

Zielona
Góra
2017

Polityczne uwarunkowania religii Religijne uwarunkowania polityki

redakcja naukowa

Stefan Dudra
Ryszard Michalak
Łukasz Młyńczyk

seria: *Politologia religii*

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

m o r p h o

Polityczne uwarunkowania religii

Religijne uwarunkowania polityki

redakcja naukowa
Stefan Dudra
Ryszard Michalak
Łukasz Młyńczyk

wydawnictwo morpho

seria: *Politologia religii*

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

Recenzent

Prof. WAT dr hab. Piotr Kwiatkiewicz

Skład tekstu

Redakcja

Copyright © 2017 by Stefan Dudra & Ryszard Michalak & Łukasz Młyńczyk
& Wydawnictwo Morpho

ISBN: 978-83-62352-41-8

Wydawnictwo Morpho

ul. Osiedle 6

68-213 Sieniawa Żarska

morpho@mor-pho.pl

604 25 65 95

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

PUBLIKACJA JUBILEUSZOWA Z OKAZJI 20-LECIA
INSTYTUTU POLITOLOGII UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO
(1997-2017)

- Stefan Dudra, Ryszard Michalak, Łukasz Młyńczyk**, *Profil badań naukowych w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego (1997-2017)* s. 5
- Dariusz Góra-Szopiński**, *Polityka religijna na obszarze dawnej Rzeczypospolitej. Ćwiczenie z teologii politycznej* s. 9
- Piotr Furmański**, *Jerzego Smoleńskiego idea katolickiej sakralizacji globalnej przestrzeni* s. 31
- Andrzej Dwojnych**, *Niespójność i spójność w korelacji między nacjonalizmem a katolicyzmem jako determinanty różnicujące ideologię wczesnoendecką na nurty: „mieszkański” i „ludowy”* s. 43
- Małgorzata Świder**, *Druga pielgrzymka Jana Pawła II do Polski i jej znaczenie polityczne z perspektywy Bonn* s. 59
- Krzysztof Kowalczyk**, *Grupy interesu artykułujące postulaty Kościoła katolickiego w Polsce* s. 71
- Krzysztof Łabędź**, *Argumenty wysuwane w sejmowych dyskusjach na tematy związane z religią i Kościołem (w Sejmie VIII kadencji)* s. 85
- Sylwia Górzna**, *Migracje w ujęciu papieża Benedykta XVI. Konteksty politologii religii* s. 99
- Michał Gierycz**, *O liberalnych i konserwatywnych „pokusach” Kościoła katolickiego* s. 119
- Anna Ratke-Majewska**, *Teologia wyzwolenia a rzeczywistość społeczno-polityczna w Ameryce Łacińskiej* s. 137
- Wioletta Husar**, *Znaczenie czynnika religijnego w konstruowaniu katalońskiej tożsamości narodowej* s. 155

- Daria Podedworna**, *Wojna czy konflikt interesów? Stosunki państwo – Kościół w Hiszpanii w okresie rządów José Zapatero* s. 165
- Mirosław Rucki**, *Religijne uwarunkowania złotego wieku i przetrwania Asyryjczyków jako narodu bez państwa* s. 177
- Michael Abdalla**, *Unickie Kościoły Bliskiego Wschodu: polityka Watykanu wobec chrześcijan nierzymskich* s. 193
- Bartłomiej Grysa**, *Kościół maronicki na styku religii i polityki* s. 209
- Renata Król-Mazur**, *Apostolski Kościół Ormiański i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim* s. 217
- Stefan Dudra**, *Autokefalia i soborowość jako podstawy ustrojowe Kościołów prawosławnych* s. 229
- Magdalena Tomczyk**, *Parafie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego na obszarze Polski południowo-wschodniej w latach 1920–1939. Szkic zagadnienia* s. 243
- Rafał Prostack**, *Russell Moore jako recenzent udziału białych, ewangelikalnych/ „nowonarodzonych” protestantów w amerykańskich wyborach prezydenckich w 2016 roku* s. 257
- Piotr S. Ślusarczyk**, *Religia i polityka w pismach fundamentalistów muzułmańskich wydanych w języku polskim. Przykład Sajjda Kutba* s. 273
- Ryszard Michalak**, *Szwedzki nurt islamosceptycyzmu. Uzasadnienia postulatu deszariatyzacji* s. 287
- Noty o autorach s. 307

PROFIL BADAŃ NAUKOWYCH W INSTYTUCIE POLITOLOGII UNIwersytetu ZIELONOGÓRSKIEGO (1997–2017)

Instytut Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego zainaugurował swoją działalność w 1997 roku, wówczas w strukturze Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego. Pierwsi absolwenci jednolitych studiów magisterskich na kierunku *politologia* otrzymali w 2002 roku dyplomy już nowo powstałego Uniwersytetu. Potrzebę powołania w strukturze wyższej uczelni kierunku *politologia* można oczywiście uzasadnić dużą popularnością materii politycznej po przełomie roku 1989. Kolejne dwie dekady odznaczały się dominującą pozycją *politologii* wśród kandydatów wybierających się na studia wyższe. Chęć zrozumienia i wyjaśnienia rzeczywistości kształtowanej przez politykę i polityków, w znacznej mierze uznać można za powody wspomnianej popularności. Po czasach realnego socjalizmu *polityka* jako dziedzina życia społecznego oraz *politologia* jako nauka społeczna odbudowywały swoją pozycję po latach uwiędu w postaci ścisłego kontrolowania zjawisk i procesów politycznych oraz ich naukowej analizy. Stopniowa emancypacja spod dominującego przez dziesięciolecie paradygmatu marksistowskiego dała politologom szansę rozwijania tej dziedziny wiedzy w oparciu o dowolnie wybraną perspektywę teoriopoznawczą.

Popularność studiów politologicznych nie dotyczyła tylko wkraczających w dorosłość maturzystów, ale czerpała również z niemniej istotnych potrzeb rynku, na którym całe grupy pracowników administracji, chcących podnosić swoją wiedzę, umiejętności oraz kompetencje społeczne, szukało możliwości rozwoju kwalifikacji pozwalających im skuteczniej realizować zadania w zakresie polityk publicznych państwa i samorządu terytorialnego. W tym czasie wytworzyły się sektory badań politologicznych, obejmujące zarówno badania ściśle teoretyczne, jak również z dziedziny funkcjonowania systemu państwa i jego administracji. Niepoślednią rolę odgrywała analiza relacji międzynarodowych, integracji europejskiej oraz potrzeb i miejsca w systemie politycznym różnorodnych grup i podmiotów politycznych.

Instytut Politologii UZ od początku swojego funkcjonowania, równoległe do prowadzonej aktywności dydaktycznej w postaci studiów stacjonarnych, niestacjonarnych oraz podyplomowych, rozwijał badania naukowe, uwzględniające poza kwestiami ściśle kierunkowymi, społeczną specyfikę i historię regionu. Nie bez znaczenia na kształt i dziedziny badań pozostawał potencjał ludzki, jakim dysponował Instytut. Pracownicy wpisywali się w schemat prowadzenia badań naukowych

w oparciu o wyodrębnione główne dziedziny badań *politologii*, odnosząc sukcesy na wielu polach naukowych, jak również stopniowo rozwijali badania, które w dużym stopniu wskazywały na samodzielność myślenia środowiska naukowego skupionego na zachodzie Polski. Do najważniejszych obszarów zainteresowania urosły badania dotyczące *mniejszości narodowych oraz etnicznych*, jak również popularyzacja na poziomie ogólnopolskim nowej subdyscypliny w postaci *politologii religii*.

Od początku celem politologów w Zielonej Górze było promowanie rozpoznawalności jednostki poprzez rozwijanie badań naukowych we współpracy z innymi ośrodkami w kraju i za granicą. Pokłosiem tego jest współorganizacja szeregu międzynarodowych konferencji naukowych dotyczących problematyki mniejszości narodowych i etnicznych, którego zwieńczeniem pozostaje wydanie kilku tomów naukowych prezentujących wyniki dociekań w temacie „Łemków, Bojków i Rusinów”. Równoległe rozpoczęto prace nad powołaniem czasopisma naukowego, co zostało zwieńczone sukcesem w roku 2012, kiedy ukazał się pierwszy numer „Przeglądu Narodowościowego=Review of Nationalities”. Duża determinacja i praca Redakcji doprowadziła czasopismo na listę indeksowaną, a kolejne numery stały się okazją do współpracy i debaty politologów z reprezentującymi całą Polskę przedstawicielami nauk humanistycznych i społecznych, coraz szerzej otwierając się na kontakty naukowe z badaczami z Europy i Ameryki Północnej. Przy tej okazji zintensyfikowano badania dotyczące Hiszpanii oraz Ameryki Łacińskiej, co pozwoliło Instytutowi Politologii UZ stać się rozpoznawalną marką w tych dziedzinach dociekań naukowych.

Równoległe do problemu *badania etnopolitologicznych* rozwijają się badania z zakresu *politologii religii*. Instytut prowadzi rozległą współpracę w tej dziedzinie z innymi ośrodkami politologicznymi w Polsce, wspólnie stanowiąc współczesną awangardę wspomnianych badań. Kolejne tomy serii „Politologia religii” cieszą się dużą popularnością wśród znawców problematyki, poszerzając spektrum spraw podlegających politologicznemu osądowi. Instytut Politologii UZ organizuje szereg konferencji dotyczących spraw narodowościowych, wyznaniowych oraz międzykulturowych, co zaowocowało uruchomieniem pierwszych w Polsce, w strukturze instytutu politologii, studiów w zakresie *stosunków międzykulturowych*.

