało ono być przykładem porozumienia politycznego, zawartego pomiędzy ludźmi przemian

<sup>46</sup> Zob. *Wstęp do Małej Konstytucji z 1992 roku*, M. Kruk [w:] *Mała Konstytucja z komentarzem. Stan prawny na 15 IV 1995 r.*, Warszawa 1994, s.5.

<sup>47</sup> Zob. P. Sarnecki, *Słowo wstępne do prawa ustrojowego* [w:] *Prawo ustrojowe*, P. Sarnecki, P. Tuleja, A. Kulig, B. Neleziński, K. Wojtyczek oprac., Warszawa 1996, s. 7-20.

<sup>48</sup> Na podstawie ustawy z dnia 7 kwietnia 1989 roku, został wprowadzony urząd prezydenta PRL, którym od 19 VII do 30 XII 1989 roku był gen. W. Jaruzelski. W tekście opracowanej rotacji przysięgi, nie ujęto zapisu odnoszącego się tak do wartości religijnych, jak i absolutu. Zob. art. 32 c pkt 1, *ustawy z dnia 7 kwietnia 1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Dz. U. PRL, nr 19 z dn. 18 IV 1989 r., poz. 101.

<sup>49</sup> Zob. art. 30, pkt 1, *Mała Konstytucja z komentarzem ...*, s. 29.

demokratycznych, a odchodzącymi, na własnych zasadach, ludźmi przegranego systemu komunistycznego.

Bez wątplenia, *novum* w omówionej powyżej rocie przysięgi Prezydenta RP była wyraźnie zaznaczona informacja, iż tekst ślubowania może zostać dopełniony słowami „Tak mi dopomóż Bóg”. A zatem, ustawa konstytucyjna z 1992 roku przewidywała zgodność zachowania osoby prezydenta-elekta z jego wyznaniem (lub brakiem wyznania) i sumieniem, czego nie było w ustawach zasadniczych z 1921 roku, 1935 roku i 1947 roku.

### ***W trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny (...)***

Polityczna burza rozpęta w trakcie prac nad projektem konstytucji RP, jaki przyjęty został przez Komisję Konstytucyjną Senatu RP w dniu 12 kwietnia 1991 roku była efektem wprowadzenia do jej preambuły zasady *invocatio Dei*. Nawiązywała ona, czego nie kryli jej projektanci,<sup>50</sup> do rozwiązań konstytucyjnych z 23 kwietnia 1921 roku. Celem przyjęcia takiego rozwiązania było wytworzenie historycznego połączenia pomiędzy państwowością II RP, a bytem politycznym III RP.

Owa wrzawa w ówczesnym Senacie i Sejmie RP była i tym spowodowana, że brakowało w tamtym czasie jednej, przeważającej siły partyjnej, która by umiała zdominować polską scenę polityczną, a tym samym narzucić rozwiązanie<sup>51</sup>. Oczywiście, nie należy tracić z pola uwagi faktu, że tworzenie konstytucji RP było w latach 1991-1997 żywym i pozostającym w ciągłym zainteresowaniu opinii społecznej, zjawiskiem. Ostatecznie podjęto decyzję by w preambule przyjąć propozycję (projekt) *invocatio Dei*, autorstwa Tadeusza Mazowieckiego. Trzeba przyznać, iż było to rozwiązanie dalece wyważone, rozwiązanie, które ujmowało w sobie dotychczasowe, bo z lat 1945-1991, przemiany społeczno-polityczno-kulturowe jakie nastąpiły pośród Polaków. A zatem treść konstytucji z 1997 roku była „efektem szerokiego politycznego i światopoglądowego kompromisu, szanującego zróżnicowanie naszego społeczeństwa”<sup>52</sup>.

Preambuła ustawy konstytucyjnej RP z 2 kwietnia 1997 roku jest podniosłym zapisem, starającym się wyeksplikować historyczne dziedzictwo dla odrodzonej z politycznej i niedemokratycznej dominacji Polski, a przez to powstałej i suwerennej III Rzeczypospolitej. Jest to i tekst, który dojrzałe odnalazł się pośród niejednorodnej, polskiej sceny wyznaniowej, dlatego jest on kierowany do „(...) zarówno wierzących

<sup>50</sup> Zob. Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej uchwalony przez Komisję Konstytucyjną Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z 22 X 1991 r. Tekst poprawiony i ostateczny, [w:] J. Pietrzak, Z. Witkowski (red.), Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP, z. 5, Warszawa 1991, s. 141 i n., uzasadnienie, s. 168.

<sup>51</sup> Zob. K. Paszkiewicz, (red.), *Partie i koalicje polityczne III Rzeczypospolitej*, Wyd. UW, 2000.

<sup>52</sup> A. Kwaśniewski, *Słowo wstępne* [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, Kraków 1997, s. 2.

w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podziela-  
jących tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzących z innych źródeł (...)”<sup>53</sup>.

Drugim i ostatnim zarazem, przykładem zamieszczenia odniesienia do absolutu w Konstytucji RP z 1997 roku, jest artykuł sto trzydzieści, umieszczony w rozdziale piątym opisującym prerogatywy Prezydenta RP. Treścią wspomnianego artykułu jest rola przysięgi dla prezydenta elekta, który zobowiązany jest do jej złożenia przed Zgromadzeniem Narodowym RP. „Obejmując z woli Narodu urząd Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, uroczyste przysięgam, że dochowam wierności postanowieniom Konstytucji, będę strzegł niezłomnie godności Narodu, niepodległości i bezpieczeństwa Państwa, a dobro Ojczyzny oraz pomyślność obywateli będą dla mnie zawsze najwyższym nakazem. Przysięga może być złożona z dodaniem zdania: Tak mi dopomóż Bóg”<sup>54</sup>

Trzeba przyznać, że wzorem rozwiązań konstytucyjnych z 4 lutego 1947 roku, jak i z 17 października 1992 roku, ustawodawca w 1997 roku zdecydował się na przekopiowanie rozwiązań, stosowanych już uprzednio w polskiej historii prawno-ustrojowej. Jest to bez wątpienia przykład pełnego uszanowania zróżnicowania religijnego, a tym samym wywodzenia pojęć aksjomatycznych z odmiennych źródeł przez społeczeństwo polskie.

Umieszczenie w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku odniesienia do absolutu, pomimo zaakceptowania tego zapisu przez obie izby parlamentarne RP jak i jej przyjęcie w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 roku<sup>55</sup>, spotkało się w następnych latach z aktywną krytyką wewnątrz krajową. Podnoszone były przez przeciwników argumenty, iż taki zapis nie licuje z nowoczesnym i demokratycznym przykładem tekstu europejskiej konstytucji. Inni znów wskazywali, że nawet w ogłoszonej w 2000 roku konstytucji Państwa-Miasta Watykan, brak jest wspomnianego *invocatio Dei*<sup>56</sup>.

Przytaczane powyżej argumenty przeciwników zamieszczania odniesień do absolutu w tekstach konstytucyjnych, wydają się nietrafne. Obecnie bowiem na świecie, na stan 2016 roku, aż piętnaście państw posiada w swoich ustawach zasadniczych zapis dotyczący: Boga (np. Australia, Grecja, Kanada, RFN) lub wartości religijnych (Słowacja). Częstokroć, jak to usystematyzował Paweł Bała, odniesienia do Boga mają być przykładem zamierzonych działań zmierzających do:

1. wskazania źródeł władzy w państwie, suwerena – np. Boga,

<sup>53</sup> *Preambuła do Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku*, Dz. U. 1997 nr 78 poz. 483.

<sup>54</sup> Art. 130 Konstytucji z 1997 roku, op. cit.

<sup>55</sup> Za przyjęciem projektu Konstytucji RP, opowiedziało się 54% Polaków przy frekwencji 42,86 % uprawnionych do głosowania. Zob. Obwieszczenie Państwowej Komisji Wyborczej z dnia 26 maja 1997 r. o wynikach głosowania i wyniku referendum konstytucyjnego przeprowadzonego w dniu 25 maja 1997 r., Dz.U. 1997 nr 54 poz. 353.

<sup>56</sup> <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/watykan.html> [15.05.2016].

2. wiązania państwa z konkretnym rozumieniem Boga w sytuacji, gdy ustrojodawca odwołuje się do skonkretyzowanego wyobrażenia absolutu,
3. ograniczenia zakresu imperium państwa poprzez związanie konstytucyjnego systemu prawa z określoną aksjologią, a nawet prawem ponadpozytywnym, które jest prawem „kontrolnym” wobec prawa pozytywnego, tj. stanowionego przez organy państwa,
4. być wyrazem nawiązania do ciągłości dziejów i historycznego dziedzictwa narodu/państwa<sup>57</sup>.

Wydaje się zatem, że głównym argumentem przeciwników *invocatio Dei* jest częstokroć jego forma zapisu, która niejednokrotnie narzuca postać absolutu z kanonu wiary Kościoła katolickiego, co nie wpisuje się w żaden sposób w promowany powszechnie obraz społeczeństwa wielokulturowego tzw. *multi-kulti*. Trzeba pamiętać, że są na świecie też i państwa, które (np. Pakistan), godząc się na wprowadzenie do swojej konstytucji absolutu (Allaha), jednoznacznie go określiły, zgodnie ze swoją wiarą, nie bacząc jednocześnie na mniejszości religijne<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> P. Bała, *Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustrój – studium przypadku polskich konstytucji*. Warszawa: 2010, s. 264–265.

<sup>58</sup>[http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,14118820,\\_W\\_imie\\_Boga\\_\\_w\\_konstytucji\\_RP\\_\\_Sprawdzilismy\\_\\_jak.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,14118820,_W_imie_Boga__w_konstytucji_RP__Sprawdzilismy__jak.html) [17.05.2016].





Mariusz Sulkowski

## **ŚWIECKOŚĆ, WOLNOŚĆ RELIGIJNA I PRAWA CZŁOWIEKA JAKO FUNDAMENTY DEMOKRACJI LIBERALNEJ – PERCEPCJA W CHRZEŚCIJAŃSTWIE I ISLAMIE**

Artykuł ma na celu przedstawienie najważniejszych założeń religijnych, kulturowych i antropologicznych dotyczących relacji polityki i religii, wolności religijnej i praw człowieka w kontekście konstytuowania demokracji liberalnej. Różnice religijne Zachodu i Bliskiego Wschodu oraz wynikające z tego różnice kulturowe i antropologiczne powodują, że demokracja liberalna w świecie islamu nie znajduje trwałego ugruntowania.

\* \* \*

Losy cywilizacji Zachodniej i islamskiej od wielu wieków są ze sobą splecione<sup>1</sup>. Stąd też pytanie o kompatybilność islamu i demokracji nie jest w swej istocie pytaniem akademickim, ale przede wszystkim – egzystencjalnym. Tezą niniejszego artykułu jest stwierdzenie, że islam jest nieprzystawalny do demokracji liberalnej. Poniższa analiza nie rości sobie pretensji do rozstrzygania o tym, czy islam jest nie do pogodzenia z demokracją w ogóle – a jedynie, że jest on nie do pogodzenia z demokracją w jej liberalnym wydaniu. Oś demokracji liberalnej stanowi wolność wyabstrahowanej ze wspólnoty jednostki. To wolna jednostka i jej przynależne prawa stanowią rdzeń tak rozumianej demokracji. Islam – ze swej istoty – odrzuca możliwość budowania wspólnoty politycznej na takich podstawach. Jak zauważa G. Sartori „demokracja istnieje jedynie w takim stopniu, w jakim kreują ją jej ideały i wartości”<sup>2</sup>. Najgłębszym wyrazem różnic pomiędzy demokracją liberalną, a islamem jest przede wszystkim stosunek do wolności religijnej i wolności sumienia. Stosunek ten jest pochodną relacji państwa i religii. Na tej płaszczyźnie ideałów i wartości islam i demokracja liberalna rozchodzą się na tyle, że nie mają punktów stykowych.

---

<sup>1</sup> B. Lewis, *State and society under islam*, „The Wilson Quarterly”, Vol. 13, No. 4 (Autumn, 1989), s. 39.

<sup>2</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 21.

## Demokracja czy demokracje? Procedury i wartości

U fundamentów zarówno teorii, jak i praktyki demokracji leży doświadczenie starożytnej Grecji. To tam, w V w. p. Chr. po raz pierwszy użyto pojęcia *demokratia*<sup>3</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że starożytne rozumienie demokracji odbiega w wielu kwestiach od tego, co przez demokrację rozumie się współcześnie, między innymi dlatego, że z ateńskiego *demosu* wykluczono zarówno kobiety, cudzoziemców, jak i niewolników, na których pracy ówczesne *polis* zostało zbudowane. W konsekwencji obywatelami była jedynie niewielka część wszystkich mieszkańców Aten<sup>4</sup>. Jednak to nie czynnik ilościowy w największym stopniu odróżnia demokracje starożytną od współczesnej, ale czynnik jakościowy. Ateńczycy nie znali pojęcia jednostki i osoby, jako autonomicznych podmiotów, którym przynależne są przyrodzone prawa i wolności. Prawa i wolności nie były przynależne do osoby, ale do wspólnoty, stąd podmiotem wolności były Ateny, a nie Ateńczycy. Jednostki czerpały wolność z wolności wspólnoty, dlatego też w starożytności widoczny jest zdecydowany prymat wspólnoty nad jednostką<sup>5</sup>. Przykładem despotycznej władzy wspólnoty wobec jednostki jest chociażby fakt, że wspólnota mogła wykluczyć ze swego grona każdą jednostkę, która zagrażała jej stabilności, chociażby z tego względu, że była lepsza od pozostałych obywateli.

Różnicę pomiędzy demokracją starożytną a współczesną dobrze oddaje Sartorii stwierdzając, że „dla nas demokracja stanowi wcielenie wartości, których Grecy nie byli i nie mogli być świadomi”. Ateńczycy nie mogli być ich świadomi ponieważ ziarna takich wartości jak godność osoby, oddzielenie państwa od religii czy wolność sumienia zostały przyniesione dopiero przez chrześcijaństwo. Podobnie islam, który otwarty jest na pewne elementy demokracji proceduralnej, to nie przyjął wartości akcentowanych przez chrześcijaństwo.

W kontekście tych refleksji warto podkreślić, że sama *procedura* demokratyczna nie jest czymś, co konstytuuje demokrację. Chociaż istnienie formalnych ram demokracji – takich jak parlamentaryzm, cykliczne wybory czy możliwość tworzenia partii politycznych – może znajdować swoje istotne miejsce w państwach islamskich, to fakt ten nic nie mówi jeszcze o substancjalnej *treści* demokracji. Ustrój państwa islamskiego może spełniać liczne kryteria demokracji proceduralnej, tzn. posiadać określone *demokratyczne ramy*, ale jednocześnie w państwie takim może dochodzić do notorycznego pogwałcenia podstawowych wolności, takich jak wolność religijna czy wolność słowa. Takim przypadkiem jest chociażby Iran, gdzie z jednej strony szeroko roz-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>4</sup> Grecki historyk Tukidydes szacuje, że na zgromadzeniach ludowych obecnych było maksymalnie 5 tys. osób, ibidem, s. 43.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 348-352.

powszechnione są wybory na wszelkich szczeblach władzy<sup>6</sup>, a z drugiej zaś orzekana jest kara śmierci za herezję<sup>7</sup>. Tym samym analizowane przystawalności islamu i demokracji jedynie w kontekście procedur wydaje się przedsięwzięciem jałowym i nie wiele wnoszącym w refleksję nad tym zagadnieniem. Często przywoływana w tym kontekście – mająca swoje ugruntowanie w Koranie (III, 159; XLII, 38) – instytucja obowiązku konsultacji władcy ze starszyzną, tzw. *szura* jest procedurą, jednakże ma ona jeszcze mniej wspólnego z demokracją liberalną niż demokracja antyczna. Po pierwsze, absolutnym suwerenem wciąż pozostaje Allah, a jego ziemskim reprezentantem jest kalif, natomiast w liberalnej demokracji suwerenem jest lud lub naród jako całość. Po drugie, kwestia udzielania rady, nawet przez organ wieloosobowy, jest czymś innym niż podejmowanie wiążącej decyzji politycznej. I w końcu po trzecie, obowiązek konsultacji obejmował tylko wybrane kwestie, a nie całość życia politycznego<sup>8</sup>.

Wydaje się, że dużo bardziej owocna w kwestii refleksji nad kompatybilnością islamu i demokracji liberalnej jest analiza wartości i norm ogólnie przyjętych w islamie i Zachodzie. To co wyróżnia demokrację liberalną, to wartości na których jest ona ufundowana. Jak zauważa Ernst-Wolfgang Böckenförde „liberalne, zsekularyzowane państwo ma podstawę w czymś czego samo nie może zagwarantować. (...) Państwo może istnieć jako państwo liberalne tylko dzięki temu, że wolność, którą zapewnia obywatelom, będzie regulowana od wewnątrz, z racji moralnej substancji jednostki i jedności społeczeństwa. (...) Państwo nie może zagwarantować istnienia tejże substancji moralnej środkami przymusu prawnego i autorytarnego nakazu; nie może tego uczynić bez rezygnacji ze swego liberalizmu i bez wysuwania swoich totalitarnych roszczeń, od których uwolniło się wychodząc z epoki wojen religijnych<sup>9</sup>. To właśnie religia jest głównym dysponentem i przekąźnikiem *konsensusu aksjologicznego*, którego państwo nie może wytworzyć”<sup>10</sup>. Państwo liberalne ufundowane jest zatem na konsensusie aksjologicznym, którego samo nie jest w stanie wytworzyć, a który ma swoje źródło w religii.

Liberalny porządek polityczno-społeczny wyrósł jedynie na gruncie kultury chrześcijańskiej. Z różnymi skutkami podejmowane były próby przeszczepienia tego porządku w innych częściach świata. Powstaje jednak zasadnicze pytanie o to, czy fakt,

<sup>6</sup> Por. A. Mrozek-Dumanowska, *Obrona praw człowieka, czy jego zniewolenie? Ruch odnowy islamu a demokracja*, [w:] A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Islam a demokracja*, Askon, Warszawa 1999, s. 84.

<sup>7</sup> *International Religious Freedom – 2016 Annual Report*, U.S. Commission on International Religious Freedom, s., 44-49 (<http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF%202016%20Annual%20Report.pdf>, [21.06.2016 r.]

<sup>8</sup> Por. J.-E. Lane, Hamadi Redissi, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilisation*, Routledge, New York 2016, s. 172-173.

<sup>9</sup> E.-W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 120.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 86.

że porządek liberalny pojawił się jedynie w cywilizacji Zachodniej ma charakter przypadkowy czy też jest immanentnie związany z cechami kultury europejskiej? F. Braudel stwierdza, że „podstawowe wartości, owe struktury psychologiczne są tym, co decyduje o nie sprowadzalności jednych cywilizacji do innych, tym co je oddziela i najbardziej różni. Ponadto są one niezwykle odporne na działanie czasu. Zmieniają się bardzo powoli, przeobrażają po długich, mozolnych, nie uświadomionych przygotowaniach. Religia jest siłą największą jako przeszłość i teraźniejszość cywilizacji”. Jeżeli związek pomiędzy wartościami a pojawieniem się demokracji liberalnej jest istotowy, a nie przygodny, to zatem jakie cechy kultury Zachodniej obecne w chrześcijaństwie, a nieobecne w islamie umożliwił rozwój porządku liberalnego?

### Świeckość jako element konstytutywny dla liberalnego porządku

Jednym z kluczowych elementów liberalnego porządku polityczno-społecznego jest istnienie świeckiej przestrzeni autonomicznej wobec przestrzeni religijnej. Aż do pojawienia się chrześcijaństwa istniał ścisły związek religii i polityki<sup>11</sup>. Cesarz był uznawany za najwyższego kapłana (*Pontifex Maximus*), a pierwsi chrześcijańscy męczennicy ponosili śmierć m.in. dlatego, że nie chcieli uznawać cesarza za Boga. Słowa Jezusa „oddajcie (...) cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21) stały się w kulturze europejskiej zwornikiem procesu wykształcania się autonomii porządku świeckiego i sakralnego. Jak podkreśla Eric Voegelin „chrześcijańskie odbóstwienie świata przyniesie kres cywilizacyjnej epoki i w sposób radykalny przekształci etniczne kultury jego doby oraz ziemską sferę władania”<sup>12</sup>. Chociaż proces ten postępował z wielkimi trudnościami, trwał wiele wieków i był przyczyną wielu konfliktów między papieżem a cesarstwem, to jak zauważa Lord Acton „temu konfliktowi, ciągnącemu się przez czterysta lat, zawdzięczamy nasze wolności obywatelskie”<sup>13</sup>. Fakt, że władza cesarza była ograniczona władzą Kościoła w zakresie spraw duchowych, a władza Kościoła ograniczona była władzą cesarza w zakresie spraw doczesnych, stwarzał dogodną sytuację dla konstytuowania się przestrzeni świeckiej. W sposób szczególny podkreślono ten fakt podczas II Soboru Watykańskiego w „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać; nie jest to tylko postulat ludzi naszej epoki, lecz jest to także zgodne z wolą Stwórcy

<sup>11</sup> Zob. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 12.

<sup>12</sup> E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1992, s. 97, 103.

<sup>13</sup> L. Acton, *W stronę wolności*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006, s. 33; por. E.-W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, op. cit., s. 103.

(p. 36)”<sup>14</sup>. Świeckość jest zatem wpisana w chrześcijaństwo, co mocno zaakcentowano w dalszej części dokumentu: „Kościół, który ze względu na swoje zadanie i kompetencje w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną i nie łączy się z żadnym systemem politycznym, jest równocześnie i znakiem, i obroną transcendencji osoby ludzkiej (p. 76)”.

W odróżnieniu od chrześcijaństwa, islam nie zna rozdzielenia władzy politycznej od władzy religijnej. Obie władze wzajemnie się przeplatają, uzupełniają i warunkują, tak, że ostatecznie stapiają się w jedną nierozzerwalną całość<sup>15</sup>. Muzułmańska wspólnota – *umma* – ma charakter zarówno religijny, jak i polityczny. Koran stwierdza, że „wy jesteście najlepszym narodem [tj. *ummaq* – autor], jaki został utworzony dla ludzi: wy nakazujcie to, co jest uznane, a zakazujcie tego, co jest naganne (III, 110)”<sup>16</sup>. Jak zauważa J. Danecki *umma* stała się „głównym narzędziem integracji społecznej (...) odejście od ummy, porzucenie wspólnoty, to nie tylko akt społeczny, taki jak opuszczenie plemienia, ale także postępek osądzany moralnie jako zły, wręcz karygodny. Zrywało się bowiem nie tylko z ludźmi, ale i z Bogiem”<sup>17</sup>. Mahomet był zwierzchnikiem zarówno religijnym, jak i politycznym wszystkich muzułmanów. W konsekwencji powstanie autonomicznej przestrzeni świeckiej stało się w islamie niemożliwe. Dopiero długotrwałe i burzliwe procesy upadku pozycji militarnej Bliskiego Wschodu, w szczególności Imperium Osmańskiego, niejako zmusiły te państwa do modernizacji i otwarcia się na wzorce Zachodnie, w tym także na rozdzielenie porządku religijnego i politycznego. Należy jednak podkreślić, że europeizacja (*Avrupalaşmak*) – jak sama nazwa wskazuje – nie była procesem pochodzący z *wnętrza* islamu. Postępowała ona niejako konkurencyjnie wobec rozwiązań proponowanych przez doktrynę islamu. Dobitnie podkreślają to słowa twórcy Republiki Tureckiej – wielokrotnie wskazywanej jako wzór zmodernizowanego islamu – Kemala Atatürka: „ludzie, którzy nie są cywilizowani skazani są na pozostanie pod dominacją tych, którzy są [cywilizowani – M.S.]. A cywilizacja to Zachód, nowoczesny świat, którego Turcja musi być częścią, jeżeli chce przetrwać. Naród jest zdeterminowany do przyjęcia dokładnie i kompletnie zarówno istoty, jak i formy stylu życia i metody współczesnej cywilizacji oferowanej wszystkim narodom”<sup>18</sup>. Dążąc do realizacji tych idei w 1922 r. zniesiono sułtanat, a rok później Atatürk został wybrany pierwszym w historii prezydentem Turcji. Stolica państwa została przeniesiona ze Stambułu – byłej siedziby sułtana – do Ankarę. W 1923 r. rozwiązano wszystkie bractwa religijne, a rok później zniesiono kalifat – symbol jedności

<sup>14</sup> *Gaudium et spes, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (KDK) [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 592.

<sup>15</sup> R. Bague, *Prawo Boga*, Teologia Polityczna, Warszawa 2014, s. 80.

<sup>16</sup> Wszystkie cytaty z Koranu pochodzą z *Koran*, tł. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008.

<sup>17</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa 2007, s. 33.

<sup>18</sup> Cytat za: T. Özal, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, K. Rustem & Brother, Nicosia 1991, s. 263.

świata islamu. Zakończyła się tym samym tradycyjna rola Turcji polegająca na reprezentowaniu świata islamu wobec Zachodu. W 1926 r. wprowadzono kodeks cywilny zakazujący poligamii i wprowadzający równość kobiet i mężczyzn wobec prawa. W 1928 r. zniesiono konstytucyjny zapis o tym, że islam jest religią państwową<sup>19</sup>. W tym samym roku ustawowo zmieniono alfabet arabski na łaciński, co zdaniem Kemala było równoznaczne z uwolnieniem „od tych niezrozumiałych znaków, które przez stulecia trzymały nasze umysły w żelaznym uścisku”<sup>20</sup>. Te niebywale głębokie zmiany dokonywane na ciele politycznym Turcji dokonały się w bardzo krótkim czasie. Arnold Toynbee, jeden z najwybitniejszych brytyjskich historyków stwierdził, że „celem tureckiego dyktatora było co najmniej oderwanie umysłów swych rodaków od odziedziczonego irańskiego kontekstu kulturowego oraz wtłoczenie ich w zachodni szablon kulturowy”<sup>21</sup>. Przez kilka dekad Turcja wskazywana była jako przykład państwa, które może być wskazywane jako lider nowoczesnego islamu. Nie należy jednak zapominać, że zdobycze kemalistowskiej rewolucji, w tym laickość państwa, przez dekady strzeżone były przez wojsko, które kilkakrotnie (w 1960, 1971, 1980 i 1997 r.) dokonywało interwencji w celu zachowania świeckiego porządku państwa. Jednak po przejęciu władzy przez jawnie islamską Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP) w 2002 r. i neutralizacji pozycji wojska jako strażnika świeckości państwa, następuje systematyczne odchodzenie od laickich standardów, w tym m.in. zalegalizowano noszenie przez urzędniczki państwowe i uczennice tradycyjnych chust muzułmańskich – *hijabów*. Prezydent Recep Tayyip Erdoğan stwierdził, że „Turcja nie jest liderem *nowoczesnego islamu*, a sam islam nie może być klasyfikowany jako nowoczesny lub nienowoczesny”<sup>22</sup>.

W kontekście tych refleksji warto zwrócić uwagę, na argumentacje tzw. liberalnych teologów islamskich – takich jak np. Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, byłego sędziego egipskiego Sądu Najwyższego – kwestionujących naturalny związek polityki i religii w islamie. Zdaniem Al – Ashmawiego<sup>23</sup> należy odróżnić islam jako religię od polityki, ponieważ to czynnik polityczny powoduje swoiste zwyrodnienie czystego islamu. Zdaniem teologa, kompetencje przysługujące Mahometowi w zakresie polityki mają charakter wyjątkowy ponieważ zostały mu one przekazane przez Allaha, a kolejni jego następcy nie mieli boskiej legitymizacji, aby łączyć politykę i religię. Jest to teza radykalna ponieważ gdyby ją przyjąć, to wówczas należało by stwierdzić, że nigdy – prócz

<sup>19</sup> B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 328.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 330.

<sup>21</sup> A.J. Toynbee, *Studium historii*, Skróc dokonany przez D.C. Somervella, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 448.

<sup>22</sup> *Prime Minister objects to 'moderate Islam' label*, „Hürriyet Daily News”, 6.04.2009, <http://www.hurriyet.com.tr/english/domestic/11360374.asp> [14.11.2014 r.].

<sup>23</sup> M. Hatina, *Identity Politics in the Middle East: Liberal Discourse and Islamic Challenge in Egypt*, I. B. Tauris, London 2007, s. 127-130.

okresu życia Mahometa – nie istniał *czysty islam* – wszak każdy kolejny kalif mieszał przestrzeń polityki i religii. Zatem powstaje pytanie o to, w co w takim razie przez wieki wierzyli muzułmanie, jeżeli nie był to *czysty islam*? Czy można przyjąć, że powodem dla którego nie udało się uchronić *czystego islamu* byli władcy, którzy ośmielili się instrumentalnie traktować religię dla celów politycznych? Argument ten nie wytrzymuje krytyki. Od tego typu uzurpacji nie było przecież wolne także chrześcijaństwo, gdzie wielu władców starało się wykorzystać religię do doraźnych, często bardzo niskich celów. Jednak w chrześcijaństwie (po Wielkiej schizmie wschodniej w 1054 r. – w kościele katolickim) władza duchowna stawiała zdecydowany opór tego typu instrumentalizacji, natomiast w islamie – jeżeli w ogóle był taki opór – to był on marginalny lub też wiązał się z całkowitym odcięciem się od spraw tego świata na rzecz mistyki (*sufizm*). Pod tym względem jednak islam nie odbiegał od pozostałych kultur i cywilizacji. W tej kwestii, to chrześcijaństwo było wyjątkowe. Istotę doktryny o dwóch autonomicznych porządkach zawiera samo przesłanie Chrystusa. Wbrew żydowskim oczekiwaniom mesjańskim dotyczącym pomazańca Bożego, który wybawi Izraela od politycznej zależności od Rzymu (Łk 24,21), Jezus wprost stwierdził, że Jego „Królestwo nie jest z tego świata” (J 18,36). Co więcej, to władza polityczna – Izraela (arcykapłani) i Cesarstwa (rzymski prefekt) skazali Jezusa na śmierć. Z politycznego punktu widzenia Jezus umiera jako przegrany, na krzyżu – symbolu najokrutniejszej śmierci, na którą skazywano największych zbrodniarzy, buntowników wobec władzy i niewolników<sup>24</sup>. W tym aspekcie śmierć Mahometa ma zupełnie inny wymiar – umiera w chwale jako prorok i spełniony władca polityczny (dwa lata później muzułmanie zdobyli Damaszek, a sto lat później zagrażali już obszarom dzisiejszej Francji). W konsekwencji – pomimo różnych pokus – chrześcijaństwo było wolne od prób ustanawiania królestwa Bożego w doczesności („Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa”, Fp 3,20). Przypieczętowaniem tego stanowiska była teologia św. Augustyna o dwóch, nieprzystawalnych porządkach: państwie Bożym (*civitas Dei*) i państwie ziemskim (*civitas terrena*) Jak zauważa Rémi Brague, w islamie przyjęto założenie przeciwne – państwo idealne *powinno* istnieć na ziemi<sup>25</sup>.

W kontekście relacji polityki i religii nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że u zarania chrześcijaństwa i islamu leży zupełnie odmienne doświadczenie związane z rolą władzy politycznej. Przez pierwsze wieki swojego istnienia chrześcijaństwo rozwijało się *pomimo* polityki, natomiast islam – *dzięki* polityce. Władza polityczna Cesarstwa Rzymskiego aż do początku IV wieku wszelkimi środkami starała się powstrzymać ekspansję chrześcijaństwa. W konsekwencji przekształcenie pogańskiego imperium w społeczeństwo chrześcijańskie było procesem oddolnym (model *bottom-*

<sup>24</sup> Marek Tulisz Cycleron nazywa ją *karą najokrutniejszą i najpotworniejszą*, zob. G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, PAX, Warszawa 1954, s. 640.

<sup>25</sup> R. Brague, op. cit., s. 86.



up) – wiarę przejął najpierw prosty lud, a na końcu elita polityczna. Odwrotnie sytuacja wyglądała w islamie, gdzie władza polityczna stanowiła nie tylko ochronę dla rodzącej się religii, ale była głównym motorem jej ekspansji (model *top-down*)<sup>26</sup>.

### Wolność wyznania i wolność sumienia

Po wstrząsach jakich doznał świat w trakcie II Wojny Światowej rozpoczęto intensywne prace nad przyjęciem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka<sup>27</sup>. Kraje arabskie jeszcze w trakcie prac nad projektem dokumentu zgłaszały zastrzeżenia, że jest on oparty na zachodnich wzorcach kulturowych i nie uwzględnia perspektywy islamskiej<sup>28</sup>. Szczególne protesty budził art. 18 dotyczący wolności religijnych: „każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”. Jamil Baroody, przedstawiciel Arabii Saudyjskiej wprost sprzeciwiał się przyjęciu zapisu gwarantującego wolność zmiany wyznania. Do jego stanowiska dołączyli delegaci z Afganistanu, Egiptu, Iraku, Pakistanu i Syrii. Kontrowersje wzbudził także art. 16 dotyczący praw kobiet i mężczyzn do zawierania związków małżeńskich<sup>29</sup>. Zgodnie z islamskim prawem muzułmańskie kobiety powinny być podporządkowane mężczyźnie, a w takiej sytuacji muzułmanka nie może zawrzeć związku małżeńskiego z innowiercą. Ostatecznie jednak Deklaracja została przyjęta i z państw islamskich jedynie Arabia Saudyjska wstrzymała się od głosu, a wszystkie pozostałe uczestniczące w głosowaniu opowiedziały się za przyjęciem dokumentu. Był to spory sukces zważywszy na późniejsze, coraz bardziej widoczne, dystansowanie się państw islamskich wobec PDPCz. Coraz częściej odrzucają one uniwersalność wartości wskazanych w Deklaracji argumentując, że jest ona jedynie odzwierciedleniem zachodniej perspektywy kulturowej, przejawem szowinizmu moralnego i etnokulturowego uprzedzenia<sup>30</sup>. W 1984 r. Said Raja'i Khorasani, irański przedstawiciel w ONZ stwierdził, że Deklaracja „reprezentując świeckie rozumienie judeo-chrześcijańskiej tradycji nie może być wdrożona przez muzułmanów i jest niezgodna z systemem wartości uznawanym przez Islamską Republikę Iranu”<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 84.

<sup>27</sup> *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* [http://www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Powszechna\\_Deklaracja\\_Praw\\_Czlowieka.pdf](http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf) [5.07.2016].

<sup>28</sup> J. Jaskólska, *Powody i okoliczności proklamowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, nr 11, s. 43.

<sup>29</sup> A. E. Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Westview Press, Colorado 2012, s. 32-33.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 21.

Kilka lat wcześniej (1981 r.) niejako w opozycji do PDPCz państwa islamskie przyjęły Powszechną Islamską Deklarację Praw Człowieka (PIDPCz)<sup>32</sup>. W preambule stwierdzono, że już czternaście wieków temu islam dał ludzkości doskonały kodeks praw człowieka. Deklaracja w klarowny i zdecydowany sposób odwołuje się do władzy Allaha na ziemi i do obowiązku szerzenia islamu, a w całym tekście występują odniesienia do Koranu i sunny.

Chociaż w artykule 12 przyznane zostało prawo do wyrażania wiary i myśli, to wolność ta przysługuje jedynie w granicach prawa islamskiego. Istotnym faktem jest to, że wersja anglojęzyczna Deklaracji różni się od wersji arabskojęzycznej – w pierwszym przypadku tekst zawiera stwierdzenie o tym, że wolność wiary przysługuje jedynie w granicach prawa, natomiast wersja oryginalna jasno stwierdza o jakie prawo chodzi – o prawo islamskie, a więc szariat. Wersja arabskojęzyczna zakazuje porzucenia *ummy (takhdhil li'l-umma)*<sup>33</sup>, co oznacza że zakazuje apostazji z islamu, która tradycyjnie karana jest śmiercią. Deklaracja podkreśla także, że „nikt nie ma prawa propagować błędu lub szerzyć to, co mogłoby szkodzić moralności lub poniżyć wspólnotę islamską”<sup>34</sup>. W konsekwencji głoszenie opinii odnoszących się z dezaprobatą do proroka Mahometa jest zakazane<sup>35</sup>.

Blisko dekadę później – bo w 1990 roku – państwa członkowskie Organizacji Konferencji Islamskiej podpisały Kairską Deklarację Praw Człowieka w Islamie<sup>36</sup>. Deklaracja jasno wskazuje prymat wspólnoty nad jednostką. W preambule podkreślono, że *umma* – stworzona przez Allaha jako najlepsza ze wspólnot – wydała ludzkości uniwersalną cywilizację. Art. 1 Deklaracji stwierdza, że każdy człowiek jest równy w swojej *podstawowej* godności, jednakże prawdziwa wiara gwarantuje wywyższenie tej godności *na drodze ludzkiej doskonałości*. Tym samym dokument ten wskazuje na dwie kategorie osób, gdzie „poziom” godności zależy od *prawdziwej wiary*. Jest to istotna różnica w porównaniu do rozwiązań przyjętych w PDPCz z 1948 r., gdzie godność jest przyrodzona (i niezmienna).

Odmienne niż w PDPCz ujęta została kwestia małżeństwa. Artykuł 5 gwarantujący prawo do małżeństwa *bez jakiegokolwiek dyskryminacji opartej na rasie, kolorze czy narodowości* pomija dyskryminację ze względu na religię. W konsekwencji zakaz małżeństw muzułmanek i chrześcijan pozostaje utrzymany. Daleko idące ograniczenia wolności widoczne są także w kwestii swobody wypowiedzi. Art. 22a mówi o tym, że „każdy ma prawo do swobodnego wyrażania swojej opinii”, jednakże od razu wskazano na ścisłe granice tej wolności – „w sposób nie sprzeciwiający się zasadom szariatu”.

<sup>32</sup> Tekst Deklaracji w j. polskim: W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām: zagadnienia prawa wyznaniowego*, Polihymnia, Lublin 2003, s. 177-198.

<sup>33</sup> A. E. Mayer, op. cit., s. 160.

<sup>34</sup> W. Bar, op. cit., s. 188.

<sup>35</sup> A. E. Mayer, op. cit., s. 160.

<sup>36</sup> Tekst Deklaracji w j. polskim: W. Bar, op. cit., s. 198-205.

W rezultacie każda krytyka dotycząca islamu może być uznana za bluźnierstwo. W tym samym artykule (punkt c) zakazano „postępować w sposób, który narusza wartości etyczne, prowokuje dezintegrację, deprawację lub poniżenie społeczeństwa, albo podkopuje jego religijność”. Aby uniknąć jakichkolwiek wątpliwości co do natury dokumentu w art. 24 podkreślono, że wszystkie prawa i wolności przewidziane w Deklaracji są podporządkowane szariatowi.

Apostazja jest dla każdej religii monoteistycznej papierkiem lakmusowym tolerancyjności wobec *błędu*, stąd stosunek do apostatów jest jednym z kluczowych mierników kompatybilności islamu z liberalną demokracją. Tam, gdzie nie ma poszanowania dla wolności religijnej, wolności wyboru religii, ale także i wolności porzucenia religii, tam wszelkie inne wolności nie mają swojego fundamentu. Z tego też względu Jan Paweł II nazwał wolność religijną *sercem praw człowieka*<sup>37</sup>. W encyklice *Centesimus Annus* Jan Paweł II zauważa, że prawa człowieka to „autentyczne i mocne fundamenty demokracji, a źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby (p. 47)”. II Sobór Watykański w *Deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis Humanae”* podkreślił, że „prawo do wolności religijnej jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej (p. 2)”. Zgodnie z chrześcijańską antropologią, aby czyn był prawdziwie ludzki, musi być czynem wolnym – „prawda narzuca się sumieniu tylko siłą siebie samej (p. 1)”. Prawda narzucona sumieniu<sup>38</sup> przymusem zewnętrznym jest nie tylko gwałtem na samym sumieniu, a tym samym na godności człowieka, ale także utrudnia autentyczne przyłgnięcie do prawdy. Tym samym nawet dobro wspólnoty nie jest wystarczającym argumentem legitymizującym odrzucenie wolności religijnej i zgodę na przymus.

Jeżeli wspólnota skazuje apostatę na dotkliwe kary, w tym karę śmierci, to znaczy, że nie przyznaje ona prawa do błędu. W 19 muzułmańskich państwach apostazja jest zakazana, z czego w 12 państwach karana jest śmiercią. Rygorystyczne podejście do tej kwestii nie jest domeną jedynie Biskiego Wschodu. Specyfikę stosunku islamu do apostazji oddaje fatwa jednej z najważniejszych europejskich organizacji zrzeszających islamskich uczonych – Europejskiej Rady Fatwy i Badań Naukowych, na czele której stoi uznany i konserwatywny teolog Jusuf Al-Karadawi. Rada orzekła, że „egzekucję wykonuje się po to, by chronić żywotność religii, a społeczeństwo przed demoralizacją. Egzekucja nie jest zamachem na wolność, bowiem czyn apostaty jest naruszeniem praw innych. Gdy chodzi o interes państwa i społeczeństwa, stawia się go

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r., [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/dzien\\_pokoju\\_01011999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01011999.html) [8.07. 2016].

<sup>38</sup> II Sobór Watykański przypomina, że „sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam na sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (*Gaudium et spes*, p. 16).

przed interesem osobistym, jednostkowym”<sup>39</sup>. W islamie skutkiem porzucenia wiary w Boga jest także porzucenie całej wspólnoty – *ummy*. Stąd w islamie apostazja oznacza śmierć cywilną ze wszystkimi jej konsekwencjami, w tym m.in. rozwiązanie związku małżeńskiego czy wyłączenie z prawa dziedziczenia<sup>40</sup>.

Znamiennym kazusem obrazującym specyfikę islamskiego podejścia do wolności religijnej jest sprawa Nasr Hamid Abu Zaida, egipskiego teologa liberalnego. Propagował on hermeneutykę Koranu uwzględniającą kulturowe uwarunkowania<sup>41</sup> powstania świętej księgi islamu<sup>42</sup>. W konsekwencji swoich działań Abu Zaid został oskarżony o herezję, a uczeni cieszącego się największym autorytetem wśród muzułmanów uniwersytetu Al Azhar w Kairze wydali oświadczenie wzywające do wykonania wyroku<sup>43</sup>. Jednocześnie sąd orzekł, że zgodnie z prawem jego małżeństwo zostaje rozwiązane. Po ogłoszeniu wyroku uczoney wraz z żoną uciekli z Egiptu. Sprawa ta jak w soczewce skupia problemy islamu z liberalizmem. Po pierwsze, jasno wskazuje jak słabą pozycją cieszy wykładnia islamu, która na zachodzie nazywana jest *liberalną*. Z perspektywy najważniejszych współczesnych autorytetów islamskich tego typu wykładnia nie jest liberalna – jest po prostu heretycka<sup>44</sup>. Po drugie, wskazuje na zupełny brak wolności w zakresie badań naukowych, wolności sumienia i wolności religijnej. Abu Zaid nie postulował niczego więcej niż to, co w teologii chrześcijańskiej jest elementarnym instrumentem warsztatu biblistyki, a więc konieczności osadzenia tekstu w jego kulturowym kontekście. I po trzecie, fakt, że nawet uczeni z uniwersytetu, który dystansuje się od ruchów radykalnych w islamie, poparli egzekucję Abu Zaida, wskazuje na zupełnie odmienną percepcję wolności religijnej<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Cytat za: K. Kościelniak ks., *Odmienne wizje godności ludzkiej. Dialog muzułmańsko-katolicki w kontekście ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka*, [w:] K. Kościelniak ks. (red.), *Prawa Człowieka w kulturze północnej Afryki, Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, UNUM, Kraków 2008, s. 101; zob. też: M. Ghaly, *Apostasy in Islam, Public or Private: Early and Modern Discussions of Muslim scholars and their relevance for Muslims in the West*, [w:] W. Hofstee, A. van der Kooij (red.), *Religion beyond its Private Role in Modern Society*, Brill, Leiden 2013, s. 106.

<sup>40</sup> A. E. Mayer, op. cit., s. 153.