Z perspektywy 20-lecia badań naukowych prowadzonych w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego wskazać trzeba na konsekwentne dążenie do rozwoju pokolenia zielonogórskich politologów, co znajduje swoje potwierdzenie w fakcie zdobywania stopni doktora i doktora habilitowanego nauk humanistycznych i społecznych pracowników od początku związanych z Instytutem, jak również pierwszych absolwentów studiów politologicznych. Obecnie przyszłość Instytutu Politologii UZ spoczywa w rękach młodszego pokolenia badaczy, którzy zyskując samodzielność naukową nadają kierunek badaniom i rozwojowi jednostki zgodnie z wymogami i wyzwaniem stawianymi *politologii* polskiej przez jej światowe odpowiedniki. Dzia-

łaniom tym towarzyszy chęć wyeksponowania odrębności naukowej środowiska, a także silne dążenie do nadania wiedzy politologicznej możliwych praktycznych odniesień, umożliwiających recepcję problemów wytwarzanych przez politykę, w coraz bardziej skomplikowanych mutacjach. Założycielami naszej jednostki byli w przeważającej części profesorowie pochodzący spoza Zielonej Góry i przez lata związani z innymi ośrodkami naukowymi w Polsce. Potrafili oni jednak wytworzyć wspólny etos pracy, co poskutkowało możliwością naukowego rozwoju kolejnego pokolenia, którego związki z Zieloną Górą i regionem są dziś jeszcze bliższe.

Stefan Dudra
Ryszard Michalak
Łukasz Młyńczyk

Dariusz Góra-Szopiński

POLITYKA RELIGIJNA NA OBSZARZE DAWNEJ RZECZYPOSPOLITEJ. ĆWICZENIE Z TEOLOGII POLITYCZNEJ

1. Polityka religijna, teologia polityczna – znaczenie i zakres pojęć

Wedle słynnego zdania, zapisanego przed stu laty przez niemieckiego prawnika Carla Schmitta: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹. Zgodnie z tym śmiałym twierdzeniem współczesna nauka o państwie byłaby nauką niesamodzielną, przynajmniej pod względem leksykalnym, jednak nie tylko, gdyż – jak wyraźnie sugeruje cytat – każde ze stosowanych w tej nauce pojęć czerpie swe znaczenie z dziedziny pozapolitycznej, jaką jest teologia.

Dorobek intelektualny Carla Schmitta pozostaje przedmiotem niesłabnącego zainteresowania naukowców i publicystów. Najnowszym, niezwykle wnikliwym opracowaniem myśli niemieckiego naukowca jest praca polskiego filozofa polityki Adama Wielomskiego z 2017 roku². W pracy tej Wielomski podejmuje krytykę powierzchownych lektur Schmitta, które – połączone z uogólnioną ignorancją interdyscyplinarną – skutkują spłyconiem oryginalnego przesłania oraz jego opacznym odczytaniem. Najpoważniejszy błąd, wykazany przez polskiego badacza znaczącej grupie komentatorów niemieckiego prawnika, dotyczy niezrozumienia samego pojęcia teologii politycznej. Według nieuprawnionych interpretacji pojęcie to miałyby odsyłać do zamierzchłych schematów rodem z epoki średniowiecza oraz ówczesnego rozumienia relacji między sferami religii i polityki. Jak przekonuje polski komentator, „przedmiotem badań teologii politycznej jest wyszukiwanie wpływu pojęć teologicznych na pojęcia ustrojowe nowożytnego państwa”³. Diachronicznym punktem odniesienia dla zakresu znaczeniowego pojęcia „teologii politycznej” pozostaje zatem epoka nowożytna (i współczesna).

Metoda analityczna definiowana pojęciem „teologii politycznej” polega na identyfikacji analogii pomiędzy stosowanymi współcześnie pojęciami z dziedziny polityki i prawa a genetycznie pierwotnymi, jak przedstawia je Carl Schmitt, pojęciami teologicznymi. Metoda teologii politycznej umożliwia pełniejsze zrozumienie

¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna* (1922), [w:] Idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichoński, Kraków 2000, s. 33.

² A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017.

³ Ibidem, s. 59.

znaczenia sytuacji życia publicznego opisywanych przy pomocy pojęć politycznych i prawnych – a zatem także ustrojowych – poprzez odsłonięcie teologiczno-filozoficznego kontekstu, jaki towarzyszył ich kształtowaniu. Metoda teologii politycznej okazuje się poręcznym narzędziem ewaluacji i krytyki politycznej względem istniejących współcześnie reżimów ustrojowych. Nie oznacza natomiast próby konfesjonalizacji świeckiej sfery polityki ani też próby naginania istniejącej rzeczywistości empirycznej do pewnego subiektywnego ideału religijnego, jaki reprezentowałyby ten lub inny autor. Dla porządku dodajmy w tym miejscu, iż okres, w którym Carl Schmitt sformułował swoją szeroko znaną koncepcję, charakteryzował się utożsamianiem się niemieckiego autora ze światopoglądem rzymskokatolickim, w którym wzrastał od dzieciństwa⁴. Jego późniejszy flirt z narodowym socjalizmem i egzaltacja hitlerowską zasadą wodzostwa (*Führenprinzip*) należy do odrębnego etapu jego intelektualnego rozwoju.

Metoda zaproponowana przed stu laty przez Carla Schmitta i zinterpretowana w sposób zgodny z oryginalną intencją autora posłuży w niniejszym tekście pewnemu intelektualnemu ćwiczeniu, które można będzie w przyszłości rozwinąć do szerszych rozmiarów. Spróbujemy zbadać *polityki religijne*, rozwijane na obszarze byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Postawimy pytanie o ewolucję kontekstu politycznego, o dynamikę identyfikacji religijnej mieszkańców tego obszaru, a następnie o wnioski, jakie płyną z konfrontacji sfery polityki i religii, dotyczące w pierwszym rzędzie sfery ustrojowo-politycznej. Polityka religijna w znaczeniu, w jakim stosujemy tu to pojęcie, rozumiana jest jako sposób zarządzania sferą symboli oraz nadzorowania instytucji religijnych przez państwowego suwerena, zgodnie z jego własną wizją przestrzeni publicznej.

2. Polityka religijna dawnej Rzeczypospolitej

Państwo polskie ujawniło się w dojrzałej formie „nagle [...], jakby znikąd”⁵, w X wieku ery chrześcijańskiej. Wydarzenie to wiązało się w integralny sposób z aktem przyjęcia chrztu przez drużynę księcia Mieszka I oraz włączeniem terytorium jego państwa w organizm europejskiej cywilizacji łacińskiej. Charakterystyczną dla tej cywilizacji cechą wyróżniającą stanowiło funkcjonalne rozdzielenie władzy świeckiej i duchownej, wyrażone między innymi w formule papieża Gelazego z końca V w.: „Dwie są, Cesarzu Auguście, naczelne władze, które rządzą światem: uświęcona powaga biskupów i zwierzchność cesarska”⁶. Zaprowadzenie chrześcijaństwa w państwie

⁴ Por. ibidem, s. 145-148.

⁵ A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1, *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014, s. 63.

⁶ Gelazy I, św., *Dwunasty list do cesarza Anastazego z roku 494*, [w:] *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, red. H. Rahner, Warszawa 1986, s. 167. Wspominając o funkcjonalnym charakterze rozdzielenia władzy świeckiej i duchownej w ramach europejskiej cywilizacji łacińskiej nie należy zapominać o zasadzie ich również funkcjonalnego współdziałania, którą w XX wieku przypomniał i rozwinął Sobór Watykański II.

Mieszka I zapoczątkowało gruntowne przewartościowanie mentalności i sposobu funkcjonowania zamieszkujących je plemion słowiańskich. Jednym z bardziej spektakularnych wyrazów tych przemian było rozszerzenie poczucia wspólnoty poza swojską sferę rodu i zagrody, poza więzy krwi i etykę klanową. Chrześcijaństwo wprowadziło element narodowej więzi tam, gdzie dotąd panowało prawo siły, wyrażające się brakiem solidarności wobec współplemieńców, wzajemnymi najazdami oraz sprzedawaniem mieszkańców sąsiedztwa w niewolę kupcom z Bliskiego Wschodu handlującym ludźmi. Już wtedy, przed ponad tysiącem lat zasadę solidarności biologicznej zastąpiła zasada tożsamości kulturowej, wyrastająca z uzasadnień duchowych. Etniczne związki w ramach szczepu ludów słowiańskich przestały odgrywać większą rolę.

Innymi drogami potoczył się rozwój kultur ościennych, w tym zwłaszcza moskiewskiej, która w przyszłości stanowić będzie największe, egzystencjalne zagrożenie dla kształtującego się narodu Polaków oraz ich państwa. Moskiewskie państwo carów rozwinię formułę samodzierżawia, absolutnej i brutalnej władzy przywódcy politycznego nad życiem i śmiercią swoich poddanych. Moskiewska Cerkiew prawosławna, chętnie i dobitnie akcentująca rozbrat zarówno z „heretyckim” Rzymem jak i z Bizancjum, przyłgnie do carskiego ośrodka władzy i pełnić będzie u jego boku rolę legitymizatora i propagandy najbardziej odrażających moralnie przejawów świeckiego sprawowania władzy⁷. Imperialne hasło „zbierania ziem ruskich” (przy czym do ziem „ruskich” zaliczono zarówno siedziby bałtyjskich Litwinów, jak i turekijjskich Tatarów) zostanie wzmocnione cerkiewną propagandą na rzecz wyłączności praw do tzw. „terytorium kanonicznego” – zgodnie z koncepcją nieznaną teologii chrześcijańskiej nigdzie poza państwem moskiewskim. „Musi to na Rusi, a w Polsce jak kto chce” – to rosyjskie przysłowie ilustrujące pozycję poddanych w państwie moskiewskim oraz wyidealizowaną tęsknotę za stylem życia rozwijanym w położonej dalej na Zachód, europejskiej i łacińskiej Rzeczypospolitej – „przestrzeni obywatelskiej, która umocniwszy się nad Wisłą i Wartą w XVI wieku, stopniowo dotarła nad Dźwinę i Dniepr, oddziałując na Moskwę, [łotewską] Rygę, [mołdawskie] Jassy i [pruski] Królewiec”⁸. W przeciwieństwie na przykład do narodu czeskiego, obywatelski naród polski nigdy nie znalazł się w pozycji kulturowej zależności od funkcjonującego na zachód od jego granic systemu politycznego Cesarstwa Niemieckiego. Rzeczpospolita pozostawała w ścisłych relacjach z duchową władzą Europy, Stolicą Apostolską. Nie znaczy to, jakoby nie wypracowała samodzielnej i swoistej formuły przeżywania (akulturacji) symbolicznego porządku religii chrześcijańskiej. Porządek ten niekiedy wzbudzał kontrowersje w watykańskiej centrali Kościoła. W przypadku polskiej tolerancji dla Żydów doprowadził wręcz do formalnej nagany⁹.