<sup>41</sup> Podejście te przypomina postulat *Sitz im Leben* znany z krytyki biblijnej, jak i postulaty metody historyczno-krytycznej.

<sup>42</sup> N. Kermani, *From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Quran* [w:] S. Taji-Farouki (red.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press, London 2006, s. 171.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>44</sup> W 1985 r. za podobne poglądy dotyczące interpretacji Koranu skazany na śmierć – w wieku 76 lat – został sudański teolog Mahmoud Mohammed Taha, zob.: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, G. Böwering (red.), Princeton University Press, Princeton 2013, s. 540.

<sup>45</sup> W marcu b.r. Abdallah al-Mouallimi, przedstawiciel Arabii Saudyjskiej w ONZ stwierdził w wywiadzie przeprowadzonym dla telewizji Al Jazeera, że ateści są terrorystami, zob.: *Mehdi Hasan of Aljazeera interrogates Abdallah al-Mouallimi, the Saudi Arabian ambassador to the UN*. The interview was originally aired on March 25, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=K2WluzHSRA> [9.07.2016 r.].

Niezwykle znamiennej argumentację dotyczącą przystawalności wartości islamu do wymagań współczesnego świata przedstawił inny egipski uczoney – Hasan Hanafi<sup>46</sup>. Zdaniem tego teologa islam znajduje się współcześnie na etapie XV w. Europy, a więc okresu kiedy Stary Kontynent przechodził gwałtowną reformę religijną. Hanafi argumentuje, że tym, co przeszkadza islamowi w dostosowaniu się do wymagań nowoczesności jest teocentryzm, a jedynym rozwiązaniem jest przyjęcie wizji antropocentrycznej. W związku z tym, postuluje on stworzenie w łonie islamu nowej antropologii, nowego modelu człowieka. Jednakże argumentacja ta wprowadza dwa – nie wprost ukazane – założenia. Po pierwsze, Hanafi przyjmuje elementy teorii modernizacji, zgodnie z którymi, na drodze do nowoczesności poszczególne społeczeństwa linearnie przechodzą przez kolejne etapy rozwoju. Jednakże założenie takie wcale nie jest oczywiste. To, że chrześcijaństwo przeszło reformację (i kontrreformację), nie oznacza, że cywilizację islamu nieubłagalnie czekają podobne procesy. Co najmniej z równym prawdopodobieństwem można założyć, że to specyficzne uwarunkowania chrześcijaństwa doprowadziły do tego, że reformacja (i kontrreformacja) stała się możliwa. W tym momencie dochodzimy do drugiej kwestii, a mianowicie kwestii antropologii. Nic chyba bardziej nie różni chrześcijaństwa i islamu niż odpowiedź na pytanie o to, Kim jest Bóg i kim jest człowiek. To właśnie wizja Boga i człowieka leży u podwalin nie tylko samej religii, ale także społeczeństwa.

Jedną z kluczowych kwestii, które różnią chrześcijaństwo i islam jest stosunek do Jezusa. Chociaż islam wielokrotnie odwołuje się do Chrystusa, to jest On przedstawiany jedynie jako prorok, jako człowiek, natomiast zdecydowanie odrzuca centralną prawdę wiary chrześcijańskiej, o tym, że Jezus jest Bogiem. Muzułmańskie wyznanie wiary to stwierdzenie, że „Nie ma boga prócz Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”. Islam zakłada absolutną jedność Boga (*tauhid*) oraz transcendencję Boga i w konsekwencji zdecydowanie występuje przeciwko Jezusowi jako Synowi Boga – „Mów, On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony!” (Koran, CXII,1-4). Świętość przysługuje jedynie Bogu, a nie człowiekowi. Islam wyklucza wcielenie Boga i wiarę, że Bóg mógłby stać się człowiekiem – przepaść pomiędzy doskonałością i czystością Allaha a stworzeniem jest niepokonalna. Tym bardziej absurdalna – w ramach teologii islamskiej – wydaje się myśl, że Bóg miałby umrzeć za człowieka na krzyżu<sup>47</sup>. Znamienny jest fakt, że spośród tradycyjnie przypisywanych Allahowi 99 imion (atrybutów) (jak np. *Król królów, Wszechmocny, Wszechwiedzący*) nie ma imienia *Ojciec*.

<sup>46</sup> Argumentacja Hasana Hanafiego została zreferowana na podstawie artykułu Joanny Wroneckiej pt. *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich. Kryzys czy odnowa współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej*, [w:] A. Morozek-Dumanowska, *Islam a demokracja*, op. cit., s. 40-75. Również i ten liberalny teolog został oskarżony o herezję przez uczonych z uniwersytetu Al Azhar, jednak w jego przypadku nie wszczęto dalszych środków, zob.: K. Hashemi, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*, Brill, Leiden 2008, s. 107.

<sup>47</sup> Koncepcja, że jeden z najważniejszych proroków islamu – Jezus – miałby umrzeć na krzyżu, jest odrzucona przez Koran (sura IV,157).

Jednak to właśnie od tego określenia Boga rozpoczyna się zarówno Modlitwa Pańska<sup>48</sup>, jak i chrześcijańskie wyznanie wiary *Credo*. W tym kontekście Jan Paweł II zauważa, że „Bóg Koranu obdarzony zostaje najpiękniejszymi imionami, jakie zna ludzki język, ale ostatecznie jest to Bóg poza-światowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emmanuelem, Bogiem-z-nami. Islam nie jest religią odkupienia. Nie ma w nim miejsca dla krzyża i zmartwychwstania, chociaż wspomniany jest Jezus, ale jedynie jako prorok przygotowujący na przyjście ostatecznego proroka Mahometa. (...) Dlatego nie tylko teologia, ale także i antropologia islamu tak bardzo różni się od antropologii chrześcijańskiej”<sup>49</sup>. To właśnie antropologia zakładająca, że Bóg stał się człowiekiem, aby na krzyżu odkupić jego winy jest najgłębszym źródłem godności człowieka. Jak zauważa J. Ratzinger „ten walor ludzkiej godności, która wyprzedza wszelkie działania polityczne i wszelką polityczną decyzję, ostatecznie ukierunkowuje ku Stwórcy: tylko Bóg może ustalić wartości, oparte na naturze człowieka i dlatego nietykalne. Fakt, że istnieją wartości niepodlegające manipulacjom z niczyjej strony, jest prawdziwym gwarantem naszej wolności i naszej ludzkiej wielkości; wiara chrześcijańska widzi w tym misterium Boga i godność, jaką On sam ludziom nadał stwarzając ich na swój obraz”<sup>50</sup>. Taka wizja człowieka stworzyła naturalne i dogodne warunki dla antropocentryzmu i w konsekwencji – dla rozwoju refleksji nad prawami człowieka. Odrzucając Jezusa jako Boga, islam jednocześnie odrzuca to, że Bóg stał się człowiekiem, a także to, że Bóg z miłości do człowieka odkupił go poprzez śmierć na krzyżu. W konsekwencji islam odrzuca fundament europejskiego antropocentryzmu – najgłębszą podstawę praw człowieka.

### Podsumowanie

Przyjmując założenia teorii modernizacji można założyć, że islam jest wciąż w drodze do przyswojenia sobie wartości świata nowoczesnego, w tym także demokracji liberalnej oraz praw człowieka i chociaż obecnie większość państw rządzonych przez muzułmanów odrzuca te idee, to modernistyczna reforma islamu jest tylko kwestią czasu. Jednakże wydaje się, że na drodze do modernizacji nie stoją konserwatywni teolodzy muzułmańscy, którzy w końcu zostaną wyparci przez myśl liberalnych teologów, ale sam islam. Założenie o tym, że islam ostatecznie przyjmie autonomię porządku świeckiego, wolność religijną, prawa człowieka i liberalną demokrację w rzeczywistości jest wiarą w to, że społeczeństwa islamskie staną się w końcu społeczeństwami – jeżeli nie zupełnie chrześcijańskimi, to chociaż – *quasi*-chrześcijańskimi. Jest to wiara w to, że ostatecznie wszystkie różnice religijne i kulturowe da się zanihilować, albo przynajmniej unieważnić. Jednakże, wartości które odróżniają cywilizację islamską od

<sup>48</sup> Jedyna modlitwa, którą Jezus sam nauczył Apostołów.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994, s. 82.

<sup>50</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Jedność, Kielce 2005, s. 28-29.

cywilizacji Zachodniej wyrastają z odmienności religijnej – odmiennej koncepcji Boga, człowieka i społeczeństwa, a które mają swoje ugruntowanie w Piśmie Świętym i Koranie. A skoro tak – będąc konsekwentnym we wnioskowaniu – to, aby zniknęły te różnice, najpierw musiałoby zniknąć chrześcijaństwo i islam, albo przynajmniej jedna z tych religii (na rzecz drugiej ponieważ obie roszczą sobie prawo do uniwersalizmu). Liberalni teolodzy odrzucając integralny związek religii i polityki oraz próbując przyjąć nowe modele antropologiczne argumentują, że postulowane zmiany dotyczą jedynie akcydentalnych cech islamu. Wydaje się jednak, że wykładnia taka ma więcej cech związanych z myśleniem życzeniowym niż faktycznymi podstawami doktrynalnymi i teologicznymi.

Jeżeli jednak przyjąć, że islam nie jest do pogodzenia z liberalną demokracją, nie oznacza to wcale, że sami muzułmanie nie mogą być przykładnymi obywatelami liberalnych demokracji. Islam jako doktryna jest nie do pogodzenia z doktryną liberalnej demokracji, ale nie oznacza to, że muzułmanie nie wnoszą pozytywnego wkładu do liberalnego państwa, które coraz częściej odcina się od jakichkolwiek odniesień do transcendencji i religii. Chociaż liberalna demokracja mogła wyrosnąć jedynie na glebie cywilizacji chrześcijańskiej, to wcale nie oznacza, że jest jej doskonałym politycznym wyrazicielem. Sprzeciw wobec pogłębiającego się materializmu, konsumpcjonizmu i wybujałego indywidualizmu to tylko niektóre kwestie łączące chrześcijan i muzułmanów, a jednocześnie dystansujące ich wobec niektórych owoców demokracji liberalnej.

Karolina Wojtasik

## **DLACZEGO MŁODZI EUROPEJCZYCY WALCZĄ DLA TZW. PAŃSTWA ISLAMSKIEGO? ANALIZA MATERIAŁÓW PROPAGANDOWYCH I OFICJALNYCH MEDIÓW ISIS**

Organizacja Państwo Islamskie<sup>1</sup> przeraża poziomem okrucieństwa i bezkompromisowości w stosunku do wrogów, ale nie toleruje też żadnych przejawów niesubordynacji w swoich szeregach. Pod czarnym sztandarem i z koranicznymi wersetami na ustach zabija, torturuje, ale przede wszystkim zajmuje kolejne miasta na terenie Syrii i Iraku, gdzie sieje terror, wprowadza własne prawa i od nowa organizuje instytucje społeczne. To ugrupowanie terrorystyczne jest poważnym zagrożeniem nie tylko w skali regionu, ponieważ jego działania wykraczają poza Bliski Wschód, a ambicje sięgają Europy. Propagandowe filmy ISIS pokazują, że w ciągu kilku lat nowy Kalifat obejmie nie tylko Lewant, Maghreb, ale także Półwysep Arabski i Europę. Ugrupowanie prowadzi bezkompromisowy dżihad<sup>2</sup> nie tylko przeciwko wrogom z pola bitwy, ale także przeciwko wszystkim państwom Zachodu określanym mianem Krzyżowców.

Obecnie aktywność organizacji na terytorium Europy przejawia się w dwóch typach działań: organizacji krwawych zamachów i zapowiedziach dokonania kolejnych oraz rekrutacji bojowników z europejskimi paszportami. ISIS wciąż poszukuje nowych mudżahedinów<sup>3</sup> i dysponuje dużymi środkami i zaawansowanymi możliwościami technologicznymi i propagandowymi. W czerwcu 2014 r. analityk think-tanku Soufan Group pisał: „Ponad 12.000 wojowników z przynajmniej 81 krajów uczestniczy w wojnie domowej w Syrii, a ich liczba wciąż rośnie. Blisko 2.500 z nich pochodzi z krajów Zachodu, włącznie z obywatelami większości krajów Unii Europejskiej, USA,

<sup>1</sup> Dalej nazywane Państwem Islamskim, Kalifatem bądź IS (od angielskiego skrótu Islamic State), używany jest także skrót ISIS/ISIL od angielskiego: Islamic State of Iraq and Syria (Sham)/Lewant, gdyż tak oficjalnie nazywała się organizacja w latach 2013-2014. W częstym użyciu test również akronim DAESH utworzony od arabskiej nazwy organizacji, jednak na terenach rządzonych przez tzw. Państwo Islamskie jest zabroniony, gdyż brzmi podobnie do arabskiego „zdeptać”, „wgnieść w ziemię”.

<sup>2</sup> *Jihad*/dżihad oznacza wszelkie starania podejmowane w imię szerzenia i umacniania islamu: zarówno poprzez walkę zbrojną, nawracanie niewiernych, pokojowe propagowanie islamu, jak i wewnętrzne zmagania i rozwój duchowy wyznawcy. W mediach termin ten często, choć nie do końca precyzyjnie, tłumaczy się jako „święta wojna”.

<sup>3</sup> Mudżahedin – spolszczona wersja liczby mnogiej arabskiego słowa oznaczającego świętego wojownika, kogoś prowadzącego dżihad. Obecnie tym mianem określa się motywowanych względami religijnymi, muzułmańskich bojowników, którzy biorą udział w walkach partyzanckich, bądź walczą przeciw nieakceptowanej władzy.



Kanady, Austrii i Nowej Zelandii. Walczy także kilkuset bojowników z Rosji. [...] Wielu z nich to ludzie młodzi, często nastolatki, znaczny odsetek stanowią ludzie pochodzący z krajów, gdzie muzułmanie nie stanowią większości, którzy dokonali konwersji na Islam. Oni oraz ich współwyznawcy deklarują, iż motywuje ich religijny obowiązek ochrony atakowanych muzułmanów”<sup>4</sup>.

Obecnie szacuje się, że w szeregi mudżahedinów ISIS dołączyło około trzydziestu tysięcy bojowników z ponad 100 krajów<sup>5</sup>. Są wśród nich także Europejczycy, stanowią 1/5 ochotników przybyłych na tereny okupowane przez ISIS. To w większości ludzie młodzi, wśród których znaczącą większość stanowi potomstwo muzułmańskich emigrantów, ale do Syrii i Iraku wyjeżdżają także osoby, które dokonały konwersji na Islam. Decyzja o porzuceniu względnej stabilizacji w Europie i wyjazd na terytoria okupowane przez ISIS, to złożony proces, warunkowany przez wiele czynników. Celem artykułu jest analiza treści propagandowych przeznaczonych dla mieszkańców szeroko pojętego Zachodu umieszczanych w oficjalnych materiałach organizacji. Analizowano oficjalne magazyny organizacji, podręczniki i instruktaże napisane dla przyszłych bojowników, a także filmy i muzykę. Skupiono się na argumentacji i socjotechnikach stosowanych w celu przekonania do wyjazdu potencjalnych ochotników.

### Ochotnicy

Po stronie tzw. Państwa Islamskiego walczy około 70.000 bojowników. Zagraniczni ochotnicy stanowią około 40% bojowników Kalifatu<sup>6</sup>, przy czym najwięcej z nich pochodzi z Bliskiego Wschodu<sup>7</sup>. Choć ochotnicy przybywają także by dołączyć do Frontu Al-Nusry, to 80% przyjezdnych idzie na front pod egidą Kalifatu. Zjawisko w skrócie określane jako FTF (*foreign terrorist fighters*) nie jest charakterystyczne tylko dla tego konfliktu. W latach osiemdziesiątych XX wieku bojownicy przybywali na świętą wojnę w Afganistanie (wojna radziecko-afgańska), w latach dziewięćdziesiątych do Bośni i Czeczeni, a na początku wieku XXI do Iraku, Somalii, i Afganistanu. Ochotnicy, którzy identyfikują się z różnymi formami zbrojnego *jihadu* od kilkudziesięciu lat walczą i umierają w konfliktach i wojnach. Ich liczbę szacuje się w przedziale od 10.000 do 30.000. Poniższa tabela obrazuje skalę zjawiska.

<sup>4</sup> R. Barrett, *Foreign fighters in Syria*, The Soufan Group, 2014.

<sup>5</sup> A. P. Schmid, *Foreign (Terrorist) Fighter Estimates: Conceptual and Data Issues*, ICCT Policy Brief, 2015, s. 1.

<sup>6</sup> A. P. Schmid, J. Tinnes, *Foreign (Terrorist) Fighters with IS: A European Perspective*, ICCT Policy Brief, 2015, s. 7-8.

<sup>7</sup> Najwięcej z Arabii Saudyjskiej, Tunezji, Libii, Jemenu.

**Udział zagranicznych bojowników w konfliktach zbrojnych na przełomie XX i XXI w.**

MIEJSCE KONFLIKTU	RAMY CZASOWE	LICZBA BOJOWNIKÓW
Afganistan	(1978-1992)	5.000-10.000
Bośnia	(1992-1995)	1.000-3.000
Somalia	(1993-2014)	250-450
Czeczenia	(1994-2009)	200-700
Afganistan	(2001-2014)	1.000-1.500
Irak	(2003-2014)	4.000-6.000
Syria	(2011-2014)	10.000

Źródło: Raport A. P. Schmid, *Foreign (Terrorist) Fighter Estimates: Conceptual and Data Issues*, ICCT Policy Brief, 2015, s. 3.

Istotnym *novum* w przypadku tego konfliktu zbrojnego jest większa niż kiedykolwiek liczba ochotników pochodzących z państw szeroko pojętego Zachodu<sup>8</sup>.

Na potrzeby Rady Bezpieczeństwa ONZ przygotowano raport<sup>9</sup> dotyczący zagranicznych terrorystów – ochotników (*foreign terrorist fighters*). Wynika z niego, że w okresie od czerwca 2014 do marca 2015 liczba terrorystów – ochotników zwiększyła się o 71%, znacząco wzrósł także udział ochotników z krajów członkowskich ONZ. W raporcie zaznaczono, że choć można dokonać charakterystyki bojownika – ochotnika, to jednak niemożliwe jest stworzenie ogólnego profilu. Terrorysta – ochotnik ma zwykle 15 do 35 lat i jest mężczyzną. Jakkolwiek, szeregi IS zasilają także weterani wojny afgańsko-radzieckiej oraz I i II wojny czeczeńskiej. Do Syrii i Iraku przybywają radykalizowani fundamentaliści islamscy (zrekrutowani w centrach islamistycznych w Wielkiej Brytanii lub Belgii), ale także wyobcowani i znudzeni dotychczasowym życiem młodzi ludzie, którzy szukają własnej drogi. W przypadku ochotników z Francji i Austrii zauważono, że znacząca ich liczba miała konflikt z prawem i wyrok za tzw. przestępstwa pospolite. Jednakże, w przypadku bojowników z Maroko i Arabii Saudyjskiej nie istnieje podobna zależność. Statystyczny terrorysta ochotnik po prostu nie istnieje, tak, jak nie można mówić o jednym schemacie rekrutacji bojowników. Istnieją siatki osób odpowiedzialnych za „nowe kadry” w centrach religijnych (UK), więzieniach (Francja), organizacjach o charakterze przestępczym (w przypadku mniejszości czeczeńskiej zamieszkującej w Austrii). Bardzo ważny jest kontakt osobisty, więzi rodzinne i koleżeńskie w ramach tej samej grupy etnicznej/wyznaniowej, a także możliwość uzyskania informacji od osób, które znajdują się „na miejscu”. Internet znacząco ułatwia nawiązywanie i utrzymywanie tego rodzaju kontaktów, pozwala łatwiej i bezpieczniej się komunikować, poza tym, jest częścią życia społecznego wielu młodych bojowników. Benjamin Hall<sup>10</sup> zwraca także uwagę na fakt, że na terytoria

<sup>8</sup> T. Hegghammer, *The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and Globalization of Jihad*, „International Security”, t. 35, nr 3, s. 53.

<sup>9</sup> [http://www.un.org/en/sc/ctc/docs/2015/N1508457\\_EN.pdf](http://www.un.org/en/sc/ctc/docs/2015/N1508457_EN.pdf) [20.09.2015].

<sup>10</sup> Brytyjski dziennikarz i korespondent wojenny, naoczny świadek wojny domowej w Syrii.

okupowane przez ISIS przybywają awanturnicy i przestępcy; „Większość obcokrajowców cieszy się nienajlepszą reputacją i daleko im do łagodności. Wręcz przeciwnie, słyną z okrucieństwa i uważa się, że przyjechali tylko po to, by strzelać i obcinać głowy. [...] Przyłączyli się, ponieważ podczas wojny mogą dostać to, czego pragną. [...] Kieruje nimi żądza krwi, nie mają żadnych oporów przed zabijaniem i zadawaniem bólu. [...] Przyjechali na wojnę, żeby zostać gangsterami i chwalić się kumplom z dzielnic”<sup>11</sup>.

Międzynarodowe Centrum Badań Radykalizmu (ICSR<sup>12</sup>) opracowało raport<sup>13</sup> dotyczący ochotników z Zachodu. Badano w jaki sposób kandydaci na mudżahedinów, otrzymywali informacje o konflikcie oraz kto ich inspirował do przyjazdu na tereny kontrolowane przez organizację Państwo Islamskie. Grupa badaczy przez rok analizowała sieć i sporządziła bazę danych 190 internetowych profili bojowników z szeroko pojętego Zachodu (Europa, Ameryka Północna, Australia), przy czym ponad dwie trzecie badanych to ludzie bezpośrednio związani z Frontem Al-Nusrah lub ówczesnym ISIS/ISIL, czyli organizacjami terrorystycznymi. Śledzenie ich aktywności – materiałów, które komentowali, ich listy kontaktów, treści, które udostępniali pozwoliło, przynajmniej częściowo, poznać ich motywacje i poglądy. Z badań wynika wyraźnie, że to młodzi ludzie, którzy zostali wychowani w kulturze nowych mediów i są przyzwyczajeni do bycia *online*. Dokumentują więc w Internecie swój udział w walce, tak jak wcześniej pokazywali swoje życie w Berlinie czy Paryżu – robiąc zdjęcia w codziennych sytuacjach, wysyłając krótkie wiadomości (tzw. twitty), czy umieszczając w sieci tzw. selfie. Bojownicy chętniej korzystali z informacji udostępnionych przez internautów niż z oficjalnych kanałów wymienionych organizacji. Informacje z pochodzące od ludzi w tym samym wieku i o podobnym pochodzeniu oraz ich przykład okazały się być bardziej popularne niż oficjalne kanały. Podobną rolę w radykalizacji poglądów przyszłych bojowników ISIS/ISIL odegrały oficjalnie niezwiązane, a jednak sympatyzujące z grupą osoby, które za pośrednictwem sieci przekazywały informacje, dawały wsparcie, wyjaśniały teologiczne zawiłości. Zwrócono uwagę na pojawienie się w przestrzeni Internetu duchowych autorytetów. Peter Neumann, cytowany przez dziennik „The Guardian”, zauważa, iż „Rekrutacja za pośrednictwem sieci ma znaczenie, jednak ludzie decydują się na wyjazd do Syrii, bo znają kogoś, kto już tam jest. W tym wszystkich chodzi o realnie istniejące sieci”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> B. Hall, *ISIS Państwo Islamskie. Brutalne początki armii terrorystów*, Warszawa 2015, s. 242-243.

<sup>12</sup> International Centre for the Study of Radicalism, UK.

<sup>13</sup> J. A. Carter, S. Maher, P. R. Neumann, *#Greenbirds: Measuring Importance and Influence in Syrian Foreign Fighter Networks*, ICSR 2014.

<sup>14</sup><http://www.theguardian.com/world/2014/nov/06/isis-recruitment-peer-pressure-friendships-more-decisive-social-media-luring-jihadis> [3.09.2015].

Należy zwrócić uwagę na istotną rolę więzi społecznych. Żaden z tych młodych bojowników, którzy zdecydowali się na wyjazd nie funkcjonował w próżni społecznej, wręcz przeciwnie – miał rodzeństwo i licznych kuzynów, znajomych, z którymi spędzał czas i kolegów ze szkoły. To oni w pierwszym rzędzie są odbiorcami nadawanych w sieci komunikatów. Oglądają swojego niedawnego kolegę, sąsiada, kuzyna w mundurze, dzierżącego karabin i staje się on dużo bardziej wiarygodnym źródłem informacji niż telewizja, która pokazuje kolejne podboje i informuje o brutalności ISIS. Bojownicy często wyjeżdżają w kilkusobowych grupach i najczęściej to nie są nowe przyjaźnie, tylko relacje stworzone na długo przed podjęciem decyzji o wyjeździe. Wyjazd jednego ochotnika pociąga za sobą decyzje kolejnych, a propagandowe filmy ISIS/ISIL raczej nie inspirują do decyzji o wyjeździe, tylko wzmacniają komunikat nadawany przez znajomego bojownika lub komórkę rekrutującą. Ciekawym elementem w technikach rekrutacyjnych IS jest wykorzystanie najnowszych technologii komunikacyjnych. Na potrzeby bojowników opracowano systemy kodowania i specjalne aplikacje na telefony, które umożliwiły *bezpieczne* przekazywanie informacji.

Charakteryzowane zjawisko nie dotyczy tylko mężczyzn. Europejskie media już w 2014 roku zaczęły obiegać historie młodych kobiet, które wyjechały do Syrii, by dołączyć do bojowników. Ochotniczki szybko stały się medialną sensacją, zdjęcia niektórych nie schodziły z czołówek gazet przez kilka dni, a sposoby werbunku młodych Europejki stały się tematem licznych artykułów prasowych (fenomen opisywały także polskie tygodniki<sup>15</sup>), przedmiotem dziennikarskich śledztw<sup>16</sup> i pożywką dla szukających sensacji tabloidów. Szacunki ekspertów są ostrożne, na terenach opanowanych przez IS przebywa dziś najprawdopodobniej kilkaset ochotniczek spoza Lewantu – najwięcej z Francji, Wielkiej Brytanii i Niemiec, poza tym – z Austrii, Belgii, Holandii. Artykuły i analizy wskazują na dużą rolę mediów społecznościowych w upowszechnianiu informacji o Państwie Islamskim, a także w rekrutacji potencjalnych ochotniczek, podkreślając fakt istnienia sporej ilości stron i profili prowadzonych jakoby przez kobiety, które na terenach podbitych przez IS znalazły Raj<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Np. P. Kowalczyk, *Z przykładowej włoskiej katolicyzki – wojownicza dżihadu. Szaleństwo Marii Fatimy*, „Polityka” 1.09.2015; <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1631225,1,z-przykladnej-wloskiej-katolicyzki--bojownicza-dzihadu.read> [2.09.2015] oraz O. Bierut, *Będę rodzic terrorystów*, „Duży format” 15.01.2015; [http://wyborcza.pl/duzyformat/1,142475,17251594,Bede\\_rodzic\\_terrorystow.html](http://wyborcza.pl/duzyformat/1,142475,17251594,Bede_rodzic_terrorystow.html) [2.03.2016].

<sup>16</sup> A. Erelle, *Dżihadystka. Relacja z wnętrza komórki rekrutacyjnej Państwa Islamskiego*, Katowice 2015.

<sup>17</sup> Por. K. Wojtasik, *Ucieczka od wolności. Jak tzw. Państwo Islamskie kusi ochotniczki spoza Lewantu*, [w:] *O kulturze strachu i przemyśle bezpieczeństwa*, red. Piotr Żuk, Paweł Żuk, Warszawa 2015, s. 169-182.

## Idealne miejsce dla rodzin z dziećmi, studentów i specjalistów...

Pierwszy numer oficjalnego organu prasowego IS, magazyn „Dabiq” ukazał się 5.07.2014 roku. Tam zamieszczono wezwanie do przyjazdu do nowo powstałego Kalifatu skierowane do muzułmanów<sup>18</sup>. Na kolejnych stronach w sposób szczególnie zapelowano do „[...] nauczycieli, znawców szariatu, prawników, w szczególności sędziów, oraz ludzi z doświadczeniem w służbie wojskowej, administracji, czy usługach; lekarzy i inżynierów wszelkich specjalności i branż”<sup>19</sup>. Wzywa się ich, by przyjechali i wzięli udział w budowaniu potęgi państwa, które bardzo potrzebuje wykształconych kadr. Co ciekawe, ISIS gardzi zachodnią edukacją, a jednocześnie bardzo potrzebuje wykształconych tam specjalistów, inżynierów i lekarzy. W numerze trzecim „Dabiq” ukazał się kolejny utrzymany w tym samym tonie tekst przekonujący, że to właśnie w Kalifacie jest miejsce każdego muzułmanina<sup>20</sup>. W następnym numerze ukazał się artykuł<sup>21</sup>, który ma przekonać, że na przyjezdnych czeka stabilne życie w państwie, które zapewnia usługi medyczne, remontuje drogi i mosty, dba o regularne dostawy energii, sprzątanie ulic i sprawnie kontroluje dostawy żywności.

Do stycznia 2016 roku ukazało się trzynaście numerów magazynu „Dabiq”. Choć tematyka artykułów jest zróżnicowana, wezwanie do emigracji<sup>22</sup> jest stale powtarzane, tak, jak ciągle publikuje się artykuły pokazujące, że tzw. Państwo Islamskie to stabilne, dobrze zorganizowane państwo socjalne, w którym panuje dobrobyt i braterstwo. Autorzy wezwań odwołują się do religii, poczucia obowiązku, ale także do innych sfer życia potencjalnych obywateli Kalifatu. Młodzież zachęca się do studiowania medycyny w zajętych przez ISIS miastach Mosul (Irak) i Raqqa (Syria). By sprostać aktualnym potrzebom (ciągłe walki powodują, że szpitale wypełnione są rannymi bojownikami) oraz skrócić czas uzyskiwania dyplomu lekarskiego, stworzono nowy program studiów medycznych. Z oficjalnych źródeł ISIS wynika, że studia na kierunku lekarskim trwają 3 lata (6 semestrów), uczą tylko praktycznych, przydatnych na co dzień umiejętności, eliminują teoretyczne przedmioty niemające nic wspólnego z leczeniem, a także przedmioty ogólnokształcące (tzw. pseudo-nauki), które są po prostu zbędne. Uniwersytety przyjmują kobiety, jak i mężczyzn, nauka odbywa się jednak oddzielnie. Państwo Islamskie wspiera studentów, którzy nie płacą czesnego, mają zapewnione wyżywienie, ubranie, mieszkanie, transport i książki. Żeby jeszcze bardziej zachęcić do studiowania – dostają stypendia. Jak wynika z wywiadu z koordynatorem spraw studenckich, na 300 złożonych podań, 100 zostało rozpatrzone pozytywnie.

<sup>18</sup> „Dabiq” nr 1/2014, s. 10.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>20</sup> „Dabiq” nr 3/2014, s. 26.

<sup>21</sup> „Dabiq” nr 4/2014, s. 27-29.

<sup>22</sup> Na określenie emigracji w anglojęzycznych materiałach konsekwentnie używa się arabskiego słowa *hijrah*, oznaczającego emigrację, ale też ucieczkę Proroka Mahometa z Mekki do Medyny w 622 roku.

Połowa z zakwalifikowanych studentów to obcokrajowcy, którzy niedawno wyemigrowali do Syrii i Iraku. Choć obecna kadra profesorska jest wykształcona i ma wysokie kwalifikacje, władze uniwersyteckie liczą na przyjazd nauczycieli akademickich z innych krajów muzułmańskich. Równie gorąco oczekiwani są muzułmańscy studenci, a szczególnie ci, którzy studiują w krajach niewiernych czerpiąc ze wszystkich zakazanych przyjemności, jakie oferuje Zachód. Jeśli naprawdę chcą się przysłużyć muzułmańskiej społeczności, powinni przyjechać do Syrii i Iraku, gdyż tutaj czekają ich świetne warunki i wciąż relatywnie łatwo jest tu przyjechać; „Państwo Islamskie oferuje wszystko, czego potrzebujesz, więc na co jeszcze czekasz?”<sup>23</sup> – pyta retorycznie anonimowy autor.

Gdy zachodnie media obiegają obrazy brutalnych egzekucji, bestialskich walk i zrujnowanych miast, w dwunastym numerze magazynu „Dabiq” można znaleźć artykuł pt. „Ty, który wierzysz, chroń przed ogniem siebie i swoją rodzinę”<sup>24</sup>. Teza postawiona w tekście jest bardzo jasna: dla muzułmańskich dzieci zachodnia edukacja jest zła i szkodliwa, uczy patologicznych zachowań i oddala od Boga. W trosce o ich dobrobyt należy zapewnić im prawdziwą edukację i wychowanie godne muzułmanina, a najlepszym miejscem na pobieranie nauk i prowadzenie wartościowego i szczęśliwego życia rodzinnego jest obszar Kalifatu. Artykuł wieńczy idylliczna fotografia 10 i 11-letnich chłopców, ubranych w mundury, siedzących w kółku i studiujących Koran. Każdy z nich na kolanach trzyma karabin AK-47. Należy podkreślić, że we wcześniejszych numerach magazynu opublikowano zdjęcia dzieci w podobnym wieku dokonujących egzekucji, szkolących się w obozach wojskowych, bądź asystujących w tzw. wymierzaniu sprawiedliwości.

Podsumowując, warto zauważyć, że oficjalne media ISIS pokazują bardzo odmienne wizje Kalifatu. Z drugiej strony okupowane przez tzw. Państwo Islamskie obszary na terenie Syrii i Iraku to bezpieczny azyl dla terrorystów i zbrodniarzy; „Odkąd w muzułmańskim świecie utworzono Państwo Islamskie, wierzący mogą świętować, ponieważ dane jest im żyć w wyjątkowych czasach. Muzułmanie mogą teraz dokonywać aktów terroryzmu, uciec z kraju i znaleźć tu bezpieczne miejsce schronienia. Jeszcze kilka lat temu nie było to możliwe, ale Bóg jest łaskawy dla swoich wyznawców”<sup>25</sup>. Ale to nie jedyna wizja Kalifatu, jaką przedstawia propaganda ISIS; „Jesteśmy wspólną wspólnotą, formujemy społeczności, żyjemy razem, pomagamy sobie wzajemnie. [...] Rodzina jest budulcem społeczeństwa i to społeczeństwo jest bazą Państwa Islamskiego”<sup>26</sup>. W zależności od grupy docelowej, komunikaty są modyfikowane i dostosowywane do profilu (potrzeb, obaw, motywacji) odbiorcy.

<sup>23</sup> „Dabiq”, 2015, nr 9, s. 26.

<sup>24</sup> „Dabiq”, 2015, nr 12, s. 33-35.

<sup>25</sup> *How to survive In the West. A Mujahid Guide (2015)*, s. 66.

<sup>26</sup> *Hijra to the Islamie State (2015)*, s. 14.

## Media w służbie terroru

Organizacja ISIS doskonale opanowała wykorzystywanie mediów, przede wszystkim Internetu, do rozprzestrzeniania swojej propagandy oraz materiałów informacyjnych i instruktażowych, jest też aktywna w tzw. mediach społecznościowych. Publikacje ISIS są łatwo dostępne w Internecie, do ich znalezienia nie jest potrzebna znajomość języka arabskiego, teksty publikowane są w językach europejskich, a w arabskojęzycznych filmach czy teledyskach umieszczone są napisy.

Oficjalne publikacje Kalifatu przeznaczone dla czytelnika nieznającego języka arabskiego można podzielić na kilka kategorii:

- materiały przeznaczone dla ochotników/ochotniczek przybywających na tereny kontrolowane przez organizację (poradniki np. *Hijra to the Islamie State*, strony internetowe, blogi) przy czym inaczej rekrutuje się kobiety, inaczej mężczyzn;
- magazyny o charakterze informacyjnym i światopoglądowym („Dabiq”, „Islamic State Report”, „Islamic State News” wydawane w języku angielskim, „Dar Al-Islam” w języku francuskim, tureckojęzyczny „Konstiniyye” oraz „ИСТОК” w języku rosyjskim);
- filmy oraz muzyka (pieśni bojowe, filmy o życiu w Kalifacie, filmy dokumentujące sukcesy militarne ISIS, filmy pokazujące wyjątkowo brutalne egzekucje);
- książki o powstaniu Kalifatu, historii i kierunkach działań (*The Islamic State 2015*, *The Revived Caliphate*);
- podręczniki/instrukcje dla europejskich radykałów, których zadaniem ma być sianie terroru na terytorium Europy (np. *How to survive in the West. A Mujahid Guide, Muslim Gangs*<sup>27</sup>);
- hagiografie mudżahedinów i szahidów (np. *Miracles in Syria 2013*, *Salaf Stories 2012*, *Heroes of Syria 2014*).

Większość publikacji sygnowanych przez ISIS to materiały wykonane w sposób bardzo profesjonalny. Wyjątkiem są niektóre podręczniki dla radykałów, które charakteryzuje prostota językowa, mniejsza dbałość o tekst i grafikę. Za publikacje tej organizacji terrorystycznej odpowiedzialne są wyspecjalizowane komórki składające się z wysokiej klasy specjalistów. Najpopularniejszymi są *Al-Hayat Media Center* oraz *Institut Al-Furqan*, ale na szczeblu regionalnym istnieją mniejsze agencje dokumentujące działania w poszczególnych prowincjach tzw. Państwa Islamskiego. Należy podkreślić, że organizacja doskonale zdaje sobie sprawę jaką rolę odgrywają media we współczesnym terroryzmie. W podręczniku mudżahedina wydanym przez Kalifat czytamy: „Pamiętaj, że prowadząc nowoczesny jihad możesz przyznać się do przeprowa-

<sup>27</sup> W związku z atakami terrorystycznymi na europejskie miasta, większość instrukcji dla radykalizującej się europejskiej młodzieży jest obecnie blokowana przez zachodnie służby, jakkolwiek przez wiele miesięcy podręczniki typu *How to survive in the West. A Mujahid Guide* (zawierające instrukcje wykonania ładunków wybuchowych i twórcze pomysły na zabijanie ludności cywilnej) były dostępne w Internecie, a ich znalezienie było bardzo łatwe.

dzenia zamachu kontaktując się z agencjami informacyjnymi – za pomocą maila, telefonu, mediów społecznościowych. Przy odrobinie szczęścia to będzie najczęściej powtarzana wiadomość, pokażesz w ten sposób, że możemy zaatakować na terytorium wroga i napełnić go przerażeniem”<sup>28</sup>.

Obecnie organizacje terrorystyczne takie jak tzw. Państwo Islamskie, Al-Kaida czy Al-Kaida Półwyspu Arabskiego sięgają po radykalizujących się bojowników z Zachodu i dla nich przygotowują anglojęzyczne publikacje<sup>29</sup>. Zaliczamy do nich materiały *stricte* propagandowe oraz instruktaże i poradniki, które można podzielić na dwie kategorie – publikacje, które przeznaczone są dla przygotowujących się do wyjazdu na Bliski Wschód ochotników<sup>30</sup> oraz publikacje dla radykałów, których zadaniem jest sianie terroru w krajach niewiernych<sup>31</sup>. Tego typu materiały są uzupełnieniem różnorodnych działań propagandowych. Wzmacniają przekaz, nierzadko są pożytecznym narzędziem w rękach osób rekrutujących bojowników z Europy. Tym publikacjom bliżej jest do propagandy, niż podręczników, poradników czy instruktaży, jakkolwiek, nie należy ich lekceważyć. Są zestawieniem przypadkowych sloganów, bardzo ogólnych porad i komunikatów perswazyjnych. Przyszli ochotnicy z terenu Europy otrzymują bardzo niewiele praktycznych informacji, istotne wskazówki dostaną dopiero po przybyciu do Turcji. Dlatego po przyjeździe na tereny Kalifatu są całkowicie zdani na dowódców, im podlegają i są od nich zależni w każdym aspekcie życia na terytorium ISIS. Istotnym w tych publikacjach jest wątek zachęcania do przeprowadzania zamachów terrorystycznych w krajach niewiernych, nawoływanie do samodzielnych akcji w Europie, podsycanie nienawiści do Francuzów czy Niemców oraz wychwalanie bohaterstwa braci Kouachi<sup>32</sup>. Publikacje tego typu nie tylko inspirują, ale też dostarczają informacji: jak samodzielnie wykonywać ładunki wybuchowe, jak zdobyć broń i jakimi sposobami zabijać ludność cywilną w europejskich miastach. Dla radykalizującej się młodzieży to kolejny krok na drodze do fanatycznego fundamentalizmu.

<sup>28</sup> *How to survive in the West. A Mujahid Guide* (2015), b. m.w., s. 53.

<sup>29</sup> Magazyny wymienionych organizacji dostępne są także w językach: francuskim, niemieckim i rosyjskim.

<sup>30</sup> Np. *Hijra to the Islamie State*(2015), b. m.w.

<sup>31</sup> Szerzej o zawartości podręczników i instrukcji w: K. Wojtasik, *Uśpione komórki, samotne wilki albo walka zbrojna w Syrii i Iraku. Analiza podręczników i instrukcji dla radykalnych sympatyków tzw. Państwa Islamskiego*, [w:] *Współczesne wyzwania dla bezpieczeństwa międzynarodowego*, J. Stawnicka, M. Woszczatyński, M. Walancik (red.), Dąbrowa Górnicza 2015, s. 25-42.

<sup>32</sup> Said i Cherif Kouachi, francuscy obywatele algierskiego pochodzenia, otworzyli ogień w paryskiej redakcji satyrycznego tygodnika „Charlie Hebdo”, zabijając dwanaście osób (jedenaście w redakcji i funkcjonariusza policji w pobliżu budynku) oraz raniąc jedenaście, w tym cztery osoby ciężko.



## Propaganda dla przyszłych bojowników Kalifatu

Potencjalny bojownik, obywatel Wielkiej Brytanii, Francji, czy Niemiec spotyka się z różnymi formami propagandy. To filmy, teledyski, plakaty, blogi. Media społecznościowe umożliwiają wielokrotne kopiowanie i przesyłanie materiałów. Linki do nagrań czy profesjonalnie zmontowanych filmów z pola walki pojawiają się na blogach i na kontach ludzi popierających i sympatyzujących z ISIS. Są szybko powielane, komentowane, rozprzestrzeniają się błyskawicznie, wywołują dyskusje i polemiki, najczęściej jednak podziw. Są dziełem profesjonalistów, jakkolwiek rozprzestrzeniane są za pomocą sieci sympatyków i zwolenników organizacji. Należy zaznaczyć, że propaganda ISIS trafnie oddziałuje na umysły i serca młodych radykałów, podsyca ich ciekawość, pokazuje wyselekcjonowane obrazy, doskonale wie, jakie metody perswazji wzmocnią przekaz rekrutera.

Działania maszyny propagandowej Kalifatu koncentrują się na kilku wątkach. Po pierwsze, to argumenty natury religijnej – obowiązku, szansy na raj, wypełnieniu woli Boga. Propaganda ISIS na każdym kroku przekonuje, że każdy muzułmanin po prostu powinien pojechać na teren Kalifatu, bo tam wyznaje się jedyny prawdziwy islam i żyje w doskonałej wspólnotcie wiernych. To państwo zaprojektowane dla muzułmanów przez muzułmanów, w którym ciemna karnacja i arabskie nazwisko nie stygmatyzuje, w którym obowiązuje prawo szariatu. Na każdym kroku podkreśla się islamski charakter nowo powstałego państwa, które ma być zbudowane na wzór pierwszych wspólnot muzułmańskich z czasów Proroka Muhammada (Mahometa). Kalifat używa znaczącej dla muzułmanów symboliki – czarnego sztandaru kojarzonego z Prorokiem, na którym umieszczono fragmenty szahady (islamskie wyznanie wiary) oraz słowa: Bóg Jedyny (Allah), Muhammad (Mahomet) i Wysłannik. Formuła *Bismillah ar-rahman ar-rahim*<sup>33</sup> rozpoczyna wszystkie filmy sygnowane przez Kalifat, także te pokazujące najbardziej krwawe egzekucje. Bliskowschodnie organizacje terrorystyczne często używają symboliki związanej z Islamem, przykładem mogą być flagi organizacji takich jak: Hamas, Islamski Jihad, Al – Kaida. Jakkolwiek, żaden przywódca terrorystów nie ogłaszał się dotąd Kalifem – czyli religijnym i politycznym zwierzchnikiem wszystkich muzułmanów i następcą Proroka Mahometa.

Należy także podkreślić, że w materiałach sygnowanych przez ISIS duży nacisk kładzie się na gloryfikację samobójczych ataków, które mają prowadzić prosto do Raju. W trzynastym numerze magazynu „Dabiq” umieszczono fotografię uśmiechniętego mężczyzny z tzw. pasem shahida, która ilustruje artykuł pt. *Najlepsza shahada*<sup>34</sup>. Przytoczono hadisy, z których wynika, że Mahomet uważał, że najlepszym wyznaniem wiary jest walka w pierwszym szeregu wojowników. Autor jasno podkreślił, że

<sup>33</sup> Arab. *W imię Boga Miłosiernego, Litościwego* – pierwsze słowa sury *Al-Fatiha* – rozpoczynającej Koran.

<sup>34</sup> Arab. wyznanie wiary.

śmierć w walce to najlepszy sposób, by zadowolić Boga Jedyneho (Allaha), który najbardziej upodobał sobie tych, którzy dlań giną na polu bitwy. Taki bojownik może liczyć na wieczną szczęśliwość w najpiękniejszych zakątkach raju.

Po drugie, propaganda ISIS odwołuje się do więzi grupowych i poczucia wspólnoty. Akcentuje się krzywdy i upokorzenia doznane przez muzułmanów z ręki Europejczyków i Amerykanów, od kolonizacji i wyznaczania bliskowschodnich granic począwszy, po inwazję na Irak i Afganistan. Dlatego w filmach pokazuje się wykopywanie słupów granicznych, niszczenie paszportów i zapowiada zemstę na tych, którzy prześladowali muzułmanów. Schwytani przez terrorystów z Kalifatu zakładnicy ubierani byli w charakterystyczne pomarańczowe kombinezony, bardzo podobne do tych, które nosili więźniowie w Guantanamo. „Teraz nasza kolej” – głosiły podpisy pod zdjęciami dekapitowanych zakładników. Oficjalne materiały wprost krzyczą: „Nigdy więcej upokorzeń”.

Po trzecie, dla potencjalnych ochotników z Zachodu filmy<sup>35</sup> nagrywają ci, którzy już tam są. Mówią w języku ojczystym do swoich rówieśników. W ten sposób łatwo docierają do młodzieży ze swojego kręgu kulturowego. Są autentyczni i tak bardzo podobni do ludzi, którzy ich oglądają. Takim przykładem jest Andre Poulin czyli Abu Muslim (al-Canadi), nazywany Wybrańcem. W kilkunastominutowym filmie, który został umieszczony w Internecie w 2014 roku, młody jasnowłosy chłopak z rzadką bródką przekonuje rówieśników z Kanady, by dołączyli do ISIS. Opowiada o swoim dotychczasowym życiu, bezowocnych studiach, pustce wypełnianej gramami komputerowymi i imprezami. Przekonuje, że nigdy nie był odludkiem i anarchistą, miał pieniądze, rodzinę, ale czegoś mu brakowało. Przekaz jest jasny: byłem dokładnie taki jak wy, podobnie zagubiony i niezadowolony z życia bez wartości i autorytetów. Gdy w jego życiu pojawił się Islam, zmieniło się wszystko. Wyjechał do Syrii, stał się innym człowiekiem, jest szczęśliwy. Przekonuje, że na terenach opanowanych przez ISIS jest miejsce dla każdego, bo każdy posiada jakieś umiejętności, które mogą się przydać czy to w walce czy to w administrowaniu państwem. Każdy dostanie miejsce do życia i zajęcie. Jakkolwiek, przekonuje Wybraniec, to oferta na tu i teraz, drzwi do kopalni złota (bo tak określa Kalifat) będą otwarte tylko przez chwilę i należy się śpieszyć z podjęciem decyzji. Na ochotników czekają złote góry, spóźnialscy, do których ISIS wkrótce przyjdzie (i podbije ich ojczyznę) już nie dostaną takich możliwości jak ochotnicy. Bohater filmu określa podjętą przez siebie decyzję mianem dobrego interesu. Jest autentyczny w tym, co mówi, wypowiedź choć zapewne konsultowana z pionem medialnym, nie jest odczytywana z kartki i brzmi naturalnie. Wybraniec wkrótce po nagraniu filmu ginie w walce, co zostało zarejestrowane przez kamerę. Film wieńczy zbliżenie na jego martwą twarz, spokojną, delikatną twarz dziecka wplątanego w wojnę dorosłych. Taki los często spotyka ochotników z Zachodu. Choć każdy każdego nazywa bratem, istnieje

<sup>35</sup> W 2014 r. powstała seria tzw. *Mujatweets*.

ją podziały między bojownikami. Ci z Europy traktowani są podejrzliwie, nie ufa się im, z reguły nie zajmują ważnych pozycji w systemie dowodzenia, często wysyłani są na pierwszą linię frontu bez odpowiedniego przeszkolenia. Po dołączeniu do ISIS nie ma możliwości rezygnacji.

Po czwarte, ISIS oferuje bardzo proste odpowiedzi na trudne pytania egzystencjalne, pokazuje drogę i cel tym, którzy go szukają, ale oferuje także możliwość ucieczki. Ucieczki od kłopotów, wyzwań, problemów i nudnej szkoły. Na wojnie, czy w obozie szkoleniowym życie jest o tyle łatwiejsze, że nie trzeba, wręcz nie można, podejmować samodzielnych decyzji, bojownik podlega dowódcy i wykonuje rozkazy. ISIS dostarcza uproszczonej, czarno-białej wizji świata, w którym podporządkowanie woli Allaha (w praktyce walka oraz dokonywanie egzekucji na jeńcach, bestialskie mordowanie ludności cywilnej lub grabienie majątku i porywanie kobiet) to wartościowe życie na ziemi i gwarancja wiecznego życia po śmierci.

Po piąte, ISIS zachęca do przyjazdu na teren Kalifatu i oferuje konkretne korzyści majątkowe. Bojownikom obiecuje się regularnie wypłacany żołd, płatny urlop, dom, możliwość zakupu niewolnicy, bądź sprowadzenia swojej rodziny, dla której przygotowano szkoły, szpitale, infrastrukturę i darmową opiekę medyczną. W czasach kryzysu i niepewnej sytuacji ekonomicznej do dobry argument. Kalifat przedstawia specyficzną ofertę pracy, czasem dużo lepszą niż ta, którą można dostać emigrant w Niemczech lub Francji. Najczęściej wyrażany jest za pomocą tzw. dziecięciu faktów o Państwie Islamskim:

1. W Państwie Islamskim nie płaci się czynszu. Domy dostajemy za darmo.
2. Nie płacimy tu rachunków: ani za elektryczność, ani za wodę.
3. Co miesiąc otrzymujemy darmowe dostawy produktów spożywczych takich jak spaghetti, makaron, jedzenie w puszkach, ryż, jajka etc.
4. Każdy mężczyzna otrzymuje comiesięczny dodatek nie tylko na swoją żonę (swoje żony), ale także na każde dziecko.
5. Badania lekarskie i leki są za darmo, gdyż Państwo Islamskie finansuje opiekę medyczną.
6. Poradzisz sobie, nawet jeśli nie znasz języka arabskiego. W państwie Islamskim spotkasz przedstawicieli różnych ras i narodowości.
7. Każda nowo poślubiona para małżeńska dostaje w prezencie 700 USD.
8. Tutaj nie musisz płacić podatków (jeśli jesteś Muzułmaninem).
9. Nikt nie pracuje podczas modlitwy. Sprzedawcy zostawiają swoje sklepy otwarte i modlą się albo w meczecie, albo w pobliżu.
10. W państwie Islamskim jest dużo mieszanych małżeństw i dzieci. Piękne jest życie w braterstwie i bez rasizmu<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> *The Islamic State 2015*, s. 61.

Z powyższego zestawienia wynika bardzo wyraźnie, że tzw. Państwo Islamskie „kusi” także perspektywą pięknego życia w stabilnym, bogatym kraju, w którym doskonale działają instytucje społeczne i systemy wsparcia<sup>37</sup>.

Po szóste, materiały ISIS pokazują, iż walka w szeregach mudżahedinów to prawdziwa męska przygoda, okazja do sprawdzenia się i pokonania własnej słabości. To ten czas, gdy chłopiec staje się mężczyzną – wojownikiem. Bojownicy pozują obwieśzeni uzbrojeniem i amunicją, zawsze nieskazitelni, uśmiechnięci i czysti. Zdjęcia noszą ślady ingerencji grafika, kolory są zawsze wyraziste, metal błyszczący w słońcu. Filmy pokazujące walkę (np. *Flames of War: Fighting Has Just Begun*) pełne są efektów specjalnych i dynamicznej muzyki, przypominają teledyski i pokazują wszystko to, co w walce wygląda spektakularnie: ciężki sprzęt, widowiskowe wybuchy, strzelanie seriami, efektowne zwycięstwa. Mudżahedini często zamieszczają na portalach społecznościowych swoje zdjęcia z karabinem, czy elementami uzbrojenia, własnoręcznie odciętą głową, fotografują swoje małe dzieci biegnące z karabinem, bądź niemowlęta obłożone granatami ułożonymi w kształt serca. Pozują dumnie z karabinem AK-47 na tle Toyoty, przybierają groźny wyraz twarzy, desperacko chcą być *cool*. Propaganda ISIS próbowała także przekonać ochotników, że w ramach sił Kalifatu walczą też jednostki specjalne, wzorowane na oddziałach SAS czy SEALs. Kilkunastominutowy film pokazywał kilkunastu bojowników, których twarze zakrywały balaklawy, w trakcie „akcji specjalnych”. Wyłaniali się znikąd, atakowali, gdy przeciwnik nie spodziewał się ataku, w zamyśle producentów mieli wyglądać profesjonalnie, groźnie i przypominać elitarne oddziały specjalne. Materiałowi bliżej jednak do filmów akcji klasy B z lat osiemdziesiątych niż profesjonalnej prezentacji jednostki. Także specjaliści, którzy film konsultowali jednoznacznie orzekli, że prezentowane fragmenty nie mają nic wspólnego z treningiem i taktyką działania komandosów.

Po siódme, filmy, zdjęcia, ale także muzyka i teledyski to swoisty pokaz siły Kalifatu. Dlatego barbarzyńskie egzekucje są reżyserowane i filmowane według scenariusza, plan jest starannie przygotowany, oświetlony, dba się o każdy szczegół. Przekaz jest bardzo jasny: jesteśmy silni, bezkompromisowi, nie cofniemy się przed żadną zbrodnią. Zamaskowany bojownik do amerykańskiego prezydenta odnosi się słowami: *You, Obama, the Dog of Rome*<sup>38</sup> mając u stóp odciętą głowę byłego amerykańskiego żołnierza<sup>39</sup>. Pokazuje w ten sposób, iż Kalifat jest tak silny, że może bezkarnie obrażać głowę państwa, które jest uważane za światowe mocarstwo.

<sup>37</sup> Więcej o wizerunku Kalifatu kształtowanym przez oficjalne media ISIS w: K. Wojtasik, *Wzorowe miasta, wzorowi mieszkańcy. Jak oficjalne media ISIS pokazują instytucje społeczne i przestrzenie publiczne na terenach zajętych przez tzw. Państwo Islamskie*, [w:] *Miasto jak przedmiot refleksji i fascynacji. Rozważania socjologiczne i historyczne*, Z. Hojka, K. Wojtasik, D. Domżański (red.), Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Katowice 2015, s. 301-319.

<sup>38</sup> W kulturze arabskiej nazwanie kogoś psem jest bardzo poważną obelgą.

<sup>39</sup> Na podstawie filmu pt. *Although the Disbelievers Dislike It*, prod. Al-Furqan Institute, listopad 2014.

Po ósme, z wielu publikacji płynie przesłanie, że *jihad* jest po prostu *fajny*. Propaganda ISIS całymi garściami czerpie z zachodniej popkultury i pokazuje *jihad* jako styl życia. Styl nowoczesny, ciekawy, pełen wyzwań i przygód. Propaganda mówi językiem młodych ludzi, dostosowuje poziom przekazu do możliwości intelektualnych odbiorców i bardzo dobrze dobiera argumenty. Pochodzący w Wielkiej Brytanii, 23-letni, nieżyjący już, Ifthekar Jaman, stworzył pojęcie pięciogwiazdkowego *dżihadu* (*five-star jihad*), by jeszcze bardziej podkreślić, jak dobrze się bawi na wojnie.

Po dziewiąte, na różne sposoby gloryfikuje się przyjezdnych bojowników, którzy zginęli na terenie Syrii lub Iraku, bądź to w walce, bądź w wyniku nalotów Koalicji. W ramach cyklu *Among The Believers are Men* „Dabiq” publikuje ich zdjęcia i życiorysy. Zawsze przedstawiani są jako wzorowi, oddani bojownicy, wspaniali koledzy, pobożni muzułmanie. W ostatnim, jak dotąd, numerze magazynu „Dabiq”, który ukazał się 19 stycznia 2016 roku, zaprezentowano sylwetkę szahida, którego media nazwały *Jihadi John*. Obszerny życiorys bojownika uzupełniły informacje, że oprócz odwagi w walce, cechowały go koleżeństwo i ofiarność. Nauczał Koranu, odwiedzał sierocińce, otaczał opieką młodszych kolegów, pomagał innym bojownikom, a gdy otrzymywał branki, oddawał je w prezencie braciom, którzy nie mieli własnych<sup>40</sup>. Żołnierze Kalifatu po śmierci pokazywani są z uporządkowaną odzieżą, umytą twarzą, godni i zwycięscy, zupełnie inaczej niż zabici wrogowie czy „zwykli” obywatele, których fotografuje się leżących w śmieciach, pokrwawionych, brudnych, często ze zdekompletowanymi ciałami, które traktuje się bez szacunku. W drastycznych publikacjach sygnowanych przez Kalifat umieszcza się zdjęcia martwych *mudżahedinów*, którzy mają uśmiechnięte, pogodne twarze, wyglądają spokojnie i godnie. Takie fotografie zestawia się ze zdjęciami trupów przeciwnika, robi zbliżenia na wykrzywioną bólem twarz, szeroko otwarte z przerażenia oczy, zawartość czaszki. To ma być dowód na to, że do bojownika śmierć przychodzi szybko i jest bezbolesna, a zaraz po śmierci otwierają się bramy raju, przeciwnik z kolei umiera w męczarniach, bez godności, a jego ciało nie zostanie nawet pochowane. By jeszcze bardziej wzmocnić taki przekaz, tworzy się swoiste ha-giografie bojowników (nie tylko ochotników z Zachodu), które wydawane są w formie ebooków.

Należy jednak podkreślić swoistą ewolucję materiałów propagandowych ISIS. W 2014 i 2015 roku częściej pokazywano braterstwo i przyjaźń *mudżahedinów*. W pierwszym kwartale 2016 roku pojawiły się w sieci filmy sygnowane przez al- Hayat Media Centre, w których uśmiechniętych bojowników zastąpili brutalni *mudżahedini*. Pokazują, jak odcina się głowę (używają noża zamiast miecza, procedura trwa dłużej), wymierzają „sprawiedliwość”, są brutalni i pełni nienawiści. Obiecują krwawą zemstę na niewiernych.

<sup>40</sup> „Dabiq” nr 13/2016, s. 22-23.

## Twarde realia

Decyzja o wstąpieniu w szeregi bojowników tzw. Państwa Islamskiego jest nieodwołalna. Kalifat dotkliwie karze za planowanie ucieczki lub próbę buntu. W grudniu 2014 roku rozstrzelano 120 ochotników, którzy próbowali uciec. Informacje o realiach życia bojowników pochodzą *de facto* z trzech źródeł: po pierwsze, relacji dziennikarzy będących w rejonie konfliktu, którzy spotykali się z bojownikami, bądź z racji długoletniego przebywania na Bliskim Wschodzie zbudowali sieć informatorów. Po drugie, od dezertersów, którym udało się uciec i dotrzeć do Turcji lub Libanu. Po trzecie, z dokumentów sygnowanych przez Kalifata: rozkazów, okólników, zarządzeń administracyjnych; tego rodzaju materiały nie są oczywiście ujawniane w sposób intencjonalny. Odsprzedają je urzędnicy Kalifatu, którzy w ten sposób dorabiają do pensji, czasem dokumenty są ujawniane poprzez zaniedbania, bądź niewłaściwe zabezpieczenia danych. Obraz życia bojowników wyłaniający się z powyższych źródeł znacznie różni się od wizji pokazywanych w propagandzie Kalifatu. Ochotnicy z Europy, nawet ci, którzy jadą na dżihad bez romantycznych wyobrażeń o braterstwie i przyjaźni, po przekroczeniu (umownych i zmiennych) granic Kalifatu znajdują się w zupełnie innej rzeczywistości. Różnice kulturowe, z których dotąd nie zdawali sobie sprawy uwiadcniają się na każdym kroku. Inny styl bycia, wzory kulturowe, obyczajowość i codzienne rytuały sprawiają, że od początku czują się obco. Życie w obozie nie przypomina wyjazdu wakacyjnego. Warunki są spartańskie, sypia się byle gdzie, zdarzają się kradzieże, w kolejce po jedzenie dochodzi do przepychanek, treningi są ciężkie, czeczeńscy i libijscy szkoleniowcy brutalni i wymagający. Dla wielu Europejczyków to szok, spodziewali się czegoś innego. Wprawdzie zachęca się ich do przyjazdu w kilkuosobowych grupach, by mieli wsparcie, ale Brytyjczykom czy Francuzom z reguły trudno przystosować się do skrajnie różnych warunków kulturowych Bliskiego Wschodu. Choć z reguły dorastali w muzułmańskich rodzinach, socjalizowani byli w całkiem innej rzeczywistości.

Przyjezdni budzą podejrzliwość, nie ufa się im i przydziela obowiązki niemające nic wspólnego z walką czy odpowiedzialnością: sprzątanie czy gotowanie. „Obcokrajowcy nie cieszą się zaufaniem dowódców ISIS. Według różnych doniesień muszą często stać na warcie, zmywać naczynia, dźwigać worki i gotować. Są najniżej w hierarchii i kiedy trafiają na linię frontu, traktowani są zwykle jak mięso armatnie. Tak było na przykład pod Kobane. Gdy brakuje żołnierzy, zwierzchnicy w połowie przerywają szkolenie obcokrajowców i od razu wysyłają ich do walki”<sup>41</sup>. Bardzo podobne obserwacje pochodzą od Patrica Cockburna: dowódcy oddziałów znacznie mniej cenią życie ochotników z Europy, których wysyła się na niebezpieczne misje, a z kolei problemy z aklimatyzacją do ciężkich warunków i innej kultury, powodują, że ochotnicy czę-

<sup>41</sup> B. Hall, op. cit. s. 243.

sto decydują się na ataki samobójcze, które wydają się być jedyną formą ucieczki z piekła, do którego przyjechali. Cockburn także określa bojowników z Europy mianem mięsa armatniego<sup>42</sup>. Analityk think-tanku The Soufan Group podkreślił, iż z analizy mediów społecznościowych oraz rozmów wynika, że większość bojowników wyjechała bez „planu na potem”, a przebywanie w strefie działań wojennych, walka, narażenie na radykalizację, obcowanie z różnymi formami ekstremizmu nieodwracalnie ich zmieni, czyniąc niemożliwym powrót do dotychczasowego życia<sup>43</sup>. Nawet jeśli przeżyją działania wojenne, będą musieli mieszkać na terenach kontrolowanych przez ISIS, czyli *de facto* egzystować w totalitarnym państwie, a jeśli uda im się uciec i wrócić do Europy, zostaną aresztowani i sądzeni za udział w organizacji terrorystycznej.

### Zamiast zakończenia

W związku z coraz częstszymi przypadkami wyjazdów, bądź prób wyjazdów do Syrii obywatele USA, Departament Stanu (odpowiednik ministerstwa spraw zagranicznych) przygotował kampanię skierowaną do potencjalnych ochotników. Kilkuminutowy film to w istocie rodzaj parodii propagandy rekrutacyjnej ISIS. Sekwencja napisów zachęca do wyjazdu, wszak podróż jest tania, bilet powrotny nie jest potrzebny; w kadrze w tym momencie widać zwłoki bojowników brutalnie wrzucane do wąwozu. Napisy zachęcają do jak najszybszego wyjazdu do miejsca, gdzie można nauczyć się umiejętności pożytecznych dla *Ummy* (wspólnoty muzułmańskiej): wysadzania meczetów, wykonywania egzekucji i krzyżowania muzułmanów, plądrowania publicznych zasobów, a także dokonywania ataków samobójczych w meczetach. Poszczególne komunikaty obrazują bardzo brutalne fragmenty filmów oraz zdjęcia. W materiale znalazły się ujęcia, których stacje telewizyjne nie pokazują w serwisach informacyjnych: egzekucje, a także ukrzyżowane, rozkładające się ciała, korpusy bez głów, odcięte głowy ułożone w rzędzie, sceny niszczenia meczetów, wylewania ropy i zabijanie strzałem w tył głowy. Choć taki obraz jest szokujący, ma szansę wywołać emocje, zmusić do myślenia, gdyż bardzo różni się od kadrów pokazywanych w propagandzie ISIS. Jakkolwiek, taki przekaz działać będzie tylko wtedy, gdy odbiorcą będzie nieświadomy prawdy o ISIS nastolatek, skuszony wizją braterstwa i przyjaźni, który wybrał ISIS bądź to z powodów religijnych, bądź został skutecznie zrekrutowany. Dla znudzonych życiem sadystów, przestępców uciekających przed amerykańskim/europejskim wymiarem sprawiedliwości, ludzi, którzy do Kalifatu jadą z pełną świadomością, że będą zabijając (i ekscytuje ich ten fakt), taki rodzaj przekazu tylko wzmocni pragnienie wyjazdu lub nie wywoła jakichkolwiek skutków.

<sup>42</sup> P. Cockburn, *Why join Islamic State*, „London Review of Books”, t. 37, nr 13, s. 7-8 <http://www.lrb.co.uk/v37/n13/patrick-cockburn/why-join-islamic-state> [4.09.2015].

<sup>43</sup> R. Barrett, *Foreign fighters in Syria*, The Soufan Group, 2014.

Mateusz Seroka

## **DEKLARACJA ISLAMSKA ALIJI IZETBEGOVICIA - PROGRAM CYWILIZACYJNEJ PRZEBUDOWY NARODU I PAŃSTWA CZY FORPOCZTA ISLAMIZMU NA BAŁKANACH?**

Spośród wielu tekstów napisanych na obszarze byłej Jugosławii tylko kilka zdołało zyskać światowy rozgłos. Były nimi *Srbi svi i svuda* Vuka Karadžicia, *Načertanije* Iliji Garašanina, *Deklaracija Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk* (SANU) oraz *Deklaracija islamska* Aliji Izetbegovicia. Ostatni z tekstów jest o tyle istotny, że jego autor był członkiem narodu stanowiącego nawet w jego rodzinnej Bośni i Hercegowinie jedynie relatywną większość jej mieszkańców, a co więcej mającego stosunkowo krótką tradycję historyczną i państwową. Jednak przede wszystkim mowa tu o tekście powstałym w kręgu europejskiej i jugosłowiańskiej mniejszości religijnej jaką są wyznawcy islamu. Jego treść, już po pierwszej publikacji wywoływała duże kontrowersje, które nie zmniejszają się mimo upływu lat. Nabierają one szczególnego znaczenia w chwili obecnej, gdy na Bałkanach i w całym basenie Morza Śródziemnego narasta problem radykalizmu muzułmańskiego. W rezultacie, tekst *Deklaracji* wciąż pozostaje orężem walki politycznej zarówno zwolenników, jak i przeciwników zawartych w nim treści. Powodem jest interpretacja tekstu, który w zależności od sympatii ideowych komentatorów jest traktowany jako swego rodzaju program odrodzenia narodowego Boszniaków oparty o myślenie kategoriami etnofiletyzmu, lub też jako manifest islamizmu dążącego do państwa opartego na zasadach religii Mahometa<sup>1</sup>.

Mając do czynienia z polaryzacją interpretacji należałoby postawić pytanie, czy uprawniony jest tylko jeden sposób odczytania tekstu? W artykule chciałbym pokazać, że *Deklarację* można odczytać w dwojaki sposób – jako program oparty na religii odrodzenia narodowego, ale też jako manifest zgodny z założeniami islamizmu. W związku z tym, w pierwszej części artykułu zreferuję czytelnikom treść tego kontrowersyjnego tekstu, a w drugiej przedstawię jego dwa możliwe odczytania. Pierwszym jest interpretacja biorąca pod uwagę historyczne uwarunkowania powstawania *Deklaracji islamskiej* i jej funkcjonowanie w latach 1970-1988, a drugim interpretowanie jej w kontekście historii Bośni i Hercegowiny oraz rozwoju sytuacji międzynarodowej w latach 1988-2016.

<sup>1</sup> S. M. Džaja, *Politička misao Alije Izetbegovića*, „Bosna Franciscana” 2003, br. 19, s. 259-261; *Islamski ekstremizam na Zapadnom Balkanu i veze sa Islamskom državom (IS)*, „Western Balkans Security Issues” 2015, Nr 1, s. 7-19.



### **Alija Izetbegović – autor *Deklaracji islamskiej***

Autorem *Deklaracji islamskiej* był Alija Izetbegović (1925-2003), przywódca polityczny Boszniaków w okresie rozpadu Jugosławii, wojny w Bośni i Hercegowinie oraz tworzenia zrębów współczesnej państwowości bośniackiej. Izetbegović urodził się w Bosanskim Šamcu, na pograniczu z dzisiejszą Chorwacją. Pochodził z rodziny, która w drugiej połowie XIX w. przesiedliła się tam z Belgradu. Jego ojciec zajmował się handlem i usługami bankowymi, a pod koniec lat dwudziestych XX w. postanowił przenieść się wraz z rodziną do Sarajewa<sup>2</sup>. Młody Izetbegović dorastał w okresie burzliwych zmian w życiu społecznym bośniackich muzułmanów. Lata dwudzieste XX w. były okresem ciągłej walki o autonomię religijno-oświatową dającą tej grupie namiastki niezależności od Serbów i Chorwatów. Kolejne dziesięciolecie zdominowały starania o zachowanie resztek tej odrębności odebranej wraz z ustawodawstwem wprowadzonym w 1929 r. na skutek tzw. dyktatury szóstego stycznia. W okresie dwudziestolecia międzywojennego główną muzułmańską siłą polityczną była Jugosłowiańska Organizacja Muzułmańska (*Jugoslavenska Muslimanska Organizacija – JMO*) pod przywództwem Mehmeda Spaho. Można ją określić jako muzułmańską centroprawicę. Z jednej strony podkreślała ona kulturową wagę islamskich instytucji religijnych i oświatowych, z drugiej jednak nie odmawiała włączania się w następujące w Bośni i Hercegowinie procesy modernizacyjne. W kwestiach narodowych usiłowała utrzymać namiastki etnicznej autonomii bośniackich i sandżackich muzułmanów. Jednak w trakcie lawirowania między Serbami a Chorwatami często dochodziło do zbliżania stanowisk z jedną bądź drugą z dominujących stron jugosłowiańskiego konfliktu narodowościowego<sup>3</sup>.

W 1939 r. spór serbsko-chorwacki doprowadził do podziału Bośni i Hercegowiny między autonomiczną Banowinę Chorwacką (część ziem północnych i południowych) i serbską część Jugosławii. W tym samym roku powstała też młodzieżowa organizacja Młodzi Muzułmanie (*Mladi Muslimani*). Jej celem była praca na rzecz lepszego rozwoju społecznego i kulturowego bośniackich muzułmanów. Miał on się opierać o wartości wynikające z islamu i w opozycji do rosnących w siłę ruchów modernizacyjnych o charakterze totalistycznym (komunizmu i faszyzmu). Z założeniami tej organizacji zapoznał się piętnastoletni Izetbegović, który wcześniej, pod wpływem nauczycieli z sa-

<sup>2</sup> Z. Isaković, *Alija Izetbegović. Biografija*, Muzej Alija Izetbegović, Sarajevo 2005, s. 5.

<sup>3</sup> M. Seroka, *Czynnik religijny w kształtowaniu współczesnej boszniackiej tożsamości narodowej*, [w:] R. Michalak (red.), *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, Pracownia Badań nad Mniejszościami Narodowymi i Etnicznymi. Instytut Politologii. Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2015, s. 128-130.

rajewskiego gimnazjum, wykazywał zainteresowanie komunizmem. Program radykalnej przebudowy społeczeństwa muzułmańskiego i pójścia własną drogą spowodował, że już w trakcie wojny aktywnie włączył się w działalność tej organizacji. Wraz z przyjaciółmi próbował ją kontynuować, w warunkach konspiracyjnych, po zakończeniu walk. Jednak w 1946 r. organizacja została rozbita przez jugosłowiańską bezpiekę, a Izetbegović trafił do więzienia na 3 lata.

Po odbyciu kary ponownie próbował odtworzyć struktury Młodych Muzułmanów, ale po kilku miesiącach zostały one ponownie rozpracowane. Izetbegović tym razem uniknął kary, prawdopodobnie dzięki postawie skazanego na śmierć lidera organizacji Hasana Bibera. W kolejnych latach Izetbegović prowadził normalne życie zawodowe i rodzinne, korzystając przy tym ze współpracy Jugosławii z krajami muzułmańskimi w ramach ruchu państw niezaangażowanych (zwłaszcza Indonezji czy Pakistanu). Być może właśnie kontakty z osobami z tych krajów oraz z obywatelami Jugosławii, którzy spędzili w nich jakiś czas stały się inspiracją dla powstania *Deklaracji islamskiej*. Tekst ten zaważył na jego późniejszych losach, gdyż stał się on podstawą do oskarżenia w 1983 r. i skazania na kolejną karę więzienia w 1984 roku. Przed uwięzieniem Izetbegović zdołał legalnie wydać drugą książkę *Islam między Wschodem a Zachodem (Islam između Istoka i Zapada)*, w której dokładnie wyłożył swoją wizję islamu jako religii łączącej cechy cywilizacji Zachodu i Wschodu<sup>4</sup>. Po wyjściu z więzienia w 1988 r. włączył się w politykę na szczeblu republikańskim. W trakcie pobytu w więzieniu powstały *Zapiski więzienne 1983-1988*, które przy pomocy przyjaciół zostały przemyczone poza miejsce odbywania kary i zostały nielegalnie opublikowane. Na fali popularności w 1990 r. założył Partię Akcji Demokratycznej (*Stranka Demokratske Akcije – SDA*), która stała się wyrazicielką woli znacznej części Boszniaków w okresie rozpadu Jugosławii oraz wojny domowej w Bośni i Hercegowinie. W 1992 r. wygrał pierwsze wybory prezydenckie w Bośni i Hercegowinie. Urząd ten sprawował do 1996 roku. Po podpisaniu Porozumienia z Dayton kończącego wojnę domową i ustalającego nowy ład konstytucyjny w Bośni i Hercegowinie został dwukrotnie wybrany na boszniackiego członka Prezydencji Bośni i Hercegowiny (1996-2000). Ze względów zdrowotnych z polityki odszedł w październiku 2000 r., a zmarł trzy lata później<sup>5</sup>.

### **Co zawiera *Deklaracja islamska*?**

*Deklaracja* powstała w 1970 roku. Była to ok. 40-stronicowa broszura wydana sumptem jej autora, gdyż żadne wydawnictwo nie zdecydowało się na jej publikację. Wpłynęły na to zapewne obawy przed stratami finansowymi, bowiem w Jugosławii funkcjonowała cenzura represyjna, która obejmowała pozycje już wydane. Decydując

<sup>4</sup> Z. Isaković, op. cit., s. 6-11; S. M. Džaja, op. cit., s. 258-259.

<sup>5</sup> Z. Isaković, op. cit., s. 29-45, 55-57, 89-102.

się na samodzielny druk i kolportaż tekstu Izetbegović *de facto* powrócił do działalności konspiracyjnej i dysydenckiej<sup>6</sup>.

Tekst składa się ze *Wstępu*, trzech rozdziałów (*Zacofanie narodów islamskich, Ład islamski, Współczesne problemy ładu islamskiego*) i *Zakończenia*. *Wstęp* nosi podtytuł *Jeden program islamizacji Muzułmanów i narodów muzułmańskich*, po którym wypisane zostały dwa hasła programowe: „Nasz cel: Islamizacja Muzułmanów i Nasza dewiza: Wierzyć i walczyć”. Następnie Izetbegović przytoczył basmalę, inwokację otwierającą Koran (Bismillah hir-Rahman nir-Rahim – W imię Boga miłosiernego i litościwego). We *Wstępie* Izetbegović określił cel powstania tekstu i jego główne założenia, które rozwinął w kolejnych rozdziałach. Przede wszystkim zaznaczył on, że *Deklaracja* nie jest skierowana do społeczeństw nieislamskich. Jej adresatami są sami muzułmanie, ale jednocześnie ci z nich, którzy są świadomi swojej kultury i wiary<sup>7</sup>.

Izetbegović postawił następnie tezę, że świat muzułmański stoi na progu głębokich przemian, które sprawią, że już nigdy nie będzie on taki, jaki był w pierwszej połowie XX wieku. Ten okres wspominał on jako czas zacofania i podporządkowania zarówno Zachodowi i Wschodowi. Podkreślał też, że również w jego czasach różne mocarstwa (Chiny, Rosja i państwa zachodnie) wciąż próbowały włączyć państwa muzułmańskie do swoich stref wpływu, nie używając przy tym armii, ale idei oraz kapitału. Ignorowały one przy tym fakt, iż „świat islamu nie należy do nich, ale do narodów muzułmańskich”. Jednak czas uległości kończył się, gdyż „(...) Muzułmanie zdecydowali się wziąć losy świata islamu w swoje ręce i urządzić ten świat po swojemu”<sup>8</sup>.

Autor *Deklaracji* stwierdzał, że walka o wyrwanie się spod kurateli już trwała i miała ona swoich męczenników (*šehidi*), zarówno indywidualnych, jak i grupowych i to właśnie im dedykował on swoje dzieło. Celem powstania tekstu było więc przebudzenie duchowe narodów muzułmańskich by wyszły one z zakłętęgo kręgu „zależności i biedy”, weszły „na ścieżkę dostojności i oświecenia i by stały się panami swego losu”<sup>9</sup>. W tym fragmencie widoczne jest wyraźne nawiązywanie do podstawowych celów działania Młodych Muzułmanów. Tym samym, uprawnione jest domniemanie, że tekst Izetbegovicia jest jego hołdem dla organizacji i ludzi, z którymi czuł się ideowo i emocjonalnie związany i to właśnie oni byli męczennikami, o których wcześniej wspominał.

Następnie postawił on drugą z podstawowych tez tekstu: „Islam jest jedyną myślą, która mogła rozbudzić wyobraźnię narodów muzułmańskich i wprowadzić konieczny

<sup>6</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>7</sup> A. Izetbegović, *Islamska deklaracija*, Sarajevo 1990, s. 1. Wszystkie tłumaczenia w tekście – Mateusz Seroka. Analizy tekstu dokonano na podstawie fotokopii wydania z 1990 roku dostępnej na stronie Slobodana Praljaka. Zawartość tekstu została sprawdzona z wersją *Deklaracji* dostępną na stronie Bosanski alim [http://www.bosanskialim.com/rubrike/tekstovi\\_save/000375R024.PDF](http://www.bosanskialim.com/rubrike/tekstovi_save/000375R024.PDF).

<sup>8</sup> Ibidem, s. 1-2.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 2-3.

poziom dyscypliny, inspiracji i energii”<sup>10</sup>. Jego zdaniem muzułmanin nie mógł prawdziwie poświęcić się dla władcy, wodza, narodu, partii i innych rzeczy świeckich, gdyż w głębi duszy uważał takie postępowanie za formę idolatrii. Dlatego też te kraje i narody, które poszły drogą wyznaczoną przez islam osiągnęły sukcesy cywilizacyjne i polityczne, a te które ją odrzuciły na rzecz kopiowania rozwiązań europejskich stały się twórcami trzeciorzędny (negatywnym bohaterem tekstu jest Turcja Kemala Atatürka). Z tego też względu, kończąc *Wstęp*, Izetbegović pisał: „Alternatywa jest jasna: albo zmierzanie w kierunku odnowy islamskiej lub pasywność i stagnacja. Dla narodów muzułmańskich nie istnieje trzecia możliwość”<sup>11</sup>.

W pierwszym z rozdziałów *Deklaracji* naszkicował on przyczyny dotychczasowego stanu rzeczy. Izetbegović uważał, że był on wynikiem konfliktu ideowego w łonie samego islamu. Symbolicznymi figurami sporu uczynił islamskiego konserwatystę i modernistę. Jednym i drugim zarzucał, że ich działania mają charakter anachroniczny i szkodliwy dla islamu. Obie strony sporu widziały w islamie wyłącznie religię w zachodnim znaczeniu tego słowa. Konserwatyści dążyli przy tym do zamknięcia go na świat zewnętrzny, podczas gdy, jego zdaniem, duch islamu spełnia się w „pragnieniu zjednoczenia wiary i nauki, moralności i polityki, ideałów i interesów”<sup>12</sup>. Zdaniem Izetbegovicia jedynymi propagatorami myślenia określanego mianem konserwatywnego byli członkowie kleru islamskiego (hodżowie, szejkwowie). Samo ukonstytuowanie się ich jako oddzielnej grupy społecznej uważał on za naruszenie zasad wynikających z Koranu (który zabrania tworzenia duchowieństwa jako oddzielnego bytu społecznego). Chcieli oni bowiem zmonopolizować tłumaczenie zasad świętej księgi islamu i funkcjonować jako jedyni prawowici pośrednicy między jej treścią a wiernymi. Ich spojrzenie było więc dogmatyczne i mitotwórcze, reifikujące wiarę, a przez to stanowiło przeszkodę w dalszym rozwoju islamu. Symbolicznym wyrazem stagnacji islamu wynikającej z podejścia prezentowanego przez konserwatystów była, zdaniem Izetbegovicia, praktyka recytacji Koranu. Święta księga islamu przestała być twórczo odczytywana. Zamiast źródła prawa, moralności i natchnienia do działania stała się święta jako przedmiot. Jej znajomość ograniczała się przez to tylko do zdolności pięknej recytacji kolejnych sur. Przesłanie „rozpłynęło się w dźwiękach recytacji tekstu koranicznego”. A zatem, choć Izetbegović nie sprzeciwiał się istnieniu teologów islamskich, to widział dla nich zupełnie inne miejsce niż to, które sami sobie przyznali. Z tekstu można wysnuć wniosek, że prawdziwym przeznaczeniem teologów powinno być uzasadnianie wdrażania regulacji szariatu w nowych obszarach życia społecznego<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 5-6, 13-14.

Jeszcze ostrzej Izetbegović osądzał modernistów, których nazywał również postępowcami (*naprednjaci*) i okcydentalistami (*zapadnjaci*). To właśnie ich oskarżał o doprowadzenie świata islamu do stanu podległości siłom pochodzącym z innych kręgów kulturowych. Identyfikował on dwie grupy modernistów. Z jednej strony mieli się oni wywodzić z kręgów reformatorskich, które zafascynowane szybkim rozwojem Europy i Ameryki końca XIX w. i pierwszej połowy XX w. postanowiły ukształtować państwa muzułmańskie na sposób zachodni. Ich zmagania z rzeczywistością były prowadzone pod hasłami laicyzacji życia politycznego i społecznego wzbogaconymi potem elementem antyżydowskim. Wzorem dla wielu reformatorów był europejski nacjonalizm, co znalazło swój wyraz w postulatach ruchu panarabskiego czy młodoturckiego. Od początku spotykali się oni z dużym oporem swoich społeczeństw. Zyskiwali jednak sympatię mocarstw światowych. Dlatego też nie tylko propagowali obce wzorce ideowe, ale też z chęcią przyjmowali oferty wsparcia ze strony państw zachodniego i wschodniego kręgu cywilizacyjnego<sup>14</sup>. Jako sztandarowy przykład takiej modernizacji Izetbegović uznawał Turcję za rządów Mustafy Kemala Atatürka. Symbolem śmieszności i sztuczności jego reform stało się prawo zabraniające Turkom noszenia fezów. Izetbegović pisał: „(...) jedną ze swoich reform zabrania noszenia fezu. Wkrótce okazało się jednak, że zmieniając kształt czapki nie można zmienić tego, co jest w głowach lub tego co jest przyzwyczajeniem ludzi, a jeszcze mniej to, co kształtuje ich rzeczywistość, przez co wszystkie problemy wczorajszych Turków noszących fezy i tych dzisiejszych chodzących w kapeluszach pozostały dokładnie takie same”.

Podstawowym błędem Kemala i jemu podobnych było, zdaniem autora *Deklaracji*, odrzucenie w reformach ducha islamu. Takie postępowanie prowadziło do powstania zakłętego kręgu, w którym pragnąc wyjść z zacofania, inteligencja muzułmańska doprowadzała swoje narody do ponownego zniewolenia<sup>15</sup>.

Drugą grupą modernistów byli potomkowie i następcy pierwszych postępowców. Izetbegović określał ich mianem „synków tatusiów”, którzy odziedziczyli po nich swoją pozycję społeczną. Jako członkowie elit mogli się oni kształcić na zachodnich czy radzieckich uczelniach i po powrocie do kraju odczuwali „głęboki kompleks niższości wobec bogatego Zachodu i wyjątkowy kompleks wyższości w stosunku do biednego otoczenia, w którym się wychowali”. Z dziedziczeniem pozycji społecznej wiązała się też dominacja w sferze symbolicznej i przejmowanie kontroli nad władzą polityczną, szkołami i życiem społecznym. Dzięki temu okcydentaliści drugiego pokolenia mogli kontynuować dzieło niszczenia „rodzimego sposobu myślenia, zwyczajów i wierzeń” na rzecz odgórnie wprowadzanych obcych standardów i stylów życia (w tym miejscu Izetbegović wskazywał na Amerykę jako źródło tych ostatnich). W miejsce importowania rozsądnych wynalazków administracyjnych i technicznych mogących mieć po-

---

<sup>14</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 7-10.

zytywny wpływ na rozwój krajów wprowadzali oni rozwiązania dalekie od ukształtowanych przez islam mentalności i sposobów myślenia ludności miejscowej. W ten sposób kształtowały się i funkcjonowały bezwartościowe „narody – plagiaty”<sup>16</sup>.

Konsekwencją tych działań była obojętność władanych wobec wysiłków rządzących i pogłębiająca się przepaść między ludem a elitami. Aby utrzymać się przy władzy reformatorzy musieli uciekać się do przemocy, terroru oraz szukać wsparcia z zewnątrz za cenę gospodarczej i politycznej eksploatacji. Taka polityka prowadziła do zniewolenia, zacofania i ciemnoty, biedy i narastania podziałów materialnych wewnątrz wspólnoty. Procesy oddalania się elit politycznych i inteligencji od reszty narodu bardzo niepokoiły autora *Deklaracji*. Wydawał się on nawet wątpić w możliwość ich odwrócenia.

Dla Izetbegowicia kluczem do udanych reform społecznych nie było więc naśladowanie Ameryki, państw zachodnich czy ZSRR, ale kontynuowanie i twórcze rozwijanie tradycji kulturowej islamskiego kręgu cywilizacyjnego. Dla ich rozpoczęcia konieczne było przede wszystkim uzyskanie „wolności duchowej”. Można ją było osiągnąć wyłącznie poprzez powrót do islamu jako źródeł kultury muzułmańskiej, a zarazem jedności wiary, moralności, nauki, polityki i życia społecznego. Dopiero wtedy możliwe było odnalezienie własnej drogi do prawdziwego rozwoju<sup>17</sup>. Założenia te pozwalały mu na przedstawienie programu reform społeczeństwa i państwa w duchu islamskim. Zostały one opisane w drugim rozdziale *Deklaracji* zatytułowanym *Ład islamski*.