⁷ Szerzej na ten temat zob.: R.J. Czarnowski, *Rosja. Kryminalne dzieje Imperium*, Warszawa 2016.

⁸ A. Sulima Kamiński, *Historia Rzeczypospolitej wielu narodów 1505-1795. Obywatele, ich państwa, społeczeństwo, kultura*, Lublin 2000, s. 9; uzupełnienia moje – DGS.

⁹ Por. Papież Benedykt XIV, *Encyklika „A quo primum” o Żydach w Polsce (1751)*, <https://w2.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica-i-a-quo-primum-i-14-giugno-1751-il-ponteficeindi.html>.

Zgodnie z najlepszymi tradycjami europejskiej filozofii scholastycznej ustrój polityczny Rzeczypospolitej przybrał formę mieszaną¹⁰ – republikańską w swym charakterze, meliorystyczną co do ideału etycznego, acz strzegącą równości praw, obywatelską i demokratyczną, choć zwieńczoną osobą monarchy. Łacińskie pojęcie *res publica*, spolszczone do postaci: „rzeczpospolita”, w dzisiejszych czasach przestaje być czytelne. Świeżej inspiracji dostarcza odniesienie polskiej koncepcji „Rzeczypospolitej” do angielskiej *Commonwealth*, wspólnoty narodów. Odniesienie to z jednej strony błyskawicznie rozwiewa wszelkie skojarzenia etnonacjonalistyczne, z drugiej zaś podkreśla rolę spoiwa o charakterze niematerialnym, element wspólnoty losu, zasadę jedności woliwnej – chęć wspólnego budowania przyszłości nie ze strachu czy z przymusu, lecz w drodze wolnej, obywatelskiej decyzji. W kategoriach współczesnych można by mówić o polskiej *soft power* – sile atrakcyjności polskiego modelu cywilizacyjnego, oddziałującego na rozmaite terytoria i zamieszkujące je narodowości. Masowa praktyka polonizacji kulturowej wieloetnicznych mieszkańców polskiej *Commonwealth* nie wynikała z dekretów władzy ani żadnego scentralizowanego przymusu edukacyjnego. Dokonywała się spontanicznie, na zasadzie popularności tego, co naturalnie atrakcyjne¹¹. Granice tak określonej wspólnoty cywilizacyjnej nie definiowały w pierwszym rzędzie linie geograficzne, lecz obywatelska decyzja przynależności. Strukturę ustroju administracyjnego Rzeczypospolitej zawsze cechowała decentralizacja¹².

W sposób wymykający się współczesnym, sklepikarskim kategoriom politycznym – wspólnotę, jaka połączyła dwa odrębne i niegdyś wrogie sobie narody, polski i litewski, uzasadniano w akcie Unii Lubelskiej szczytną intencją „mocniejszego spojenia spolnej i zajemnej miłości braterskiej”¹³, jednoznacznie odwołując się do chrześcijańskiego ideału *caritas*. Dopełnieniem unii politycznej, zawartej w roku 1569 była unia religijna, podpisana w Brześciu Litewskim, w roku 1596, z inicjatywy polskich hierarchów prawosławnych, odczuwających większą wspólnotę losu z katolickimi współobywatelami Rzeczypospolitej aniżeli z rosnącą w siłę, nieprzewidywalną potęgą prawosławnej Moskwy.

¹⁰ Filozofia *regimen mixtum*, zgodnie z nauczaniem św. Tomasza z Akwinu, ogniskuje się wokół kategorii dobra wspólnego, nie zaś wokół poszczególnych ogniw czy podmiotów władzy: „do pojęcia króla należy to, by był owym jednym, który stoi na czele i jest pasterzem wspólnego dobra zbiorowości, a nie poszukiwaczem własnej korzyści. Skoro zaś człowiekowi przychodzi żyć we wspólnocie – ponieważ, gdyby pozostał samotny, sam nie wystarczyłby sobie w zapewnieniu tego, co konieczne do życia – wspólnota będzie tym doskonalsza, im bardziej okaże się samowystarczalna w odniesieniu do rzeczy koniecznych do życia. [...] Stąd ten, kto króluje nad doskonałą wspólnotą, czyli wspólnotą polityczną lub prowincją, zgodnie z etymologią nazywa się królem”. – Tomasz z Akwinu, św., *O królowaniu*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, §2.5.

¹¹ Por. O. Halecki, *Dzieje Unii Jagiellońskiej*, t. 2, Kraków 1919, reprint Warszawa 2013, s. 340.

¹² Por. E. Szum, *Uniwersalizm relacji samorządu szlacheckiego i władzy państwowej w dawnej Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2013, nr 1, s. 19-34.

¹³ *Akt Unii Lubelskiej* (1569), §2.

Przejawem unikalnego w skali światowej modelu tolerancji religijnej panującej w Rzeczypospolitej było starsze o epokę objęcie królewskim immunitetem osiedlających się w tym kraju Żydów. Napiętnowani mianem „bogobójców” i wypędzani z Europy Zachodniej znaleźli schronienie na ziemiach polskich od czasów króla Kazimierza Wielkiego. Na dobre i na złe żydowscy osiedleńcy organicznie wpisali się w strukturę lokalnego systemu gospodarczego, specjalizując się w handlu i bankowości na zasadach, które dziś nazwalibyśmy *outsourcingiem*¹⁴. Rzeczpospolita była jedynym państwem na świecie oferującym społeczności żydowskiej instytucję samorządu stanowego. Jego ogólnokrajowe zwieńczenie tworzył *Wa'ad Arba' Aratzot*, Sejm Czterech Ziem, mający przedstawicieli przy Sejmie Rzeczypospolitej oraz na dworze królewskim¹⁵.

W okresie wojen religijnych XVII wieku, pustoszących Europę Zachodnią i dopełniających rozpadu duchowej jedności Europy, Rzeczpospolita zyskała sobie sławę jako „państwo bez stosów” (a zatem państwo, w którego granicach kontrowersje religijne nie kończą się ofiarami śmiertelnymi). Kontrowersje toczono w sposób cywilizowany, na niwie intelektualnej. Od strony prawnej szlachta polska zabezpieczyła się przed anarchią polityczną, jaka mogłaby wyniknąć z różnic wyznaniowych, i uroczyście ślubowała sobie wzajemnie dbać o pokój religijny w państwie. Wyrażono to w postanowieniach Konfederacji Warszawskiej 1573 r., które dołączano następnie do pakietu zobowiązań, jakie każdy kandydat do tronu polskiego winien był respektować, jeśli chciał być dopuszczony do procedury elekcyjnej. Rzeczpospolita nie uczestniczyła w ustaleniach traktatów westfalskich z 1648 r., kończących wojny religijne w Europie i – zgodnie ze stanowiskiem współczesnych podręczników stosunków międzynarodowych – definiujących trwający aż do dziś porządek prawnomiędzynarodowy. Porządek ten charakteryzował się hegemonią władców średniego szczebla, tj. książąt i królów, uchodzących odtąd za absolutnych suwerenów terytorialnych i powstrzymujących się od opinii na temat absolutnego władztwa sąsiednich suwerenów¹⁶. Rzeczpospolita, nie uczestnicząc w ustaleniach westfalskich, pozostała

¹⁴ Por. J.T. Hryniewicz, *Polityczny i kulturowy kontekst rozwoju gospodarczego*, Warszawa 2004, s. 206.

¹⁵ Por. hasło: *Council of Four Lands*, [w:] *The Jewish Encyclopedia*, red. I. Singer. C. Adler, New York 1906, www.jewishencyclopedia.com/articles/14164-synod-of-four-countries (dostęp: 29.05.2017).

¹⁶ Kończący kilkudziesięcioletni okres wojen religijnych pokój westfalski nie doprowadził do rozstrzygnięcia fundamentalnego sporu teologicznego pomiędzy katolicką wizją ładu publicznego a alternatywnymi koncepcjami protestanckimi. Miał on charakter politycznego kompromisu polegającego na tym, iż każda ze stron powstrzymała się od osądu drugiej strony, uzyskując w zamian prawo do nieskrępowanego samowładztwa na własnym terenie. W ten sposób pogrzebano wspólną cywilizację europejską, *christianitas*, ze wszystkimi konsekwencjami takiego stanu rzeczy, których doświadczamy do dnia dzisiejszego.

Krytyki dominującego stanowiska, zgodnie z którym traktaty westfalskie inaugurują nową (aktualną) erę stosunków międzynarodowych, dokonał B. Teschke, *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, London – New York 2003. Solidnej syntezy debat naukowych dotyczących znaczenia rozstrzygnięć westfalskich dla współczesnego kształtu stosunków międzynarodowych dostarcza A. Gałganek, „*Westfalia*” jako metafora genezy w nauce o stosunkach międzynarodowych, [w:] *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, red.

przy klasycznej – uniwersalistycznej, esencjalistycznej, a zarazem pluralistycznej – wizji stosunków między-*narodowych* we właściwym znaczeniu tego słowa, tj. takim, które odnosi się do *narodów* politycznych, nie zaś do fikcji prawnej „państw narodowych”, służącej za ekspozyturę kaprysów wyemancypowanych paniczów oraz ich dynastycznych intryg. Absolutni władcy, wyemancypowani spod podwójnego autorytetu władzy cesarskiej i papieskiej, zaczną sobie coraz śmieiej poczynać również w kwestiach religijnych i symbolicznych, redukując religię funkcjonującą na terenie swoich jurysdykcji do roli *Landeskirchen*, kościołów państwowych albo inaczej „konfesji”, legitymizujących na sposób pogański ich zeświecczoną, absolutną suwerenność¹⁷.

Tymczasem bodaj najlepszy z zagranicznych królów elekcyjnych Rzeczypospolitej, Stefan Batory, w kapitalny sposób spuentował relację władzy państwowej tego szczególnego kraju do wszelkich kwestii religijnych i symbolicznych następującymi słowami: „Królem jestem ludzi, nie sumienia”¹⁸.

3. Ile polityk religijnych na obszarze b. Rzeczypospolitej?

Pod koniec XVIII wieku Rzeczpospolita utraciła swoją niepodległość na rzecz trzech państw ościennych, reprezentujących wzajemnie bliźniaczy, a zarazem zgodnie przeciwstawny polskiemu, model ustrojowy absolutyzmu oświeconego. Zajęcie ziem polskich bynajmniej nie służyło sanacji, modernizacji, czy cywilizacyjnemu wsparciu rzeczonych terenów, lecz oznaczało realizację jednoznacznej i definitywnej woli likwidacji państwowości polskiej wraz z całokształtem dorobku kulturowego, jakie państwo to sobą reprezentowało. Polityka historyczna państw zaborczych w połączeniu z oświeceniowym wynalazkiem przymusu szkolnego dostarczyły potężnego narzędzia negowania dziedzictwa upadłego państwa. Zwłaszcza w zaborze rosyjskim i pruskim prześladowania, represje, deklasacja (pozbawienie stanu szlacheckiego) i zsyłki czekały każdego, kto kontestowałby:

M. Pietraś, K. Marzęda, Lublin 2008, s. 23-56.

¹⁷ Szerzej na temat teorii konfesjonalizacji – zob. I. Windyga, *Teoria konfesjonalizacji Heinza Schillinga i Wolfganga Reinharda w kontekście potencjału modernizacyjnego Polski*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2014, nr 4, s. 159-178.

Zgodnie ze znanym, acz bardzo dziś niepoprawnym politycznie poglądem Alexisa de Tocqueville’a, wydarzenie uznawane za symboliczną inaugurację nowego ładu politycznej Nowoczesności, jakim miała być rewolucja francuska, nie wnosi bynajmniej znaczącej zmiany w utrwalony model władczej uzurpacji aktorów średniego szczebla. Zlokalizowanego i spersonifikowanego suwerena-monarchę zastępuje oto rewolucyjny podmiot bardziej tajemniczy i trudniej identyfikowalny, abstrakcyjny „Lud”, który wchodząc w rolę zdekapitowanego monarchy, zawłaszcza jego prerogatywami i rozporządza nimi *comme il veut*. – Por. A. de Tocqueville, *Dawny urząd i rewolucja* (1856), Warszawa 2009, passim.

¹⁸ Cyt. za: www.zamyslenie.pl/wszystkie/55 (dostęp: 29.05.2017).

- język urzędowy państwa zaborczego, oficjalną wersję jego historii i kultury,
- aneksję obrządku unickiego przez rosyjską Cerkiew prawosławną,
- a w przypadku ludności żydowskiej – dopuszczalną strefę osiedlenia oraz drakońsko zawyżone daniny publiczne.

Z tamtych czasów datuje się przeświadczenie, powielane w literaturze światowej w mniej lub bardziej zawoalowany sposób, które można brutalnie wyrazić następującą formułą: polska specyfika cywilizacyjna jest dla zewnętrznego świata mało ważna. Przeciętny zachodni politolog, jeżeli w ogóle wzmiankuje o specyfice innej (niezachodniej) Europy, horyzont jego refleksji przeważnie ogranicza się do austrowęgierskiego imperium Habsburgów. Charakterystycznego dla Rzeczypospolitej dziedzictwa kojarzonego z imieniem Jagiellonów próżno szukać nawet w indeksach rzeczowych publikacji zagranicznych¹⁹. Nie tylko zresztą w zagranicznych, lecz także w sporej części niewolniczo od nich zależnych opracowań polskich – wieloletnia nieobecność Rzeczypospolitej jako źródła specyficznego modelu kulturowo-politycznego nie rodzi żadnego intelektualnego dysonansu²⁰.

Ponad stuletni okres nieistnienia państwowości polskiej w ciągu „długiego” wieku XIX to z jednej strony epoka kształtowania się współczesnych rozwiązań polityczno-administracyjnych, z drugiej zaś – apogeum narodowej emancypacji poszczególnych grup etnicznych, których przodkowie legitymowali się niegdyś obywatelstwem upadłej Rzeczypospolitej. Spośród tych licznych grup tylko jedna, polska²¹, wytrwale dążyła do wskrzeszenia utraconej państwowości. Pozostałe zazwyczaj obierały kurs na kulturową autarkię, w żaden sposób nie nawiązując do prawnopolitycznej przeszłości swoich regionów. Nawet odrodzone po latach zaborów państwo polskie, które samo siebie nazwało II Rzeczpospolitą, zamiast nawiązać do prawnopolitycznej specyfiki swojej wielkiej ustrojowej poprzedniczki, podjęło się kreacji swoistego, synkretycznego systemu prawnego, tworzonego w drodze unifikacji elementów systemów prawnych narzuconych przez zaborców²². Proces synkretycznej unifikacji kontynuowano także po II wojnie światowej, w warunkach kolonialnej zależności od totalitarnego hegemonu ze Wschodu. Paradoksalnie jedną z dwóch ości polskości – obok wielopokoleniowej rodziny – tak w okresie zaborów,

¹⁹ Pierwszego z brzęgu przykładu dostarcza skądinąd wartościowa praca Juana Linza i Alfreda Stepana, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore and London 1996.

²⁰ Powodem tego stanu rzeczy wcale nie musi być ignorancja, lecz świadomie przyjęte stanowisko badawcze. Obok typowo socjalistycznego dystansowania się od dziedzictwa „pańskiej” Polski pojawiają się także ojkofobiczne zachwyty nad modernizacyjnym dziełem cywilizacyjnym, jakiego ziemie polskie miały doświadczyć dzięki swoim zaborcom.

²¹ Mowa o etnicznej grupie polskiej oraz spolonizowanych przedstawicielach innych nacji, zamieszkujących obydwie części byłej Rzeczypospolitej: zarówno Koronę, jak i Wielkie Księstwo Litewskie.

²² Por. H. Izdebski, M. Kulesza, *Administracja publiczna. Zagadnienia ogólne*, Warszawa 2004, s. 65-67.

jak i w okresie komunizmu, okazała się instytucja religijna, zwłaszcza Kościół rzymskokatolicki, udzielający kulturowego azylu patriotycznej tradycji narodowej²³.

Od końca XX wieku, tj. od czasu rozwiązania Związku Sowieckiego, na ziemiach byłej Rzeczypospolitej funkcjonują cztery podmioty państwowe: Białoruś, Litwa, Polska i Ukraina²⁴. Każdy z nich podąża własną polityczną ścieżką. Ich wzajemne relacje układają się w zawiłą i strategicznie nieproduktywną mozaikę, poprzecinaną zewnętrznymi sterowanymi sojuszami politycznymi i militarnymi. Cztery podmioty polityczne funkcjonujące dziś na ziemiach Rzeczypospolitej rozwijają cztery systemy polityki religijnej, pozostające ze sobą w mniejszej lub większej korelacji. Z uwagi na wątek zewnętrznemu sterowanemu systemowi sojuszy refleksja nad obszarem byłej Rzeczypospolitej może służyć jako punkt wyjścia do szerszych analiz międzynarodowych.

4. Współczesne polityki religijne

Na obszarze byłej Rzeczypospolitej można wyróżnić cztery systemy polityki religijnej, rozwijane w ramach czterech podmiotów państwowych dysponujących atrybutem suwerenności. Podmiotami tymi są: postsowiecka Ukraina, postsowiecka Białoruś, pojałtańska i postkomunistyczna Polska oraz postsowiecka Litwa. Dwa z nich – Polska i Białoruś – nawiązują do dziedzictwa wspólnej Rzeczypospolitej. Dwa pozostałe – Litwa i Ukraina – dystansują się od tego dziedzictwa.

a) Postsowiecka Ukraina – zanarchizowany bufor. Aktualnie istniejące państwo ukraińskie ogłosiło swoją niepodległość ustami Leonida Krawczuka, przewodniczącego Rady Najwyższej Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Sowieckiej, w 1991 roku. Krawczuk urodził się jako obywatel II Rzeczypospolitej w województwie wołyńskim. Jednak już od 24 roku życia działał w nielegalnej Komunistycznej Partii Zachodniej Ukrainy, będącej ekspozyturą Kominternu i zwalczającej polską państwowość. W ramach aktywności partyjnej Krawczuk wyspecjalizował się w propagandzie politycznej na rzecz sowieckiego komunizmu. W 1991 roku został pierwszym prezydentem niepodległej Ukrainy.

Drugi prezydent Ukrainy, Leonid Kuczma, wywodzi się z tego samego środowiska byłych aparatczyków Komunistycznej Partii Związku Sowieckiego. W 1994 r. podpisał Memorandum Budapeszteńskie, na mocy którego uzyskał zapewnienie o niezmienności granic swojego państwa w zamian za rezygnację z atrybutu mocarstwowości, jakim do dziś pozostaje broń atomowa. Interesująco przedstawiał się

²³ Szerzej na ten temat zob.: B. Cywiński, *Szańce kultur. Szkice z dziejów narodów Europy Wschodniej*, Warszawa 2013.

²⁴ Dla jasności wyводу skupiamy się tu na podmiotach najbardziej znaczących. Do kulturowego dziedzictwa Rzeczypospolitej mogą także zasadnie odwoływać się takie współczesne podmioty państwowe jak Łotwa i Mołdawia, a także Izrael.

skład międzynarodowych ubezpieczycieli²⁵ ukraińskiej suwerenności. W Budapeszcie tworzyli go przywódcy: Rosji, USA oraz Wielkiej Brytanii. Trudno nie skojarzyć tej dziwnej grupy z inną Wielką Trójką przywódców, którzy pół wieku wcześniej, w Teheranie, Jałcie i Poczdamie dokonywali samowolnego podziału globalnych stref wpływów, bez oglądania się na jakikolwiek demokratyczny konsensus²⁶. Władze Polski, która wcześniej jako pierwsza w świecie zadeklarowała uznanie niepodległości państwa ukraińskiego, nie zostały zaproszone do uczestnictwa w tych fundamentalnych uzgodnieniach dotyczących granic i bezpieczeństwa najbliższego sąsiedztwa naszego kraju. Zdaniem eksperta Polskiego Towarzystwa Geopolitycznego, Andrzeja Zapałowskiego, analiza ukraińskich publikacji całego ćwierćwiecza ukraińskiej niepodległości zdecydowanie przeczy naiwnemu pogładowi propagowanemu w polskich mediach, jakoby Ukraina upatrywała w Polsce „kluczowego” partnera swoich relacji międzynarodowych²⁷.