W pierwszej kolejności Izetbegović przedstawił kilka podstawowych zasad, które jego zdaniem powinny kształtować ład islamski i które następnie rozwinął w 17 szczegółowych tezach. Ład islamski oznacza przede wszystkim „jedność wiary i prawa, wychowania i siły, ideałów i interesów, wspólnoty duchowej i państwa, dobrowolności i przymusu”. Wymagało to stworzenia społeczeństwa islamskiego i władzy islamskiej. Zdaniem Izetbegowicia były to twory wzajemnie uzupełniające się. Pierwsze pojęcie rozumiał on w sposób prosty, jako „wspólnotę złożoną z Muzułmanów”. Każdy wyznawca islamu, aby stać się jej częścią musiał przyjąć do wiadomości, że nie może oddzielać wiary od swojego działania. Mimo podkreślenia elementu dobrowolności, z dalszej części tekstu wynika również, że po zrozumieniu przez jednostkę istoty społeczeństwa islamskiego na straży jej pozostania we wspólnocie będą stały instytucje ładu islamskiego. Następnie Izetbegović podkreślił, że islam nie jest tylko i wyłącznie religią. Jest to system holistyczny mierzący jedną miarą to co duchowe i to co fizyczne czy społeczne. Wpływa on więc na sposób pracy, uczenia się, pojmowania istoty władzy. Autor tekstu ilustrował to obrazem meczetu stojącego tuż obok fabryki (jest to częsty widok w np. w dzielnicach przemysłowych współczesnej Turcji). Izetbegović

<sup>16</sup> Ibidem, s. 7, 9.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 15-18.

wysnuwał z tego faktu wnioski o: „(...) niemożności połączenia Islamu i systemów nieislamskich. Nie może być pokoju ani koegzystencji między *wiarą islamską* i nieislamskimi instytucjami społecznymi, czy politycznymi. (...) Islam jasno wyklucza prawo i możliwość funkcjonowania jakiegokolwiek obcej ideologii na jego terytoriach”.

Z prób zaszczepienia zachodnich idei na grunt islamski wynikała polityczna niestabilność i brutalność reżimów w krajach muzułmańskich. Wynikało z tego, że państwo zgodne z ładem islamskim nie może być oparte na zachodniej koncepcji laicyzmu. W islamie miało ono być wyrazem i wsparciem dla koncepcji moralnych religii. Jego zdaniem, o ile z islamu wynikały niezmiennie zasady organizacji społeczeństwa muzułmańskiego, o tyle nie definiował on kształtu systemu gospodarczego, społecznego czy politycznego<sup>18</sup>.

Przedstawione zasady Izetbegović rozwijał dalej w konkretne tezy o elementach składających się na ład islamski. W pierwszej z nich odnosił się do relacji człowieka i wspólnoty. Powtarzał on wcześniejsze słowa mówiące o tym, że społeczeństwo islamskie opiera się na *dżamaacie* – podstawowej wspólnocie wiernych (*dżemaat*). Był to jego zdaniem jedyny sposób organizacji prowadzący człowieka do zbawienia. Dlatego też odrzucał on podobne roszczenia ze strony idei rewolucyjnych, socjalistycznych, czy scjentystycznych. Nie były to dla niego czynniki umożliwiające stworzenie trwałej organizacji społecznej. Tylko islamski *dżemaat* stwarzał między ludźmi więzi o charakterze duchowym, które mogły przetrwać w zmiennym świecie<sup>19</sup>.

Drugą tezą jest równość wszystkich ludzi. Ład islamski nie może być budowany w oparciu o przeświadczenie o szczególnej misji jakiegoś narodu, rasy, czy zwłaszcza klasy społecznej<sup>20</sup>. Trzecia teza dotyczy „braterstwa Muzułmanów”. Jest to szczególnie ważne zadanie dla wspólnoty wiernych. Jej obowiązkiem jest stworzenie instytucji i zasad pozwalających na wprowadzanie i utrzymywanie przez władzę o charakterze islamskim „elementów i charakterystyk” braterstwa między wiernymi. Daje to władzy prawo do niemalże nieograniczonego działania prawodawczego i jest mechanizmem wymuszania na jednostkach posłuszeństwa<sup>21</sup>. Czwarta z tez Izetbegovicia (*Jedność Muzułmanów*) jest powiązana z poprzednią. Nawiązywał on w niej do koncepcji *ummy*, odczytywanej jako zjednoczenie wszystkich muzułmanów w jedną homogeniczną wspólnotę kulturową, religijną i polityczną. Jest to założenie charakterystyczne dla radykalnych nurtów panislamskich. Koncepcja ta implikuje więc wrogą postawę wobec różnych tradycji i odłamów funkcjonujących wewnątrz islamu, jako czynników rozbijających projektowaną jedność. Wszystko, co jest niezgodne z założeniami panislamizmu należałoby więc uznać za idee nieislamskie<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Ibidem, s.19-23, 25.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 24-25.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 25-26.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 27.

W kolejnej, piątej, tezie Izetbegović odniósł się do kwestii własności w ładzie islamskim. Może w nim istnieć własność prywatna, ale podlega ona pewnym ograniczeniom. Po pierwsze, najważniejsze gałęzie gospodarki oraz zasoby naturalne muszą być w posiadaniu wspólnoty i służyć pomnażaniu dobra wspólnego. Po drugie, środki, które stanowią znaczną nadwyżkę powinny być przez właściciela wykorzystane w działaniach na rzecz dobra wspólnego, tak aby nie powodować zbyt dużego rozwarstwienia społecznego. Ze sprawami majątkowymi łączy się kolejna teza dotycząca obowiązku jałmużny (*zekjat*) i zakazu lichwy (*kamata*). Pierwszy z nich jest instytucją będącą wyrazem troski i odpowiedzialności za biedniejszych członków wspólnoty, a więc narzędziem utrzymywania jej spójności. W związku z tym wykonywanie tego obowiązku nadzorować powinno państwo wyposażone w możliwość egzekwowania kar. Drugi należy traktować jako „trwałą normę porządku publicznego społeczeństwa islamskiego”, która zabrania uzyskiwania majątku bez pracy rąk własnych<sup>23</sup>.

Do kwestii porządku politycznego państwa muzułmańskiego budowanego na fundamencie islamskim Izetbegović odnosił się w tezie siódmej zatytułowanej *Zasada republikańska*. Podkreślał on, że islam nie uznaje prawa do dziedziczenia władzy, jak również nie uznaje ludzkiej władzy absolutnej. Jedynym absolutnym suwerenem jest Allah. Z tego też powodu uznawał on władztwo czterech pierwszych kalifów za formę muzułmańskiego republikanizmu opartego o: elekcyjny sposób wyboru władcy, odpowiedzialność władcy przed ludem, obowiązek wspólnotowego rozwiązywania spraw społecznych. Dlatego też władza pierwszych kalifów wybranych przez wspólnotę muzułmańską powinna być dla muzułmanów wzorcem ładu politycznego. W tym kontekście ogłosił też ósmą tezę dotyczącą wpływu ścisłego monoteizmu na praktyki polityczne prawdziwych muzułmanów. Jego zdaniem z uznania Allaha za boga jedyneho wynikać musiało odrzucenie jakichkolwiek form kultu jednostki, bez względu na zasługi danego polityka dla wspólnoty<sup>24</sup>.

W dziewiątej tezie Izetbegović podkreślił wagę wprowadzenia wychowania opartego o zasady islamu. Dobre wychowanie młodzieży, a szerzej całego społeczeństwa w duchu zgodnym z naukami płynącymi z Koranu było dla niego wręcz podstawowym warunkiem rozpoczęcia procesu naprawy społeczeństwa i budowy ładu islamskiego. Autor *Deklaracji* kładł nacisk zwłaszcza na eliminację szkodliwych tendencji wychowawczych (*antiodgoj*) i na prawny zakaz:

- wszelkich form alkoholizacji narodu
- jawnej i utajonej prostytucji
- pornografii w formie słownej, obrazowej, filmowej i telewizyjnej
- hazardu, klubów nocnych i dancinów oraz form zabawy, które stoją w sprzeczności z zasadami moralnymi Islamu.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Ibidem, s. 27-29.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 29-30.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 30.



Na tych podstawach można było stworzyć nowy system kształcenia fundamentalny dla odpowiedniego ukształtowania elity muzułmańskiej i całego społeczeństwa. Mowa o nim w tezie dziesiątej. Konieczne było więc wprowadzenie do szkół wspomnianych wcześniej zasad wychowawczych wywiedzionych z islamu. Drugim ważnym postulatem było upowszechnienie edukacji, które według Izetbegovicia, pozwalało na likwidację powszechnego wśród muzułmanów analfabetyzmu. Reformy te umożliwiały przede wszystkim wyzwolenie się od wpływów ideologii nieislamskich oraz podwyższenie poziomu wykształcenia we społeczeństwie islamskim. Osiągnięcie tego drugiego celu miało być niezbędne dla samodzielnego korzystania z dorobku nauki oraz dostarczania własnego wkładu do niej. Dzięki temu narody muzułmańskie zyskiwały możliwość samodzielnie przyswojenia sobie osiągnięć współczesnej nauki i techniki, bez których zostałyby zniszczone przez siły zewnętrzne<sup>26</sup>.

W kolejnej tezie Izetbegović mówił o wolności sumienia. Postulował on regulację rynku środków masowego przekazu w oparciu o kryteria zgodności z sadami islamu. Tym samym media (gazety, radio, telewizja i film) powinny być oddawane wyłącznie w ręce ludzi posiadających „niewątpliwą, islamską, autorytet moralno-intelektualny”. W żadnym razie ich właścicielami nie mogły być osoby zdegenerowane i wypaczone, gdyż mogłyby one demoralizować społeczeństwo. Była to więc propozycja wprowadzenia swego rodzaju cenzury właścicielskiej. Świadom tego, jakie wrażenie może wywołać ten *passus* Izetbegović zaraz potem wyjaśnił, że Koran zabrania stosowania siły i przymusu w przypadku wolności sumienia i dlatego nie mogło być mowy o tworzeniu „duchowej dyktatury” ze strony państwa, a ze względu na antydogmatyzm islamu, w grę nie wchodziła też żadna forma inkwizycji, czy terroru duchowego<sup>27</sup>. W tym miejscu należy zauważyć, że deklaracje te stoją w sprzeczności z tym, co znalazło się w treści tezy trzeciej i czwartej.

Przed zaprezentowaniem kolejnej tezy Izetbegović deklaratywnie powiedział: „Odrodzenie islamskie nie może rozpocząć się bez rewolucji wiary, ale też nie może zakończyć się sukcesem bez rewolucji politycznej. Nasza droga nie wychodzi od zdobywania władzy, ale od zdobywania ludzi”<sup>28</sup>.

Odnosząc się do problemu stosunku islamu do niezależności i niepodległości (teza dwunasta), przyszedł boszniacki przywódca polityczny pisał, że nie jest możliwa prawdziwa niezależność narodów islamskich bez islamu, a bez niezależności i wolności nie da się zbudować ładu islamskiego. Afirmacja islamu to dla muzułmanina afirmacja samego siebie, osiągnięcie pełni i wolności. Wolność wewnętrzna jest zaś wstępnym warunkiem walki o wolność społeczną i polityczną. Władza, która podążać będzie za zasadami islamu zabezpieczy wolność muzułmanów i zyska przez to ich wsparcie. Będzie ono tym większe, im bliższa będzie ona ideałom wiary. Dlatego też właściwą isto-

<sup>26</sup> Ibidem, s. 31-32.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 32-33.

tą ładu islamskiego była jego zdaniem demokracja. Nie chodziło mu jednak o formę rządów, ale o dążenie do konsensusu społecznego. Zdaniem Izetbegovicia demokracja konsensualna mogła zaistnieć jedynie tam, gdzie władza wcielala w życie wolę narodu. Tym samym, „wprowadzenie ładu islamskiego miało być szczytowym aktem demokracji, gdyż oznaczało realizację najgłębszych pragnień narodów muzułmańskich i zwykłych ludzi”<sup>29</sup>. Tego celu nie dało się osiągnąć bez wyteżonej pracy wyznawców islamu. Stało się to przedmiotem tezy trzynastej (*Praca i walka*). Zdaniem przyszłego przywódcy Boszniaków, społeczeństwo musiało wziąć na siebie zadanie mobilizacji ludzi i zasobów naturalnych i wspierać pracę i aktywność swoich członków. Izetbegović postulował więc pozbycie się zakorzenionej wśród muzułmanów wiary w cuda i oczekiwania cudzej pomocy. Uważał on, że cuda się nie zdarzają, a sukces należy osiągać pracą i wiedzą. Oczekiwanie mesjasza (*mehdija*) uznawał za maskę lenistwa, fatalizmu i kwietyzmu. Zdawanie się na cudzą (nieislamską) pomoc traktował jak polityczny zabobon wynikający z niskiej samooceny i niedojrzałości. Umożliwiał on bowiem obcym mocarstwom wtrącanie się w politykę państw muzułmańskich i wyzysk tamtejszych społeczeństw. Dojrzałe muzułmanie powinni więc odrzucić te ciążoty i samodzielnie osiągać swoje cele<sup>30</sup>.

Następnie Izetbegović wypowiedział się na temat preferowanego miejsca kobiety i roli rodziny w społeczeństwie islamskim (teza czternasta). Uważał on, że podstawowym zadaniem kobiety w społeczeństwie jest bycie matką i pierwszym wychowawcą dzieci. Ta pozycja społeczna powinna być wzmocniona poprzez stopniowe wprowadzanie monogamii i zakaz utrzymywania haremów i niewolnictwa kobiet w jakiegokolwiek postaci. Macierzyństwo powinno zostać uznane przez państwo za oficjalną funkcję społeczną. Kobiety powinny też być objęte systemem edukacji. Niewykształcona, zaniedbana i nieszczęśliwa matka nie może wychować synów i córek tak, by byli oni w stanie rozpocząć i z sukcesem doprowadzić do odrodzenia narodów muzułmańskich.

Izetbegović uważał, że jest to rodzaj islamskiego feminizmu, który w odróżnieniu od tego zachodniego, nie popadł w równościową i wolnościową przesadę, ale szanując naturalne różnice między kobietą a mężczyzną, podkreślił ich jednakowe prawa. Z kolei rodzinę należało systemowo chronić przed demoralizacją, nieislamskimi ideami oraz zabezpieczyć materialną stronę życia<sup>31</sup>.

W kontekście całego tekstu ważna jest piętnasta z tez, w której Izetbegović twierdził, że w walce o ustanowienie ładu islamskiego możliwe jest „użycie wszelkich środków z wyjątkiem jednego – zbrodni”. Jednakowoż, choć dopuszczone jest użycie siły (a więc i walka zbrojna), to w imię islamu nie wolno jest stosować „niekontrolowanej i nadmiernej siły”. Dlatego też, opierając się na koranicznej zasadzie sprawiedliwości i

<sup>29</sup> Ibidem, s. 33-34.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 34-35.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 35-36.

przebaczenia odrzucał on hasło „cel uświęca środki”<sup>32</sup>. Rozważania te są kontekstem, w którym postawił on dwie ostatnie tezy dotyczące stosunku społeczeństwa islamskiego do mniejszości etnicznych i religijnych. Stosunki z innymi wyznaniem (teza 16) widział on w następujący sposób: „Ład islamski może być wprowadzony tylko w krajach, w których Muzułmanie stanowią większość mieszkańców. Bez tej większości, ład islamski sprowadza się tylko do władzy (...) i może przekształcić się w przemoc. Mniejszości niemuzułmańskie w państwie islamskim, pod warunkiem lojalności, cieszą się wolnością wiary i mają pełną ochronę. Mniejszości muzulmańskie w społecznościach nieislamskich, pod warunkiem zagwarantowania wolności wiary i normalnego życia i rozwoju, są lojalne i zobowiązane wypełniać wszystkie obowiązki wobec tej wspólnoty, o ile nie przynoszą one szkody dla Islamu i Muzułmanina”<sup>33</sup>.

Wynika z tego, że pomimo zastrzeżeń wymienionych w pierwszym zdaniu, Izetbegović nawet nie zamierzał stwarzać wrażenia równowagi praw i obowiązków wspólnot znajdujących się podobnych sytuacjach. Większe prawa mieli zachowywać muzulmanie żyjący jako mniejszość w państwach zachodnich, niż chrześcijanie czy żydzi pozostający pod władzą islamską. Przyszły lider Boszniaków proponował *de facto* stworzenie autonomii religijno-oświatowo-społecznej dla muzulmanów, a więc powrót do koncepcji neo-milletu. Stosunki z mniejszościami oraz innymi państwami (teza 17) miały być regulowane ściśle według następujących zasad koranicznych: swobody wyboru wiary, siły oraz zdecydowanej i aktywnej obrony, zakazu wojny agresywnej i dokonywania zbrodni, współpracy między narodami i wzajemnego poznania się, dotrzymywania podjętych zobowiązań i umów, wzajemności w stosunkach z innymi<sup>34</sup>.

Tezy z rozdziału drugiego Izetbegović rozwinął w kolejnej części *Deklaracji* zatytułowanej *Współczesne problemy ładu islamskiego*. W pierwszej kolejności autor tekstu powtórzył, że priorytetem jego programu była rewolucja religijno-moralna. Dopiero w dalszej perspektywie wprowadzania ładu islamskiego celem była też rewolucja polityczna ustanawiająca władzę islamską w państwie, jako wykonawcę woli ludu i strażnika powstałego w ten sposób systemu. Odnowa religijno-moralna, która winna nastąpić wśród narodów muzulmańskich oznaczała dwie rzeczy – stworzenie „nowej świadomości” i „nowej woli”.

Pod pierwszym pojęciem kryła się „jasna świadomość prawdziwego celu życia”. Miała ona być efektem: „(...) „islamizacji ludzi, którzy nazywają siebie Muzułmanami, lub których inni określają tym imieniem”<sup>35</sup>.

Proces „islamizacji” miał się zacząć od zakorzenienia silnej wiary w Boga oraz dokładnego i szczerego wprowadzania w życie przez „Muzułmanów” norm religijno-moralnych. Drugie pojęcie wynikało z pierwszego. „Nowa wola” była dla niego goto-

<sup>32</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 37-38.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 38-39.

wością do realizacji „imperatywu wynikającego ze świadomości celu”. Izetbegović rozwijał tę enigmatyczną myśl pisząc, że chodzi tu o osiągnięcie stanu moralnego wzmoczenia prowadzącego do poczucia „psychozy wyższości ducha nad rzeczami, stanu przeżywanego i praktycznego idealizmu”, dzięki któremu ludzie będą mogli dokonywać czynów odwagi i poświęcenia dla wspólnoty<sup>36</sup>.

Zdaniem Izetbegovicia, konieczność zachowania priorytetu rewolucji religijno-moralnej wynikała z tego, że jej efektem miało być stworzenie warunków do realizacji zapisów Koranu dotyczących eliminacji zła społecznego i do nacisku na władze, by te realizowały zalecenia z Księgi. Ponadto, wytworzyć miała ona społeczność gotową do ofiar osobistych i materialnych oraz do współpracy z innymi dla dobra wspólnego. Wreszcie, jej rezultaty stanowić miały swoistą tamę przed falą antykultury, jaka miała dotknąć narody muzułmańskie w wyniku postępującej industrializacji i urbanizacji.

Działanie odwrotne, to znaczy ustanowienie władzy islamskiej przed rewolucją religijno-moralną oceniał on jako wybór drogi na skróty oznaczający zmianę powierzchowną. Zdaniem Izetbegovicia, tak ustanowiona władza, odgórnie wprowadzająca ład islamski, nie znalazłaby odpowiedniego wsparcia społecznego i stałaby się wrogiem elit oraz ich zagranicznych sojuszników, przez co byłaby zapewne krótkotrwała. Korzenie prawdziwej rewolucji musiały więc sięgać wewnętrznej przemiany człowieka, która jest podstawowym elementem koncepcji dżihadu<sup>37</sup>.

Zgodnie z logiką przedstawianych wcześniej tez pierwszeństwo rewolucji religijno-moralnej nie oznaczało porzucenia planów ustanowienia władzy o charakterze islamskim. Autor *Deklaracji* podkreślał, że prawdziwego ładu islamskiego nie można wprowadzić i utrzymać bez władzy o charakterze islamskim. Z tego też względu, w procesie odnowy państwa trzeba też było brać pod uwagę aspekt siłowy umożliwiający przejście władzy. Izetbegović nie projektował konkretnego momentu, w którym ma dojść do przejścia z fazy kaznodziejskiej do fazy politycznej. Wchodził przez to w mętne rozważania o tym, że nie mogło to nastąpić ani zbyt wcześnie, ani też za późno. W pierwszym przypadku doszłoby wyłącznie do islamskiego zamachu stanu, który upadłby ze względu na szczupłość kadr i nieprzygotowanie społeczeństwa, w drugim rewolucję mogłyby zdławić siły starego reżimu. Z powyższego wynika, że Izetbegović, pisząc *Deklarację*, w zasadzie nie brał na poważnie scenariusza, w którym zmiana władzy mogłaby dojść na drodze procedur demokratycznych. Jedyną godną rozważenia opcją była rewolucja obalająca porządek niezgodny z naukami islamu<sup>38</sup>. Zdaniem przyszłego przywódcy boszniackiego w momencie powstawania tekstu *Deklaracji* istniało tylko jedno państwo, które zasługiwało na miano republiki islamskiej. Był nim Pakistan. Jednak w jego funkcjonowaniu również widział mankamenty. Jednym z nich

<sup>36</sup> Ibidem, s. 39-40.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 40-42.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 43-44.

był niski stopień jedności i organizacji sił społecznych, a drugim „formalne i dogmatyczne podejście do realizacji regulacji islamskich”<sup>39</sup>.

Najważniejszym tematem, którym Izetbegović zajął się w tym rozdziale był spór między panislamizmem i nacjonalizmem w obrębie narodów muzułmańskich. Autor *Deklaracji* zdecydowanie opowiadał się po stronie idei panislamskiej. Za swoich przeciwników ideowych uważał zarówno zwolenników nacjonalizmu, jak i liberalne skrzydło panislamizmu, określane też mianem „małych realistów” (które można utożsamiać można z opisywanymi w pierwszym rozdziale tekstu „konserwatystami”). Konsekwentnych panislamistów Izetbegović uważał za prawdziwych realistów, widzących siły i zasoby narodów muzułmańskich we właściwych, w stosunku do reszty świata, proporcjach<sup>40</sup>. Ponadto, uważał on, że panislamizm był jedyną właściwą odpowiedzią na wyzwania świata współczesnego. Jego zdaniem nadszedł czas akumulacji zasobów ludnościowych i jedynymi liczącymi się graczami na arenie międzynarodowej miały być „wielkie unie” (Stany Zjednoczone, ZSRR, kształtujące się wówczas Europejskie Wspólnoty Gospodarcze). Państwa narodowe były jego zdaniem historycznym przeżytkiem. Dlatego też, szczególnie pozytywnie oceniał on procesy zachodzące wówczas w Europie:

I od narodów, które od wieków żyły we państwach narodowych przyszłość wymaga, by stopniowo przyzwyczajały się do nowych form życia wspólnotowego, które umożliwiają jednoczenie się na szerszych podstawach. Dalekowzroczni ludzie w dzisiejszej Francji i Niemczech radzą swoim rodakom, by w mniejszym stopniu czuli się Francuzami, czy Niemcami, a w większym Europejczykami. Stworzenie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej – choć, na pierwszy rzut oka, to twierdzenie może się wydawać nie do przyjęcia – jest najbardziej konstruktywnym wydarzeniem w historii Europy w XX wieku. A stworzenie tej ponadnarodowej struktury jest pierwszym prawdziwym zwycięstwem nad nacjonalizmem.<sup>41</sup>

Dlatego również projektowany przez niego świat ładu islamskiego miał przyjąć formę unii państw muzułmańskich, którą można nazwać neokalifatem. Izetbegović, odrzucał nacjonalizm nie tylko ze względu na doświadczenia europejskie. Uważał on, że historia ruchów i idei nacjonalistycznych w krajach muzułmańskich (kemalizmu w Turcji, „pięciu zasad” Nehru i Sukarno, partii Baas itp.) wskazuje na ich nieprzydatność dla narodów muzułmańskich. Izetbegović konstatował, że nacjonalizm jest wśród muzułmanów obcym implantem ideowym. Jego zwolennicy traktowali go jako postępowy zamiennik islamu. Był on również promowany przy wsparciu mocarstw kolonialnych. O jego rozpowszechnianie Izetbegović oskarżał intelektualistów muzułmańskich i libańskich chrześcijan studiujących w Instytucie Amerykańskim i Uniwersytecie Św. Jerzego w Bejrucie. W związku z tym uznawał on nacjonalizm za ruch *par*

<sup>39</sup> Ibidem, s. 44-45,

<sup>40</sup> Ibidem, s. 44-46.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 50.

*excellence* antyislamski. Jego działanie nie było więc narodotwórcze, ale wynaradawiające (jako przykład podawał niską pozycję języka arabskiego, w niektórych państwach zamieszkałych przez Arabów)<sup>42</sup>.

Do listy argumentów za panislamizmem, a przeciw nacjonalizmowi dodawał również kwestie demograficzno-gospodarcze. Utrzymujące się rozbieżności światu muzułmańskiego sprawiało, że kraje muzułmańskie nie były w stanie ani polepszyć stanu gospodarek, ani też poradzić sobie z następującą w nich eksplozją demograficzną. Skutkiem tych procesów była frustracja mas i niestabilność polityczna. Jego zdaniem jedynym rozwiązaniem było stworzenie muzułmańskiej federacji (lub innej struktury ponadnarodowej), która zmusi bogate kraje do wzięcia odpowiedzialności za słabsze państwa<sup>43</sup>.

Na końcu rozdziału Izetbegović omówił kwestię stosunku ładu islamskiego do dwóch innych religii monoteistycznych (chrześcijaństwa i judaizmu) oraz do dwóch wielkich koncepcji gospodarczo-politycznych ówczesnego świata – kapitalizmu i socjalizmu.

W odniesieniu do chrześcijaństwa autor omawianego tekstu przyjmował typowo islamskie spojrzenie na wiarę chrześcijan. Uważał on, że jest to religia objawiona, ale jej przekaz i tradycja znacznie deformują pierwotne, boskie przesłanie. Szczególnie źle oceniał rolę Kościoła jako organizacji hierarchicznej, która stworzyła wiele dogmatów, sieci interesów i odrębną warstwę społeczną, jaką jest duchowieństwo. Uważał on, że z tego powodu należy uznać Kościół za antyislamski. Popierał on jednak kierunek w jakim podążył Kościół Katolicki w wyniku obrad II Soboru Watykańskiego. Izetbegović twierdził, że odejście Kościoła od aktywnej roli w polityce i ograniczenie się do kwestii duchowych przybliżyło chrześcijan do islamskiej wizji ładu<sup>44</sup>.

W przypadku judaizmu największym problemem była dla niego kwestia konfliktu z Palestyńczykami i zajęcie Jerozolimy. Izetbegović twierdził, że dotychczasowe, pokojowe współżycie z Arabami zostało zburzone przez syjonistów. Oczywiście, syjonizm, jako żydowską odmianę nacjonalizmu, oceniał skrajnie źle. Uważał on, że powrót do dobrych stosunków będzie możliwy wyłącznie wtedy, gdy sami Żydzi odrzucą syjonizm, a w konsekwencji oddadzą muzułmanom odebrane w czasie wojen ziemie. Co ciekawe, nie uznawał on walk z państwami arabskimi za wojnę przeciwko ludności muzułmańskiej. Dla Izetbegovicia były to walki z reżimami nacjonalistycznymi. Ich pozytywną stroną było osłabienie i kompromitacja rządzących krajami muzułmańskimi w oczach swoich obywateli lub poddanych. Od reakcji na postulaty związane ze zwrotem ziem palestyńskich autor *Deklaracji* uzależniał dalszą politykę muzułmanów wobec państwa żydowskiego. Odrzucenie żądań Palestyńczyków uzasadniało w jego

<sup>42</sup> Ibidem, s. 48-49.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 51-52.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 53.

oczach bezwzględna walkę z Izraelem, a jakiegokolwiek ustępstwa ze strony państw muzułmańskich traktował on w takiej sytuacji jako zdradę<sup>45</sup>.

Odnosząc się do sporu między kapitalizmem a socjalizmem Izetbegović deklarował, że nie istnieje żaden determinizm wymuszający organizację gospodarki zgodnie z tymi biegunowymi schematami (determinizmy określa on mianem „psychozy historycznej konieczności”). Jego zdaniem islam pozwalał rozważyć dobre i odrzucić złe cechy obu systemów gospodarczych. Tym samym, projektowany w *Deklaracji* ład o charakterze islamskim nie miałby jednego oblicza gospodarczego. W zależności od stopnia rozwoju poszczególnych państw i społeczeństw mogłyby one korzystać z narzędzi gospodarczych i modeli własności wypracowanych w socjalizmie (gospodarki słabiej rozwinięte) lub w kapitalizmie (gospodarki wysoko rozwinięte)<sup>46</sup>.

W zakończeniu *Deklaracji* Izetbegović wzywał muzułmanów do włączenia się w proces oddolnego odrodzenia islamskiego narodów muzułmańskich. Uważał on, że żaden muzułmanin traktujący poważnie swoją wiarę nie może odrzucić przedstawionej w jego tekście wizji. Realizatorami programu miała być młoda generacja muzułmanów, która wyrosła „w goryczy porażek i poniżenia”. Jego zdaniem jej członków z różnych krajów połączyć miał ten nowy typ „patriotyzmu islamskiego” pokazujący, że można żyć bez cudzej pomocy i który miał być obietnicą lepszego i bardziej humanitarnego świata. Do spełnienia tej wizji potrzeba było aktywnej woli wcielania w codzienne życie społeczne oraz przyszłe prawa i instytucje zasad zapisanych w Koranie. Pozwolić miała ona na zorganizowanie młodzieży w ruch wykorzystujący zalety indywidualnego zaangażowania i skoordynowanego wspólnego działania, „pracy, walki i ofiary”<sup>47</sup>.

### **Interpretacje manifestu Izetbegovicia – islamskie odrodzenie narodowe**

Podjmując próbę interpretacji znaczenia tekstu *Deklaracji islamskiej* należy brać pod uwagę zarówno kontekst historyczno-intelektualny w jakim powstawała, jak również jej późniejsze odczytania. Rozpatrując jej treść w kontekście boszniackim, można o niej myśleć przede wszystkim jako programie opartego o islam odrodzenia narodowego. Wbrew częstemu odwoływaniu się przez Izetbegovicia do kategorii panislamizmu i jedności wszystkich muzułmanów świata *Deklaracja* jest broszurą, która skierowana została przede wszystkim do jego rodaków. Boszniacy są narodem nie tylko stosunkowo młodym, ale też marginalnym, biorąc pod uwagę świat islamski. Ich położenie tak w Europie, jak i w przestrzeni postjugosłowiańskiej, jest bardzo specyficzne. Zamieszkują oni głównie Bośnię i Hercegowinę oraz rozdzielony między Serbię i Czarnogórę region Sandzaku. Są etnicznym śladem po kilkusetletniej obecności Im-

<sup>45</sup> Ibidem, s. 53-54.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 54-58.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 58-60.

perium Osmańskiego na tych ziemiach. Mimo zachowania wśród ludności muzułmańskiej znajomości języka tureckiego jeszcze przez szereg lat po zakończeniu panowania tureckiego, ich językiem ojczystym jest oparty o narzecze sztokawskie język bośniacki (w momencie powstawania tekstu Izetbegovicia stanowił on część języka serbsko-chorwackiego lub chorwacko-serbskiego). *Deklaracja islamska* powstała właśnie w tym języku, a przez to jej podstawowy zasięg ograniczał się do przestrzeni ówczesnej Jugosławii. Zagraniczne zainteresowanie tekstem pojawiło się wraz z rozpadem Jugosławii i wojną w Bośni i Hercegowinie.

Ponadto, Izetbegović pisał swój manifest zaledwie trzy lata po oficjalnym uznaniu przez władze jugosłowiańskie istnienia odrębnego narodu Muzułmanów. Związek Komunistów Jugosławii uczynił tę koncesję, przede wszystkim na rzecz bośniacko-sandżackich muzułmanów posługujących się na co dzień językiem serbsko-chorwackim, ale jednocześnie nie pozwolił im na zbudowanie odrębnych, świeckich i narodowych instytucji kulturalnych czy oświatowych<sup>48</sup>. W tej sytuacji przyszedł przywódca boszniacki sięgnął po sprawdzoną przez niemal 100 lat metodę ucieczki w stronę religii. W specyficznych warunkach jugosłowiańskich, czynnik religijny stanowił jeden z fundamentów zachowania odrębności i budowania wspólnoty etnicznej. Należy też zwrócić uwagę, że Izetbegović konsekwentnie pisał w tekście słowo „muzułmanin” z dużej litery (Muzułmanin). Tymczasem zasady ortograficzne języka serbsko-chorwackiego (ale też i współczesna ortografia języka bośniackiego) wyraźnie wskazywały, że nazwy wyznawców religii są pisane z małej litery<sup>49</sup>. W sytuacji, gdy działo się to kilka lat po wprowadzeniu etnonimu Muzułmanin i zbliżał się pierwszy spis powszechny umożliwiający zadeklarowanie się w ten sposób, działanie Izetbegovicia można odczytać jako pisaną językiem ezopowym propagandę narodową.

Przykłady zawołanego przekazu kwestionującego rzeczywistość jugosłowiańską można znaleźć także w innych miejscach *Deklaracji*. Omawiając tezę dotyczącą islamskiego monoteizmu autor tekstu podkreślał, że prawdziwy wyznawca islamu nie może godzić się na kult jednostki. Odrzucenie misji dziejowej jakiegoś narodu, klasy czy wybitnej jednostki godziło w podstawy ładu symbolicznego ówczesnej socjalistycznej Jugosławii, którego centralną postacią był Josip Broz Tito. Z kolei dość mętne dywagacje z rozdziału trzeciego dotyczące niskiego statusu języka arabskiego w niektórych krajach muzułmańskich, można odczytywać jako przypomnienie rodakom, że choć zostali uznani za odrębny naród, to nadal są pozbawieni instytucji pozwalających rozwijać kulturę, a urzędowa wersja serbsko-chorwackiego była pozbawiona znacznej części turcyzmów i arabizmów stanowiących dla ówczesnych Muzułmanów element ich tożsamości.

<sup>48</sup> M. Seroka, op. cit., s. 132-136.

<sup>49</sup> S. Halilović, *Pravopis bosanskoga jezika. Za osnovne i srednje škole*, Dom štampe, Zenica 2004, s.111.



Podobną funkcję pełnić może wielokrotnie pojawiające się w tekście wezwanie do samodzielności Muzułmanów i odrzucenia skłonności do szukania pomocy zewnętrznej. Jest ono kierowane do wszystkich muzułmanów i, o ile założy się, że znalazłby oni serbsko-chorwacki lub dysponowali tłumaczeniem mogłoby mieć wymiar typowo panislamski. Jednak ze względu na to, że dystrybucja broszury nie miała oficjalnego charakteru, jak również mając na uwadze wspomniane wcześniej kwestie językowe, również te uwagi należy traktować jako skierowane „na potrzeby wewnętrzne”. Byłby to wówczas element dyskusji na temat kierunku rozwoju kultury i polityki narodowej, jaka trwała wśród elit muzułmańsko-boszniackich. Tutaj też zaznaczył się krytykowany przez Izetbegovicia podział na modernistów/nacjonalistów i konserwatystów. Przyszły lider muzułmańsko-boszniacki był naocznym świadkiem sporów ideowych, które rozrywały społeczność bośniackich muzułmanów w ostatnich latach Królestwa Jugosławii, w okresie wojny i w czasach późniejszych. Sam był członkiem jednego z odłamów muzułmańskiej inteligencji, którego programem była „islamizacja muzułmanów”, czyli zwrot ku wartościom religijnym i przebudowa społeczeństwa w duchu nauk Koranu, tak by poprawić poziom życia duchowego, intelektualnego i materialnego rodaków, a w szerszej perspektywie także innych muzułmanów na świecie. Organizacja stawiała też sobie za cel umacnianie więzi społecznych wewnątrz wspólnoty oraz więzi z muzułmanami poza Bośnią i Hercegowiną, czy terytorium Jugosławii. Bezpośrednie odwołania do tych haseł obecne są w *Deklaracji islamskiej* od pierwszych zdań wstępu. Tekst ten jest w pewnym sensie hołdem złożonym Młodym Muzułmanom z lat 1939-1949, a zwłaszcza tym, którzy zginęli w czasie wojny lub w okresie powojennym w wyniku represji komunistycznych. O tych ostatnich Izetbegović wprost wspominał, pisząc we wstępie o już istniejących męczennikach sprawy.

Młodzi Muzułmanie stanowili radykalny ruch młodzieżowy, który sprzeciwiał się tendencjom do modernizacji społeczności muzułmańskiej w duchu idei europejskich, a zwłaszcza nacjonalizmu. Byli oni również przeciwni trwaniu części działaczy muzułmańskich w starych formach organizacyjnych i wypychaniu islamu z życia społeczno-politycznego. Tego typu postawy nie były obce części samozwańczego kleru islamskiego. Dotyczyło to również niektórych zwolenników panislamizmu, którzy tą ideę postrzegali wyłącznie jako dążenie do zachowania religijno-moralnej wspólnoty z innymi muzułmanami. Wspólnota ta miałaby charakter *stricte* religijny, a jej liderzy nie mieliby żadnych prerogatyw politycznych. Było to rozwiązanie przypominające ówczesne papieństwo. Inna część inteligencji islamskiej, choć nie zgadzała się z pozbawieniem idei panislamskiej elementu politycznego, wychodziła z założenia, że w ówczesnej sytuacji międzynarodowej nie była możliwa realizacja postulatów politycznych, więc należało je odłożyć na nieokreśloną przyszłość i skupić się na budowie wspólno-

ty religijnej<sup>50</sup>. Takie stawianie sprawy odrzucali Młodzi Muzułmanie nawołujący do upolitycznienia islamu, jako elementu odrodzenia ich grupy etnicznej. Jednakowoż szczególnie ostro atakowali oni tych spośród rodaków, którzy przyjmując paradygmat postępowo-modernizacyjny włączali się w działalność ruchów nacjonalistycznych. Próbowali oni tworzyć w ten sposób podwaliny nowego narodu etnicznego, autonomicznego wobec Serbów i Chorwatów lub też afiliowali się przy jednym z istniejących już ruchów narodowych. Tym samym uznawali oni, że bośniaccy i sandżaccy muzulmanie są autonomiczną, ale jednocześnie integralną częścią jednego z sąsiednich narodów<sup>51</sup>. Nawoływania Izetbegowicia do wzięcia spraw narodowych w swoje ręce bez szukania sojuszników wśród narodów nieislamskich były więc echem specyficznego sporu wewnątrzgrupowego.

W takiej perspektywie broszura autorstwa Izetbegowicia była przede wszystkim elementem wewnętrznych dyskusji w ówczesnym środowisku boszniackim. Oddolna islamizacja miała być drogą do odrodzenia islamu jako wartości kształtującej kulturę Boszniaków. Tylko w ten sposób rodacy Izetbegowicia mogli się stać „odporni” na idee pochodzące od Serbów, Chorwatów, czy komunistów jugosłowiańskich. Izetbegović zdawał sobie sprawę, że takie odrodzenie jest warunkiem *sine qua non* przetrwania Boszniaków jako bytu odrębnego. Musiało więc ono być programem na teraz. Z kolei budowa państwa realizującego zasady zawarte w Koranie była celem, którego realizacja została odłożona w czasie. Pisanie o odrodzeniu religijnym zamiast o otwartej walce o świeckie instytucje kulturalne, czy naukowe miało jeszcze jedną zaletę. Było ono czymś stosunkowo mało znanym jugosłowiańskiemu aparatowi bezpieczeństwa. W ówczesnej Jugosławii największą przewiną było odwoływanie się do wartości narodowych, naruszanie tabu wspólnego języka, czy wspomniane wyżej dążenie do posiadania odrębnych instytucji narodowych. Tego typu działania mogły być odebrane jako emanacje nacjonalizmu i sprowadzić represje na osoby o nie podejrzanym. Radykalizm religijny, zwłaszcza islamski, w kraju posiadającym rozliczne kontakty w „umiarkowanym” świecie muzulmańskim, był czymś egzotycznym. Możliwe, że taki był właśnie powód, dla którego *Deklaracja islamska* funkcjonowała bez przeszkód przez 13 lat

<sup>50</sup> Do przedstawicieli liberalnego skrzydła panislamizmu („małych realistów” z tekstu *Deklaracji*) w Bośni i Hercegowinie można zaliczyć Edhema Bulbulovicia, który w 1926 r. zaproponował odnowę kalifatu jako instytucji *stricte* religijnej, nawiązującej formą do katolickiego papieżstwa oraz Abdula-ha Bušatlicia, którzy uważali, że ograniczanie roli kalifatu wyłącznie do sfery religijnej jest sprzeczne z duchem islamu, ale ze względu na sytuację międzynarodową powinien on zajmować się przede wszystkim obroną praw muzulmanów w państwach chrześcijańskich. Podobnie stawiał sprawę zespół redaktorski czasopisma „Hikjmet”. Z kolei publikujący w latach czterdziestych Hamdija Čemerlić uważał, że choć władza polityczna powinna należeć do kalifa, a zatem powinno dojść do stworzenia państwa islamskiego, to w ówczesnej sytuacji międzynarodowej kalifat można by odtworzyć jedynie jako instytucję władzy religijno-moralnej. A. Karić, *Myth of Bosniak Pan-Islamism*, Centre for Advanced Studies, Sarajevo 2015, s. 108-119.

<sup>51</sup> N. Kisić Kolanović, *Muslimani i hrvatski nacionalizam 1941.–1945.*, Hrvatski institut za povijest-Školska knjiga, Zagreb 2009, s. 30-40, 50-54.

znana jedynie części inteligencji boszniackiej. Dopiero w 1983 r. Aliję Izetbegovicia, Omara Behmena i kilku innych działaczy boszniackich aresztowano i oskarżono o islamizm oraz próbę zniszczenia socjalizmu. Izetbegović skazany został w 1984 r. na 13 lat więzienia. Nie odbył on całej kary i na wolność wyszedł już w 1988 roku<sup>52</sup>.

To właśnie kolejna kara więzienia uczyniła z niego męczennika sprawy narodowej i pozwoliła mu na objęcie przywództwa politycznego ówczesnych Muzułmanów. Wówczas to zyskał on możliwość realizacji swojego programu politycznego, którego jednym z punktów było zjednoczenie jugosłowiańskich muzułmanów przeciwko dominacji serbskiej. Ponownie widać w tym ograniczenie perspektywy działania politycznego wyłącznie do obszaru Jugosławii. Wątki panislamistyczne pojawiały się w jego wystąpieniach z tego okresu jako oręż bieżącej walki politycznej. Jednak kilkuletnie starania Izetbegovicia o uznanie za lidera całej jugosłowiańskiej społeczności muzułmańskiej, któregoś z jego boszniackich nominatów zostały w zasadzie zbojkotowane przez przedstawicieli innych niż Boszniacy grup etnicznych<sup>53</sup>. W tym też czasie wśród jego własnych rodaków pojawiła się konkurencja polityczna, która związana była ze środowiskiem, założonego na emigracji w 1946 r., Instytutu Boszniackiego. Jej lider Adil Zulfikarpašić i jego zwolennicy odrzucali nazwę narodową Muzułmanie na rzecz dawnego etnonimu Boszniacy, wiążącego naród z terytorium Bośni i Hercegowiny. Choć pod wpływem charyzmy Izetbegovicia zostali początkowo zmarginalizowani w założonej przez niego SDA, to jednak ich wysiłki zostały w 1993 r. zwieńczone sukcesem. Wówczas to przedstawiciele elit boszniackich przyjęli nazwę narodową zaproponowaną przez Zulfikarpašicia.