Terytorium współczesnej Ukrainy odzwierciedla terytorium Ukraińskiej SRS z czasów sowieckich. Na współczesne państwo ukraińskie składają się następujące obszary:

- Ukraina w sensie ścisłym²⁸,
- Galicja (Małopolska) Wschodnia ze stolicą we Lwowie oraz Wołyń ze stolicą w Łucku, tj. ziemie IV rozbioru Polski, dokonanego przez Związek Sowiecki w porozumieniu z Hitlerem na mocy Paktu Ribbentrop-Mołotow w 1939 r.²⁹, których mieszkańcy doświadczyli ludobójstwa o niespotykanej skali, dokonanego przez ukraińskich nacjonalistów w końcowej fazie II wojny światowej;
- Północna Bukowina ze stolicą w Czerniowcach, tj. ziemie anektowane przez Związek Sowiecki w 1940 r. od neutralnej Rumunii i zamieszkałe przez nieukraińskie mniejszości narodowe i religijne;

²⁵ W Memorandum Budapeszteńskim mowa była skromnie o zabezpieczeniu (*assurances*) bezpieczeństwa Ukrainy, nie zaś o gwarancjach (*guarantees*) dla jej bezpieczeństwa. – Por. V. Vasylenko, *On Assurances Without Guarantees in a „Shelved Document”*, „Deń” (Kijów), 15.12.2009.

²⁶ Podobnie jak w przypadku porozumień Wielkiej Trójki, Memorandum Budapeszteńskie zostało złamane przez Rosję, która w 2014 r. dokonała aneksji Krymu. Jak przed półwieczem, tak i współcześnie Rosja potraktowała międzynarodowe zobowiązanie w sobie właściwy, utylitarny sposób. Ukraina zaś do dnia dzisiejszego pozostaje państwem pozbawionym regulacji granicznych.

²⁷ A. Zapałowski, Głos w dyskusji, konferencja: *Pojednanie polsko-ukraińskie? Wymiana doświadczeń*, KUL, Lublin 26.06.2017.

²⁸ Por. hasło: *Ukraina*, [w:] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. B. Chlebowski, t. 12, Warszawa 1892, s. 772-779.

²⁹ Prawnej analizy (nie)wiarygodności późniejszych porozumień międzynarodowych dotyczących tych ziem dokonał prof. T. Jasudowicz, *Widmo krąży po Europie. Bezprawie Paktu Ribbentrop – Molotow*, Toruń 1993.

- Ukraina Zakarpacka ze stolicą w Użgorodzie, tj. ziemie zabrane przez Stalina odradzającej się Czechosłowacji w roku 1945 i zamieszkałe przez kilka mniejszości, w tym Rusinów Karpackich, domagających się autonomii regionu³⁰;
- Półwysep Krymski przyznany Ukraińskiej SRS przez Chruszczowa w 1954 r., po przymusowej deportacji jego rodowitych mieszkańców – Tatarów Krymskich.

W prawie międzynarodowym współczesne państwo ukraińskie pozostaje sukcesorem Ukraińskiej SRS, wchodzącej w skład Związku Sowieckiego. Kulturowo postsowieckie, tożsamościowo rozchwiane³¹, zantagonizowane przez radykalne siły polityczne, usiłuje kreować własną narrację historyczną w opozycji zarówno do imperialnej narracji nowej Rosji, jak i do historycznego dziedzictwa Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Ukraina pozostaje krajem strukturalnego ubóstwa, prowokującego do masowej emigracji za pracą i chlebem. Towarzyszą temu katastrofalne dane demograficzne³². Kraj nigdy nie przeszedł procesu dekomunizacji. Zarządzany jest przez polityczne klany, budujące sobie klientelistyczne zaplecza. Pod względem wyznaniowym Ukraina pozostaje mocno zatowarowana. Na jej terytorium działają trzy wzajemnie skonfliktowane Cerkwie prawosławne. Najlicniejszą pozostaje – mająca zagraniczną centralę i adekwatną ideologię – Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego, nominalnie skupiająca 51% ludności kraju. Zagrożenie, które w XVI w. skłoniło prawosławnych biskupów Rzeczypospolitej do podpisania Unii brzeskiej, pozostaje, jak widać, wciąż aktualne. Ukraiński Kościół katolicki w swoich obydwu obrządkach, unickim i łacińskim, skupia 10% ludności, z czego 8,5% stanowią unicy³³. Nowym zjawiskiem, charakterystycznym dla całego obszaru postsowieckiego, jest przenikanie się pozornie odległych od siebie środowisk: prawosławnego duchowieństwa z ludźmi postkomunistycznymi służb specjalnych. Przepastne pomieszczenia klasztorne mogą stwarzać przykrywkę dla międzynarodowych operacji z gatunku tych, które nie lubią światła dziennego. Wspomniane środowiska, uniknąwszy dekomunizacji, pozostają otwarte na infiltrację swoich dotychczasowych, rosyjskich patronów³⁴.

Aktualny prezydent państwa, Petro Poroszenko, magnat branży cukierniczej, w dobie wspieranego przez Rosję konfliktu zbrojnego na wschodnich rubie-

³⁰ Jedyna polska monografia problematyki powstała w formie dziennikarskiego reportażu: M.A. Koprowski, *Inna Ukraina. Zakarpacie – tu się zaczyna i kończy Europa*, Zakrzewo 2014.

³¹ Szerzej na ten temat zob.: O. Hnatiuk, *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*, Lublin 2003.

³² Liczba ludności Ukrainy, u progu niepodległości wynosząca 52 miliony, zmniejsza się w zastraszającym tempie. Według prognoz ONZ w 2050 r. ma spaść poniżej 35 milionów. – Por. T.A. Olszański, *Ćwierćwiecze niepodległej Ukrainy, Wymiary transformacji*, Warszawa 2017, s. 86.

³³ Dane statystyczne na podstawie: J. Mandryk, *Operation World. The Definitive Prayer Guide to Every Nation*, Colorado Springs 2010, s. 644.

³⁴ Por. W. Sumliński, *Niebezpieczne związki Andrzeja Leppera*, Warszawa 2016, s. 158-164.

żach własnego państwa oraz aneksji Krymu przez Rosję – wciąż prowadzi swoje biznesy na terenie Federacji Rosyjskiej.

Według kategorii teologii politycznej Carla Schmitta państwo marksistowsko-leninowskie realizowało program *ateizmu*, systemu, w którym człowiek ogłasza się bogiem i stwierdza, że wobec tego wszystko mu wolno³⁵. Wizerunek postsowieckiej Ukrainy – zanarchizowanej, skorumpowanej, zarządzanej przez polityczne klany o niejasnych powiązaniach – nie pozwala stwierdzić, żeby Bóg powrócił na Ukrainę. Ukraina pozostaje miejscem, którego władze traktują ideę Boga w analogiczny sposób, jak funkcjonariusze KGB w schyłkowym okresie Związku Sowieckiego traktowali ideę komunizmu – jako wygodny parawan dla zabezpieczenia własnych interesów. W czasach sowieckich, w łonie beneficjentów systemu z nieskrywaną pogardą traktowano aktywistów autentycznie przejętych szczytnymi ideałami komunizmu. W żargonie sowieckich służb specjalnych osobnicy tego pokroju zyskali sobie mało chwalebny przydomek „gównojadów”³⁶, których lepiej trzymać na dystans od obszarów istotnych rozstrzygnięć.

Powyższym konstatacjom wtóruje głos specjalisty z Ośrodka Studiów Wschodnich: „Niepodległa Ukraina nie zrewidowała podstawy sowieckiej polityki religijnej: nie przywróciła związkom religijnym statusu publicznoprawnego. Państwo i władze lokalne wciąż uznają jedynie poszczególne gminy [wyznaniowe], choć w obwodach zachodnich *quasi*-publiczny charakter Kościołów jest tolerowany. Co gorsza – władze świeckie niemal od początku uważały się za władne interweniować w sprawy Kościołów. [...] na Ukrainie, tak w środowiskach politycznych, jak i znacznej części środowisk kościelnych traktuje się zasadę rozdziału Kościoła od państwa jako prawo władzy świeckiej do interweniowania w sprawy Kościoła”³⁷. Religia w swoich licznych odmianach pozostaje listkiem figowym, skrywającym praktyki oligarchicznego autorytaryzmu w typie postsowieckim.

b) Postsowiecka Białoruś – kreolska *Landeskirche*. Region Białej Rusi od zawsze stanowił pogranicze kultur i cywilizacji³⁸. Od zawsze też miał problemy z samoidentyfikacją. Współcześni Białorusini mówią o sobie jako o „Kreolach”, żartobliwie

³⁵ Por. A. Wielomski, op. cit., s. 188-192.

³⁶ W. Suworow, *Szpieg, czyli podstawy szpiegowskiego fachu*, Poznań 2016, tłum. A. Pawłowska, s. 219-220.

³⁷ T.A. Olszański, op. cit., s. 82-83.

³⁸ Szerzej na ten temat zob.: A.R. Kozłowski, *Geopolityczne przemiany białoruskiej przestrzeni cywilizacyjnej*, Warszawa 2015. Biała Ruś – to inaczej Ruś schryścianizowana – w odróżnieniu od położonej bliżej ziem pruskich Rusi Czarnej – pogańskiej. Ani Biała, ani Czarna Ruś do końca istnienia Rzeczypospolitej nie miały związków z Rosją – państwem moskiewskim, zaś teza o rzekomym pokrewieństwie etnicznym lub lingwistycznym ich mieszkańców, uporczywie lansowana w ramach rosyjskiej (carskiej, sowieckiej i współczesnej) polityki historycznej, nie znajduje podstaw. „Białorusin bez tłumacza rozumie język polski, słowacki i ukraiński, natomiast Rosjanin mowy białoruskiej bez tłumacza nie rozumie, podobnie jak żadnego innego języka słowiańskiego” – podkreśla białoruski historyk – A. Taras, *Anatomia nienawiści. Stosunki polsko-rosyjskie XVIII-XX w.*, tłum. K. Rawska-Górecka, Warszawa 2015, s. 12.

i z dystansem komentując swoje kresowe doświadczenie egzystencjalne, w nawiązaniu do tubylczo-napływowej mieszanki etnicznej zaludniającej region Karaibów.