W trakcie wojny panislamizm został raz jeszcze spożytkowany jako hasło przyciągające do Bośni i Hercegowiny zagranicznych mudżahedinów i pomoc militarną, materialną i finansową państw arabskich i Iranu. Jednak symboliczny akt zmiany nazwy narodu był sygnałem, że panislamizm *Deklaracji islamskiej* zacznie być przesuwany na margines oficjalnej polityki boszniackiej. W ten sposób broszura Izetbegovicia stała się tylko jednym z etapów walki o emancypację narodową<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> *Verdict of the Federal Court*, Kps – 108/84, s. 1-14, [http://www.slobodanpralj.com/MATERIJALI/RATNI%20DOKUMENTI/islamska%20deklaracija/VERDICT\\_OF\\_THE\\_FEDERAL\\_COURT.pdf](http://www.slobodanpralj.com/MATERIJALI/RATNI%20DOKUMENTI/islamska%20deklaracija/VERDICT_OF_THE_FEDERAL_COURT.pdf), [12.02.2016]; Sam Izetbegović w czasie procesu używał wątków panislamistycznych jako argumentu przeciw zarzutom o działania na szkodę Jugosławii oraz na rzecz nacjonalizmu boszniackiego. *ODBRANA ALLJE IZETBEGOVIĆA NA PROCESU '83 Izetbegović: U Deklaraciji sam se bavio pitanjem da li je izvodiv poredak modernog i tolerantnog islama*, <http://thebosniatimes.ba/clanak/2187>, [11.02.2016]; M. Seroka, op. cit., s. 137.

<sup>53</sup> X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”: pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana*, w: Husnija Kamberović (red.), *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka. Zbornik radova*, Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo 2009, s. 131-132.

<sup>54</sup> M. Seroka, op. cit., s. 139-143.

## Interpretacje manifestu Izetbegovicia – program budowy państwa islamskiego

Nie oznacza to jednak, że znaczenia i konteksty uniwersalizmu islamskiego nie są istotne. Należy zauważyć, że *Deklaracja islamska* zawdzięcza swą aktualność właśnie odczytaniu jej w duchu islamistycznym. Trzeba też pamiętać, że to sam Izetbegović dał ku temu impuls w latach osiemdziesiątych XX wieku. Szereg wątków i dwuznaczność tekstu sprawiają, że program zarysowany przez boszniackiego polityka stał się także programem dzisiejszych radykałów islamskich. Pierwsi z nich pojawili się w Bośni i Hercegowinie w czasie wojny z lat 1992-1995. Byli to bojownicy z krajów arabskich, Iranu oraz Turcji (w tym ostatnim przypadku część ochotników stanowili też tureccy nacjonaliści). Zagraniczni mudżahedini tworzyli niezależne oddziały przyporządkowywane większym związkom taktycznym Armii Bośni i Hercegowiny. Wraz z nimi do tej byłej republiki jugosłowiańskiej trafiały też radykalne idee islamskie w ich blisko i środkowowschodniej formie. Bojownicy, finansowani głównie przez państwa Zatoki Perskiej, oprócz walki z Serbami i Chorwatami zajmowali się też propagandą islamistyczną. Skuteczność, morale i lepsze wyposażenie formacji zagranicznych mudżahedinów robiły duże wrażenie na żołnierzach bośniackich, co ułatwiało radykalnemu islamowi penetrację społeczności boszniackiej. Szybko okazało się, że radykalny islamizm można zaszczerpić na miejscowym gruncie ideowym właśnie dzięki *Deklaracji islamskiej*, której tłumaczenie na język arabski zostało rozpowszechnione w krajach arabskich. W konsekwencji tekst ten stał się kolejnym orężem w rękach światowej propagandy islamistycznej. W 1991 r. opublikowany został też przekład na język angielski<sup>55</sup>.

Choć, jak już wskazywałem, broszura Izetbegovicia powstawała w specyficznych warunkach politycznych i kulturowych, to zarówno zagraniczni, jak i rodzimi, bośniaccy fundamentaliści odnajdą w tym tekście szereg wątków wspólnych dla różnych odłamów radykalnego islamu i stanowiących inspirację dla działań na polu obyczajowości i polityki. W poszerzaniu kręgu odbiorców tekstu fundamentalne znaczenie ma wspomniany wcześniej ezopowy język *Deklaracji*. Jej autor zwraca się do Muzułmanów. W kontekście jugosłowiańskim miało to określone, narodowe znaczenie. Poza granicami tego kraju oznaczało to po prostu wyznawców islamu. Ponadto, w tekście nie ma bezpośrednich odniesień do Bośni i Hercegowiny oraz Boszniaków. Dlatego

<sup>55</sup> V. Azinović, M. Sadović, *Otkuda strani mudžahedini u BiH?* <http://www.slobodnaevropa.org/content/article/1107532.html>, [11.02.2016]; Podczas procesu w 1983 r. Izetbegović utrzymywał, że już w 1975 r. istniały przekłady broszury na arabski, niemiecki i angielski dokonane bez jego wiedzy. Kopia opublikowanego w 1991 r. przekładu angielskiego *Deklaracji islamskiej* dostępna jest na stronie: [http://www.slobodanpraljak.com/english/The\\_Islamic\\_Declaration.pdf](http://www.slobodanpraljak.com/english/The_Islamic_Declaration.pdf), [11.02.2016]; *ODBRANA ALIJE IZETBEGOVIĆA NA PROCESU '83...*, op. cit.

też możliwości odczytania w kontekście narodowym z biegiem lat traciły znaczenie, a na pierwszy plan wysuwało się pierwotne znaczenie słowa „muzułmanin”. Przekaz nabierał przez to charakteru panislamskiego.

Pomagały w tym również elementy ideologiczne znajdujące się w tekście. Pierwszym z nich była terminologia. We wstępie do *Deklaracji* pojawia się słowo džahilijja (*dżahilijet*) określające ówczesny stan świadomości muzulmanów usiłujących żyć zgodnie z zasadami świata nieislamskiego. Słowo to oznacza w Koranie okres sprzed objawienia Mahometowi słowa bożego. Na początku lat sześćdziesiątych XX w. egipski intelektualista i polityk, przywódca Bractwa Muzułmańskiego, Sajjid Kutb, użył go do opisanie kondycji ówczesnych społeczeństw muzulmańskich pod rządami miejscowych „modernistów”. W ten sposób stało się ono popularnym wśród ruchów odnowy islamskiej oraz wśród radykałów islamskich określeniem całej nieislamskiej cywilizacji, w której zmuszeni są żyć muzulmanie.

Drugim, jest preferowana przez Izetbegovicia koncepcja oddolnej reislamizacji Muzułmanów. W świecie islamu sunnickiego pojawiła się ona po raz pierwszy w 1928 r. w Indiach, gdzie Muhammad Iljas, działacz tamtejszej mniejszości muzulmańskiej, założył organizację Tabligh-i Jamat. Jej zadaniem było zachowanie religijnej i tożsamościowej odrębności indyjskich muzulmanów od hinduistycznego otoczenia społecznego. Cel ten miano zrealizować w drodze ścisłego przestrzegania zwyczajów koranicznych oraz organizacji życia osobistego, rodzinnego i społecznościowego według zasad zapisanych w Koranie. Idea ta zyskała popularność na subkontynencie indyjskim, a później zaczęła być popularyzowana w państwach, gdzie muzulmańska większość była poddana władzy sekularnej<sup>56</sup>. Zastępowała ona wcześniejszą koncepcję – reislamizacji odgórną, w której podstawowym celem było zdobycie władzy w państwie i za jej pomocą narzucenie społeczeństwu zasad zgodnych z nauczaniem islamskim. Jednak, ze względu na małą niezależność załączkowego kleru sunnickiego oraz siłę aparatu represji w państwach muzulmańskich, wszelkie próby rewolty zakończyły się klęską. Jedyną udaną realizacją takiego scenariusza była rewolucja w Iranie w 1979 r., która nastąpiła na gruncie islamu szyickiego<sup>57</sup>. Renesans idei reislamizacji oddolnej nastąpił jednak w latach osiemdziesiątych XX w. wśród społeczności muzulmańskich zamieszkujących Europę, gdzie warunki społeczne zbliżone były do tych, w jakich zaczynał działać Tabligh-i Jamat. Izetbegović, pisząc swoje rozważania w 1970 roku, preferował właśnie drogę oddolnej reislamizacji. Być może, z pismami lidera Tabligh-i Jamat, zapoznał się dzięki kontaktom Jugosławii z państwami niezaangażowanymi, do których należała np. muzulmańska Indonezja oraz Pakistan. Nie zmienia to jednak faktu, że poglądy, w których krytykował myślenie dające pierwszeństwo zdobywaniu władzy politycznej i stawiał na pozytywistyczną pracę u podstaw były w Europie i

<sup>56</sup> G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, tłum. A. Adamczak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 57-58, 75-76.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 62-73.

wśród sunnitów nowatorskie<sup>58</sup>. Warto przy tym zauważyć, że koncepcja oddolnej islamizacji, zwłaszcza w wersji zaproponowana przez Izetbegovicia, ma charakter bardzo zbliżony do słynnego „długiego marszu przez instytucje” Rudiego Dutschkego i koncepcji hegemonii kulturowej autorstwa Antonia Gramsciego<sup>59</sup>.

Również promowany przez Izetbegovicia panislamizm, w którym pojawia się idea czegoś na kształt federacji lub konfederacji państw muzułmańskich jest po myśli radykałów islamskich. Panislamizm był obecny w boszniackiej tradycji intelektualnej od końca XIX wieku. Narodził się jako forma oporu wobec okupacji austrowęgierskiej, która przynosiła Bośni i Hercegowinie gwałtowną europeizację. Był też wyrazem chęci utrzymania kontaktu z dawną metropolią sambijską. W konsekwencji taką postawę przyjmował choćby przywódca ruchu walczącego o autonomię religijno-oświatową (neomillet) Ali Fehmi-efendi Džabić. Zainteresowanie ideą było też widoczne na łamach najważniejszych czasopism muzułmańskich okresu austrowęgierskiego oraz międzywojnia, takich jak „Behar”, „Biser”, „Gajret” czy „Hikmet”. Był to jednocześnie nurt myślowy bardzo zróżnicowany wewnątrz i oscylujący pomiędzy koncepcją islamskiego parapapiestwa a wezwaniem do zjednoczenia z innymi muzułmanami w jednym państwie<sup>60</sup>.

Ten ostatni pomysł ma szczególne znaczenie dla działań współczesnych islamistów w Bośni i Hercegowinie. Od końca XX w. islamistyczne organizacje przyjmują postać ponadnarodowych sieci. W coraz większym stopniu ich celem nie jest budowa państwowości islamskiej w poszczególnych krajach, ale budzenie ponadnarodowej świadomości islamskiej. Jedynie względy taktyczne i materialne zmuszają ich do „ograniczenia” planów do tworzenia regionalnych filii takich jak Al-Kaida Islamskiego Maghrebu, czy Emirat Kaukaski. Całkiem współcześnie doszło do kolejnej daleko idącej zmiany symbolizowanej przez powstanie Państwa Islamskiego. Jego cechą charakterystyczną jest m.in. pokonywanie granic państwowych i regionalnych. Choć rdzeń terytorialny tego tworu znajduje się na obszarze Iraku i Syrii, to pod jego sztandarami zajmowane są terytoria w Libii i Jemenie, a większe lub mniejsze oddziały, czy komórki funkcjonują w Afganistanie, Pakistanie, Egipcie, Algierii, Tunezji, Turcji, Francji, krajach Beneluksu, czy wreszcie w Bośni i Hercegowinie. Jest to panislamizm agresywny, który już nie dąży do związania krajów muzułmańskich przy pomocy federacji, ale do

<sup>58</sup> Ibidem, s. 77-85.

<sup>59</sup> A. Gramsci, *Intelektualiści i organizowanie kultury*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa 2005, s. 3-23, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/gramsci03.pdf>, [17.02.2016]; D. Smyrgała, *Latynoamerykańska teologia wyzwolenia – wiara, rewolucja pasywna, nacjonalizm antykolonialny*, Collegium Civitas, Warszawa 2014, s. 31-33; P. Pluciński, *Teoria krytyczna Herberta Marcusego, ruchy społeczne i dialektyka „klęski Nowej Lewicy”*, „Nowa Krytyka” 2012, nr 29, s. 30.

<sup>60</sup> A. Karić, op. cit., s. 77-119.

utworzenia wielkiego kalifatu, monarchii absolutnej sięgającej po Węgry i Austrię na północy, Hiszpanię na Zachodzie oraz eksradzieckie republiki Środkowego Wschodu<sup>61</sup>.

Właśnie dzięki tym dwóm ważnym wątkom obecnym w *Deklaracji* współcześni islamisci zyskują grunt ideowy dla swojej działalności w Bośni, Sandżaku, a szerzej na całych Bałkanach. Z kolei miejscowe ruchy islamu radykalnego mogą działać w przeświadczeniu zakorzenienia w tradycji swojego kręgu kulturowego.

Trzecim ważnym dla islamistów postulatem jest zdefiniowana w *Deklaracji* konieczność zdobycia władzy i ustanowienia państwa opartego na zasadach islamskich. Pozwala im to podnosić argument, że cel ich działań nie jest sprzeczny z tradycją islamu bośniackiego, a szerzej bałkańskiego. Sam Izetbegović pisał co prawda o republikańskiej i „demokratycznej” formie ustrojowej państwa zbudowanego w oparciu o islam, ale w nowych warunkach tego typu niuanse mogą być ignorowane. Sprzyjają temu inne stwierdzenia zawarte w treści *Deklaracji*. Mam tu na myśli te fragmenty, w których powołując się na zasady braterstwa i jedności muzułmańskiej, przywódca boszniacki przyznał państwu oraz instytucjom islamskim prawo do siłowego egzekwowania posłuszeństwa i zgodności życia społecznego z Koranem. Również jego przyzwolenie na siłowe przejęcie władzy na politycznym etapie „odrodzenia” było i jest na rękę środowiskom islamistycznym, gdyż usprawiedliwia ich działania<sup>62</sup>.

Także sposób postrzegania stosunków z mniejszościami religijnymi jest w dużej mierze zgodny ze światopoglądem radykałów. Realizacja tych założeń stawiałaby innowierców w pozycji całkowitego podporządkowania rządowi „prawdziwych muzułmanów”. W tej sytuacji trudno byłoby liczyć na i tak niedookreśloną „lojalność” mniejszości, co byłoby pretekstem do wyjęcia ich spod „ochrony” o jakiej pisał Izetbegović.

Pożywki dla rozwoju islamizmu w Bośni i Hercegowinie i na Bałkanach dostarczają też te fragmenty tekstu, w których jako negatywny bohater narracji pojawia się cywilizacja zachodnia (źródło niemoralności i wyzysku), ZSRR (źródło bezbożnego komunizmu) oraz Izrael (przyczółek nacjonalizmu na Bliskim Wschodzie i krzywdziciel muzułmańskich Palestyńczyków). Są to obiekty tradycyjnych ataków propagandy islamistycznej. Co więcej, wśród narodów bałkańskich powszechna jest niechęć do mocarstw postrzeganych jako podmioty wyzyskujące ludność miejscową. Takie poglądy pojawiały się od początku istnienia radykalizmu islamskiego ze względu na jego antykolonialny charakter. Dochodzi więc do kolejnej zbieżności między miejscowymi tra-

<sup>61</sup> D. Romero, *Isis, a year of the caliphate: 4 maps that show how far and fast the group has spread* <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/isis-a-year-of-the-caliphate-4-maps-that-show-how-far-and-fast-the-group-has-spread-10342191.html>, [11.02.2016]; J. Hall, *The ISIS map of the world: Militants outline chilling five-year plan for global domination as they declare formation of caliphate – and change their name to the Islamic State*, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2674736/ISIS-militants-declare-formation-caliphate-Syria-Iraq-demand-Muslims-world-swear-allegiance.html>, [11.02.2016].

<sup>62</sup> B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa 1997, s. 52-63.

dycjami intelektualnymi i społecznymi, a nowym, zradykalizowanym islamem wspieranym głównie przez bogate państwa arabskie<sup>63</sup>.

Wreszcie, Izetbegowicia oraz islamistów łączy sposób patrzenia na cywilizację techniczną. Zarówno autor *Deklaracji*, jak i liderzy ruchów islamistycznych, dostrzegają konieczność modernizacji, tak administracyjnej jak i przede wszystkim technicznej świata islamskiego. Zacołowanie techniczne jest ich zdaniem, drugim po odejściu od zasad islamu, źródłem słabości muzułmanów. Dlatego, podobnie jak Izetbegović, kładą oni nacisk na konieczność przyswojenia sobie zachodniej myśli technicznej i rozwój nauki w państwach muzułmańskich. Znajduje to odbicie w specyfice tych ruchów, które swoich aktywistów rekrutują najczęściej spośród studentów kierunków technicznych, ścisłych czy studiów agronomicznych. Ludzie ci dążą do zdobycia umiejętności pozwalających na poruszanie się w stechnicyzowanym świecie współczesnym, ale jednocześnie odrzucają scjentyzm i ukształtowaną w kręgu cywilizacji zachodniej wiarę w rozum ludzki oraz wynikającą z tego ideę postępu. Zdobycze nauki mają być przeniesione z jednego kontekstu cywilizacyjnego w drugi i podporządkowane zasadom zapisanym w Koranie. W ten sposób nauka i technika tracą zachodnią podbudowę filozoficzną i mogą zostać wykorzystane jako narzędzia służące walce z „niewiernymi”<sup>64</sup>.

## Wnioski

Jak więc należałoby odpowiedzieć na zawarte w tytule artykułu pytanie? Uważam, że uprawniona jest odpowiedź podwójnie twierdząca. Jak starałem się pokazać *Deklarację islamską* można i należy rozpatrywać w dwóch kontekstach. Pierwszy z nich dotyczy okoliczności powstania tego tekstu, a więc wiąże się on z odpowiedzią na pytanie jaką funkcję spełniał manifest Izetbegowicia w momencie swojego powstania w pierwszych latach funkcjonowania. Z tego punktu widzenia *Deklaracja* byłaby podsumowaniem działalności jednego z odłamów boszniackiego ruchu emancypacyjnego i jednocześnie manifestem mającym mobilizować dopiero co uznanych za naród Boszniaków (wówczas jako Muzułmanów) do dalszych starań o zachowanie odrębności od otaczających ich narodów. Oparcie programu odrodzenia narodowego na elemencie religijnym w tym regionie Europy nie było niczym szczególnym. Tendencje etnofiletyczne są zjawiskiem powszechnym na Bałkanach, z czego wyłamują się jedynie Albańczycy. W Serbii tożsamość narodowa rozwijana była w oparciu o Serbską Cerkiew

<sup>63</sup> Ibidem, s. 35-43; Co ciekawe, antykolonialny charakter panislamizmu ujawnił się bardzo wcześnie, bo jeszcze przed wybuchem I wojny światowej. W 1913 r., w serii Biblioteka Muzułmańska czasopisma „Biser”, ukazało się tłumaczenie książki tureckiego autora Halida Halida, pt. *Walka półksiężycy z krzyżem*. Zarzucał on chrześcijanom i państwom europejskim niszczenie kultury i państw islamskich w celu umożliwienia sobie nieograniczonej eksploatacji ich zasobów naturalnych i ludnościowych. Zob. A. Karić, op. cit., s. 92-96.

<sup>64</sup> B. Tibi, op. cit., s. 41-48.



Prawosławną, a radykalne odłamy ruchów narodowych odwołują się do idei świętosawia<sup>65</sup>. W Chorwacji, również występowały tego typu zjawiska – ruch „katolicko-chorwacki” (*katoličko hrvatstvo*) i katolickich prawaszy (*katoličko pravaštvo*)<sup>66</sup>. Choć należy przy tym zauważyć, że miały one konkurencję w postaci idei jugosłowiańskiej (paradoksalnie wykreowanej przez księży katolickich i odwołującej się przez długi czas do schematu „Słowianin = chrześcijanin”), a przede wszystkim tradycyjnego, ponadkonfesyjnego nacjonalizmu etnicznego Partii Prawa<sup>67</sup>. Biorąc to pod uwagę, jak również kontekst polityczny komunistycznej Jugosławii i potrzebę podjęcia gry z cenzurą, *Deklaracja islamska* może być traktowana jako alternatywny program odrodzenia narodu boszniackiego, a w dalszej perspektywie jako próba zarysowania możliwości budowy państwa w oparciu o tak przygotowany grunt. W 1970 r. próbom budowy narodu, wówczas pod etnonimem Muzułmanie, w oparciu o fundament świecki patronowali miejscowi komuniści. Dlatego też jedyną, realną konkurencją ideową było skonstruowanie programu narodowego na bazie religii.

Drugie, w obecnej sytuacji bardziej uprawnione odczytanie, wiązałoby się z odpowiedzią na pytanie jakiego znaczenia nabrał tekst Izetbegovicia w ostatnich latach istnienia Jugosławii oraz w jaki sposób jest odczytywany współcześnie. W tym kontekście należy zauważyć, że *Deklaracja islamska* od początku zawierała treści umożliwiające jej islamistyczne odczytanie. Taka interpretacja tekstu jest obecnie najpopularniejsza, także w kręgach przychylnych Izetbegoviciowi<sup>68</sup>. Takie odczytanie tekstu po raz pierwszy nastąpiło w latach osiemdziesiątych XX wieku. Po oskarżeniu i uwięzieniu autora *Deklaracji* kwestia panislamizmu została wysunięta na pierwszy plan przez propagandę serbską (jako ideologiczny fundament koncepcji tzw. „zielonego pasa” na Bałkanach). Nałożyły się na to pojawiające się symptomy desekularyzacji życia społecznego w Jugosławii (będące częścią podobnych procesów zachodzących na całym świecie). W efekcie wśród ówczesnych Muzułmanów wzrosło zainteresowanie wątkami panislamskimi w tekście (jako najbardziej antykomunistycznymi i antyserbskimi)<sup>69</sup>. Wojna domowa w Bośni i Hercegowinie przyniosła radykalizację nastrojów i kontakty z ugrupowaniami radykalnie islamskimi. Finansowane z zewnątrz grupy is-

<sup>65</sup> D. Gil, *Serbska Cerkiew Prawosławna po „rewolucji październikowej” 2000 roku*, s. 3-13. <http://postjugo.filg.uj.edu.pl/cerkiew.pdf>, [10.02.2016].

<sup>66</sup> Zob. M. Strecha, *Katoličko hrvatstvo. Počeci političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj (1897.–1904.)*, Barbat, Zagreb 1997, s. 1 i dalej.

<sup>67</sup> A. Starčević, *Našim prijateljem. Naputak 1871.*, [w:] T. Cipek, S. Matković, *Programatski dokumenti hrvatskih političkih stranaka i skupina 1842.-1914.*, Zagreb 2006, s. 240-241.

<sup>68</sup> Zapewne wiąże się to z łatwością z jaką tak odczytywany tekst *Deklaracji islamskiej* może być używany do bieżącej walki politycznej. Przeciwnicy Boszniaków z łatwością utrzymują dzięki niemu poczucie zagrożenia ze strony islamizmu i stawiają się w pozycji stabilizatorów sytuacji politycznej w regionie (oczywiście za cenę koncesji politycznych lub symbolicznych). Z kolei część środowisk boszniackich w promowaniu elementów islamskich może widzieć nie tyle szansę na konsolidację narodu wokół postaci zmarłego polityka, co możliwość pozyskiwania pieniędzy lub innego rodzaju wsparcia od Turcji, czy państw arabskich. Zob. Z. Isaković, op. cit., s. 14.

lamistyczne wykorzystały zawartość *Deklaracji* do uzasadniania swojej obecności na terenach byłej Jugosławii i promowania programu reislamizacji społeczeństwa boszniackiego. Był on co prawda bardziej radykalny niż ten proponowany przez Izetbegovića, ale pogarszająca się sytuacja gospodarcza i polityczna krajów byłej Jugosławii zwiększała podatność na hasła odrzucenia zachodniego modelu polityczno-gospodarczego kojarzonego z zamrożonym konfliktem etnicznym oraz powiększającymi się nierównościami społecznymi i biedą. Zarówno nowy kontekst społeczny, jak też istnienie lokalnej podbudowy teoretycznej sprawiło, że ruchy islamistyczne na stałe zagościły w krajobrazie społecznym Bośni i Hercegowiny (np. grupa Bilala Bosnicia działająca w okolicy miasteczka Bužim czy salafici z Donjej Maočy), Sandzaku oraz Kosowa. W 2014 r. służby wywiadowcze państw regionu szacowały, że w Bośni i Hercegowinie działało nawet 3000 radykałów. Wraz ze wzrostem sił syryjskiej filii Al Kaidy (Front Al Nusra), a potem samozwańczego kalifatu Państwa Islamskiego, Bośnia i Hercegowina, Sandzak i Kosowo oraz w mniejszym stopniu Albania stały się miejscami rekrutacji i punktami przerzutowymi dla setek ochotników zamierzających dołączyć do szeregów organizacji Abu Bakra Al-Bagdadię w Syrii oraz Iraku. Oba wspomniane wcześniej środowiska wyraziły poparcie dla Państwa Islamskiego. Według raportu pt. *Zov rata u Siriji* opublikowanego w 2015 roku, w latach 2012-2015, z samej Bośni i Hercegowiny do Syrii wyjechało co najmniej 217 osób (w tym 156 mężczyzn). Bośniackie środowiska islamistyczne zostały osłabione dopiero w wyniku akcji policyjnej „Damaszek” trwającej od września do grudnia 2014 roku<sup>70</sup>. Mimo to radykalny islam wciąż jest obecny w Bośni i Hercegowinie, zafascynowani nim ludzie, którzy powracają i będą powracać z frontu w Syrii czy Iraku stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa w regionie, a nawet całej Europie. Należy więc uznać, że *Deklaracja islamska* w funkcji jaką pełni od lat dziewięćdziesiątych XX w. jest tekstem będącym forpocztą islamu radykalnego na Bałkanach. Symboliczną odpowiedzialność za to ponosi Alija Izetbegović, jako autor tekstu, w którym stworzył wizję społeczeństwa i państwa opartych na założeniach islamu, czym dał islamistom podstawy dla ekspansji w swojej ojczyźnie oraz w całym regionie.

<sup>69</sup> M. Seroka, op. cit., s. 136-137; G. Kepel, op. cit., s. 34-45; *Verdict of the Federal Court*, Kps – 108/84..., op. cit., s. 1-4; 6-7.

<sup>70</sup> Autorzy raportu podają ogólną liczbę 330 osób wywodzących się z Bośni i Hercegowiny. Wspominają też o 70-100 osobach z Serbii, 150-200 z Kosowa, 70-90 z Albanii oraz 12-50 z Macedonii, 13 z Czarnogóry i 10 ze Słowenii. Do początków 2015 r. powróciło miało 51 osób, a zginęło co najmniej 26 osób. Zob. V. Azinović, M. Jusić, *Zov rata u Siriji i bosanskohercegovački kontingent stranih boraca. Istraživački projekt*, Atlantska inicjativa, Sarajevo 2015, s. 33-55; *U BiH uhićeno 11 veħabija, Bosnom slobodno šeta tri tisuće džihadista*, <http://www.vecernji.hr/svijet/100-inspektora-sipa-e-u-akciji-priveli-11-osoba-diljem-bih-973143>, [11.02.2016]; *Bosnić iz Gornje Maoče fašciniran ISIL-om: Želimo da svi muslimani žive u jednoj državi*, <http://www.vecernji.hr/svijet/predstavnik-selafija-iz-gornje-maoce-zelimo-da-svi-muslimani-zive-u-jednoj-drzavi-1058716> [12.02.2016].



Jarosław Macała

## **GEPOLITYKA RELIGII JAKO SZCZEGÓLNY SPOSÓB BADANIA RELACJI MIĘDZY PRZESTRZENIĄ A POLITYKĄ**

### **Wstęp**

Na małą rolę religii w badaniach na Zachodzie przez wiele dekad wpływało rozumienie naukowości opartej na racjonalnych i empirycznie weryfikowalnych twierdzeniach. Do tego dochodził specyficzny klimat intelektualny, wyrażany przez paradygmat sekularyzacji czy wręcz quasireligijną wiarę, że w imię modernizacji i postępu religia odgrywa w życiu indywidualnym i społecznym coraz mniejszą rolę, aż w końcu zaniknie<sup>1</sup>. Takie ignorowanie czynnika religijnego Zachód uznał za wzór do naśladowania w innych częściach świata i cywilizacjach, ale nie stał się on tam regułą. Wprost przeciwnie, religia odgrywała i odgrywa bardzo znaczącą rolę w procesach politycznych w innych cywilizacjach<sup>2</sup>.

W zasadzie wzrost zainteresowania religiami jako przedmiotem badań naukowych w ostatnich dekadach stał się funkcją ich odrodzenia, widocznego także w świecie zachodnim /np. fenomen polskiej „Solidarności”/ i zaznaczających się tam procesów desekularyzacji. Warto tutaj wspomnieć także znaczny potencjał „Nowej Chrześcijańskiej Prawicy” w USA, łączącej aspiracje polityczne z religijnymi oraz kulturowymi. Jednak trend wzmacniania się, a nie osłabiania znaczenia religii jest wyraźniej widoczny np. w cywilizacji islamu, najpierw w postaci wojny domowej w Libanie, później rewolucji irańskiej w 1978-79 r. i narastającej presji ruchów i partii islamistycznych w Afryce Północnej, na Bliskim Wschodzie czy w Azji Wschodniej. Rola religii rośnie również np. na Półwyspie Indyjskim, choćby w postaci silnych ruchów ekstremizmu hinduskiego czy sikhijskiego. Także w Izraelu, gdzie na tle dużej skali konfliktu izraelsko-palestyńskiego wzrosło znaczenie radykalnych ruchów i partii religijnych żydowskich. Przybierając coraz częściej formę religijnie motywowanej przemocy<sup>3</sup>. Dlatego dziś w zachodnim kręgu cywilizacyjnym nie dziwią już podobne oceny: „Polityczna rola religii okazała się jednym z najpilniejszych filozoficznych i praktycznych

<sup>1</sup> P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 19.

<sup>2</sup> M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 80-81.

<sup>3</sup> R. Scott Appleby, *Fundamentalist and Nationalist Religious Movements*, [w:] *A Companion to Political Geography*, red. J. Agnew, K. Mitchell, G. Toal, Malden-Oxford-Carlton 2003, s. 378; G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 12, 27-28.

pytań naszych czasów”<sup>4</sup>.

Na rosnącą rolę religii w badaniach naukowych na Zachodzie wpłynął też proces przemian mentalnych, w którym na tle rosnącego dobrobytu coraz większego znaczenia nabierały spory o wartości postmaterialne: wzorce kulturowe i społeczne, np. akcentowanie własnej tożsamości, swobody wyboru stylu życia, poglądów, wartości itd. W życiu wielu ludzi właśnie dlatego widać, iż coraz bardziej zglobalizowany świat obok obszarów pewności i bezpieczeństwa mnożył sporo zwątpienia czy obaw, które wzmagają poszukiwania moralnego sensu egzystencji. Religia daje rodzaj stałości, gdy nowoczesność oferuje głównie niepewność<sup>5</sup>.

Warto również zasygnalizować szersze zjawisko, że szukanie oparcia w religiach stanowi w wielu regionach świata odpowiedź na coraz szybsze mieszanie się kultur i religii oraz narastanie nowego rodzaju sporów i konfliktów. Będących często efektem kryzysu wartości, spowodowanego przez presję globalizacji i związanych z nią procesów modernizacyjnych, utożsamianych nieraz w innych cywilizacjach z kulturową, ekonomiczną i polityczną unifikacją oraz homogenizacją, diametralnie nieraz odbiegającą od dotychczasowych kodów i symboli kulturowych wielu społeczeństw. Zwłaszcza tych dających człowiekowi zakorzenienie, tożsamość, poczucie więzi i przynależności<sup>6</sup>.

Badania nad religiami można prowadzić w wielu różnych kierunkach i nurtach badawczych, co wynika nie tylko z wielowymiarowości tego zjawiska, ale też kłopotów z jego precyzyjnym zdefiniowaniem. Analizując np. specyfikę poszczególnych religii, ich początki, funkcje czy strukturę. W innym wydaniu można zajmować się kultem, doktryną, organizacją, wspólnotą wierzących, wiarą czy postawą religijną<sup>7</sup>. Jednak w badaniach geopolitycznych wypada zawęzić rozumienie religii, analizując przede wszystkim treść doktryny religijnej, jej oddziaływanie na politykę, a także praktyczne poczynania przywódców religijnych oraz świeckich jej wyznawców, którzy identyfikują się z określoną wspólnotą religijną<sup>8</sup>.

Trzeba zauważyć, iż relacje między religią a geopolityką to kwestia złożona i trudna do analizy, która nie doczekała się do tej pory gruntownych studiów, choć ilość publikacji na ten temat w ostatnich latach systematycznie rośnie. Głównie jednak na Zachodzie, a nie w Polsce. Zapewne widoczne w literaturze kłopoty w badaniach nad interakcjami religii i geopolityki wynikają często z systemowego niedoceniaenia roli religii w przemianach współczesnego świata i eksponowania siły sprawczej innych czyn-

<sup>4</sup> B. Gökariksel, A. Sekor, *Post-secular geographies and the problem of pluralism: Religion and the everyday life in Stambul, Turkey*, „Political Geography” 2015, t. 46, s. 21.

<sup>5</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 282-283.

<sup>6</sup> M. Marczevska, op. cit., s. 28-43.

<sup>7</sup> *Zarys encyklopedyczny religii*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1992, s. 279-283.

<sup>8</sup> R. Zenderowski, *Konflikt etniczny, konflikt religijny, konflikt etnoreligijny jako konflikty polityczne*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2013, vol. 38, s. 49.

ników, np. ekonomicznych. Poza tym problemy rodzi ułomność instrumentarium badawczego, np. w zakresie małej precyzji podstawowych pojęć: od geopolityki poczynając, poprzez jej delimitację od pojęć pokrewnych, jak internacjologia czy geografia polityczna. Trudno również jednoznacznie zdefiniować religię, nie mówiąc już o rozumieniu terminów odnoszących się do przemian współczesnego świata, a zaczynających się przedrostkiem post-. Warto przywołać też kłopoty metodologiczne, albowiem tytułowa kwestia wymaga badań interdyscyplinarnych. Przecież religia jako fakt społeczny „nie może być rozpatrywana w oderwaniu od swego naturalnego kontekstu kulturowego, politycznego, ekonomicznego i geostrategicznego”<sup>9</sup>. Do tego trzeba jeszcze uwzględnić ich systemową zmienność w czasie i w przestrzeni. Badań nie ułatwia to, że trudno jest dokonać czytelnego rozróżnienia między określoną doktryną geopolityczną z reguły silnie motywowaną ideologicznie i nieraz religijnie, wartościującą rzeczywistość z perspektywy określonego czasu, miejsca i nieraz osoby z geopolityką jako sposobem myślenia o świecie, czy nawet dziedziną nauki albo dziedziną wiedzy, która próbuje ująć w system normatywny kluczowe relacje między polityką a przestrzenią<sup>10</sup>.

Wielu badaczom wydaje się, że obie te sfery /religia i geopolityka/ należą do innych światów: sacrum i profanum. Przecież geopolityka, szczególnie klasyczna i neoklasyczna, na podstawie czysto ziemskich, racjonalnych, materialnych kalkulacji dążyła do budowy potęgi, głównie państwa, w określonych ramach terytorialnych. Sfera idei, kultura czy religia stanowiły przy tym zjawiska mało istotne, irracjonalne, wymykające się analizie. Dlatego przez wiele lat w geopolityce traktowano je oddzielnie, nie dostrzegając między nimi istotnej korelacji. Co wynikało także z żywej w nauce zachodniej teorii sekularyzacji oraz modernizacji<sup>11</sup>.

W ostatnich dekadach ten pogląd ulega zmianie. Coraz większe grono badaczy przekonuje, iż trudno lekceważyć religie przy analizach politycznych i geopolitycznych, albowiem należą do stałych, podstawowych i odwiecznych komponentów ludzkiego myślenia o świecie, a zatem także o przestrzeni, państwie, narodzie itd. Przecież nawet na Zachodzie oświeceniowy racjonalizm i sekularyzacja posługiwały się chrześcijańskimi mitami oraz symboliką. Stąd religie mają na ogół swój terytorialny wyraz, wpływają na wartość i znaczenie przestrzeni dla określonej zbiorowości, kształtują związaną z tym tożsamość oraz emocje, wiarę w siebie, wyposażając ludzi w mitologiczne czy symboliczne imaginarium, np. w nacjonalizmie. Przez to oddziałując np. na symbole budujące zwartość wspólnoty, znaczenie określonej przestrzeni fizycznej

<sup>9</sup> S. Fath, *Religia w Białym Domu*, Warszawa 2007, s. 9.

<sup>10</sup> G. Dussouy, *Geopolitics Roundtable. Systemic Geopolitics: A Global Interpretation Method of the World*, „Geopolitics” 2010, t. 15, s. 133-150.

<sup>11</sup> T. Sturm, *The Future of religious geopolitics: towards a research and theory agenda*, „Area” 2013, vol. 45, nr 2, s. 134, 138. Stanowisko zbliżone w ocenie małej roli religii reprezentował nurt realistyczny w teorii internacjologii, bliski geopolityce klasycznej: R. Zenderowski, *Religia w teorii stosunków międzynarodowych*, [w:] *Religia i polityka...*, s. 564-565.

i duchowej, na wzorce zachowań, na motywację do działań w przestrzeni publicznej i politycznej. Zatem wpływając na zakorzenienie i spójność różnych ośrodków potęgi, szczególnie dziś, kiedy światem rządzi globalizacyjna niepewność<sup>12</sup>.

Zdając sobie sprawę z rozległości i stopnia komplikacji tytułowego problemu ni-niejsze studium sygnalizuje tylko niektóre kwestie. Skupia się przede wszystkim na tych nurtach współczesnych badań geopolitycznych, które uznają dużą i samodzielną rolę geopolityczną religii, głównie z obszaru geopolityki postmodernistycznej. Mój szkic stara się odpowiedzieć na pytanie: jak i dlaczego uzasadniają one potrzebę istnienia odrębnej geopolityki religii? Zaś podstawową hipotezą jest przypuszczenie, że nie wypracowano do tej pory w badaniach geopolitycznych spójnego i jasnego miejsca dla znaczenia religii.

### **Rola religii w badaniach geopolitycznych po końcu zimnej wojny**

Współczesny świat przeżywa okres burzliwych przemian, skomplikowanych, wielowymiarowych i trudnych do analizy, z których niektóre mają istotne znaczenie dla splotu badań nad religią i geopolityką:

„a/ deterytorializacja władzy i potęgi rozumiana często jako 'koniec geografii';

b/ kompresja czasu i przestrzeni;

c/ wzrost znaczenia rywalizacji ekonomicznej, a równocześnie rosnąca współzależność ekonomiczna świata;

d/ postępująca 'bałkanizacja świata', wzrost znaczenia nowych, globalnych pozapaństwowych aktorów geopolitycznych: korporacji, wielkich organizacji międzynarodowych, związków religijnych, ruchów społecznych, organizacji pozarządowych itd. przy równoczesnym słabnięciu władzy państw, jako głównych do tej pory aktorów na geopolitycznej scenie;

e/ nasilenie procesów globalizacji, unifikacji i uniwersalizacji z jednej strony, z drugiej – wzrost znaczenia globalizmów, nacjonalizmów, trybalizmów, fundamentalizmów, jako reakcji na procesy globalizacji;

f/ wzrost znaczenia w globalnej przestrzeni geopolitycznej nowych technologii, zdolności komunikacyjnych, mediów, wzrastająca rola wirtualnej rzeczywistości, jako obszaru rywalizacji;

g/ coraz mniejsza rola 'hard power', a coraz większa trudnej do precyzyjnego zdefiniowania 'soft power', czyli czynników kulturowych, choć nie ma wątpliwości, że wszystkie czynniki siły są ze sobą splecione”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> D. E. Danacica, *The Religious Phenomenon and Contemporary Geopolitics*, [http://www.cesnur.org/2005/pa\\_danacica.htm](http://www.cesnur.org/2005/pa_danacica.htm) [30.03.2016].

<sup>13</sup> J. Macała, *Zmierzch zachodnich demokracji? Geopolityczne konsekwencje kryzysu finansowego*, [w:] *Demokracja w obliczach kryzysu*, red. I. Kapsa, W. Rogowski, Warszawa 2014, s. 134.

Z jednej strony powyższa próba skatalogowania najważniejszych przemian świata potwierdza tezę, iż kres zimnej wojny osłabił znaczenie tradycyjnych czynników geopolitycznych i pozbawił ich statusu zakładnika w ideologicznej rywalizacji „demokracji przeciw komunizmowi”<sup>14</sup>. Szczególnie istotny z punktu widzenia geopolitycznej roli religii wydaje się fakt wzrostu znaczenia niepaństwowych aktorów geopolitycznych, w tym różnych kościołów, sekt i ruchów religijnych. Często jednak pozbawionych czytelnego atrybutu terytorialności, co utrudnia ich naukową penetrację z perspektywy geopolitycznej. Niewątpliwie słabnie typowa dla geopolityki klasycznej i neoklasycznej dominująca rola przestrzeni fizycznej, a rośnie znaczenie innych wymiarów przestrzeni. Warto przy tym pamiętać, iż obiektem każdego badania geopolitycznego jest panowanie nad przestrzenią, dziś w dużej mierze niematerialną, w tym społeczną, kulturalną i religijną<sup>15</sup>. Dlatego zamieszczona powyżej systematyka zwraca uwagę na szereg zjawisk, wymuszających rozszerzenie pola badawczego geopolityki o tzw. „czynniki miękkie” /kulturowe, religijne, etyczne itp./, czy w terminologii Josepha Nye’a *soft power*, wynikające z percepcji osobowej lub zbiorowej. Przestrzeń kulturowa, do niedawna niedoceniana, w świetle nowych wyzwań cywilizacyjnych nabiera szczególnego znaczenia. „Przestrzeń ta obejmuje: potrzeby i postawy ludzi w sferze wartości intelektualnych, moralnych, a w konsekwencji kształtowania stosunku do ludzi, do pracy i otoczenia, obejmuje świadomość potrzeb, realność procesów działalności człowieka i szeroko rozumianych procesów cywilizacyjnych w wymiarze różnych układów przestrzennych /od lokalnych po globalne/”<sup>16</sup>.

Wymienione oceny uzasadniają wyraźny wzrost znaczenia kultury i religii w badaniach geopolitycznych. Ten kierunek sygnalizuje dobitnie konstatacja Colina Flinta, współtwórcy geopolityki krytycznej: „Geopolityka jest zatem zjawiskiem tak samo kulturalnym, jak i politycznym i zazwyczaj też narodowym. Kultura normalizuje ciągle prowadzenie geopolityki na całym świecie”<sup>17</sup>. Kultura i religia wiążą się stale ze środowiskiem życia człowieka, w tym również geograficznym. Jednak tylko stosunkowo nieliczni badacze akademicy piszą o potrzebie powstania samodzielnej geopolityki religii, opierając się na przekonaniu, iż odrodzenie religijne we współczesnym świecie posiada wielorakie i samodzielne implikacje geopolityczne. Tym samym, uważając studia nad wpływem religii za nową i niezbędną jakość w badaniach geopolitycznych. Jednak czytelne rozróżnienie między różnymi nurtami badań geopolitycznych używających szyldu „geopolityki religii” nie wydaje się ani proste, ani jednoznaczne.

<sup>14</sup> J. Agnew, *The Origins of Critical Geopolitics*, s. 4 [https://www.academia.edu/1870474/The\\_Origins\\_of\\_Critical\\_Geopolitics\\_forthcoming\\_in\\_Dodds\\_et\\_al.\\_eds.\\_Ashgate\\_Research\\_Companion\\_to\\_Critical\\_Geopolitics\\_2013](https://www.academia.edu/1870474/The_Origins_of_Critical_Geopolitics_forthcoming_in_Dodds_et_al._eds._Ashgate_Research_Companion_to_Critical_Geopolitics_2013) [07.08.2014].

<sup>15</sup> C. Jean, *Geopolityka*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003, s. 98.

<sup>16</sup> Z. Ziolo, *Model funkcjonowania przestrzeni geograficznej jako próba integracji badań geograficznych*, [w:] *Geografia na przełomie wieków – jedność w różnorodności*, red. A. Lisowski, Warszawa 1999, s. 125.

<sup>17</sup> C. Flint, *Wstęp do geopolityki*, Warszawa 2008, s. 97.



## „Geopolityka religii” /*the geopolitics of religion*/

Geopolityka religii /*the geopolitics of religion*/ to obszar badań, który trudno precyzyjnie wyznaczyć i dlatego ze sporym wahaniem decyduję się na jego wyodrębnienie. Literatura posługująca się tym pojęciem jest skąpa i niejednoznaczna oraz mieści się w dużej mierze w kręgu geopolityki krytycznej. Stąd nieraz trudno znaleźć wyraźne dystynkcje między *the geopolitics of religion* a *religious geopolitics*. Inna grupa badaczy tego nurtu sytuuje się w obrębie bardziej tradycyjnych szkół geopolitycznych.

Z pewnością „geopolityka religii” nie ogranicza się do prostych studiów nad przestrzennym rozmieszczeniem fenomenów religijnych, relacji między nimi oraz katalogowania zmian w tym zakresie. Wydaje się, że odnosi się bardziej do badań sporów terytorialnych między aktorami geopolitycznymi, których dzieliły i dzielą wyraźne podstawy teologiczne, wpływające na ich tożsamość. Odwołując się do czytelnej dychotomii, do religijnie motywowanego podziału na swoich i obcych, do relacji dominacji, podporządkowania czy wykluczenia. Skupia się dlatego na analizie konfliktów między religiami oraz różnymi wyznaniem w obrębie konkretnych, na ogół wielkich, światowych religii, np. między sunnitami a szyitami w islamie, między katolikami, protestantami a prawosławnymi w chrześcijaństwie, a także strukturami instytucjonalnymi oraz politycznymi, np. państwami, które reprezentowały poszczególne religie<sup>18</sup>. Z reguły religie miały i mają swój przestrzenny wyraz, a zatem wpływają na poczucie przynależności swoich wyznawców, tworzą dla nich podstawowe wartości i tożsamość. Często poprzez misyjne przesłanie oddziałują na ocenę przestrzeni zajmowanej przez daną społeczność, legitymizują dokonywane wybory religijne, ale też polityczne. To w religii można znaleźć często czynniki państwowo- i narodotwórcze, to w niej polityka wielu państw np. wyznaniowych szukała i szuka wsparcia oraz siły, z niej w dużej części wynikają relacje władzy oraz wizja świata, tworząca np. podstawy identyfikacji zbiorowej i państwowej. Wreszcie religia oddziaływała na dobór wrogów i sojuszników.<sup>19</sup>

Stąd możemy w tym nurcie badań mówić o geopolityce w różnych wariantach religijnych, np. „chrześcijańskiej”, „katolickiej”, „islamskiej” czy nawet „buddyjskiej”, jeśli za model weźmiemy politykę zagraniczną tybetańskiego przywódcy religijnego i politycznego Dalajlamy, w której wartości buddyjskie i polityczne są ze sobą nieodłącznie splecione<sup>20</sup>. Taki sposób badania geopolityki nastrocza jednak sporo problemów,

<sup>18</sup> Zob. B. de Carvalho, *The Confessional State in International Politics: Tudor England, Religion, and the Eclipse of Dynasticism*, „Diplomacy&Statecraft” 2014, t. 25, s. 407-431. P. Reuber, *Politische Geographie des Religiösen – Ambivalenzen des Verkopplung von Religion und Raum im Fall Tibet*, „Geographica Helvetica” 2015, t. 70, s. 109-119.

<sup>19</sup> B. de Carvalho, op. cit., s. 407-408.

<sup>20</sup> J. Agnew, *Deus Vult: The Geopolitics of the Catholic Church*, „Geopolitics” 2010, t. 15, s. 39-61; F. McConnell, *The geopolitics of Buddhist reincarnation: contested futures of Tibetan leadership*, „Area” 2013, vol. 45, nr 2, s. 162-169.

choćby związanych ze złożonością każdej z wielkich religii, z tym, że w ich obrębie mieliśmy i mamy do czynienia z różnymi nurtami i interpretacjami, często rozbieżnymi czy nawet wrogimi. Trudno uznać je za spójną całość. Religie nie muszą być przy tym aktorami geopolitycznymi, to tylko stan potencjalny. Jest też dużo poważniejsza kwestia jednostronnej orientacji badawczej. Odwołując się w badaniach przede wszystkim do sporów, konfliktów czy wojen między religiami czy wyznaniem lekceważy się pozytywne, pokojowe przesłanie religii, jej wkład w rozwiązywanie sporów czy konfliktów, nie dostrzega uwarunkowań zgodnego współżycia wyznawców różnych religii na pewnym obszarze czy w jednym państwie. Per saldo potwierdzając dysfunkcyjną rolę religii we współczesnym świecie, czyli potrzebę sekularyzacji<sup>21</sup>.

Problem w tym nurcie badań nastęrcza analiza współczesnej geopolityki zachodniej, wobec której trudno użyć określenia „chrześcijańska”, kiedy polityka w naszej cywilizacji jest traktowana na ogół jako wyraźnie zsekularyzowana, nowoczesna, oddzielona od religii. Tyle, że nawet na Zachodzie słownictwo religijne, terminologia, symbolika często nawiązuje do chrześcijaństwa, by pójść tropem Carla Schmitta. Dla przykładu w tym nurcie można wyróżnić np. „ewangelicką politykę zagraniczną” USA. Nie mówiąc już o innych religiach, gdzie ich wpływ na procesy geopolityczne jest bez porównania większy, np. w świecie islamu<sup>22</sup>.

### **„Geopolityka religijna” /religious geopolitics/**

Zwolennikami powstania odrębnej „geopolityki religijnej” /religious geopolitics/ jest część bardzo niejednorodnego środowiska tzw. geopolityki krytycznej. Wśród badaczy akademickich z tego kręgu występuje przekonanie o stałym powiązaniu geopolityki z religią<sup>23</sup>. Do tego stopnia, że niektórzy badacze z tego kręgu próbują przeciwstawiać sobie „geopolitykę świecką” i „geopolitykę religijną”. To zainteresowanie spowodowała obserwacja geopolitycznych konsekwencji wzrostu znaczenia apokaliptycznych form religii. Kolejnym powodem stało się używanie słownictwa i symboliki religijnej w polityce niektórych państw Zachodu, głównie USA. Zwróciło uwagę także rosnące znaczenie ruchów społecznych odwołujących się pośrednio czy bezpośrednio do religii. Wreszcie istotne słabnięcie świeckich demokracji na tle procesów odrodzenia religijnego w innych formach rządów oraz cywilizacjach<sup>24</sup>.

Istotne dla geopolityki krytycznej jest ukazanie kulturowego kontekstu powstawania teorii geopolitycznych, a przede wszystkim systemu wartości, poglądów, wierzeń

<sup>21</sup> J. Kulska, *Faith-based diplomacy i transnarodowi aktorzy religijni*, [w:] *Religia i polityka...*, s. 576-577.

<sup>22</sup> T. Sturm, op. cit., s. 136.

<sup>23</sup> G. O’Thuathail, J. Agnew, *Geopolitics and Discourse. Practical Geopolitical Reasoning in American Foreign Policy*, [w:] *The Geopolitics Reader*, red. S. Dalby, P. Routledge, G. O’Thuathail, London-New York 1998, s. 79-80.

<sup>24</sup> T. Sturm, op. cit., s. 135.

religijnych tych, którzy się zajmują stosunkami międzynarodowymi czy geopolityką w różnych jej przejawach – od akademickiej do popularnej. Geopolityczne teorie nie są naukową analizą związku polityki z przestrzenią, lecz stanowią pluralistyczne przedstawienia, wyobrażenia, obrazy, tworzone i propagowane przez konkretną osobę czy grupę osób, najczęściej z kręgu władzy. Geopolityka to ideologiczny sposób widzenia świata, to „wyobraźnia geopolityczna”, na którą może oddziaływać religia. Albowiem stanowi jeden z najważniejszych czynników ułatwiających i porządkujących rozumienia świata<sup>25</sup>. Nie zmienia to jednak sporych kłopotów z metodologią i spójnością badań w obrębie tak geopolityki krytycznej, jak i *religious geopolitics*.

Tristan Sturm, jeden z najwybitniejszych badaczy *religious geopolitics*, proponuje 4 linie badań „w przecięciu religii i geopolityki”, które uznają religie za część geopolityki, a nie za zjawisko wobec niej zewnętrzne:

- 1/ na ile religia była w stanie wpływać na rozumienie geopolityki, szczególnie jej korzeni;
- 2/ jak i dlaczego religia jest integralną częścią wyobraźni geopolitycznej;
- 3/ jak konkretna religijność wpływa na analizy geopolityki w jej trzech wymiarach: formalnym, praktycznym i popularnym, co wymaga nowych metod i teorii badań;
- 4/ per analogiam: religia jako geopolityka, albowiem jedna i druga to sposób widzenia świata<sup>26</sup>.

Dla Alicji Curanović „geopolityka religijna” to „sposób myślenia o przestrzeni, służący jej uporządkowaniu i symboliczno-emocjonalnej ewaluacji z wykorzystaniem religii”<sup>27</sup>. Takie zarysowanie problemu badawczego oznacza, iż należy zawsze uwzględnić specyfikę danej religii oraz jej oddziaływanie w określonym czasie i miejscu. Stąd będzie ono inne w przypadku zsekularyzowanych społeczeństw Zachodu, gdzie często religie traktuje się jako część „tradycji” w małym stopniu wpływającą na wyobrażenia świeckich elit, a inne np. wśród wyznawców islamu czy hinduizmu, których wyobrażeń geopolitycznych nie sposób zrozumieć bez religijnego kontekstu. Kolejna rzecz istotna, że prawie nigdy religia nie stanowi jedyne go czynnika wpływającego na myślenia o przestrzeni, trzeba ją rozpatrywać w skomplikowanym związku zwłaszcza z niematerialnymi czynnikami geopolitycznymi<sup>28</sup>.

Analizując dalej tę definicję warto zwrócić uwagę, iż sytuuje ona religie jako element tkwiący immanentnie w geopolityce, widoczny szczególnie w praktykach dyskursywnych. Język religijny jest nieodłączną częścią dyskursu, także świeckiego. Reli-

<sup>25</sup> J. Potulski, *Wprowadzenie do geopolityki*, Gdańsk 2010, s. 260; N. Megoran, *Christianity and Political Geography: On Faith and Geopolitical Imagination*, „The Brandywine Review of Faith & International Affairs”, Fall 2004, s. 41.

<sup>26</sup> T. Sturm, op. cit., s. 137.

<sup>27</sup> A. Curanović, *Geopolityka religii w relacjach polsko-rosyjskich*, [w:] *Geopolityka w stosunkach polsko-rosyjskich*, red. S. Bieleń, A. Skrzypek, Warszawa 2012, s. 124.

<sup>28</sup> J. Agnew, *Religion and Geopolitics*, [w:] *Geopolitics. An Introductory Reader*, red. J. Dittmer, J. Sharp, London-New York 2014, s. 333-335.

gia wpływa na dyskurs geopolityczny elit choćby przez używanie religijnego i teologicznego słownictwa, mitów, symboliki i celów. Charakterystyczne w tym pierwszym przypadku będzie adaptowanie dla potrzeb „geopolityki religijnej” słynnej konstatacji Carla Schmitta, że pojęcia polityczne to często zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Często przywoływanym w badaniach przykładem tegoż jest *Lewiatan* Thomasa Hobbesa oraz jego wyobrażenia geopolityczne.

Skoro mówi się o symbolice, to religia oddziałuje na imaginarium określonej wspólnoty, najczęściej narodu. Religia „nie definiuje wyobraźni geopolitycznej, ale dostarcza mitów, które są centralne dla wyobraźni geopolitycznej”<sup>29</sup>. Wielu badaczy tego nurtu twierdzi, że choć religia i geopolityka należą do różnych sfer to łączy je wiele analogii. Przede wpływają na społeczne procesy spójności i identyfikacji, głównie w zakresie swoich i obcych, kształtują rozumienie świata i jego procesów, wyrażane w wyobraźni geopolitycznej. Stanowią kanwę dla wielkich narracji, mitów, przekraczających horyzont życia jednego człowieka, pokolenia czy narodu. Stają się zatem światopoglądem, ideologią, które na ogół ulegają polityzacji. Innymi słowy, pokazują jak interpretować świat, który nas otacza i jak w nim działać. Dzieli je z pewnością rodzaj wiary, których wymagają wobec swoich wizji świata<sup>30</sup>.

Badacze z tego kręgu geopolityki analizują, jak religia wpływa na wyobrażenia oddające identyfikację określonej wspólnoty z własnym terytorium, jak wyraża prawa do posiadania własnej przestrzeni czy ekspansję wobec innych, jak kształtuje pamięć historyczną oraz związaną z nią tożsamość, np. przez sakralizację danego obszaru lub jego części – Ziemia Święta, Dar Al-Islam, Tybet, Święta Ruś, Erec Israel, Serbia itd.<sup>31</sup>. Religia uzasadnia i często uświęca relację swój – obcy, przyjaciel – wróg, posługując się uzasadnieniem wywiedzionym z wiary, ale odniesionym do wymiaru politycznego, kulturowego czy ekonomicznego. Dla przykładu: islam traktując jako wroga zachodnie wartości domaga się „islamskiej polityki”, „islamskiej ekonomii” czy „islamskiej konstytucji”<sup>32</sup>. Większość studiów nad tak rozumianym dyskursywnym związkiem religii i geopolityki dotyczy fundamentalizmu oraz nacjonalizmu, badając nie tylko wpływ religii na ich wyobrażenia geopolityczne, na tożsamość, ale też na politykę zagraniczną. Często analizuje się w praktykach dyskursywnych mechanizm, w którym religia może zostać zinstrumentalizowana dla potrzeb geopolityki. Stąd badania odwołują się niejednokrotnie do obecnego w praktyce wykluczenia, ucisku i przemocy wobec innych, konfliktów i wojen prowadzonych w imię ideologicznie pojmowanej religii.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> T. Sturm, op. cit., s. 138.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>31</sup> L. Kong, O. Woods, *Religion and Space. Competition, Conflict and Violence in Contemporary World*, London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney 2016, s. 2-4.

<sup>32</sup> R. Scott Appleby, op. cit., s. 384, 386.

<sup>33</sup> Np. T. Sturm, *Religious Nationalism and Christian Zionist Pilgrimages to Holy Landscapes*, [w:] *The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, red. S. D.

## Szkoła „Herodote” – „geopolityka religii” /*gèopolitique des religions*/

Geopolityczne znaczenie religii akcentuje też francuska szkoła „Herodote” oraz jej twórca Yves Lacoste. Jego zdaniem geopolityka powinna wyjść poza uprawianą już od lat prostą analizę terytorialności poszczególnych religii oraz relacji między nimi, zwłaszcza form zinstytucjonalizowanych, w kontekście geopolitycznym. Można również badać bardziej konkretne kwestie, związane z definiowaniem przez Lacoste'a geopolityki jako rywalizacji o „władzę lub wpływy na jakieś terytoria i zamieszkującą je ludność: rywalizację pokojową lub przy użyciu przemocy.”<sup>34</sup> Dlatego „należy brać pod uwagę zhierarchizowaną kombinację różnych sił, które kontrolują dane terytoria bądź się o nie spierają”<sup>35</sup>.

Geopolityka to relacje siły, co określa dosyć jednostronną, konfliktogenną rolę religii. Stąd w ramach geopolityki religii /*gèopolitique des religions*/ trzeba badać, jak religia oddziałuje pośrednio i bezpośrednio na tę rywalizację, jak tworzy siłę i tożsamość poszczególnych podmiotów geopolitycznych. Przy czym dziś rzadko religie, zwłaszcza ich struktury instytucjonalne, posiadają odrębne cele geopolityczne, wyjąwszy może Watykan. Analiza geopolityczna fenomenów religijnych winna się skupić na układach przestrzennych wynikających z władzy religijnej albo z religijnej organizacji społeczeństwa i państwa<sup>36</sup>.

Aktorzy geopolityki wykorzystują ją do tworzenia własnych przedstawień geopolitycznych, odnoszonych do sporu o władzę wewnątrz państw i na zewnątrz<sup>37</sup>. Nie zawsze konflikt jest identyfikowany jako rywalizacja dwóch lub więcej religii, a często toczy się w obrębie różnych ich wewnętrznych podziałów. Zakładając występujący nieraz instrumentalizm w traktowaniu religii przez państwa, grupy, ruchy społeczne czy poszczególne organizacje religijne lub terrorystyczne. Y. Lacoste zauważył, że religia z reguły wzmacnia determinację i zaciętość rywalizacji na określonym terytorium, krystalizując inne, ważniejsze przyczyny konfliktów. Należy przy tym uwzględnić występującą w dzisiejszym świecie współzależność, że często konflikty lokalne czy regionalne o podłożu religijnym mogą mieć reperkusje globalne. Jako przykład podaje twórca szkoły „Herodote” rywalizację różnych nurtów islamu o kontrolę nad aparatem

Brunn, Heidelberg-New York-London 2015, s. 819-840; R. Scott Appleby, op. cit., s. 378-390. O związkach między religią a nacjonalizmem zob. interesujące studium Radosława Zenderowskiego, *Religia a nacjonalizm*, [w:] *Religia i polityka...*, s. 303-315.

<sup>34</sup> Y. Lacoste, *Geopolityka Śródziemnomorza*, Warszawa 2010, s. 17.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>36</sup> Strategus, *Gèopolitique des religions... Gèopolitique de l'Islam...*, <http://www.leconflit.com/article-geopolitique-des-religions-geopolitique-de-l-islam-99459005.html> [06.04.2016].

<sup>37</sup> Według twórcy tej szkoły geopolitycznej „wyobrażenia oznaczają całokształt idei i zbiorowych percepcji porządku politycznego, religijnego i innego, poruszającego grupy społeczne i strukturalizującego ich wizję świata”. W. Kazanecki, *Współczesna francuska myśl geopolityczna. Główne tendencje i ich reprezentanci*, Toruń 2012, s. 148.

tem państwa „między zokcydentalizowanymi i modernistycznymi intelektualistami muzułmańskimi, którzy jednak przeciwstawiają się zachodniemu imperializmowi, a intelektualistami bliskimi islamistom, dla których dogmatem politycznym jest ich własna interpretacja Koranu, a celem narzucenie jej całemu społeczeństwu.” Towarzyszy temu w wymiarze zewnętrznym dyskurs islamistów o odtworzeniu jedności geopolitycznej muzułmańskiej ummy, np. w postaci kalifatu, kosztem osłabienia bądź zniesienia zazdrośnie strzegących swej odrębności państw islamskich, co rodzi już konsekwencje dla globalnego układu sił<sup>38</sup>.

Można badać rolę symboliki religijnej i sakralizacji określonego obszaru w legitymizacji władzy, mobilizacji społeczeństwa oraz w postulowanych sporach terytorialnych. Przykład daje Sebastien Fath, analizując elementy tego wątku na przykładzie różnicy między Europą a USA. W Europie dominowała przez wieki „rejonizacja” przynależności religijnej i dopiero w XX w. zaczęła się zmieniać. „Zasada regionalizacji przynależności wyznaniowej na długo wykluczyła konkurencję religii, tak że żaden odłam nie mógł podważyć dominującej pozycji *ustalonej* religii państwowej.” Państwo uznawało i chroniło religię, którą uważało za państwową, ściśle zespalając terytorium swojej władzy z konkretnym wyznaniem, np. przez wieki w formie sojuszu „ołtarza z tronem”. W efekcie osłabienie jednego z partnerów takiego sojuszu, np. w czasie Rewolucji Francuskiej zachwiało pozycją drugiego, ułatwiając laicyzację. Natomiast w USA mnogość wyznań wymuszała brak religii państwowej oraz pluralizm religii i konkurencję o wyznawców w obrębie jednej przestrzeni państwowej. Stąd żywotność religii w jej różnorodnych formach konfesyjnych i instytucjonalnych. Państwo sprzeciwiało się utożsamianiu swojej władzy z jakimkolwiek kościołem. Dlatego religia stała się tam funkcją indywidualnego wyboru oraz wolności jego dokonywania. Jednak z tego powodu religia, szczególnie niektóre odłamy protestantyzmu, zachowała duży potencjał społecznego wpływu oraz spore możliwości oddziaływania na symbolikę i politykę dzisiejszego globalnego hegemonu<sup>39</sup>.

## Wnioski

Wydaje się, że w dalszym ciągu dla większości badań geopolitycznych religia nie jest czynnikiem ważnym, bowiem lekceważonym i trudno mierzalnym. Jednym z powodów słabości badań nie są tylko ugruntowane wśród wielu naukowców zachodnich przekonania o niewielkim wpływie religii na współczesną sytuację międzynarodową, a postrzeganie badań naukowych jako procesu opartego o racjonalizm i empiryczną sprawdzalność, gdy religia odnosi się do wiary i tożsamości. Można też podnieść złożoność współczesnych procesów geopolitycznych, kiedy to religia nie występuje pra-

<sup>38</sup> Y. Lacoste, *Geopolityka Śródziemnomorza...*, s. 38-39; Idem, *Géopolitique des religions*, /artykuł z 2005 r./ <http://www.herodote.org/spip.php?article62> [06.04.2016].

<sup>39</sup> S. Fath, op. cit., s. 33-35.

wie nigdy jako czynnik jedyny czy najważniejszy. Niniejszy szkic pokazuje jednak, że wzrasta przekonanie sporej grupy badaczy o stałej, silnej i odwiecznej obecności religii w procesach geopolitycznych. Na tym tle widać ukształtowanie się kilku kierunków badawczych, choć niezbyt wyraźnie różniących się od siebie: od geopolityki krytycznej do szkoły „Herodote”. W analizie ich dorobku naukowego zwraca uwagę trudność w wypracowaniu spójnej metodologii badań, kłopoty z analizą konkretnych przykładów interakcji między religią a geopolityką. Z pewnością wynika to z trudności w precyzyjnym zakreśleniu, czym jest tak skomplikowane zjawisko, jak religia czy religijność, np. mnogość wyznań, form kultu, form organizacyjnych itd. Z drugiej strony podobne problemy nastęrcza rozumienie geopolityki we współczesnym świecie. Niejasności w analizie religii i geopolityki wynikają również z nadmiernego skupiania się na konfliktogennej, czyli jednostronnej roli religii w procesach geopolitycznych, dosyć typowej dla współczesnych badań na Zachodzie. Niemniej liczba badań i publikacji rośnie, pole badawcze ulega nieustannemu poszerzeniu, co dowodzi, iż w tych analizach dostrzega się spory potencjał i możliwości.

Paweł A. Leszczyński

## **WOBEC KURSU KOLIZYJNEGO SUPERMOCARSTW – SYNTEZA POSTAW ŚWIATOWEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA WZGLĘDEM GROŹBY GLOBALNEGO KONFLIKTU ATOMOWEGO W 1. POŁOWIE LAT 80. XX WIEKU**

### **Uwagi wprowadzające**

Zimnowojenna konfrontacja między Stanami Zjednoczonymi (dalej jako: USA) oraz Związkiem Radzieckim (ZSRR) oraz ich sojusznikami, przechodziła parę faz eskalacji i deeskalacji, które się wzajemnie przeplatały. Bez wchodzenia w meandry historii stosunków międzynarodowych tamtej doby należy przypomnieć, że po stosunkowo długiej epoce odprężenia – *Détente* trwającej od zakończenia kryzysu kubańskiego, doszło w drugiej połowie lat 70. XX wieku do jej stopniowego przemijania. Sprzeczności na linii Wschód-Zachód w wyraźny sposób pojawiły się w trakcie pierwszej po podpisaniu Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie konferencji przeglądowej w stolicy Jugosławii – Belgradzie, w 1977 r. Jednak ostatecznie proces odprężenia załamał się wskutek radzieckiej interwencji wojskowej w Afganistanie w grudniu 1979 r. W następnym roku groźba kolejnej interwencji ZSRR – tym razem w Polsce – doprowadziła do ostrzeżenia przesłanego kremlowskim „gerontokratom” przez prezydenta USA Jamesa („Jimmy’ego”) Cartera. Jego następca – Ronald Reagan zaostrzył nie tylko werbalnie kurs wobec Moskwy, ale wiązało się to bardziej z grą taktyczną z zimnowojennym rywalem, gdyż ani jego, ani administracji na której czele stał celem, nie było rozpętanie atomowej hekatombi całej ludzkości.

W okresie 1980-1984 na czele ZSRR stało aż trzech przywódców (sekretarzy generalnych Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego): zmarłego w 1982 r. Leonida Breżniewa zastąpił Jurij Andropow<sup>1</sup>, a z kolei po jego śmierci w 1984 r. przyszedł krótki, ponadroczny czas Konstantina Czernienki. W całym tym okresie retoryka zimnowojenna eskalowała, a w społeczeństwach Europy i Ameryki Północnej (choć nie tylko), powrócił strach przed możliwą konfrontacją zbrojną obu supermocarstw. Nie tylko „konwencjonalną” ale i atomową.

Kościół chrześcijański różnych tradycji konfesyjnych na całym świecie poczuły, że właśnie nadszedł moment świadectwa odnoszącego się do pokoju, a tym samym

---

<sup>1</sup> Dotychczasowy szef Komitetu Bezpieczeństwa Państwowego (KGB).



deeskalacji konfliktu, w interesie przeżycia całej ludzkości. Pierwsza połowa lat 80. XX wieku była takim czasem, gdy głos płynący z wielu środowisk Wschodu i Zachodu ale też Północy i Południa, wzywał zwaśnione strony do dialogu w imię pokojowej przyszłości świata i zapobieżenia powtórzeniu się tragedii Hiroszimy i Nagasaki z 6 oraz 9 sierpnia 1945 r.

### **Autoteliczna i uniwersalna wartość pokoju**

Mimo sporów o uniwersalny charakter praw człowieka, w kontekście m.in. podejścia różnych nurtów islamu do uchwalonej 10 grudnia 1948 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ – Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, nie ulega wątpliwości wartość uniwersalna jaką jest ochrona życia ludzkiego i związane z nią zapewnienie trwałości pokoju jako przeciwieństwa wojny. W wielu poglądach etycznych ochrona życia nie dotyczy wyłącznie ludzi ale też zwierząt (by wymienić choćby etykę czci dla życia laureata pokojowej Nagrody Nobla Alberta Schweitzera, tudzież poglądy Petera Singera) oraz roślin.

Jak zauważa Władysław Kmitowski globalną wartością – w związku z tytułowym zagadnieniem niniejszego studium – jest zapobieżenie wybuchowi wojny termojądrowej<sup>2</sup>. Temu służą również badania naukowe różnych ośrodków na świecie dotyczące zagadnień wojny i pokoju<sup>3</sup>.

W obrębie wyznań chrześcijańskich stosunek do wojny jako *modus operandi* rozwiązywania bilateralnych oraz multilateralnych konfliktów międzynarodowych ewoluował na przestrzeni dziejów powszechnych. Bywały postawy afirmatywne względem niej, ale godne odnotowania jest posłannictwo kościołów odrzucających ją, do których należą m.in. kwakrzy, czy mennonicy, a w historii był to nurt husytyzmu związany z działalnością P. Chelczyckiego, czy też zdecydowana większość Braci Polskich (socynian, nazywanych też w nawiązaniu do pokrewnych im poglądów Ariusza – arianami).

We współczesności wielu etyków chrześcijańskich dostrzega napięcie między pacyfistami a wojskowymi, jakkolwiek instytucjom eklezyjalnym trudno jest przedstawić gotowe prawidła. Mogą one pokojowym duchem udzielać wsparcia dla porozumień politycznych, a siłą sprzeciwu przeciwstawiać się dążeniom przemocowym odrzucającym pojednanie<sup>4</sup>. Gdy dochodzi do gwałtu na bliźnich, naszych dzieciach, żonie, rodzi-  
cach, rodzeństwu i ziemskiej ojczyźnie, to w takich sytuacjach – zdaniem Witolda Benedyktowicza – chrześcijanie mają prawo do rozumienia przykazania miłości jako we-

<sup>2</sup> W. Kmitowski, *Rola wartości w tworzeniu społeczności międzynarodowej*, „Sprawy Międzynarodowe” 1989, nr 4, s. 109.

<sup>3</sup> Zob. np. W. Kostecki, *Współczesne badania nad pokojem*, Warszawa 1990; wartościowe jest także dzieło wielu polskich badaczy – *Leksykon pokoju*, Warszawa 1987.

<sup>4</sup> H. Hild, *Chrześcijańska odpowiedzialność za świat*, Warszawa 1986, s. 53.

zwania do czynnego oporu i sprzeciwienia się mającemu miejsce złu. Ta sytuacja stawia człowieka wobec wyboru, gdy to on musi podjąć decyzję, której nikt za niego nie jest władny podjąć<sup>5</sup>. Marcin Hintz podkreśla, iż np. stosunek kościołów ewangelickich do problemu wojny dzisiaj wymyka się spod binarnego przeciwstawienia „pacyfizm czy militarizm” i nie sposób mówić w tym kontekście o powszechnie akceptowanym poglądzie. Jeśli już, to raczej można mówić o powszechności pacyfizmu ale – atomowego, w ślad za nowym paradygmatem w teologii pokoju zaaprobowanym podczas pierwszego, konstytucyjnego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie w 1948 r.<sup>6</sup> Ów pacyfizm atomowy jest sam przez siebie zrozumiały, jeśli zważy się go przez pryzmat zachowania życia na naszej wspólnej planecie. Helmut Hild przywołuje także sformułowania *Memorandum Pokojowego* Ewangelickiego Kościoła Niemiec z 1981 r., w którym ze zrozumieniem odniesiono się do wszystkich osób służących w wojsku<sup>7</sup>.

Impulsem wzmagającym starania o uwolnienie świata od broni atomowej była i jest pamięć o zagładzie Hiroszimy (6 sierpnia 1945 r.) oraz Nagasaki (9 sierpnia 1945 r.) – dwóch japońskich miast<sup>8</sup>. Stąd Japonia jest jednym z tych państw, w którym rozwinął się intensywnie ruch pokojowy<sup>9</sup>. Aktualnie wspiera on zachowanie defensywnego charakteru Sił Samoobrony, zgodnie z art. 9 konstytucji Cesarstwa Japonii.

Społeczność międzynarodowa jeszcze przed I wojną światową podjęła wysiłki na rzecz wypracowania pokojowych sposobów rozwiązywania konfliktów międzynarodowych. Były one bezskutecznie kontynuowane w systemie Ligi Narodów<sup>10</sup>. Po zakończeniu II wojny światowej nadrzędnym celem powołanej wówczas Organizacji Narodów Zjednoczonych – według art. 1 Karty Narodów Zjednoczonych – jest utrzymanie międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa. Ich gwarancjami są sformułowania jej art. 2 (m.in. odrzucenie siły i groźby jej stosowania) oraz odpowiedzialność Rady Bezpieczeństwa ONZ za utrzymanie globalnego pokoju oraz bezpieczeństwa, wpływająca z art. 24 Karty<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa 1993, s. 216.

<sup>6</sup> A. M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie: rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006, s. 131, 140.

<sup>7</sup> H. Hild, op. cit., s. 89.

<sup>8</sup> Zob. M. Hume, *Bomba białego człowieka*, „Forum”, 27.8.-2.9.2007, s. 50-53.

<sup>9</sup> W tej liczbie mnóstwo inicjatyw religijnych i świeckich, takich jak np. Niwano Peace Foundation, Sasakawa Peace Foundation, zob. także K. Kobayashi, *Christen und die Friedensbewegungen in Japan*, [w:] G. Bassarak (Hg.) *Christen und die Friedenskampf. Studienband der Christlichen Friedenskonferenz*, Berlin 1974, s. 131-138.

<sup>10</sup> Por. J. Ślusarczyk, *Idea pokoju w europejskiej i polskiej myśli politycznej do 1939 roku*, Warszawa 1995.

<sup>11</sup> Z. Berent, *Pokój międzynarodowy i bezpieczeństwo – próba definicji*, „Sprawy Międzynarodowe” 1988, nr 6, s. 113.

Zbigniew Berent zaznacza, iż w nauce prawa oraz stosunków międzynarodowych występują dwa pojęcia definicyjne pokoju – negatywne, węższe, oznaczające brak wojny oraz pozytywne, szersze – które Janusz Symonides identyfikuje nie tylko z brakiem wojen, ale też z występowaniem dodatkowych elementów i gwarancji, które czynią pokój sprawiedliwym, konstruktywnym, demokratycznym oraz trwałym. W ujęciu pierwszym pokój jest stanem statycznym, w drugim – dynamicznym, jako cel dążeń międzynarodowej wspólnoty ludzkiej. Ujęcie statyczne bliskie jest poglądom Ludwika Ehricha, a dynamiczne – poglądom m.in. Mariana Dobrosielskiego<sup>12</sup>.

W 1974 r. na XVIII Sesji Konferencji Generalnej UNESCO w Paryżu, została przyjęta „Rekomendacja dotycząca wychowania w duchu międzynarodowego wzajemnego zrozumienia, współpracy i pokoju oraz wychowania odnoszącego się do praw i podstawowych wolności”<sup>13</sup>.

Przed nastaniem kryzysowego okresu kolejnej fazy zimnej wojny przełomu lat 70. i 80. XX wieku, społeczność międzynarodowa w swojej większej części uznała prawo do pokoju, jako jedno z praw solidarności, tzw. trzeciej generacji praw człowieka. Twórca tej koncepcji – Karel Vasak podkreśla, że ich realizacji wymaga wspólnych i solidarnych zabiegów uczestników życia międzynarodowego<sup>14</sup>.

Dnia 15 grudnia 1978 r. z inicjatywy Polski, Zgromadzenie Ogólne ONZ uchwaliło *Deklarację o wychowaniu społeczeństw w duchu pokoju*<sup>15</sup>. Stanowi ona dyrektywę pożądanego zachowania się szerokich kręgów aktorów stosunków międzynarodowych dla realizacji najważniejszej dla dalszej egzystencji ludzkości w skali globalnej kwestii – ustanowienia pokoju.

### **Konkretyzacja pokojowego przesłania chrześcijan w 1. dekadzie lat 80. XX wieku**

W różnorodnych inicjatywach na rzecz zapobiegania wojnom i utrwalania pokoju światowego, zaangażowane od dawna były różne kościoły chrześcijańskie: rzymskokatolicy, prawosławni, protestanci różnych wyznań, anglikanie, starokatolicy, kościoły wolne itd.

Bardzo mocnym orędziem pokoju, tuż po zakończeniu kryzysu kubańskiego, który doprowadził świat na krawędź wybuchu wojny jądrowej, była encyklika papieża Jana

<sup>12</sup> Ibidem, s. 117 (wraz z treścią przypisów nr 23, 24, 25). Por. też jedną z najnowszych monografii poświęconej temu m.in. zagadnieniu – E. Krzysztofik, *Wsparcie pokoju we współczesnych stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2009.

<sup>13</sup> K. Nadolny, *Międzynarodowe seminarium „Nauczyciel a wychowanie w duchu pokoju”*, „Wychowanie Obywatelskie” 1985, nr 2-3, s. 168, 172-173.

<sup>14</sup> K. Drzewicki, *Trzecia generacja praw człowieka*, „Sprawy Międzynarodowe” 1983, nr 10, s. 83.

<sup>15</sup> Temu zagadnieniu zostało poświęcone dogłębne opracowanie J. Symonidesa, *Wychowanie dla pokoju*, Warszawa 1980; zob. również – M. Dobrosielski, *Rewolucja rozumu. Sprawy świata i Polski*, Warszawa 1988, s. 90-93.

XXIII *Pacem in Terris*. Przestrzegł w tym wystąpieniu, skierowanym nie tylko do osób wierzących, ale wszystkich „ludzi dobrej woli”, przed dalszym eskalowaniem wyścigu zbrojeń, w tym atomowych, gdyż nową wojnę globalną może rozpalić jedno nieprzewidziane i przypadkowe wydarzenie. Z tego względu „sprawiedliwość, rozum i poczucie ludzkiej godności” są czynnikami wzywającymi do zaprzestania wyścigu zbrojeń, ale też poczynienia równoczesnej redukcji arsenałów militarnych poszczególnych państw i ustanowienia zakazu użycia broni atomowej – w oparciu o umowy międzynarodowe<sup>16</sup>.

Pokojowe zaangażowanie Stolicy Apostolskiej było kontynuowane przez następców Jana XXIII. W 1967 r. Paweł VI ustanowił odtąd każdy dzień 1 stycznia – Świątym Dniem Pokoju, w którym papież wystosowują swoje orędzie do całej społeczności międzynarodowej<sup>17</sup>.

Niezwykłym wydarzeniem wyprzedzającym swoje czasy, o wymiarze profetycznym, mającym miejsce krótko po rozpatrywanym okresie, było zwołane przez papieża Jana Pawła II zgromadzenie modlitewne przedstawicieli wszystkich religii świata – do Asyżu, w dniu 27 października 1986 r. Na zaproszenie papieskie odbył się wówczas Światowy Dzień Modlitwy o Pokój<sup>18</sup>. Wobec liderów politycznych świata bipolarnego wyrażono wspólną troskę o zapobieżenie wybuchowi wojen w skali lokalnej, regionalnej, jak i globalnej. Należy podkreślić też kontekst czasowy tego doniosłego spotkania, albowiem odbyło się ono pół roku po katastrofie atomowej w Czarnobylu.

Pierwsza dekada lat 80. XX wieku była okresem ponownej aktywizacji ruchów pokojowych głównie w Europie Zachodniej oraz w Ameryce Północnej, w obliczu kolejnego etapu wzrostu napięć na linii USA – ZSRR<sup>19</sup>. W tym czasie kościoły były inicjatorami bądź współuczestnikami wielu inicjatyw pokojowych, także w świecie za „żelazną kurtyną”. Wymienić należy inicjatywę wielu kościołów ewangelickich w NRD – kształtowanie pokoju bez broni (*Frieden schaffen ohne Waffen*), czy też akcję „przekuć miecze na lemiesz”, jaka zapoczątkowała oddolny ruch pokojowy w tym kraju, który z czasem stał się początkiem opozycji wewnątrz-, a następnie antysystemowej. Ta ostatnia akcja zapoczątkowała też kolejną fazę antykościelnej polityki władz NRD. W tym samym momencie w RFN i w innych państwach Europy Zachodniej rozwijały

<sup>16</sup> *Encyklika Pacem in terris o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności Papieża Jana XXIII do czcigodnych braci patriarchów, prymasów, arcybiskupów oraz innych ordynariuszy zachowujących pokój i wspólnotę ze Stolicą Apostolską, do duchowieństwa i wiernych chrześcijan całego świata oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Wrocław 1997, s. 47.

<sup>17</sup> Także zaangażowaniu na rzecz pokoju tego papieża dedykowana jest jego biografia pióra Macieja Wrzeszcza pt. *Paweł VI*, Warszawa 1989.

<sup>18</sup> Dokumentację tego wydarzenia znajdujemy w wydawnictwie Instytutu Wydawniczego PAX pt. *Być razem, aby się modlić – Światowy Dzień Modlitwy o Pokój – Asyż, 27 października 1986 roku*, Warszawa 1989.

<sup>19</sup> Por. G. Ulicka, *Nowe ruchy społeczne. Niepokoje i nadzieje współczesnych społeczeństw*, Warszawa 1993, m.in. s. 66-67, 69.

się antywojenne Marsze Wielkanocne, a w Wielkiej Brytanii powstała Kampania na Rzecz Rozbrojenia Nuklearnego (CND).

Ówczesny zwierzchnik polskiego kościoła luterańskiego bp Janusz Narzyński uważał, iż dla chrześcijan pokój jest nade wszystko wartością soteriologiczną i eschatologiczną, a na tej ziemi stanowi on wyraz konkretnego posłannictwa oraz zadania. W tym kontekście poparł ideę rozmów rozbrojeniowych supermocarstw oraz solidarność ze stanowiskiem Światowej Rady Kościołów (dalej jako: ŚRK) sprzeciwiającej się militaryzacji przestrzeni kosmicznej zapowiedzianej przez USA. Wskazał też na zgubną działalność Jerry'ego Falwella, amerykańskiego fundamentalisty protestanckiego, popierającego wyścig zbrojeń atomowych w imię obalenia komunizmu na świecie<sup>20</sup>. Jakkolwiek prezydent Kościoła Ewangelickiego Hesji-Nassau w tamtej dobie, wspomniany już wyżej H. Hild ukazał pewną istotną asymetrię w krytyce działań amerykańskich negując sąd o tym, że całe zło pochodzi z USA i wyraził słowa przerażenia w związku z zamachami na żołnierzy amerykańskich, mających miejsce na świecie<sup>21</sup>.

Karaibska Konferencja Kościołów poparła w tymże 1983 r. list Ruchu na Rzecz Jedności Ewangelickiej w Ameryce Łacińskiej (UNELAM) skierowany do Krajowej Rady Kościołów USA z prośbą, by tamtejsze kościoły wpłynęły na zmianę dotychczasowej polityki administracji prezydenta R. Reagana względem Nikaragui<sup>22</sup>.

Ważną rolę szczególnie w naszej części kontynentu europejskiego w rzeczonym okresie, odegrała Chrześcijańska Konferencja Pokojowa utworzona w 1958 r. w Pradze, z inicjatywy grupy teologów czechosłowackich z ks. Josefem Hromadką na czele. Jak odnotowuje Karol Karski – w posłaniu z V Ogólnochrześcijańskiego Zgromadzenia Pokojowego Konferencji (dalej jako: ChKP) z 1978 r. w Pradze, znalazły się m.in. słowa poparcia dla ONZ i ŚRK, z racji bycia „wyspecjalizowaną” częścią składową szeroko definiowanego ruchu ekumenicznego oraz światowego ruchu pokojowego. Swoją pracę traktowała jako wkład do dążeń narodów do pokoju, występując przeciwko wyścigowi zbrojeń, zwłaszcza jądrowych i za zakazem ich użycia, jak również powszechnym rozbrojeniem, wspierając procesy politycznego odprężenia<sup>23</sup>. Witold Benedyktowicz dokonując opisu ChKP zaznacza, iż nie miała ona charakteru pacyfistycznego, choć szanowała jego chrześcijańskich apologetów, przyswajając sobie niektóre ich do-

<sup>20</sup> J. Narzyński, *O zaangażowaną wspólnotę braterstwa ekumenicznego, solidarnego współdziałania i służby na rzecz pokoju. Z działalności Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1983–1986*, „Posłannictwo. Kwartalnik Filozoficzno-Teologiczny”, 1987, nr 1-2, s. 107, 147.

<sup>21</sup> H. Hild, op. cit., s. 83.

<sup>22</sup> K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, wyd. 2, Warszawa 1986, s. 262-264.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 305, 310, 311. Więcej na temat roli ChKP i podejmowanych przez nią działań zob. m.in. – ibidem, s. 312-313; W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy zrobić...*, s. 208; I. Roer, *Christian Peace Conference. A Place of Ecumenical Peace Work: Development, Structure, Organs, Tasks, Activity, Data*, Prague 1974; K. Toth, *Seven Years of the Christian Peace Conference*, Budapest 1979 (publikacja oprócz wersji anglojęzycznej zawiera także cztery inne wersje językowe: niemiecką, rosyjską, hiszpańską oraz francuską).

świadczenia, ale z racji bycia organizacją o profilu ekumenicznym, odrzucała jednostronną optykę postrzegania spraw oraz naiwności – którą wykazywały się niektóre „skrajne inicjatywy pacyfistyczne”. Eksponowała ChKP swoje posłannictwo „diakonii politycznej” w kontekście starań o pokój<sup>24</sup>.