Geneza współczesnej Republiki Białoruś sięga dwustronnej umowy, podpisanej przez przedstawiciela Rosji z przedstawicielem lokalnych władz Białorusi, prezydenta Borysa Jelcyna ze Stanisławem Szuszkiewiczem, przewodniczącym Rady Najwyższej Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Sowieckiej, z chwilą rozwiązania Związku Sowieckiego w 1991 r. Analogicznie dwustronny i autarkiczny charakter zachowuje duża część porozumień międzynarodowych tego podmiotu państwowego do dnia dzisiejszego.

Obszar niepodległego państwa pokrywa się z obszarem sztucznie i przypadkowo wyznaczonych granic byłej Białoruskiej SRS. W wymiarze kulturowym obszar ten pozostaje jeszcze bardziej zsovietyzowany niż omówiona wcześniej Ukraina. Wszechobecne pomniki Lenina czy Dzierżyńskiego – obok propagandowych artefaktów nowej władzy – podkreślają ciągłość odniesień symbolicznych kształtujących przestrzeń publiczną. Część białoruskich intelektualistów upatruje w swym państwie dziedzica tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego i z tego powodu wysuwa żądania terytorialne wobec sąsiedniej Litwy – w odniesieniu do Wileńszczyzny – oraz wobec Polski – w odniesieniu do pozostałej po polskiej stronie granicy części przedwojennego województwa białostockiego.

Od wielu już lat naczelnym kreatorem białoruskiej ideologii państwowej pozostaje prezydent państwa, Aleksander Łukaszenko, były oficer polityczny Armii Czerwonej oraz doświadczony dyrektor sowchozu. W swojej polityce religijnej Łukaszenko zdaje się powielać model propagowany w czasach carskich przez wileńskiego generał-gubernatora, księcia Piotra Świętopełka-Mirskiego (1857-1914)³⁹. W miejsce frontalnej walki z Kościołem katolickim, pozostającym na tych ziemiach odwiecznym bastionem polskości, Łukaszenko pragnie promować białorutenizację tego Kościoła. Ostatecznym celem miałyby być doprowadzenie do kresu mitu o Polaku-katoliku, jaki utrzymuje się tu od XIX wieku. Program społeczny prezydenta Łukaszenki polega na podkreślaniu „swojskości” Białorusinów, na łagodzeniu sporów, wygaszaniu, a nawet negowaniu istnienia jakichkolwiek podziałów etnicznych lub wyznaniowych.

W swojej polityce historycznej państwo białoruskie powiela schemat propagandy z czasów sowieckich, a jeszcze wcześniej – carskich. Schemat ten głosi odwieczną wrogość między rzekomo obcymi kulturowo i napływowymi Polakami a swojskimi Białorusinami oraz ich rzekomo etnicznymi braćmi, Rosjanami. Historiografia białoruska przedstawia wybitne postaci z dziejów wspólnej Rzeczypospolitej jako etnicznych Białorusinów. Tak więc za Białorusinów uchodzą: Tadeusz Kościuszko, Stanisław Moniuszko, magnackie rody Sapiechów, Tyszkiewiczów czy Radziwiłłów (w rzeczywistości spolonizowanych Litwinów).

³⁹ Por. M. Koprowski, *Kto niszczy polskość na Białorusi?*, Warszawa 2015, s. 188-189.

Prezydent Łukaszenko zyskał sobie sojusznika w osobie arcybiskupa metropolity Tadeusza Kondrusiewicza, najwyższego rangą przedstawiciela Kościoła rzymskokatolickiego na Białorusi, wcześniej zwierzchnika odrodzonej archidiecezji moskiewskiej w ramach Federacji Rosyjskiej. Metropolita Kondrusiewicz, mimo iż jest polskiego pochodzenia, wspiera rugowanie polskości ze świątyni katolickich, promuje wprowadzanie języka białoruskiego do liturgii⁴⁰. Literatura naukowa dotycząca depolonizacyjnej roli Kościoła katolickiego na Białorusi jest już, niestety, dość obfita⁴¹.

Byłemu politrukowi Łukaszenko, podobnie jak carskiemu generał-gubernatorowi Mirskiemu nie chodzi oczywiście o Boga i religię, lecz o „pokój” pomiędzy instytucjami funkcjonującymi pod ich rządami. „Państwo białoruskie dążąc do wdrożenia białoruskiej ideologii państwowej czyni Kościół rzymskokatolicki narzędziem do ‘ujednoczenia’ struktury narodowościowej – czyli umocnienia tez głoszonych przez władze białoruskie (i część białoruskiego świata naukowego): na Białorusi mieszkają Białorusini, nie ma mniejszości narodowych, w Kościele są Białorusini-katolicy”⁴². W nawiązaniu do kategorii teologii politycznej Carla Schmitta możemy zidentyfikować to stanowisko jako *ateistyczną technokrację autarkiczną*. Może ono doprowadzić w przyszłości do prób utworzenia wspólnego dla całego państwa, narodowego Kościoła Kreolów.

c) Pojałtańska i postkomunistyczna Polska – kasta i reszta. Badania prof. Bogdana Musiała, założyciela reprezentowanej przeze mnie katedry uniwersyteckiej, rozwiewają wszelkie wątpliwości dotyczące autorstwa granic współczesnej Polski. Arbitralną decyzję o ich przebiegu podjął jednoosobowo Józef Stalin w lutym 1945 r., tj. w okresie pomiędzy obradami konferencji z pozostałymi uczestnikami Wielkiej Trójki w Jałcie i Poczdamie⁴³. Arbitralna decyzja Stalina dotyczyła zarówno zachodniej granicy powojennego państwa polskiego, jak i jego granic wschodnich, północnych oraz południowych. Każdy, kto podkreśla nadzwyczajną trafność tych granic dla narodu i państwa polskiego powinien zadbać o należne uhonorowanie ich autora, najlepiej w formie pomników wdzięczności Stalinowi, erygowanych w miejsce usuwanych obecnie obelisków ku czci Armii Czerwonej. Wszak armia wykonywała

⁴⁰ Por. M. Koprowski, *Kto niszczy polskość*, op. cit., s. 189-190.

⁴¹ Por. Z.J. Winnicki, *Uwagi o wpływie i skutkach stosowania metod i środków depolonizacyjnych na obszarze Ziemi Białoruskich na polską świadomość narodową w drugiej połowie XX wieku i współcześnie*, [w:] *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi*, Grodno 2003, s. 33-56; R. Dzwonkowski SAC, O. Gorbaniuk, J. Gorbaniuk, *Postawy katolików obrządku łacińskiego na Białorusi wobec języka polskiego*, Lublin 2004; N. Bekus, *Struggle over Identity. The Official and the Alternative „Belarusianness”*, Budapest – New York 2010; H. Giebień, *Depolonizacja Kościoła rzymskokatolickiego na współczesnej Białorusi (zarys problematyki)*, [w:] *Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku*, red. M. Michalska, Wrocław 2011, s. 169-185; Eadem, *Kościół rzymskokatolicki jako narzędzie depolonizacji na współczesnej Białorusi*, [w:] *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. B. Grott, O. Grott, Warszawa 2015, s. 75-101; M. Koprowski, *Kto niszczy polskość*, op. cit.

⁴² H. Giebień, *Kościół rzymskokatolicki jako narzędzie*, op. cit., s. 101.

⁴³ Por. B. Musiał, *Woja Stalina 1939-1945. Terror, grabież, demontaże*, Poznań 2012, s. 197-231.

tylko rozkazy i, pobiwszy Niemców na ziemiach polskich, pognąła za nimi dalej, na Berlin. Natomiast plan Stalina pozostał, arbitralnie rewidowany w przebiegu fragmentów polskiej granicy wschodniej i północnej aż do śmierci wielkiego stratega w 1953 r. Wbrew iluzjom rozwijanym w licznych polskich publikacjach, również następcy Stalina u steru Związku Sowieckiego nigdy nie traktowali ustanowionych sztucznie linii granicznych jako ostatecznych. Cała machina Układu Warszawskiego nakierowana została na agresywne aneksje i podbój dokonany kosztem Zachodu Europy, dla zmylenia określanego mianem „imperialistycznego”.

Również Józefowi Stalinowi Polska zawdzięcza wprowadzenie etnonacjonalizmu jako zasady jedności jej powojennej państwowości. Dramatyczne, wielomilionowe przesiedlenia ludności miały na celu uczynienie etnicznie jednolitymi ziem od wieków pozostających miejscem kontaktu i mieszania się kultur. Etnonacjonalizm to element obcy polskiej tradycji narodowej, jawnie sprzeczny z republikańską zasadą dawnej Rzeczypospolitej: „wolni z wolnymi, równi z równymi”.

W 1989 r. rządzący krajem komuniści podzielili się władzą z częścią opozycji. Był to czas nie tylko długotrwałego kryzysu gospodarczego, lecz także gruntownych przemian geopolitycznych w całym bloku wschodnim. Niemiecki przywódca Helmut Kohl tak długo negocjował z ostatnim gensekiem sowieckiej partii komunistycznej, Michaiłem Gorbaczowem, tak długo zasypywał go obietnicami, aż wreszcie skruszył jego upór i usłyszał upragnioną deklarację w kwestii prawa narodu niemieckiego do zjednoczenia obydwu państw niemieckich. Od miejsca, w którym przełom ten się dokonał – daczy Gorbaczowa w Kraju Stawropolskim na Kaukazie – nazwano to wydarzenie cudem kaukaskim⁴⁴. W Polsce nie było ani cudu, ani przywódcy na miarę Helmuta Kohla. Polska miała szansę odzyskać ziemie zabrane przez Stalina w 1939 roku albo przynajmniej ich część, najbardziej wartościową dla kultury narodowej. Gorbaczow był w tej sprawie otwarty, ale polska, okrągłostołowa elita nie wykazała zainteresowania. Urodzony we Lwowie lider polityczny Jacek Kuroń publicznie głosił, iż cieszy go, że Lwów nie jest już polskim miastem⁴⁵.

W 2004 r. Polska wraz z Litwą stały się członkami Unii Europejskiej. W konsekwencji granica Ribbentrop-Mołotow, zwana też granicą jałtańską, rozdierająca w poprzek ziemie dawnej Rzeczypospolitej, urosła do rangi zewnętrznej granicy Unii Europejskiej, ze wszystkimi logistycznymi, strukturalnymi i międzyludzkimi tego konsekwencjami. W dobie globalizacji i likwidowania uciążliwości granicznych współczesne granice: litewsko-białoruska, polsko-białoruska i polsko-ukraińska pozostają bastionami najbardziej zaawansowanych technologii inwigilacyjnych.