Wspierając wysiłki pokojowe, ChKP łączyła je z dążeniami do sprawiedliwości i w tym duchu domagała się m.in. uwolnienia Nelsona Mandeli i zniesienia zbrodniczego systemu apartheidu w Republice Południowej Afryki oraz wycofania jej wojsk okupacyjnych z terytorium Namibii oraz przyznania jej niepodległości, co w początkach lat 80. XX wieku – jak i wcześniej – było kwestią nagłą<sup>25</sup>.

W bardzo trudnym dla bilateralnych stosunków USA – ZSRR czasie, jakim był rok 1982, odbyła się w Moskwie w dniach od 10 do 14 maja 1982 r. „Światowa Konferencja działaczy religijnych w obronie świętego daru życia przed katastrofą nuklearną”. Nie obyło się – w kontekście miejsca tego spotkania – bez pewnych sformułowań politycznych niewiele mających wspólnego z rzeczywistością, jak w przemówieniu inauguracyjnym Pimena, patriarchy Moskwy i Wszechrosji, który zarzucił „pewnym potężnym kołom” Zachodu oczernianie ZSRR jako „szczerze miłującego pokój”, a znamienne, że słowa te zostały wypowiedziane w czasie radzieckiej okupacji Afganistanu – trzy lata po inwazji<sup>26</sup>.

Faktem było zgromadzenie w opisywanym okresie olbrzymich zapasów broni atomowej, przy których na ziemi liczącej wówczas ponad 4,5 miliarda mieszkańców każda i każdy mogła/mógł zginąć rażony bombą atomową ponad dwadzieścia razy!<sup>27</sup>.

Wśród wielu liderów religijnych świata, na moskiewską konferencję przybył także znany w wielu kręgach światowych pastor baptystyczny z USA Billy Graham. Za tę wizytę był skrytykowany w swojej ojczyźnie. W swoim przemówieniu przed moskiewskim audytorium konferencji pośrednio skrytykował swój rząd za plany militaryzacji kosmosu, co później przybrało postać projektu Strategicznej Inicjatywy Obronnej (SDI). Przedstawił się jako nie-pacyfista i przeciwnik jednostronnego rozbrojenia, a

<sup>24</sup> W. Benedyktowicz, *Próba irenologii chrześcijańskiej. Doświadczenia praskie*, Warszawa 1965, s. 20, 130, 148. Jednocześnie ten sam W. Benedyktowicz eksponuje kolektywistyczną platformę programową tej organizacji formułując ją następującymi słowami: „Zawsze zwracano w Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej uwagę na to, że w systemie socjalistycznym ochrona praw zbiorowości jest sprawą nadrzędną wobec praw jednostki, a więc inaczej niż w świecie kapitalistycznym z jego indywidualistycznym liberalizmem. (...) Chrześcijańska Konferencja Pokojowa, nie lekceważąc praw jednostki, zawsze, jeszcze przed Helsinkami, [czyli obradami Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie – P.A.L.] preferowała prawa ludzkie o charakterze zbiorowym” – idem, *Miejsce i rola Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej w światowym ruchu ekumenicznym*, [w:] K. Karski (red.), *Chrześcijanie w służbie pokoju – 30 lat działalności Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej*, Warszawa 1987, s. 21-22.

<sup>25</sup> *Rezolucje i dokumenty końcowe*, [w:] K. Karski (red.), *Chrześcijanie w służbie...*, s. 194, 196.

<sup>26</sup> Pimen, *Ratowanie świętego daru życia jest obowiązkiem sił religijnych*, [w:] W. Gmitrzak (red.), *W obronie świętego daru życia*, Warszawa 1982, s. 29.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 7.

zarazem zwolennik redukcji arsenałów militarnych. Apelował do przywódców obu supermocarstw o „moratorium na wrogie przemówienia”, a także do wszystkich decydentów o – według własnego autorskiego określenia – SALT-X, czyli całkowite zniszczenie przez wszystkie państwa wszystkich bomb: atomowych, biologicznych, chemicznych, laserowych, wodorowych i innych mogących wywołać masową zagładę ludzkości<sup>28</sup>.

Na tejże konferencji, dyrektor Komisji Kościołów do Spraw Międzynarodowych ŚRK Ninan Koshy, przedstawił w imieniu swojej instytucji wypracowany w jej gremiach katalog rozwiązań służących międzynarodowemu odprężeniu i zażegnaniu groźby rozpętania nowej globalnej pożogi wojennej. Zaliczył do niego:

- redukcję procentową arsenałów jądrowych obu supermocarstw np. o 50 procent,
- zamrożenie produkcji, testowania i rozmieszczania głowic atomowych, rakiet i samolotów przenoszących głowice,
- całkowity zakaz prób broni jądrowej,
- jednostronne, ale zachęcające do wzajemności kroki rozbrojeniowe,
- budowę zaufania między oboma wrogimi obozami drogą rozwoju m.in. kontaktów międzyludzkich,
- wyjaśnianie powstałych problemów na linii Wschód-Zachód przy wsparciu m.in. wspólnot religijnych,
- moralne potępienie przez kościoły wszelkich form proliferacji broni atomowej,
- szczególną odpowiedzialność „prewencyjną” kościołów w USA i ZSRR,
- przeciwstawianie się „wizerunkowi wroga” poprzez wychowanie i wymianę informacji,
- wypracowanie nowych koncepcji bezpieczeństwa poprzez zacieśnianie współpracy regionalnej oraz globalnej,
- kierowanie uwagi na podstawowe przyczyny wojen, mające podłoże społeczno-ekonomiczne,
- popieranie ruchów pokojowych<sup>29</sup>.

Także Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego oraz ŚRK, w swoim piątym raporcie oficjalnym z 1983 r., w ocenie kolejnego etapu oficjalnego dialogu „watykańsko-genewskiego”, odnotowała wzrastającą współzależność między wszystkimi zamieszkanymi obszarami naszej planety i narodami na niej się znajdującymi i rosnącą świadomość tego doniosłego faktu. Jak napisano – „Rodzina ludzka coraz lepiej zdaje sobie sprawę z tego, że czeka ją wspólna przyszłość lub wspólna zagłada. Zagrożenie pokoju wzrosło w tak krytyczny sposób, że stawką stało się samo życie”<sup>30</sup>. Słowa te oddają kwestię napięcia międzynarodowego tamtych lat.

<sup>28</sup> B. Graham, *Wiara chrześcijańska a pokój w dobie nuklearnej*, [w:] W. Gmitrzak (red.), op. cit., s. 54, 57, 61, 62.

<sup>29</sup> N. Koshy, *Światowa Rada Kościołów a sprawa rozbrojenia atomowego*, [w:] W. Gmitrzak (red.), op. cit., s. 91-92.

ŚRK od lat angażowała się w liczne inicjatywy pokojowe. Tytułem przykładu – w 1973 r. pod jej auspicjami opublikowano studium zatytułowane *Przemoc, niestosowanie przemocy a walka o sprawiedliwość społeczną*. W 1977 r. w szwajcarskim mieście Glion miała miejsce konsultacja poświęcona zagadnieniu militarystyki. W 1981 r. pod jej auspicjami zostało zorganizowane międzynarodowe forum dotyczące broni atomowej w Amsterdamzie. Z kolei w 1985 r. w kontekście ŚRK, urugwajski pastor metodystyczny Emilio Castro apelował do R. Reagana i Michaiła Gorbaczowa o uczynienie konkretnych kroków na rzecz pokoju światowego<sup>31</sup>.

Istotnym głosem na rzecz pokoju światowego były wyniki obrad VI Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w kanadyjskim Vancouver, w dniach od 24 lipca do 10 sierpnia 1983 r.<sup>32</sup>. W swoim wystąpieniu inauguracyjnym obrady plenarne pastor ewangelicko-reformowany i jeden z liderów działań na rzecz zniesienia systemu apartheidu w swoim kraju – Allan Boesak wyraźnie zaapelował do zgromadzonych, by nie wahać się przed podejmowaniem zagadnienia pokoju i możliwości totalnej zagłady atomowej, pamiętając zarazem o *iunctim* między kwestią zmagania o ustanowienie pokoju, a „czynną obecnością sprawiedliwości”<sup>33</sup>.

Powyższe sprawy znalazły też swoje odzwierciedlenie w dokumentach końcowych VI Zgromadzenia Ogólnego, w tym rezolucji końcowej V grupy problemowej, która zajmowała się *explicite* pokojem i zachowaniem stworzenia. Czytamy w niej, że nie jest pokojem poszukiwanym przez chrześcijan taki jego wariant, który jest oparty na rasizmie, wyższości płci, dominacji, chciwości oraz na militarystyce. Do kościołów członkowskich ŚRK, zwrócono się o dalsze uświadamianie wiernym potrzeby możliwie szybkiego zdelegalizowania broni atomowej. W tym celu zaproponowano w cytowanym dokumencie rezolucyjnym zestaw działań szczegółowych. Zaliczono do niego:

- wzajemne i sprawdzalne zamrożenie rozwoju, prób, produkcji i rozmieszczania tej broni,
- zawarcie powszechnego układu o zakazie prób,
- jak najszybsze i pozytywne sfinalizowanie bilateralnych rokowań USA – ZSRR w sprawie redukcji strategicznego potencjału nuklearnego,
- nie instalowanie rakiet „Pershing II” i pocisków manewrujących „Cruise”,
- znaczną redukcję radzieckich pocisków średniego zasięgu w tym rakiet SS-20,
- pozytywne sfinalizowanie rozmów w Genewie dotyczących broni nuklearnych średniego zasięgu,

<sup>30</sup> K. Karski (red.), *Watykan-Genewa: zbiór dokumentów. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, Warszawa 1986, s. 81-82.

<sup>31</sup> Idem, *Kalendarium ważniejszych wydarzeń w historii Światowej Rady Kościołów*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988, nr 4, s. 119, 120.

<sup>32</sup> D. Gill, *Historia Zgromadzenia*, [w:] K. Karski, A. Morozowski (red.), *Vancouver '83. Wybór materiałów z VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów*, Warszawa 1984, s. 15-34.

<sup>33</sup> A. Boesak, *Jezus Chrystus – życiem świata. Referat na otwarcie obrad*, [w:] K. Karski, A. Morozowski (red.), op. cit., s. 86, 87.



- tworzenie stref bezatomowych tam, gdzie jest to możliwe,
- zaprzestanie wszystkich prób z bronią atomową w regionie Oceanu Spokojnego i wdrożenie programu pomocy medycznej i na rzecz ochrony środowiska, mogących poprawić stan zdrowia ludów Pacyfiku, pogorszonego na skutek trwających tam rzezonanych prób,
- zawarcie układu międzynarodowego o całkowitej demilitaryzacji przestrzeni kosmicznej, włączając w to zakaz stosowania różnych systemów nuklearnych, antysatelitarnych oraz antyrakietowych w kosmosie,
- zobowiązanie się wzajemnie wszystkich mocarstw atomowych do nie użycia jako pierwsze broni „A”,
- ustanawianie moratoriów na przeprowadzanie prób tejże broni i jej rozwijania,
- wyrzeczenie się poszczególnych systemów broni,
- zaprzestanie produkcji materiałów rozszczepialnych z zastosowaniem ich do produkcji broni,
- zmniejszanie już istniejących arsenałów, ale też projektowanych w budżetach poszczególnych państw wydatków na zbrojenia<sup>34</sup>.

Powyższe przesłanie stanowiło dyrektywę działań ŚRK po zakończeniu VI Zgromadzenia Ogólnego, w relacjach z państwami oraz organizacjami międzynarodowymi, a także poprzez zachętę do ich realizacji w szeregach kościołów członkowskich.

### Podsumowanie

Kościoły i inne związki wyznaniowe są uczestnikami stosunków międzynarodowych i jest kwestią oczywistą, że w zakresie ich zainteresowania znajdują się zagadnienia pokoju i zachowania stworzenia. Są to materie warunkujące przetrwanie gatunku ludzkiego na wspólnej planecie ludzi, niezależnie od ich zapatrywań światopoglądowych. Jako takie, stanowią one temat dialogu ekumenicznego w obrębie chrześcijaństwa, międzyreligijnego, a także w odniesieniu do relacji wierzący – niewierzący. Różne strony tego dialogu mogą różnić się w zapatrywaniach na szczegółowe propozycje agendy pokoju dla całego globu, co stanowić może istotny motyw i impuls do dialogu. Istotne jest przy tym budowanie różnorodnych propozycji na kanwie wspólnego przeświadczenia o autotelicznej wartości pokoju.

Niezależnie od syntetycznego tylko wskazania w niniejszym artykule najważniejszych inicjatyw pokojowych kościołów chrześcijańskich w naznaczonej konfrontacyjną retoryką obu ówczesnych supermocarstw – USA i ZSRR – 1. połowie lat 80. XX wieku, podkreślić wypada aktywność w tej mierze także wielu polityków, ludzi nauki i pióra, działających w warunkach różnych systemów politycznych. Jednakże wadą aktywności niektórych środowisk kościelnych oraz wzmiankowanych wyżej, było nie-

---

<sup>34</sup> Grupa problemowa V – „*W obronie pokoju i przetrwania*”, [w:] Ibidem, s. 118-119, 123-124.

jednokrotnie „niesymetryczne” interpretowanie zagrożeń dla światowego pokoju tamtych dni. Polegało to na częstym piętnowaniu programu zbrojeń wyłącznie USA, z jednoczesnym udawaniem, że „dobrym wujkiem” miłującym na każdym kroku pokój był zawsze ZSRR. Jak wiadomo, fakty negowały taką naiwną optykę. Świadczyły o tym nie tylko pacyfikacje Berlina Wschodniego (1953), Budapesztu (1956), rozbudowa baz militarnych w Zatoce Świń, interwencja w Czechosłowacji (1968), rozbudowa baz militarnych w Syrii, interwencja w Afganistanie (1979), groźby pod adresem Polski (1980-1981) i udział wraz z USA w wielu lokalnych konfliktach *per procura*, w różnych regionach świata, czy też tragedia opisywanego okresu, jakim było zestrzelenie przez radziecką obronę powietrzną południowokoreańskiego cywilnego samolotu pasażerskiego w 1983 r., który pochopnie uznano za samolot szpiegowski. Tam, gdzie taka jednostronność była artykułowana, tam osłabiała to istotną treść orędzia pokojowego takich środowisk eklezjalnych.

Jest natomiast niezaprzeczalnym faktem wkład kościołów w badania irenologiczne oraz polemologiczne i to nie tylko w opisywanych ramach czasowych. Podejmując starania o implementację zasad religijnych w tym konkretnym obszarze życia publicznego różnych państw, kościoły były wyrazicielami opinii istotnego spektrum społeczeństw, a przez to międzynarodowej opinii publicznej.



Marcin Pomarański

## **RELIGIJNE GRUPY INTERESU (*RELIGIOUS ADVOCACY GROUPS*) W USA W XXI WIEKU**

### **Wprowadzenie**

Współczesne grupy interesu w Stanach Zjednoczonych mają swoje źródło w obszarze rzeczywistości, którą Talcott Parsons określił mianem „organizacji zbiorowego działania, zmierzającej do osiągnięcia istotnych społecznych celów”<sup>1</sup>. Stanowią one kolejne – obok partii politycznych, środowisko o wyjątkowo precyzyjnie określonych priorytetach swojego istnienia, zakładających konieczność wywarcia wymiernego wpływu na proces decyzyjny przedstawicieli administracji publicznej. Szczególnym tego przykładem są tak zwane „religijne grupy interesu” (*religious advocacy groups*), które pełnią w USA rolę jednego z kluczowych ogniw łączących władze z obywatelami. Ich rola jest tym większa, że ów alians z rządzącymi odbywa się w cieniu Jeffersonowskiego muru separacji państwa od religii. W wyniku tego jakakolwiek działalność publiczna tych struktur wywołuje nieustannie tak wiele zachwytów i wyrazów społecznego poparcia, co kontrowersji i oskarżeń o łamanie konstytucji. Zwolennicy religijnych grup interesu podkreślają profesjonalny i ekspercki charakter tych przedsięwzięć wyrażony organizowanymi w mediach kampaniami informacyjnymi, a także społeczne korzyści prowadzonej przez nie działalności edukacyjnej. Przeciwnicy natomiast, piętnują ich prywatny charakter i wskazują na ideologiczność podejmowanych przez nie akcji, manifestujących się rzekomo w wybiórczym doborze tematyki, a także w formułowanych „z góry” tezach czy konkluzjach.

Celem niniejszej pracy będzie odpowiedź na pytanie o stan i perspektywy rozwoju środowiska amerykańskich religijnych grup interesu w XXI wieku. Reprezentujące je podmioty aspirują niejednokrotnie do miana centrów o charakterze informacyjnym i edukacyjnym. Starają się odgrywać również istotną rolę na amerykańskiej scenie politycznej. Swoimi opiniami, analizami i komentarzami wpływają na decyzje rządzących oraz na pożądane zmiany legislacyjne, niezależnie od tego, czy adresatem takich działań są władze poszczególnych stanów czy przedstawiciele rządu federalnego. Jednakże, z racji specyfiki systemu politycznego Stanów Zjednoczonych, a w szczególności dużej liczby względnie autonomicznych i zróżnicowanych politycznie ośrodków władzy lokalnej czy regionalnej, w niniejszej pracy skoncentrujemy się jedynie na organizacjach działających w wymiarze ogólnonarodowym. Mają one swoje główne sie-

---

<sup>1</sup> G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1997, s. 62-63, 69.

dziby w Waszyngtonie i zainteresowane są federalnym poziomem amerykańskiej administracji. Pozwoli to dokonać bardziej wnikliwej analizy tego środowiska, choć z konieczności może przyczynić się do pominięcia niektórych znaczących religijnych grup interesu rozlokowanych w innych częściach kraju i starających się prowadzić „jedynie” bardziej lub mniej subtelny lobbying polityczny na odległość<sup>2</sup>.

### Pojęcie „religijnych grup interesu”

Próba określenia w miarę spójnego i naukowo wartościowego zakresu pojęcia „grupa interesu” napotyka na poważne trudności natury terminologicznej. Spowodowane są one głównie rozbieżnościami w rozumieniu angielskiego wyrażenia *advocacy group* po obydwu stronach Atlantyku. Dla Brytyjczyków odnosi się ono jedynie do podmiotów, które publicznie prezentują bądź bronią interesów swoich członków, zarówno instytucjonalnych, jak i indywidualnych. Stąd bardziej adekwatnym i zarazem zakresowo węższym ich ujęciem byłoby określenie „grupy nacisku”. W przypadku Stanów Zjednoczonych *advocacy group* odnosi się do wszelkich zorganizowanych struktur, podkreślając jedynie fakt posiadania przez nie określonego celu społecznego. Znajduje to swoje odzwierciedlenie właśnie w definicyjnym akcentowaniu terminu „interesy”<sup>3</sup>.

W związku z tym, że przedmiotem niniejszej pracy są religijne grupy interesu w USA, adekwatne wydaje się odwołanie do amerykańskiego sposobu definiowania *advocacy group*. W takim ujęciu jednakże termin ten ma ograniczoną wartość naukową, bowiem odnosi miano „grupa interesu” do każdej powstałej struktury społecznej. W tym sensie za *advocacy group* należałoby uznać po pierwsze wszystkie grupy pierwotne, jak rodzina, plemię, kasta, w których członkostwo opiera się na kryterium urodzenia oraz na tradycyjnych więzach i lojalności zbudowanej na wspólnym dziedzictwie. Po wtóre, kategorię tę należałoby odnieść również do wszelkich grup instytucjonalnych stanowiących element systemu sprawowania władzy. W tym sensie „grupą interesu” byłyby zarówno tradycyjne struktury państwowe jak wojsko, czy biurokracja, jak również te mniej precyzyjnie określone, jak słynny i bardzo wpływowy w USA „kompleks wojskowo-przemysłowy”. W końcu, pojęcie „grupa interesu” odnosiłoby

<sup>2</sup> Za przykład takiej wpływowej chrześcijańskiej grupy interesu można uznać organizację Focus on the Family założoną w 1977 roku przez Jamesa Dobsona, mającą siedzibę w Colorado Springs i operującą rocznym budżetem wynoszącym ponad 130 milionów dolarów. Por. M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013, s. 144.

<sup>3</sup> W tym sensie jako synonimy wyrażenia *advocacy group* czasem pojawiają się zatem określenia *pressure group* (grupa nacisku) bądź *interest group* (grupa interesu), precyzując wieloznaczności języka angielskiego. Por. R. Dalziel, *Interest and Pressure Groups*, [w:] H. Anheier, S. Toepler (eds.), *International Encyclopedia of Civil Society*, New York 2010, s. 867-869.

się również do szerokiej kategorii podmiotów stowarzyszeniowych – organizacji, fundacji, instytutów zakładanych przez konkretne osoby w celu realizacji wspólnych zadań<sup>4</sup>.

Biorąc to pod uwagę, najbardziej adekwatne wydaje się zatem ujęcie *advocacy group* zaproponowane przez Andrew Heywooda. Naukowiec z Orpington College stara się pogodzić tradycje amerykańską i brytyjską formułując *de facto* pojęcie „grupy interesu” w sensie wąskim, utożsamionym z grupą nacisku i ograniczonym do sfery życia politycznego. Pod pojęciem grup interesu rozumie zatem „zorganizowane stowarzyszenia, które stawiają sobie za cel wywarcie wpływu na politykę czy działanie rządu”. Są one kolejnym obok partii politycznych i ruchów społecznych, podmiotem mającym stanowić ogniwo łączące w państwach demokratycznych obywateli z władzą. Od partii różni je jednak węższe pole zainteresowań, koncentrujące się na konkretnych interesach i pojedynczych sprawach, a nie kompleksowych programach, jak również „zewnątrzny” sposób realizacji swoich zadań nastawiony na edukację, informację i lobbing zamiast na aktywny udział w wyścigu o zwycięstwo wyborcze. Z drugiej strony, grupy interesu charakteryzuje „wyższy stopień wewnętrznej organizacji”, co zdaniem Heywooda odróżnia je zazwyczaj od ruchów społecznych<sup>5</sup>.

Powyższa definicja choć uzmysławia nam organizacyjną różnorodność współczesnych podmiotów zajmujących się analizą życia politycznego w USA, nie przesądza jednak o miejscu religijnych grup interesu w tej strukturze. Metodologiczną obecność tych ostatnich można zaobserwować dopiero przy nałożeniu na definicję Heywooda typologii grup interesu opartej na kryterium przedmiotowym – ideologii, z którą czują się związane poszczególne podmioty. Taki zabieg pozwala nie tylko zaobserwować istnienie religijnych grup interesu w USA w XXI wieku, ale jednocześnie umożliwia wysnucie dwóch szczegółowych wniosków na ich temat. Po pierwsze, grupy tego typu nie posiadają zazwyczaj żadnej afiliacji uniwersyteckiej ani rządowej. Ich obecność w Waszyngtonie wspierana finansowo przez określone związki wyznaniowe ma bardzo precyzyjny cel: promocję w środowiskach władzy określonych proreligijnych rozwiązań legislacyjnych i standardów życia społecznego. Po drugie, konfesyjne czy wyznaniowe tło tych organizacji nie przesądza wbrew pozorom o ich wyłącznych związkach z konserwatywnym skrzydłem amerykańskiej sceny politycznej. Współczesne religijne grupy interesu w USA wydają się w niemal równym stopniu reprezentować zarówno środowiska republikańskie, jak i kręgi demokratyczne czy liberalne.

<sup>4</sup> A. Heywood, *Politologia*, Warszawa 2011, s. 335-336.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 336.

## Typy religijnych grup interesu w USA

Pierwsze religijne grupy interesu pojawiły się w USA już pod koniec XIX wieku, starając się prezentować władzom stanowym i federalnym własną perspektywę wyznaniową w ważnych kwestiach społeczno-politycznych, takich jak: sposoby rozwiązania problemu Indian (Bureau of Catholic Indian Missions w 1881 roku), walka o prawa kobiet (Woman's Christian Temperance Union w 1895 roku) czy upowszechnianie kultury wstrzemięźliwości od alkoholu (Anti-Saloon League of America w 1899 roku). Prawdziwy ich wysyp nastąpił jednak dopiero od lat 60. XX wieku wraz z postępującym spadkiem zaufania społecznego wobec partii politycznych. Na tle skandali, łamanych obietnic i nierzadko jawnych dowodów nadużywania publicznych stanowisk przez reprezentantów amerykańskich kręgów władzy, grupy interesu jako profesjonalne stowarzyszenia niemające przynajmniej oficjalnie afiliacji politycznej, skupiające ludzi myślących podobnie i walczące za wszelką cenę o swoją sprawę, jawiły się niezwykle atrakcyjnie. Tym bardziej, że dysponowały (i wciąż dysponują) pokaznym zasobem strategii działania obejmującym m.in.: lobbting w kręgach rządowych, przedsięwzięcia medialne, kampanie informacyjne i szeroko pojętą edukację społeczną, akcje bezpośrednie w tym protesty i bojkoty, zeznania przed komisjami kongresowymi a także doradztwo prawne i aktywność sądową<sup>6</sup>.

Szeroki zakres problematyki stanowiącej przedmiot zainteresowania współczesnych religijnych grup interesu, jak również okazały zasób dostępnych technik działania czyni z nich atrakcyjną społecznie strukturę, wykorzystywaną coraz częściej do promocji określonej wizji rzeczywistości w przestrzeni publicznej. Według „The Washington Post” liczbę takich religijnych grup interesu w USA na koniec pierwszej dekady XXI wieku należy rozpatrywać w setkach, jeśli nie tysiącach przeróżnych organizacji i stowarzyszeń, reprezentujących wszystkie możliwe grupy wyznaniowe<sup>7</sup>. Autorzy raportu – na czele z profesorem Allenem D. Hertzke z Uniwersytetu w Oklahomie – analizującego wpływ wiary na amerykańską opinię publiczną naliczyli w samym Waszyngtonie w 2011 roku 216 takich grup zwracając uwagę, że ich liczba w ciągu ostatnich 40 lat zwiększyła się aż pięciokrotnie. Organizacje te reprezentują wszystkie największe tradycje religijne, zatrudniają łącznie ponad tysiąc osób i wydatkują w sumie ponad 350 milionów dolarów rocznie na rzecz realizacji swoich zadań statutowych związanych najczęściej z promocją pożądanego wizji amerykańskiej polityki<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> J. Clark, *Advocacy*, [w:] H. Anheier, S. Toepler (eds.), op. cit., s. 12-17.

<sup>7</sup> M. Boorstein, *Religious advocacy grows on Capitol Hill*, „The Washington Post” z 21.11.2011, <https://www.washingtonpost.com/> (06.06.2016).

<sup>8</sup> A.D. Hertzke, *Lobbying for the Faithful: Religious Advocacy Groups in Washington, D.C.*, Pew Research Center, Washington 2012, s. 13.

Próba zrozumienia fenomenu tego zjawiska skłoniła naukowców do podjęcia prób ujęcia go w jakieś ramy typologiczne, co ułatwiłoby analizę tak obszernego materiału badawczego. Z pewnością w przypadku religijnych grup interesu w USA określony potencjał poznawczy będą miały „klasyczne” rozróżnienia tych podmiotów jak podkreślająca ich wewnętrzną strukturę typologia wyszczególniająca: 1) organizacje o scentralizowanej strukturze; 2) federacje; 3) konfederacje; 4) nieformalne sieci; 5) ruchy; 6) przedsięwzięcia „jednej sprawy”<sup>9</sup>. Przydatny może również okazać się podział grup interesu ze względu na cel swojego istnienia. Wskazuje on istnienie podmiotów o charakterze sekcjonalnym, mających za zadanie ochronę interesów swoich członków, a także promocyjnym – nastawionych na szeroką aktywność w obronie popieranych wartości i zasad<sup>10</sup>. Najbardziej kompleksową i zarazem najlepiej dostosowaną do amerykańskich realiów typologię religijnych grup interesu zaproponował jednak wspomniany A. Hertzke wraz z zespołem badawczym w ramach realizowanego projektu *Lobbing for the Faithful: Religious Advocacy Groups in Washington, D.C.*<sup>11</sup>.

Stosując mieszane kryterium uwzględniające strukturę poszczególnych organizacji jak również ich metody działania, Hertzke wyróżnił sześć charakterystycznych typów religijnych grup interesu, które mają swoje oficjalne siedziby w stolicy Stanów Zjednoczonych, a jednocześnie prowadzą działalność na skalę ogólnokrajową bądź międzynarodową. Największą grupę w ich ramach stanowią profesjonalne stowarzyszenia reprezentujące interesy jednostek połączonych wspólną wizją relacji państwo – kościół i zdeterminowanych by zabiegać o nią w kręgach władzy (*represents individuals*). Podmioty takie stanowią 42% wszystkich religijnych grup interesu w Waszyngtonie<sup>12</sup>. Z jednej strony skupiają one przedstawicieli poszczególnych denominacji jak w przypadku muzułmańskiej organizacji American Islamic Congress, judaistycznej – American Israel Public Affairs Committee, czy reprezentującej protestancką Religijną Prawicę Family Research Council. Z drugiej jednak, mogą reprezentować również środowiska zainteresowane utrzymaniem w przestrzeni publicznej świeckich rozwiązań legislacyjnych, jak w przypadku Americans United for Separation of Church and State czy American Humanist Association.

Dwie kolejne grupy obejmują stowarzyszenia również reprezentujące interesy swoich członków z tą różnicą, że są nimi całe instytucje, a nie pojedyncze osoby. Jedna gromadzi oficjalne ciała kościelne reprezentujące wszystkie największe grupy wyznaniowe na świecie (*represents religious bodies*), w tym United States Conference of Catholic Bishops czy National Association of Evangelicals. Struktury takie stanowią 15% wszystkich religijnych grup interesu. Kolejna zaś – pomniejsze instytucje wyznaniowe

<sup>9</sup> J. Clark, op. cit., s. 12-17.

<sup>10</sup> A. Heywood, op. cit., s. 335-336.

<sup>11</sup> A.D. Hertzke, *Lobbing for...*, s. 34-36.

<sup>12</sup> Ze względu na zaokrąglenie danych liczbowych suma wartości procentowych wszystkich sześciu typów religijnych grup interesu przekroczy 100%.



z terenu całych Stanów Zjednoczonych (*represents institutions*), w tym religijne szkoły, szpitale, akcje humanitarne, czy media np. Associations of Catholic College and Universities czy Catholic Health Association of the United States, dążące do posiadania w Waszyngtonie swojej oficjalnej reprezentacji. Według Hertzke stanowią one około 17% wszystkich badanych konfesyjnych grup interesu.

Pozostałe trzy typy grup zostały wyszczególnione nie tyle ze względu na ich strukturę wewnętrzną, co właśnie na specyfikę prowadzonej działalności. W przeciwieństwie do powyższych, te religijne grupy interesu mają najczęściej mieszaną strukturę organizacyjną. Jednocześnie, właściwy jest im węższy zakres zainteresowań skoncentrowanych na realizacji konkretnego zadania, jak w przypadku trwałych koalicji (*permanent coalitions*) lub na doborze specyficznych metod ich urzeczywistnienia – think tanki (*think tanks*) i grupy hybrydowe (*hybrid groups*). Do trwałych koalicji, stanowiących około 9% wszystkich konfesyjnych grup interesu, możemy zaliczyć m.in. skoncentrowaną na pomocy humanitarnej w Afryce Save Darfur Coalition, nastawioną na rzecz przeciwdziałania przemocy z użyciem broni Coalition to Stop Gun Violence, a także walczącą z karą śmierci National Coalition to Abolish the Death Penalty<sup>13</sup>.

Wyszczególniając kategorie religijnych „think tanków” autorzy raportu odwołali się natomiast do przedsięwzięć mających wymiar badawczy i edukacyjny. Najczęściej podmioty te powstają jako fundacje, w których założyciele – darczyńcy determinują profil wyznaniowy ośrodka oraz tematykę priorytetowych badań naukowych prowadzonych w jego ramach. Kategoria, w której możemy wskazać m.in. Center for Islamic Pluralism, Institute on Religion & Democracy, Jewish Policy Center, Hudson Institute – Center for Religious Freedom, stanowi 10% wszystkich analizowanych grup. Dodatkowych 8% rozpatrywanych przez zespół A. Hertzke organizacji zostało potraktowanych zaś jako tzw. „grupy hybrydowe” (*hybrid groups*), które w swojej aktywności łączą kilka odmiennych stylów walki o pro- lub antyreligijne zmiany w amerykańskiej przestrzeni publicznej. Kelvin Hasson, założyciel jednego z takich ośrodków – Becket Fund for Religious Liberty, łączącego działalność badawczą z doradztwem prawnym oraz wysiłkami edukacyjnymi na rzecz tolerancji religijnej, nazwał takie jednostki „think tankami z zębami”, zwracając tym samym uwagę nie tylko na ich potencjał analityczny, ale również na katalog bardziej bezpośrednich metod oddziaływania, w tym na cały repertuar środków prawnych<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> A.D. Hertzke, *Lobbying for...*, s. 34-36.

<sup>14</sup> Idem, *National religious lobbying: dramatic growth and significance*, [w:] A. Cigler, B. Loomis, A. Nownes (red.), *Interest Group Politics. Edition 9*, SAGE Publications, Washington 2015, s. 98.

**Największe religijne grupy interesu w USA w 2011 roku  
według kryterium rocznego budżetu**

Nazwa grupy	Profil wyznaniowy	Rok zał.	Roczny budżet (USD)	Typ grupy interesu
<b>American Israel Public Affairs Committee</b>	judaistyczny	1951	87,899,089	reprezentująca jednostki
<b>Family Research Council</b>	międzywyznaniowy	1983	14,259,622	reprezentująca jednostki
<b>American Jewish Committee</b>	judaistyczny	1944	13,362,000	reprezentująca jednostki
<b>Concerned Women for America</b>	protestancki	1983	12,556,658	reprezentująca jednostki
<b>Bread for the World</b>	międzywyznaniowy	1982	11,384,471	reprezentująca jednostki
<b>National Right to Life Committee</b>	międzywyznaniowy	1973	11,356,907	reprezentująca jednostki
<b>Home School Legal Defense Association</b>	protestancki	1990	11,320,831	reprezentująca jednostki
<b>CitizenLink</b>	protestancki	2009	10,844,044	reprezentująca jednostki
<b>Traditional Values Coalition</b>	protestancki	1980	9,542,126	trwałe koalicje
<b>National Organization for Marriage</b>	międzywyznaniowy	2009	8,594,845	reprezentująca jednostki
<b>People For the American Way</b>	międzywyznaniowy	1981	7,799,786	reprezentująca jednostki
<b>World Vision, Advocacy Office</b>	protestancki	1985	6,950,000	reprezentująca instytucje
<b>American Life League</b>	katolicki	1979	6,670,030	reprezentująca jednostki
<b>Americans United for Separation of Church and State</b>	międzywyznaniowy	1947	6,308,554	reprezentująca jednostki
<b>Sojourners</b>	międzywyznaniowy	1975	5,532,140	reprezentująca jednostki
<b>Save Darfur Coalition</b>	międzywyznaniowy	2004	5,441,228	trwałe koalicje
<b>United Methodist Church, The General Board of Church &amp; Society</b>	protestancki	1960	5,425,236	reprezentująca kościoły
<b>Unitarian Universalist Service Committee</b>	unitariański	1989	4,550,828	reprezentująca jednostki
<b>International Campaign for Tibet</b>	buddyjski	1988	4,200,605	reprezentująca kościoły
<b>United Church of Christ, Justice and Witness Ministries</b>	protestancki	1975	3,994,753	reprezentująca kościoły
<b>Muslim American Society</b>	islamski	1993	3,992,555	reprezentująca jednostki
<b>Human Life International</b>	katolicki	1981	3,834,470	reprezentująca jednostki
<b>Religious Coalition for Reproductive Choice</b>	międzywyznaniowy	1973	3,416,168	trwałe koalicje
<b>Americans United for Life</b>	międzywyznaniowy	1971	3,340,406	reprezentująca jednostki
<b>Southern Baptist Convention</b>	protestancki	1993	3,268,327	reprezentująca kościoły

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: *Database – Lobbying for the Faithful*, The Pew Forum on Religion and Public Life, Pew Research Center, <http://projects.pewforum.org/religious-advocacy/> [07.06.2016]

## Charakterystyka religijnych grup interesu w USA

Analiza działalności religijnych grup interesu na terenie USA pozwala zaobserwować ulotną charakterystykę ich przedmiotowych zainteresowań. Wyróżnia to takie podmioty nawet na tle niekonfesyjnych przykładów *advocacy groups*. Właściwa im determinacja i skuteczność prowadzonych przedsięwzięć czynią z nich skuteczne narzędzie działania pośród szerokiej oferty form wyznaniowo-politycznej aktywności. Co więcej, pozwalają skutecznie przełamywać stereotypy na temat pozycji grup konfesyjnych w amerykańskiej przestrzeni publicznej. Lektura raportu A. Hertzke skłania do odrzucenia rozpowszechnionego sposobu myślenia o religijnych grupach interesu wyłącznie jako niewielkich grupach politycznych, które starają się urzeczywistniać swoje motywowane wiarą pomysły. Takiemu „potocznemu” sposobowi postrzegania tych podmiotów zadaje kłam dokładna charakterystyka prowadzonej przez nie aktywności.

Po pierwsze, religijne grupy interesu w USA nie są wcale aż tak mocno związane ze swoimi denominacjami jak mogłoby się wydawać. Oczywiście, w większości przypadków organizacje te określają swoją afiliację wyznaniową. Najczęściej jest ona związana z tradycją kościołów protestanckich (25% wszystkich podmiotów), katolicyzmem (18%), judaizmem (11%) czy islamem (7%)<sup>15</sup>. Jednakże, „rynkowy” charakter prowadzonej działalności opierający istnienie organizacji na jak największej liczbie członków, których należy pozyskać, skłania ich władze do „ekumenicznej otwartości” czy „międzywyznaniowego sojuszu” prowadzonego na rzecz wspólnej sprawy. Za przykład może służyć założona w 1979 roku przez małżeństwo Tima i Beverly LaHaye’ów grupa Concerned Woman for America, która w duchu protestanckiego ewangelikalizmu i promocji wartości rodzinnych prowadzi walkę z feminizmem, aborcją, pornografią, a nawet nielegalną imigracją i ONZ jako zagrożeniami dla kultury i suwerenności narodowej. W duchu nieustannego zwiększania liczby swoich członków, a po części również w związku z „konkurencją” ze strony prowadzącej podobną działalność międzywyznaniowej grupy Eagle Forum, organizacja LaHaye’ów otworzyła się na wyznawców innych religii, reprezentujących tradycję judeo-chrześcijańską<sup>16</sup>.

Taki „prorynkowy” sposób podejścia do własnej afiliacji wyznaniowej znajduje swoje odzwierciedlenie we wzrastającej liczbie religijnych grup interesu deklarujących się jako „międzywyznaniowe”. Podkreślają one w ten sposób chęć walki o określone wartości i zasady w zgodzie z własnym *credo* i bez jakichkolwiek ograniczeń denominacyjnych. W raporcie A. Hertzke podmioty takie stanowią co czwartą organiza-

<sup>15</sup> A.D. Hertzke, *Lobbying for...*, s. 36.

<sup>16</sup> *About us*, strona internetowa Concerned Woman for America, <http://www.cwfa.org/> [09.06.2016].

cję (26% wszystkich) będąc jednocześnie najliczniejszą kategorią religijnych grup interesu. Obok nich pojawiają się również, choć sporadycznie, wspólnoty czy stowarzyszenia jednoznacznie deklarujące przekonania sekularystyczne, których podstawowym celem jest utrzymanie istniejącego w USA legislacyjnego *status quo* – zachowania pełnej neutralności światopoglądowej i pełnej tolerancji religijnej w przestrzeni publicznej. Przykładem takiej struktury może być jedna z najstarszych tego typu grup w USA, działająca nieustannie od 1947 roku Americans United for Separation of Church and State<sup>17</sup>.

Po drugie, religijne grupy interesu w USA nie są w pełni strukturami politycznymi. Prorządowe i proadministracyjne zainteresowania ich liderów są jedynie prostą wykładnią celowościowej natury oraz specyfiki wyzwań, które przed sobą stawiają. Taka zadaniowa perspektywa teleologiczna jest wpisana bowiem w istotę grup interesu, zaś koncentracja uwagi na sferze polityki to jedynie oznaka realizmu i pragmatyzmu formułowanych postulatów i planów. U podstaw takiego stanu rzeczy nie stoi jedynie amerykańska tradycja, lecz także tamtejsze prawo finansowe. Nadaje ono religijnym grupom interesu klasyfikację podatkową wyrażaną kodem 501(c)(3), którą stosuje się na oznaczenie przedsięwzięć społecznych, wyznaniowych, edukacyjnych, naukowych i sportowych. Ich pomysłodawcy mogą korzystać z określonych zwolnień i odpisów finansowych, ale nie mają prawa bezpośrednio angażować się w działalność polityczną, ani wspierać partii czy poszczególnych kandydatów wyborczych. Aż 82% wszystkich religijnych grup interesu w Waszyngtonie otrzymało właśnie taki status podatkowy<sup>18</sup>, co oznacza, że mniej niż co piaty podmiot może jawnie angażować się we współpracę z partiami czy kręgami władzy<sup>19</sup>.

Powszechne utożsamienie religijnych grup interesu z działalnością polityczną to wynik rozpropagowania jednej z najpopularniejszych form aktywności społecznej w Waszyngtonie – nieformalnego lobbingu wśród rządzących. Wyraża się on najpełniej w utrzymywaniu bliskich kontaktów towarzyskich z określonymi kręgami władzy, jak również w skierowaniu całego wachlarza precyzyjnych narzędzi komunikacyjnych, edukacyjnych i badawczych na przekonanie decydentów politycznych o społecznej konieczności i moralnej słuszności podjęcia określonych rozwiązań administracyjnych bądź legislacyjnych. Tak pojęte pragnienie walki z proaborcyjnym orzeczeniem Sądu Najwyższego w sprawie *Roe vs. Wade* z 1973 roku<sup>20</sup> stało się przyczyną szerokiej współpracy środowisk protestanckich i katolickich w ramach tzw. Religijnej Prawicy (Religious Right), z którą do dnia dzisiejszego utożsamia się kilkadziesiąt różnych

<sup>17</sup> A.D. Hertzke, *Lobbing for...*, s. 36.

<sup>18</sup> Idem, *National religious lobbying...*, s. 93.

<sup>19</sup> Z racji posiadania innej klasyfikacji podatkowej wyrażającej się najczęściej kodem 501(c)(4) lub utrzymywania „organizacji siostrzanej” uprawnionej do prowadzenia działań o charakterze politycznym.

<sup>20</sup> *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973).

konfesyjnych grup interesu. Jedna z nich – Traditional Values Coalition utworzona w 1980 roku przez wielebnego Louisa Sheldona, określa się mianem „największego kościelnego lobby w USA” i deklaruje, że reprezentuje w Waszyngtonie stanowisko 43 tysięcy protestanckich kościołów i denominacji<sup>21</sup>.

Po trzecie, religijne grupy interesu nie koncentrują się aż tak mocno na wyłącznie konfesyjno-kościelnej problematyce, wykazując w tym względzie skłonność do daleko idących kompromisów. Oczywiście problematyka społeczna, mająca swoje źródła w szeroko pojętej aksjologii jest najbardziej rozpowszechnionym przedmiotem zainteresowań większości tych podmiotów. Stąd obok kluczowych w USA problemów legislacyjnej separacji państwa od kościoła i konstytucyjnie gwarantowanej wolności wyznania, które są fundamentalnym zagadnieniem w funkcjonowaniu ponad połowy badanych przez Hertzkego religijnych grup interesu w Waszyngtonie (odpowiednio 52% i 49% wszystkich analizowanych podmiotów), ważną pozycję w aktywności tych organizacji odgrywają również kwestie ochrony życia poczętego (42%), publicznego promowania tradycyjnych wartości rodzinnych (39%) oraz przeciwdziałania biedzie i społecznemu wykluczeniu (36%).

Niewiele mniej tych grup deklaruje również zainteresowanie bardziej „świecką” problematyką, która jest bez wątpienia ważna ze społecznego (choć już niekoniecznie z wyznaniowego) punktu widzenia. Wśród tych zagadnień dominują kwestie powszechnej opieki zdrowia (33% organizacji), bezpieczeństwa narodowego (32%), przeciwdziałania zjawisku nielegalnej imigracji (30%), ochrony środowiska (24%), a nawet reformy amerykańskiego systemu podatkowego (19%)<sup>22</sup>. Choć zagadnienia te nie mają wielkiego związku z problematyką wyznaniową, to dla tradycjonalistycznej i konserwatywnej części religijnych grup interesu stanowią ideał walki o zachowanie amerykańskiej tożsamości narodowej. W tym względzie szczególnie aktywne są środowiska Religijnej Prawicy, nawołujące nieustannie, że rozwiązaniem wszelkich problemów USA jest ożywienie religijne i powrót do purytańskich korzeni kontynentu<sup>23</sup>.

\* \* \*

<sup>21</sup> D.K. Williams, *God's Own Party: the Making of the Christian Right*, Oxford–New York 2010, s. 179-181.

<sup>22</sup> A.D. Hertzke, *Lobbing for...*, s. 49-51.

<sup>23</sup> Zob. np. rozdział *Freedom's Heritage*, poświęcony tej problematyce, w książce jednego z twórców Religijnej Prawicy Jerry'ego Falwella. Por. J. Falwell, *Listen America!*, Bantam Books, Toronto–New York–London–Sydney 1980, s. 25-43.

## Zakończenie

Już w 1980 roku Sąd Najwyższy USA wypowiedział się w błahej z pozoru sprawie legalności zbudowanego na terenie szkoły w Kentucky pomnika przedstawiającego tablice biblijnego dekalogu. Proces ten, podobnie jak późniejsze – dotyczące mającej religijny sens minuty ciszy wprowadzonej przed lekcjami w Alabamie, czy proponującej przyjęcie aktu Federal Marriage Amendment, definiującego małżeństwo jako związku mężczyzny i kobiety – podzielił amerykańskie społeczeństwo aktywizując po obydwu stronach barykady zastępy wyznaniowych grup interesu<sup>24</sup>. W cieniu toczonych przez nie gorliwych batalii publicystycznych i legislacyjnych wielokrotnie pojawiała się wątpliwość o sens prowadzenia tego typu aktywności. Tym bardziej, że grupy te niejednokrotnie udowodniły, że jeśli chodzi o realizację swoich programów to są w stanie posunąć się bardzo daleko, a zakres ich działań ograniczony jest jedynie amerykańskim prawem i ich własną wyobraźnią. Spory takie, podobnie jak liczba i różnorodność religijnych grup interesu w USA są jednak wyrazem pluralizmu amerykańskiej kultury politycznej i świadomości z wolnościowych prerogatyw społeczeństwa ze wszystkimi tego profitami i problemami.

---

<sup>24</sup> Odpowiednio były to sprawy: *Stone v. Graham*, 449 U.S. 39 (1980); *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38 (1985); *Lawrence v. Texas*, 539 U.S. 558 (2003).



Martyna Masłowska

## **MIĘDZY IMPLEMENTACJĄ A DEIMPLEMENTACJĄ ELEMENTÓW RELIGIJNYCH W SFERZE PUBLICZNEJ FINLANDII**

Powszechnie uznaje się, że zasada „świeckości państwa” jest wynalazkiem myśli postoświeceniowej. Według tej koncepcji nowy etap w stosunkach państwo – Kościół otworzyły dwie rewolucje: francuska i amerykańska, rozpoczynając kształtowanie wzajemnych relacji w oparciu o doktrynę liberalną. Z jednej strony można tu wskazać model amerykański i niemiecki, gdzie konstytucyjnemu rozdziałowi państwa od Kościoła towarzyszy ich przyjazna współpraca, z drugiej laicyzm francuski, gdzie mimo indywidualnej swobody kultu, sfera religijna nie ma nawet najmniejszego wpływu na życie państwowe<sup>1</sup>.

Należy zaznaczyć, że w państwie wyznaniowym, dominująca religia stanowi podstawę prawa, tym samym ma wpływ na kształt systemu politycznego. Najbardziej mierzalnym zjawiskiem społecznym występującym w państwie tego typu jest materialne uprzywilejowanie duchowieństwa w porównaniu z innymi grupami społecznymi. Specjalnym traktowaniem i przywilejami otaczane są także instytucje wyznaniowe. Indywidualne obciążenia finansowe (najczęściej podatkowe) kleru wobec państwa są znikome, a liczne rodzaje działalności instytucji wyznaniowej służące jej przetrwaniu i umocnieniu, są często finansowane lub współfinansowane przez państwo<sup>2</sup>.

Odmienne przedstawia się sytuacja w państwie świeckim, gdzie wszystkie kwestie religijne uznawane są za sprawę prywatną obywateli, a państwo skrupulatnie przestrzega zasady rozdzielenia. Istotne jest to, że koncepcja państwa kształtowała się jako przeciwieństwo państwa wyznaniowego. Zaprzeczała i odrzucała bowiem zasady, które stanowiły filary nośne jego konstrukcji. Z tych też względów tworzony model państwa świeckiego przenosił ciężar swych zainteresowań na aspekt negatywny, wskazując, czym państwo świeckie nie jest, mniejszą wagę przywiązując do ustalenia jego cech pozytywnych. Byłoby to zresztą zadanie o wiele trudniejsze, zważywszy na to, że wiele cech państwa świeckiego pokrywało się z cechami państwa demokratyczno-liberalnego, dając nawet impuls do utożsamiania się z nim<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. Przeciszewski, *Państwa europejskie wobec religii*, artykuł dostępny w Internecie: <http://info.wiara.pl/doc/988541.Swieckie-panstwo-czyli-co> [31.12.15].

<sup>2</sup> B. Stanosz, *Państwo wyznaniowe*, „Bez Dogmatu” nr 68, Warszawa 2015, s. 30-33.



Państwo (w ciągle kształtującym się modelu państwa świeckiego) pojmowane jest, głównie z prawnego punktu widzenia, jako całość organów wykonujących władzę państwową i realizujących inne zadania państwowe. Państwo świeckie stanowi przede wszystkim koncepcję prawną, określającą zakres i formy działania aparatu państwowego<sup>4</sup>. W tym kontekście warto podkreślić, że oba te pojęcia mają charakter modelowy. W rzeczywistości tylko stosunkowo nieliczne państwa są albo konsekwentnie świeckie, jak Francja, albo konsekwentnie wyznaniowe, czego przykładem jest Grecja lub Arabia Saudyjska. Jednak w większości państw mamy do czynienia z jakimś rodzajem kompromisu między tymi dwiema zasadami<sup>5</sup>.

Kraje, w których określona religia ma status państwowej, istnieją także na gruncie prawosławia, a przede wszystkim – bo w liczbie mnogiej – protestantyzmu obszaru nordyckiego. W Danii (duń. *Den Danske Folkekirke*) i Islandii<sup>6</sup> (isl. *Lýðveldið Ísland*) dotyczy to Ewangelickiego Kościoła Luterńskiego. W Norwegii status oficjalnej (państwowej) religii posiada chrześcijaństwo nurtu luterńskiego w formule głoszonej przez Norweski Kościół Ewangelicko-Luterński (nor. *Den norske kyrkje*). W Szwecji Kościół Ewangelicko-Luterński (szw. *Svenska Kyrkan*) cieszył się statusem Kościoła państwowego aż do 1 stycznia 2000 roku, kiedy to przeprowadzono oficjalny rozdział Kościoła od państwa<sup>7</sup>. Nieco bardziej skomplikowana sytuacja – między systemem powiązania a systemem separacji<sup>8</sup> – dotyczy statusu Ewangelicko-Luterńskiego Kościoła Finlandii (fiń. *Suomen evankelis-luterilainen kirkko*). W każdym ze wskazanych przypadków wraz z reformacją uruchomiony został proces implementacji zasad religijnych w systemach politycznych. Dzisiejsza perspektywa nakazuje natomiast zauważyć pewną odwrotność tamtego procesu, co można określić jako względną (i zróżnicowaną w poszczególnych państwach nordyckich) deimplementację.

Finlandia należy do grupy państw nordyckich, których specyfiką jest nadanie wybranym podmiotom religijnym specjalnego, często uprzywilejowanego statusu<sup>9</sup>. Ewangelicko-Luterński Kościół Finlandii, pomimo oficjalnych deklaracji o bezstronności politycznej, zakulisowo popiera istnienie fińskiego modelu państwa socjalnego.

<sup>3</sup> M. Pietrzak, *Demokratyczne państwo świeckie*, [w:] *Konstytucjonalizm, demokracja, wolność*, red. P. Śpiewak, Warszawa 1997, s. 103-107.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 103-107.

<sup>5</sup> J. Wiatr, *Państwo wyznaniowe. Czym jest i czy jest w III RP?*, [w:] „Res Humana” 1/ 70, red. Z. Słowik, Warszawa 2002, s. 23- 27, dostępny w Internecie: <http://www.kulturaswiecka.pl/node/836> [10.12.15].

<sup>6</sup> Zob. Konstytucja Islandii, <http://www.government.is/constitution/> [10.12.15].

<sup>7</sup> Zob. The Freedom of the Press Act – [http://www.riksdagen.se/templates/R\\_Page\\_6313.aspx](http://www.riksdagen.se/templates/R_Page_6313.aspx) [10.12.15].

<sup>8</sup> Zob. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 69-79.

<sup>9</sup> Zob. M. Masłowska, *Interakcje religii i polityki we współczesnej Finlandii – wybrane problemy*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014, s. 131-139.

Postrzega także neoliberalizm i postępującą globalizację za poważne zagrożenie dla państwa. Wypowiedzi hierarchów doprowadziły do ich ostrej krytyki ze strony oponentów, którzy uszczypliwie nazywają Kościół „religijnym ramieniem socjaldemokracji”. Kościół luterkański w odpowiedzi na to etykietowanie deklarował, że nie popiera żadnej ze stron politycznych, lecz jedynie stara się wspierać i działać na rzecz najsłabszych jednostek w społeczeństwie<sup>10</sup>. Poważne zmiany nastąpiły wraz z wejściem w życie nowej konstytucji, która obowiązuje od 1 marca 2000 roku. Wraz z jej wprowadzeniem w życie zaczęły obowiązywać specyficzne uregulowania, dlatego zapisy konstytucyjne są głównym obszarem porównawczym relacji pomiędzy państwem a Kościołem w Finlandii, co jest przedmiotem rozważań w dalszej części artykułu<sup>11</sup>.

Według oficjalnej fińskiej doktryny prawno-wyznaniowej: „Państwo fińskie nie jest ani konfesyjne, ani bezwyznaniowe”<sup>12</sup>. Ustawa zasadnicza Finlandii gwarantuje wolność wyznania i praktykowania religii, a także daje obywatelom możliwość pozostania bezwyznaniowym. Warto zauważyć, że nikt nie może być zmuszany do udziału w praktykach religijnych wbrew swojej woli<sup>13</sup>: „Każdy ma prawo do wolności wyznania i sumienia. Wolność wyznania i sumienia obejmuje prawo do wyznawania i praktykowania religii, prawo do głoszenia swoich przekonań oraz prawo przynależności lub nienależności do związku wyznaniowego. Nikt nie jest zobowiązany wbrew swoim przekonaniom do udziału w wykonywaniu praktyk religijnych”<sup>14</sup>.

Oficjalny rejestr wspólnot wyznaniowych w Finlandii jest prowadzony przez Ministerstwo Edukacji i Kultury, a także Krajową Radę Patentów i Rejestracji. Istnieje do niego powszechny dostęp, jako że dane podawane są do informacji publicznej za pośrednictwem strony internetowej: [www.uskonnot.fi](http://www.uskonnot.fi). Przepisy stanowią, iż grupa co najmniej 20 osób dorosłych może ustanowić wspólnotę zakonną. Informacje na temat rejestracji wspólnoty religijnej są dostępne na stronie internetowej Ministerstwa Edukacji i Kultury: [www.suomi.fi](http://www.suomi.fi)<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Zob. Wywiad z prof. Ville Jaloaara (historyk, socjaldemokrata, pracownik Uniwersytetu w Helsinkach) dostępny w Internecie: <https://finlandpolitics.org/2015/03/16/election-interview-ville-jaloaara-an-historian-and-a-social-democrat-in-the-battle-of-the-elections-for-the-finnish-parliament/> [26.06.16]; zob. J. Pikkusaari, *Vaikea vapaus. Sosialidemokratian häviö kirkolle käydyssä kulttuuritaistelussa (Trudna wolność. Socjaldemokracja i Kościół w czasie walki kulturowej w Finlandii)*, Helsinki 1998.

<sup>11</sup> D. Potycz, *Wyznaniowa Skandynawia: religia a konstytucja*, artykuł dostępny w Internecie: <http://www.eesti.pl/wyznaniowa-skandynawia-religia-a-konstytucja-12008.html> [10.12.15].

<sup>12</sup> Cyt. za: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, s. 110.

<sup>13</sup> <http://www.infopankki.fi/en/information-about-finland/basic-information-about-finland/cultures-and-religions-in-finland> [12.12.15].

<sup>14</sup> <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/finlandia97-a-2.html> [16.12.15].

<sup>15</sup> M. Przepiszewski, *Świeckie państwo, czyli co?* dostępny w Internecie: <http://info.wiara.pl/doc/988541.Swieckie-panstwo-czyli-co> [16.12.15].

Obecnie luteranizm w Finlandii nie jest oficjalnym wyznaniem (co ma miejsce np. w Norwegii), a powiązanie Kościoła narodowego (nazywanego niekiedy ludowym) z administracją państwową, czy organami państwowymi nie występuje w takim stopniu, by można je określić jako bardzo silne<sup>16</sup>. W Finlandii toczy się jednak dyskusja, na ile Kościół ewangelicko-luterański można uważać za „kościół państwowy”<sup>17</sup>. Choć powszechna jest opinia, że Kościół ten pozostaje najbardziej „wolnym” na tle innych związków wyznaniowych krajów nordyckich (a przez to w najmniejszym stopniu zależnym od państwa, co jest raczej stanem charakterystycznym dla sytuacji Kościołów w systemie rozdziału), ale z drugiej strony rozwiązania szczegółowe, które przedstawiono niżej świadczą o silnych pozostałościach systemu powiązania<sup>18</sup>. Termin „Kościół państwowy” w publicznych debatach odbierano najczęściej jako pejoratywny, obciążony ideologicznie. Z tego powodu zastąpiono go alternatywnym określeniem, jakim jest „Kościół narodowy”, akcentujący społeczną funkcję Kościoła. Sam Fiński Kościół luterański podkreślał, że jest Kościołem ludowym (narodowym), postrzegającym swą rolę w służbie wobec obywateli. Unikany termin „Kościół państwowy” ma charakter prawno-wyznaniowy, zaś „Kościół ludowy” jest terminem eklezjalno-socjologicznym<sup>19</sup>.

Nie brakuje opinii, że Finlandia należy do tych państw, które w sposób neutralny odnoszą się do światopoglądowych decyzji swoich obywateli, a równocześnie zapewniają możliwość realizowania wolności religijnej jednostki. Jednocześnie jest to typ państwa, które nie zachowuje się w sposób identyczny wobec wszystkich działających na jego terytorium Kościołów i wspólnot religijnych, a nierówność pomiędzy poszczególnymi podmiotami konfesyjnymi nie niesie ryzyka dla urzeczywistnienia wolności religijnej wszystkich obywateli<sup>20</sup>.

Informacje zawarte w poniższej tabeli pozwalają stwierdzić, że większość Finów należy do Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Finlandii (73,8%)<sup>21</sup>. 1,1% przynależy do Fińskiego Kościoła Prawosławnego (fiń. *Suomen ortodoksien kirkon*)<sup>22</sup>, inne grupy wyznaniowe stanowią 1,6%, a 23,5% deklaruje się jako bezwyznaniowcy.

<sup>16</sup> *Prawne granice...*, s. 111.

<sup>17</sup> J. Seppo, *The Current Condition of Church- State Relations In Finland*, Helsinki 2000, nr 45, s. 233-255.

<sup>18</sup> *Prawne granice...*, s. 111.

<sup>19</sup> P. Florjanowicz-Błachut, *Luterański model otwartego państwa (quasi) wyznaniowego w Europie-od powiązania do przyjaznego rozdziału – kasus państw skandynawskich*, Warszawa 2012, s. 112.

<sup>20</sup> *Ibidem* s. 111.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Zob. S. Dudra, *Political determinants for the functioning of the Orthodox Church in Finland*, [w:] *From Political and Historical Studies*, eds. S. Dudra and P. Pochyły, Stockholm 2014, s. 7-17.

Oficjalna statystyka nie oddaje jednakże zjawisk niesformalizowanych, pozostających w obszarze kongregacjonalizmu lub ruchów kontestujących związki z aparatem państwowym. W ostatnich dziesięcioleciach faktyczny krajobraz religijny uległ radykalnej zmianie, ze względu, na pojawienie się wielu nowych wspólnot religijnych. Znaczny wpływ na przemiany w religijnej sferze życia ma coraz liczniejsza imigracja, na ogół o cechach islamskich. Finlandia przestała być monowyznaniowa i monoreligijna. Ostatnie zmiany w ustawodawstwie fińskim mogą być postrzegane jako próba pogodzenia się decydentów państwowych z rozwojem pluralizmu religijnego<sup>23</sup>.

### Struktura religijna Finlandii w latach 1900-2014

Rok	Ewangelicko-Luterański Kościół Finlandii	Fiński Kościół Prawosławny	Inne	Bezwyznaniowcy
1900	98,1%	1,1%	0,2%	0,0%
1950	95,0%	1,1%	0,5%	2,8%
1980	90,3%	1,1%	0,7%	7,8%
1990	87,8%	1,1%	0,9%	10,2%
2000	85,1%	1,1%	1,1%	12,7%
2010	78,3%	1,1%	1,4%	19,2%
2011	77,3%	1,1%	1,5%	20,1%
2012	76,4%	1,1%	1,5%	21,0%
2013	75,2%	1,1%	1,5%	22,1%
2014	73,8%	1,1%	1,6%	23,5%

Opracowanie własne na podstawie

[http://tilastokeskus.fi/tup/suoluk/suoluk\\_vaesto\\_en.html](http://tilastokeskus.fi/tup/suoluk/suoluk_vaesto_en.html) [28.12.15]<sup>24</sup>.

Luterański Kościół Finlandii jest jednym z największych Kościołów luterańskich na świecie, chociaż w ostatnim czasie odnotowuje znaczny spadek członków. Liczba osób, dokonujących aktu apostazji, zaczęła się szybko zwiększyć jesienią 2010 roku, co częściowo spowodowane było reakcją wiernych na słowa wypowiedziane podczas

<sup>23</sup> K. Kaariainen, *Religion and state In Finland*, „Nordic Journal of Religion and Society”, nr 24 (2), Helsinki 2011, s. 155- 171.

<sup>24</sup> [http://tilastokeskus.fi/tup/suoluk/suoluk\\_vaesto\\_en.html](http://tilastokeskus.fi/tup/suoluk/suoluk_vaesto_en.html) [28.12.15].

debaty telewizyjnej przez arcybiskupa Turku Kari Maekinen'a, który wyraził poparcie dla małżeństw homoseksualnych<sup>25</sup>. Jednocześnie wzrasta liczba osób, które określają siebie jako „niereligijne” lub „bezwyznaniowe”, choć nominalnie przynależą one do Ewangelicko-luterańskiego Kościoła Finlandii. Grono to stanowiło w 2014 roku 23,5% społeczeństwa. Większość ewangelików fińskich uczestniczy w nabożeństwach tylko okazjonalnie (Boże Narodzenie, Wielkanoc, śluby i pogrzeby). Kościół szacuje, że jedynie około 2% jego członków uczestniczy w nabożeństwach systematycznie, co tydzień. Średnia roczna liczba wizyt w kościele oscyluje wokół dwóch<sup>26</sup>. Jedynie 1,1% należy do Fińskiego Kościoła Prawosławnego, który jest uznawany za drugi oficjalny Kościół w Finlandii<sup>27</sup>. Inne grupy religijne mają mniejszy zasięg, gdyż stanowią 1,6%, wśród nich znajdują się: wyznawcy Kościoła katolickiego, muzułmanie, buddyści i hindusi.

Do 2000 roku fińskie uregulowania konstytucyjne, w szczególności konstytucja z 17 lipca 1919 roku, zawierały – zgodnie ze stosowaną wówczas formułą – tylko pewne elementy regulacji odnoszących się do statusu obywatela. Podobnie rzecz miała się z religią, gdyż swobodę wyznaniową zagwarantowano już w 1923 roku<sup>28</sup>. Kwestie te zostały obszerniej uregulowane w roku 2000 w postaci kilku artykułów konstytucyjnych. Mowa o artykułach 6, 11 i 76. Pierwsze dwa dotyczą równości obywateli (także jeśli chodzi o wyznawaną religię – art. 6) oraz swobody religijnej – art. 11: „Każdy ma prawo do wolności wyznania i sumienia. Wolność wyznania i sumienia obejmuje prawo do wyznawania i praktykowania religii, prawo do głoszenia swoich przekonań oraz prawo przynależności lub nienależenia do związku wyznaniowego. Nikt nie jest zobowiązany wbrew swoim przekonaniom do udziału w wykonywaniu praktyk religijnych”<sup>29</sup>. Z kolei artykuł 76 Konstytucji o tytule „Ustawa o Kościele”, dotyczy tylko Kościoła luterańskiego. Stanowi o tym, iż organizacja i administracja tego Kościoła, jest regulowana przez ustawę kościelną, a tryb jej uchwalania, jak i wnoszenia inicjatywy ustawodawczej jest określany w przepisach tego dokumentu<sup>30</sup>.

Powyższe rozwiązanie umieszcza organizację i zarządzanie związkami wyznaniowymi poza płaszczyznę szerokich uregulowań konstytucyjnych, odsyłając do osobnego aktu prawnego.

<sup>25</sup> <http://www.tvp.info/17881358/tysiace-finow-opuscilo-kosciol-luteranski-gdy-zwierzchnik-poparł-malzenstwa-homoseksualne> [02.01.16].

<sup>26</sup> <http://www.hs.fi/kotimaa/a1305643997694> [02.01.16].

<sup>27</sup> Analiza danych zawartych w tabeli na podstawie: [http://tilastokeskus.fi/tup/suoluk/suoluk\\_vaesto\\_en.html](http://tilastokeskus.fi/tup/suoluk/suoluk_vaesto_en.html) [28.12.15].

<sup>28</sup> M. Grzybowski, *Systemy konstytucyjne państw skandynawskich*, Warszawa 1998, s. 31-34.

<sup>29</sup> Cyt. za: <http://www.eesti.pl/wyznaniowa-skandynawia-religia-a-konstytucja-12008.html> [02.01.16].

<sup>30</sup> <http://www.eesti.pl/wyznaniowa-skandynawia-religia-a-konstytucja-12008.html> [02.01.16].

Inaczej potraktowana została sfera wolności religii i sumienia (z wiadomych przyczyn), co jest często stosowanym rozwiązaniem we współczesnych konstytucjach. Ustalenie fińskiego modelu relacji między państwem a związkami wyznaniowymi jest możliwe poprzez analizę przepisów subkonstytucyjnych<sup>31</sup>.

Status prawny największego Kościoła w Finlandii reguluje Kodeks Kościoła czyli Ustawa z dnia 26 listopada 1993 roku nr 1054/1993. Od marca 2000 roku w związku z wejściem w życie nowej konstytucji, prezydent utracił kompetencję do mianowania luterńskiego arcybiskupa i biskupów<sup>32</sup>. Organizacja Kościoła opiera się na podziale geograficznym. Każdy członek parafii przynależy do niej na podstawie miejsca zamieszkania. Granice parafii pokrywają się zwykle z granicami miejscowości, duże miasta podzielone są zwykle na kilka tego typu jednostek kościelnych. Liczba ich członków waha się od kilkuset, w małych ośrodkach, do nawet 60 tysięcy wiernych w parafii Malmi w Helsinkach<sup>33</sup>.

Zgodnie z Ustawą Kościelną, parafie są odpowiedzialne za wszystkie prace prowadzone przez Kościół. Przewodniczy im wikariusz wraz z Radą Parafialną, wybierani w tajnym głosowaniu. Rada obejmuje urząd na czteroletnią kadencję, natomiast wikariusz – do końca życia lub ukończenia 68 roku życia. Parafia posiada osobowość prawną oraz opodatkowuje swoich członków. Mniej zamożne mogą być wspomagane również ze środków centralnej administracji, do której parafie zobowiązane są dokonywać wpłaty 10% swoich dochodów<sup>34</sup>. Głównym źródłem przychodów Kościoła luterńskiego i Kościoła prawosławnego są środki pochodzące z obowiązkowych odpisów podatkowych swoich członków w wysokości 1-2% dochodu, (lokalne władze Kościoła decydują o wysokości). Zbierane są one przez aparat skarbu państwa i jeśli zachodzi taka potrzeba są prawnie egzekwowane. Ponadto wszystkie osoby prawne (również przedsiębiorcy i stowarzyszenia) z wyjątkiem związków wyznaniowych mają obowiązek przekazywania części podatku dochodowego (1,94% ) na jeden z dwóch Kościołów narodowych, bez możliwości zwolnienia nawet jeżeli udziałowcy czy członkowie są innego wyznania<sup>35</sup>. W przypadku Kościoła luterńskiego źródłem przychodów są również dochody z posiadanych nieruchomości, przy czym zaznaczyć trzeba, że nabywanie przez Kościół nieruchomości, które nie mają służyć celom religijnym wymaga zgody władz państwowych.

<sup>31</sup> D. Potycz, *op. cit.*, artykuł dostępny w Internecie: <http://www.eesti.pl/wyznaniowa-skandynawia-religia-a-konstytucja-12008.html> [03.02.16].

<sup>32</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>33</sup> Ustawa kościelna 1054/1993 art. 3, dostępna w Internecie: <http://www.finlex.fi/en/> [05.01.16].

<sup>34</sup> Ustawa o funduszu kościelnym 1944/312 art. 9-12, dostępna w Internecie: <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/kumotut/1941/19410895> [05.01.16].

<sup>35</sup> <http://www.isp.org.pl/relacje-panstwo---kosciol-w-finlandii,922.html> [05.01.16].

Bezpośrednie dotacje z budżetu państwa na rzecz tego Kościoła stanowią niewielki procent w skali jego całego budżetu<sup>36</sup>. Od podatku od nieruchomości zwolnione są cmentarze prowadzone przez parafie obydwu Kościołów narodowych. Parafie otrzymują też podatek od osób prawnych (towarzystw i korporacji), z wyjątkiem innych zarejestrowanych związków wyznaniowych oraz stowarzyszeń humanistycznych. Pobór podatku odbywa się w ramach państwowego systemu skarbowego i jest egzekwowany razem z podatkiem lokalnym i ogólnokrajowym.

Specyficzna jest procedura uchwalania regulacji prawa wyznaniowego, które odnoszą się do Kościoła luterańskiego. Jedynym podmiotem uposażonym w inicjatywę ustawodawczą do wnoszenia do parlamentu (fiń. *Eduskunta*) projektów ustaw, jest Synod Kościoła<sup>37</sup>. Zarówno prezydent, jak i parlament są związani treścią wniesionych projektów nowych regulacji, gdyż nie mają uprawnienia, aby ingerować w ich treść i ją zmieniać. Wniesiony przez ogólnokrajową reprezentację kościelną projekt może zostać uchwalony albo odrzucony.

Rozwiązanie to nadaje Kościołowi szeroki zakres niezależności i autonomii wewnętrznej względem państwa<sup>38</sup>. Warto tu zaznaczyć, iż prawo kościelne uchwalane wyłącznie przez Synod ma status prawa publicznego (państwowego) i jest ogłaszane w krajowym organie promulgacyjnym.

Identyczne rozwiązanie dotyczy ogłaszania Ordynacji Kościelnej uchwalanej przez Synod Kościoła prawosławnego<sup>39</sup>. Status tego Kościoła reguluje ustawa z dnia 6 czerwca 2003 roku o wolności religijnej nr 453/2003 obejmująca wszystkie wspólnoty wyznaniowe w Finlandii<sup>40</sup>. Osoby, które nie wyrażają woli płacenia podatku kościelnego, mogą wystąpić z Kościoła. Paragraf 4 ustawy wskazuje na możliwość dokonania aktu apostazji drogą elektroniczną, niewymagająca własnoręcznego podpisu, ale podania danych osobowych.

Stowarzyszenie laickie „Wolnomyśliciele z Tampere” (fiń. *Tampereen Vapaa-ajattelijat ry*) założyło specjalną stronę internetową [www.eroakirkosa.fi](http://www.eroakirkosa.fi) (tłumacząc dosłownie [www.wystapzkościoła.fi](http://www.wystapzkościoła.fi)), umożliwiającą wypełnienie i wysłanie formularza rezygnacji z członkostwa w Kościele ewangelicko-luterańskim albo w Kościele prawosławnym do właściwego ze względu na miejsce zamieszkania organu, który dokona wykreślenia danej osoby z rejestru członków Kościoła<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> *Prawne granice...*, s. 114-115.

<sup>37</sup> T.J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Katowice 2014, s. 60-62.

<sup>38</sup> Zob. <http://evl.fi/EVLfi.nsf> [05.01.16].

<sup>39</sup> *Prawne granice...*, s. 113.

<sup>40</sup> Zob. <http://www.ort.fi/> [08.01.16].

<sup>41</sup> [www.eroakirkosa.fi](http://www.eroakirkosa.fi) [08.01.16].

Parafie Kościoła luterńskiego i prawosławnego prowadzą ewidencję ludności ograniczoną tylko do swoich członków. Dla osób nienależących do wskazanych Kościołów ewidencja prowadzona jest przez organy państwowe<sup>42</sup>. Fiński Kościół prawosławny dzieli się obecnie na trzy diecezje. Zwierzchnik diecezji Karelia jest arcybiskupem, urząd ten od 2001 roku sprawuje Leo Makkonen<sup>43</sup>. Jego siedziba mieści się w Kuopio. Arcybiskup Karelii ma swego sufragana, biskupa Joensuu. Biskupi dwu pozostałych diecezji rezydują w Helsinkach i Oulu. 01.11.2014 roku Matti Walgrenn, wikariusz parafii Vaasa został wyświęcony na stanowisko biskupa Oulu (przybrał imię Eliasza)<sup>44</sup>. Nazywani są metropolitami. Kościół obok statusu autokefalicznego utrzymał charakter Kościoła państwowego. Podobnie, jak w przypadku wyznań państwowych, to król miał decydujący głos w mianowaniu biskupów, tak dziś w Finlandii biskupów mianuje prezydent, którym jest obecnie Sauli Väinämö Niinistö<sup>45</sup>.

„Nieoficjalne” związki wyznaniowe nie mają osobowości publicznoprawnej, lecz działają jako podmioty prawa prywatnego na podstawie Ustawy z dnia 6 czerwca 2003 roku o wolności religijnej nr 453/2003<sup>46</sup>. Według definicji, celem wspólnoty wyznaniowej jest organizowanie oraz wspieranie w sposób indywidualny, zbiorowy i publiczny działalności związanej z wyznawaniem i praktykowaniem religii opartej na wyznaniu wiary, pismach traktowanych jako święte lub innych określonych, o stałych podstawach działalności uznawanej jako sakralna (uświęcona).

Powyższą misję, wspólnota ma realizować w zgodzie z prawami podstawowymi i prawami człowieka. Nie może ona mieć na celu, poszukiwania zysku ekonomicznego bądź organizowania działalności o charakterze gospodarczym. Związek wyznaniowy, nie powinien również w ramach swoich działań, prowadzić takich czynności, które nie mogą być przedmiotem działalności stowarzyszenia, bądź które wymagałyby specjalnego zezwolenia. Istnieje możliwość uzyskania uprawnień przez taką grupę, które upoważnią ją do udzielania sakramentu małżeństwa wyznaniowego ze skutkami cywilnoprawnymi<sup>47</sup>.

Od 2003 roku wprowadzono dla związków wyznaniowych innych, niż Kościoły oficjalną możliwość zarejestrowania się jako wspólnota wyznaniowa. Od stycznia 2016 roku obowiązuje uproszczona procedura rejestracji nowego związku, która trwa 11 dni roboczych (10 w przypadku rozwiązania wspólnoty)<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> *Prawne granice...*, s. 114-115.

<sup>43</sup> <http://www.orthodoxia.ch/it/name/457/show> [08.05.16].

<sup>44</sup> <https://www.ort.fi/en/uutiset/new-bishop-orthodox-church-finland> [08.05.16].

<sup>45</sup> J. P. Skupiński, *Kościół Prawosławny Finlandii*, Magazyn Teologiczny „Semper Reformanda”, Warszawa 2003, dostępny w Internecie: <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20031222102336506.htm> [11.01.16].

<sup>46</sup> [https://www.prh.fi/en/yhdistysrekisteri/uskonolliset\\_yhdyskunnat.html](https://www.prh.fi/en/yhdistysrekisteri/uskonolliset_yhdyskunnat.html) [11.01.16].

<sup>47</sup> *Prawne granice...*, s. 116.

<sup>48</sup> <https://www.prh.fi/en/yhdistysrekisteri.html> [11.01.16].



Inne (niż tak zwane kościoły narodowe) związki wyznaniowe, nie są bezpośrednio wspierane finansowo z budżetu państwa i utrzymują się z darowizn, składek członkowskich i zbiórek. Korzystają jednak z tego samego zwolnienia, co kościoły oficjalne na podstawie paragrafu 21 ustawy z dnia 30 grudnia 1992 roku o podatku dochodowym nr 1535/1992<sup>49</sup>.

W 2005 roku opublikowano raport grupy roboczej powołanej przez ministra edukacji. Przedstawiono w nim możliwy model finansowego wsparcia państwa dla zarejestrowanych wspólnot religijnych innych niż kościoły narodowe. Za podstawę wysokości pomocy przyjęto liczbę członków wspólnoty, wyłączając z niej związki skupiające poniżej 100 członków oraz nieprzejawiające żadnej lub znikomą działalność. Wysokość wsparcia byłaby uzależniona także od wysokości budżetu państwa<sup>50</sup>. W dokumencie wskazano na konieczność wypracowania precyzyjnych kryteriów pomocy, tak by pozostawić organom państwa wąski zakres uznania. Za podstawę wyjściową wysokości wsparcia przyjęto odsetek otrzymywany przez Kościół ewangelicko-luterański z podatku dochodowego od osób prawnych, pomniejszony o koszty związane z administrowaniem cmentarzami. Obliczono, że kwota wsparcia w przeliczeniu na członka wspólnoty religijnej wynosiłaby około 5- 7,70 euro<sup>51</sup>.

Przedstawione wyżej regulacje prawno-wyznaniowe w Finlandii dowodzą, że trudno jest jednoznacznie przyporządkować to państwo do „akademickiego” modelu stosunków państwo – Kościół. Podobną trudność sprawia zakwalifikowanie go do kategorii „państwo wyznaniowe” czy „quasi-wyznaniowe”. Egzemplifikacją obecności elementów religijnych w sferze państwowej (trwałą implementacją) jest opodatkowanie obywateli na rzecz związku wyznaniowego, a także zaczynające się od nabożeństwa luterańskiego obrady parlamentarne. Telewizja publiczna niekiedy emituje też programy religijne, a posługa kapłańska w armii i więziennictwie w znacznej części jest finansowana z budżetu państwa. Posługa duszpasterzy w szpitalach jest już jednak, inaczej niż w przeszłości (deimplementacja), w całości opłacana przez kongregacje lub podmioty wewnątrzparafialne<sup>52</sup>.

Warto jeszcze raz zaznaczyć, że choć nadal duża część fińskiej populacji należy do Kościoła luterańskiego, to jednak w ostatnich dziesięcioleciach krajobraz religijny zmienił się drastycznie. Znaczny wpływ na tą sytuację miała (i ma nadal) zwiększająca się liczba imigrantów<sup>53</sup>, wraz z którą w Finlandii pojawiło się wiele nowych, małych związków wyznaniowych. Pomimo tego pozornego wzrostu religijności w państwie, obserwuje się spadek liczby osób wierzących.

<sup>49</sup> <http://www.isp.org.pl/relacje-panstwo---kosciol-w-finlandii,922.html> [12.01.16].

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> *Prawne granice...*, s. 116.

<sup>52</sup> Ibidem [26.06.16].

<sup>53</sup> K. Kaariainen, op. cit., s. 155-171.

Sytuacja ta nie dotyczy wyłącznie Finlandii. Jak dowodzą liczne badania naukowe jest to trend ogólnoeuropejski<sup>54</sup>. Rozpad pozostałości tradycyjnego modelu państwo – Kościół i ciągły demontaż jego podstaw, ma w opinii Finów ważny, pozytywny skutek – dzięki temu Finlandia zmierza w bardziej zrównoważonym kierunku, gdzie popyt na równość (we wszystkich sferach życia) wymaga od społeczeństwa debaty na temat jeszcze bardziej równego traktowania wszystkich religii. Na tej podstawie można prognozować postępującą deimplementację elementów religijnych w sferze publicznej Finlandii, a szerzej – pogłębioną erozję nordyckiego modelu państwa wyznaniowego.

---

<sup>54</sup> P. Bieliński, *Religijność w Europie*, Warszawa 2015, s. 8-10.



## AUTORZY

### **Bogumił Grott**

– profesor zwyczajny nauk humanistycznych, historyk, politolog i religioznawca. Jego zainteresowania koncentrują się wokół ruchów narodowych, nacjonalizmu, stosunków narodowościowych oraz politologii religii. Przez wiele lat profesor i nauczyciel akademicki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Aktualnie przewodniczący rady naukowej Instytutu Kresów Rzeczypospolitej. Autor blisko dwustu publikacji naukowych, w tym m.in. następujących książek: *Różne oblicza nacjonalizmów – polityka, religia, etos*, (redakcja, wstęp i współautorstwo) Kraków 2010; *Dylematy polskiego nacjonalizmu: powrót do tradycji czy przebudowa narodowego ducha*, Warszawa 2014; *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, (redakcja, wstęp i współautorstwo) Warszawa 2015; *Polska i jej wschodni sąsiedzi* (redakcja, wstęp i współautorstwo) Warszawa 2016.

### **Paweł A. Leszczyński**

– doktor habilitowany nauk prawnych, profesor nadzwyczajny Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wlkp. oraz Wyższej Szkoły Administracji Publicznej w Szczecinie. Jest kierownikiem Katedry Problemów Bezpieczeństwa Europy Północnej i Środkowo-Wschodniej na Wydziale Administracji i Bezpieczeństwa Narodowego gorzowskiej Akademii. Jest prezesem zarządu Oddziału Gorzowskiego Polskiego Towarzystwa Historycznego. Należy ponadto m.in. do Polskiego Towarzystwa Prawa Konstytucyjnego oraz do Polskiego Towarzystwa Geopolitycznego. Jego zainteresowania badawcze obejmują: prawo konstytucyjne, prawo wyznaniowe, prawa człowieka, współczesną myśl polityczną, stosunki międzynarodowe wraz z ich aspektami historycznymi, historię najnowszą oraz zagadnienia geopolityki.

### **Krzysztof Łabędź**

– doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Współczesnych Systemów Politycznych Akademii Ignatianum w Krakowie. Autor kilkudziesięciu opracowań naukowych, w tym monografii (m.in.: *Spory wokół zagadnień programowych w publikacjach opozycji politycznej w Polsce w latach 1981-1989*, Kraków 1997; *Koncepcje polityczne w prasie NSZZ „Solidarność” w latach 1980-1981*, Toruń 2004) i prac zbiorowych (m.in.: *Elementy świadomości politycznej współczesnego społeczeństwa polskiego*, Kraków 2012; *Transformacja systemowa w Polsce: wybrane aspekty*, Kraków 2012; *Opozycja parlamentarna w Polsce w latach 1997-2010*, Kraków 2012; *Język polityków i jego patologie*, Kraków 2013).

### **Jarosław Macała**

– historyk i politolog, profesor nadzwyczajny, dyrektor Instytutu 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.

### **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 państw nordyckich. Przygotowuje pracę doktorską na temat: *Erozja modelu nordyckiego państwa wyznaniowego na przykładzie Szwecji i Finlandii*.

### **Ryszard Michalak**

– politolog i historyk. Absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego. Doktor habilitowany nauk społecznych, w dyscyplinie nauki o polityce, specjalność: polityka wyznaniowa. Profesor nadzwyczajny 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”.

### **Paweł Nieczuja-Ostrowski**

– doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, specjalności: przemiany cywilizacyjne, mniejszości narodowe. Adiunkt w Instytucie Historii i Politologii w Akademii Pomorskiej w Słupsku. Jest autorem m.in. monografii pt. *Ormianie w Polsce. Przeszłość i teraźniejszość*, (wyd. Adam Marszałek, Toruń 2011) oraz redaktorem naukowym książki pt. *Armenia. Dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych* (Poznań 2016). Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na problematyce aktywności politycznej diaspory ormiańskiej oraz transformacji politycznej Armenii.

### **Marcin Pisarski**

– absolwent Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. Jego zainteresowania naukowe i publikacje dotyczą zagadnień: polskiej myśli politycznej, historii europejskich ruchów nacjonalistycznych oraz organizacji, które dziś odwołują się do ich dziedzictwa.

### **Renata Pomarańska**

– magister filologii polskiej, doktor nauk społecznych w zakresie socjologii (na podstawie rozprawy pt. *Martyrologia Polaków na Kresach południowo-wschodnich w latach 1939-1945. Studium socjologiczne*). Ukończyła studia podyplomowe z zakresu zarządzania zasobami ludzkimi oraz studia menadżerskie. Autorka kilkunastu artykułów z zakresu literatury i socjologii oraz socjologii literatury. Związana z Uniwersytetem Rzeszowskim.

### **Marcin Pomarański**

– doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, 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).

### **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).

### **Mateusz Seroka**

– politolog i filolog słowiański (specjalność kroatystyka). Absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Uniwersytetu Warszawskiego. 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 artykułów, rozdziałów i recenzji publikowanych w pracach zbiorowych, monografiach i czasopismach naukowych np. w „Pamiętniku Słowiańskim”.

### **Paweł Skorut**

– doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce (specjalność: współczesne systemy polityczne), adiunkt w Instytucie Bezpieczeństwa i Edukacji Obywatelskiej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie im. Komisji Edukacji Narodowej. Autor m.in. monografii: *Front Jedności Narodu. Od narodzin idei do upadku politycznego pozoru* (Kraków 2015).

### **Jakub Sokół**

– politolog, sorabista i historyk. Doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce. Jego dotychczasowe badania naukowe i publikacje dotyczyły głównie działalności politycznej i społecznej Serbów Łużyckich na przełomie XIX i XX wieku. Stypendysta Fundacji na rzecz Narodu Serbołużyckiego. Absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od 2015 roku doktorant na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

### **Mariusz Sulkowski**

– doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej Instytutu Politologii). Ekspert Centrum Analiz Klubu Jagiellońskiego. Absolwent Instytutu Polityki Społecznej oraz Katedry Europeistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Autor m.in. *Pół wieku diaspory tureckiej w Niemczech* (Warszawa 2012), publikacji poświęconych kwestiom wielokulturowości w Europie oraz polityce normatywnej UE wobec Kosowa. Zainteresowania badawcze: tożsamość europejska, wielokulturowość, relacje religii i polityki, islam w Europie, myśl Erica Voegelina.

### **Karolina Wojtasik**

– absolwentka socjologii oraz politologii, doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, specjalność: socjologia zmian społecznych. Adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Śląskiego. Jej zainteresowania naukowe i publikacje dotyczą m.in.: islamu i świata arabskiego, terroryzmu, wojny jako zjawiska cywilizacyjnego i społecznego, socjologii rozwoju oraz społeczeństwa informacyjnego.