⁴⁴ Por. A. Stempin, *Sojusznicy. Od Fryderyka i Katarzyny Wielkiej do Merkel i Putina*, Warszawa 2016, s. 438.

⁴⁵ Por. M. Michalik, *O nieobecnej obecności, czyli Lwów Jacka Kuronia*, Oficjalny serwis Ukraińców w Polsce, www.zup.ukraina.com.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=221 (dostęp: 3.09.2017).

Procesy globalizacyjne i denacjonalizacyjne zdają się omijać wspomniane obszary, na których konsoliduje się identyfikacja etnonacjonalistyczna. Dzieci w szkołach, wychowane w błędnej identyfikacji etnicznej polskości z uniwersalizmem etosu Rzeczypospolitej same już dziś nie wiedzą, co sądzić o tym dziwnym poecie Mickiewiczu, co to pochodził z Białorusi, nazywał swoją ojczyznę Litwą, a twierdził, że jest Polakiem... Przedstawiciel współczesnej, okrągłostołowej elity, pierwszy ambasador III RP na Litwie pozwala sobie na następującą korektę poematu Mickiewicza: *Litwo, ojczyzno nie moja*⁴⁶. A w kwestii łamania praw rdzennej ludności polskiej przez władze Litwy ma do powiedzenia jedynie tyle: „Miejscowi Polacy [...] mają prawo manifestować, spierać się z władzami. Tylko co Polsce do tego? To spór obywateli litewskich (co z tego, że narodowości polskiej?) z litewskim rządem”⁴⁷. Autor tych słów współtworzył polsko-litewski traktat o przyjaźni i granicach, podpisany w 1994 r. Będąc płodnym publicystą, a zarazem profesorem prawa, nigdy nie zadał sobie i innym pytania, czy o sprawach tak fundamentalnych jak traktaty graniczne nie powinien przypadkiem decydować suweren – naród – i to po obu stronach przedmiotowej granicy, w trybie plebiscytu? Tymczasem w kwestii losu polskich Kresów oraz rażących zaniedbań władz III RP wobec Polaków na Wschodzie – jak ujął to prof. Czesław Partacz – „'Elity' zadecydowały, że Polacy mają zapomnieć i milczeć”⁴⁸.

Jakie wartości własne reprezentuje wobec tego okrągłostołowa elita? Bodaj najbardziej celnie wyraził je były premier Donald Tusk, w słynnych odtąd słowach: „Dopóki będę obecny w życiu publicznym, wolę politykę, która gwarantuje [...] ciepłą wodę w kranie”⁴⁹. I rozwinął swą myśl następująco: „W dzisiejszym świecie największym dobrem dla państwa jest stabilność. My nie jesteśmy partią wizjonerów. Nie proponujemy nikomu radykalnych zwrotów i romantycznych rewolucji. Naszym zadaniem jest krok po kroku, konsekwentnie, bez szaleństwa robić swoje, budować, modernizować i dbać o bezpieczeństwo”⁵⁰. Przedstawione stanowisko – odwołujące się do bliskich każdemu człowiekowi ideałów bezpieczeństwa, braku konfliktów oraz stabilnego rozwoju – w połączeniu z przeświadczeniem o końcu epoki wielkich kontrowersji – nosi w nauce nazwę postpolitycznego. „Słowo jest być może nowe, ale nie zjawisko – komentuje zagadnienie historyk, prof. Nowak. – Istotę ‘post-polityki’ wyraził bowiem już przed ponad dwudziestoma pięcioma wiekami taoizm. Jest nią reakcja ucieczki od konfliktu, od wszelkiego trudnego wyboru, ostatecznie od wyboru w ogóle”⁵¹.

⁴⁶ J. Widacki, *Litwo, ojczyzno nie moja*, Kraków 2005.

⁴⁷ Idem, *Między sensem i musem i inne rozważania*, Kraków 2015, s. 212.

⁴⁸ L. Kulińska, Cz. Partacz, *Zbrodnie nacjonalistów ukraińskich na Polakach w latach 1939-1945. Ludobójstwo niepotępione*, Warszawa 2015, s. 175.

⁴⁹ D. Tusk, *Jestem u władzy, żeby innym było lepiej*, wywiad T. Machały, „Wprost” 19.09.2010.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ A. Nowak, *Od Polski do post-polityki. Intelktualna historia zapaści Rzeczypospolitej*, Kraków 2011, s. 169.

Nietrudno zdefiniować adwersarza tak zdefiniowanej wizji przestrzeni publicznej. Jest nim każdy, kto przerywa stan błęgiego samozadowolenia. Kto burzy mit o sukcesie. Kto stawia wymagania, nie tylko w sferze dobrobytu materialnego, lecz także ciężyny moralnej i duchowej (ascezy). A więc przede wszystkim religia i Kościół. Dopóki jeszcze wspiera, chwali i organizuje akcje charytatywne – może być oceniany pozytywnie. Jednak gdy afirmuje własne stanowisko – pojawiają się historyczne wręcz reakcje. Artur Dmochowski, dziennikarz i specjalista w zakresie *public relations*, opublikował książkę: *Kościół „Wyborczej”*. Została ona skonstruowana w formie analizy treści poszczególnych, wrywkowo wybranych wydań „Gazety Wyborczej”, flagowego czasopisma elit III RP, z którym autor niegdyś osobiście współpracował. Wniosek płynący z analiz okazuje się wstrząsający nawet dla autora: elitom, których głosem mieni się wspomniana gazeta, „nie chodzi [...] o to, by Kościół w ogóle nie zajmował się polityką, lecz o to, by robił to po myśli środowiska ‘Gazety Wyborczej’”⁵². A zatem – papieskie kremówki – tak, Jan Paweł II jako obiekt popkultury – tak. Ale homilie tegoż Jana Pawła przeciw „cywilizacji śmierci” – tego się po papieżu nie spodziewaliśmy, papież „nie rozumie współczesności”!

Elity postkomunistycznego państwa polskiego kontynuowały politykę symboliczną wdrażaną przez ostatnich przywódców PRL – generałów Jaruzelskiego i Kiszczaka. W warstwie retorycznej szafowano symbolami nawiązującymi do dziedzictwa Rzeczypospolitej, jednak *de facto* utrzymano legalizm porządku prawnego pojałtańskiego państwa komunistycznego. Narodowemu godłu przywrócono koronę, powrócono do historycznej nazwy Rzeczypospolitej Polskiej, zachowano hymn *Mazurek Dąbrowskiego*. Problem w tym, że symbole są nośnikami pewnych treści moralnych. Hymn Legionów Polskich we Włoszech promował etos rycerski, charakterystyczny dla obywateli *wolnej, całej i niepodległej* Rzeczypospolitej: „co nam obca przemoc wzięła, szabłą odbierzemy”. Dzisiejsze elity, wykorzystując nieswoje symbole, czynami zdają się głosić zupełnie inne treści: co nam obca przemoc wzięła, prawem przyklepiemy. Zażenowani obrazem samych siebie, zawstyżeni dziedzictwem przodków, staniemy się jak inni, przejmujemy obce narracje, nie będziemy protestować, gdy resztki naszej tożsamości potraktują ze wzgardą i szyderstwem. Zaakceptujemy wszystko, byle tylko utrzymać się w głównym nurcie, byle nazwano nas „Europejczykami” i przyjęto na europejskie salony.

Nawiązując do kategorii teologii politycznej Carla Schmitta – należy stwierdzić, iż mimo zmiany epoki i rekwizytów istota teologii politycznej, ujawniającej się w dyskursie okrągłostołowych elit III RP, pozostaje kontynuacją epoki realnego socjalizmu. Jednym z ważnych elementów tamtego stanowiska była postawa uniżoności i uzależnienia od zagranicznego ośrodka władzy. Religia – w ramach tego

⁵² A. Dmochowski, *Kościół „Wyborczej”*. *Największa operacja resortowych dzieci*, Warszawa 2014, s. 93.

stanowiska – traktowana jest instrumentalnie – dobra wtedy, gdy idzie po naszej myśli, zła wtedy, gdy uruchamia swoją funkcję krytyczną i godzi w nasz wizerunek. Oligarchizacja oznacza oderwanie się elit od woli narodu, ogłuchnięcie na jego głos. Prawdopodobnie do historii przejdą słowa profesora prawa, wygłoszone na Kongresie Prawników Polskich w 2017 r., w kontekście danych o masowym poparciu społecznym dla planów sanacji władzy sądowniczej w Polsce: „W demokratycznym państwie prawnym suwerenem nie są wyborcy. Suwerenem są wartości znajdujące się w prawie, a na ich straży stoją sędziowie”⁵³. Ci sami sędziowie, których koleżanka mówcy, sędzia Naczelnego Sądu Administracyjnego nazwała „nadmierzającą kastą ludzi”⁵⁴.

Oligarchizacja w żaden sposób nie może być uznana za przejaw demokracji. Analogicznie instrumentalizacja religii – w żaden sposób nie może być mylona z wolnością religijną, którą gwarantują oficjalne deklaracje i akty prawne państwa polskiego. Biblijne słowo „reszta”⁵⁵ niesie w sobie potężną moc. Oznacza tych, którzy nigdy nie dali się złamać prześladowcom prawdziwej wiary. „Reszta” nie musi być liczna, żeby uzyskać obietnicę nadziei na zwycięstwo. Naród, pozbawiony niegdyś atrybutu suwerenności, przez komunistycznych kolonizatorów zredukowany do roli „społeczeństwa” (czyli zasobów ludzkich pod nieswój projekt polityczny), musi dziś znaleźć w sobie siły, by stać się biblijną „resztą”, z której wyjdzie oczyszczający płomień.

d) Postsowiecka Litwa – prawie mocarstwo. Litwa to niewielki, trzymilionowy kraj, który w wyniku upadku komunizmu uzyskał więcej niż marzył. W 1990 r. odzyskał niepodległość utraconą w 1940 r., inaugurując tym samym rozpad całego Związku Sowieckiego. Granice republiki, mimo poważnych obaw, nie zostały przy tej okazji uszczuplone o region Wileńszczyzny, do którego pretensji nie zgłosiło żadne z państw ościennych (region ten zamieszkuje dziś jedna trzecia wszystkich mieszkańców Litwy). Odzyskanie niepodległości dokonało się w trybie „przywrócenia suwerennej władzy przez [międzywojenne – uzup. DGS] Państwo Litewskie”⁵⁶, wraz z odtworzeniem jego porządku prawnego. W 2004 r. Litwa sprawnie weszła do Unii Europejskiej oraz NATO. Kraj szeroko korzysta z sił i środków swojej licznej i wykształconej emigracji. Przykładowo dostarcza postać dwukrotnego prezydenta państwa, Valdasas Adamkusa, który swoje zawodowe i polityczne doświadczenie

⁵³ W. Popiołek, cyt. za: K. Żaczekiewicz-Zborska, *Kongres Prawników Polskich: chronimy prawa obywateli*, 20.05.2017, Serwis internetowy Kancelaria Lex Wolters Kluwer, www.kancelaria.lex.pl/czytaj/-/artykul/kongres-prawnikow-polskich-chronimy-prawa-obywateli (dostęp: 4.09.2017).

⁵⁴ I. Kamińska, cyt. za: W. Wybranowski, „Podziemne państwo” *tlustych kocurów*, „Do Rzeczy” 25.09.2017.

⁵⁵ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 853-856.

⁵⁶ Rada Najwyższa Republiki Litewskiej, *Akt Przywrócenia Państwa Litewskiego*, 11.03.1990, [w:] hasło: *Akt Przywrócenia Państwa Litewskiego*, Wikipedia, pl.wikipedia.org/wiki/Akt_Przywrócenia_Państwa_Litewskiego (dostęp: 4.09.2017).

uzyskał na ziemi amerykańskiej. Perspektywy współpracy regionalnej niepodległego państwa rysują się w równie korzystnym świetle. W przypadku ewentualnej zmiany statusu administrowanego dziś przez Rosję Obwodu Królewieckiego – to właśnie Litwa typowana jest na najbardziej prawdopodobne państwo sąsiedzkie, z którym uniezależniony od Rosji Obwód mógłby wejść w głębszą kooperację⁵⁷.

Od czasów odrodzenia narodowego w XIX wieku, a następnie starań o niepodległość w trakcie I wojny światowej politycy litewscy postawili na zerwanie z tradycją wspólną z Polską Rzeczypospolitą Obojga Narodów. „Litwini, formułując w 1916 roku swój akt odrodzeniowy, zadeklarowali dążenie do państwa własnego, niepowiązanego w żaden sposób z narodami, z którymi wcześniej stanowili polityczną całość. Deklaracja ta, w intencji swej obrócona niewątpliwie przeciwko pomysłom kontynuowania więzi z Polakami, w praktyce obróciła się także przeciw oczekującym powrotu dawnej wspólnoty Białorusinom, pozostawionym samotnie w konflikcie między nową Rosją a nową Polską”⁵⁸. W okresie międzywojennym Litwini torpedowali wszelkie projekty federacyjne, a nawet plany wielostronnej współpracy regionalnej, których uczestnikiem byłaby Polska⁵⁹. Przez długi czas zwlekali nawet z nawiązaniem stosunków dyplomatycznych z II RP, co zakończyło się postawieniem przez Polskę militarnego ultimatum.

Współczesne państwo litewskie znakomicie wykorzystuje okazje stwarzane przez westfalski system międzynarodowy. Mimo podpisania stosownych porozumień międzynarodowych nie respektuje praw mniejszości narodowych, a swoją politykę opiera na wartościach litewskiego etnonacjonalizmu. Tłumaczenie tego stanu rzeczy jest zawsze takie same – jesteśmy suwerennym krajem, który ma prawo do zaprowadzania własnych porządków. Kolejne represje przeciw zamieszkującej obszar współczesnej Litwy rdzennej ludności polskiej – w sferze własności, języka urzędowego lub edukacji – nie spotykają się z adekwatną reakcją służb dyplomatycznych państwa polskiego. Powodem są w dużej mierze problemy z jakością przywództwa w Polsce, a ściślej – profil ideowy korpusu dyplomatycznego, wciąż jeszcze zdominowanego przez osoby o poglądach bliskich przedstawionemu wyżej, nonszalanckiemu stanowisku pierwszego postkomunistycznego ambasadora Polski na Litwie.

Głównym wyznaniem religijnym w Republice Litewskiej pozostaje rzymski katolicyzm (77% mieszkańców). Drugie co do liczebności wyznanie, Cerkiew Patriarchatu Moskiewskiego, skupia 4% mieszkańców kraju, przeważnie pochodzenia rosyjskiego⁶⁰. Kościół katolicki na Litwie w 1991 r. uzyskał nowy podział

⁵⁷ Por. T. Palmowski, *Kaliningrad – szansa czy zagrożenie dla Europy Bałtyckiej? Monografia społeczno-gospodarcza*, Gdańsk 2013, s. 288-304.

⁵⁸ B. Cywiński, op. cit., s. 641.

⁵⁹ Por. L. Wyszczelski, *Polska mocarstwowa. Wizje i koncepcje obozów politycznych II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2015, s. 141-162.

⁶⁰ Por. hasło: *Religion in Lithuania*, Wikipedia, en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Lithuania (dostęp: 4.09.2017).

terytorialny, kończący stan tymczasowości trwający od IV rozbioru Polski w 1939 r. Wraz z zaborem wschodnich ziem polskich przez Związek Sowiecki większa część metropolii wileńskiej znalazła się pod rządami sowieckimi. Metropolita wileński, abp Roman Jałbrzykowski został wydalony z Litewskiej SRS. W roku 1945 przeniósł siedzibę swojej metropolii do Białegostoku. Tam też odtworzył wileńskie seminarium duchowne oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego, zlikwidowany decyzją władz komunistycznych trzy lata później. Od chwili śmierci abpa Jałbrzykowskiego w 1955 r. metropolia wileńska nie miała formalnego zwierzchnika aż do roku 1989.

Aktualne granice prowincji kościelnych zgodnie z decyzją papieża Jana Pawła II pokrywają się z granicami niepodległego państwa litewskiego. Strukturę administracyjną Kościoła litewskiego tworzą dwie metropolie: istniejąca od czasów międzywojennych metropolia kowieńska oraz zreorganizowana metropolia wileńska, okrojona o diecezję grodzieńską (w granicach Białorusi) oraz diecezję białostocką (w granicach Polski). W 2000 r. rząd litewski zawarł ze Stolicą Apostolską trzy umowy o charakterze quasi-konkordatowym. Przyszłość relacji państwo-Kościół na Litwie wydaje się stabilna.

I choć może to zabrzmieć jak ironia, w uporze i dążeniu do obranych celów małe Litwa zdradza rasowy charakter politycznego mocarstwa. Oczywiście, nie w wymiarze geopolitycznym ani militarnym (przy braku własnego lotnictwa, zdana jest na ochronę własnej przestrzeni powietrznej przez polskich sojuszników), lecz w fakcie, że przynaglana przez innych do postępowania w ten czy inny sposób, zobowiązana międzynarodowymi umowami do należnych zachowań, potrafi gremialnie uchylać się od nacisków, robić to, co uznaje za stosowne, i nie tylko nie ponosić za to odpowiedzialności, lecz, co więcej, nie tracić poprawnych stosunków dyplomatycznych, umów handlowych ani sojuszy militarnych (wspomniane polskie myśliwce F-16 nad litewską przestrzenią powietrzną). Autor niniejszego tekstu nie znajduje odpowiedzi na pytanie, jak sprawa ta przekłada się na kategorie teologii politycznej Carla Schmitta. Być może ktoś z czytelników będzie w stanie poprowadzić rozpoczęte ćwiczenie z teologii politycznej dalej i lepiej.

5. *And the winner is...*

Która z czterech prowincji byłej Rzeczypospolitej, kontynuująca swe istnienie w ramach jednego z czterech państw regionu Europy Środkowowschodniej może zostać uznana za wzorcową lub przynajmniej realizującą najbardziej pożądaną politykę religijną? Odpowiedź na tak postawione pytanie musi uwzględniać fakt, iż polityka religijna – w znaczeniu, jakim posługujemy się w niniejszym tekście – nie oznacza zamierzonej aktywności podmiotu państwowego, lecz niejako niezależną od

jego wizerunkowych wysiłków, dokonaną z zewnątrz ocenę zjawiska, sformułowaną na podstawie analizy enuncjacji i zachowań owego podmiotu.

Być może należałoby stwierdzić, iż w tak zaprojektowanej konkurencji nie widać żadnego zwycięzcy. Rzeczpospolita jako archetyp dobrego państwa coraz mniej znana jest młodemu pokoleniu, któremu ogranicza się liczbę lekcji historii. Szczytne tradycje Rzeczypospolitej można by nawet porównać z mityczną Atlantydą. Czy kiedykolwiek istniała? Po obu stronach kordonu, jaki – w postaci zewnętrznej granicy Unii Europejskiej – rozdziela dziś ziemie niegdyś połączone węzłem „spolnej iajemnej miłości braterskiej” – zwycięża błędne utożsamianie Rzeczypospolitej z Koroną, a ściślej z jej etnicznie polskim żywiołem. Po polskiej stronie kordonu prowokuje to do imperialistycznych mrzonek, obcych republikańskim ideałom przodków. Po drugiej stronie, zabużańskiej – rodzi skojarzenia z nieproszonymi kolonizatorami. Zatraca się świadomość pluralizmu Rzeczypospolitej oraz unikalnej w skali światowej tolerancji. W miejsce nieistniejącej narracji wspólnej wkradają się narracje obce, zawsze nieprzyjazne. Każdy z czterech podmiotów państwowych okopuje się we własnym separatyzmie kulturowym. Każdy kreuje własną wersję polityki historycznej. Najnowsze inicjatywy polskiego prezydenta Andrzeja Dudy – dotyczące integracji państw Trójmorza – ryzykują dalszym pogłębianiem przepaści pomiędzy tymi, którym powiodło się w akcesji do klubu sytych i dostatnich a tymi, których wichry historii wyrzuciły poza obręb zjednoczonej Europy oraz zasięki jej przemysłnych instalacji granicznych⁶¹. Karygodne zaniedbania, które w pierwszym rządzie obciążają elity III RP oraz ich służby dyplomatyczne⁶², pozostawiają zagubionych mieszkańców sąsiednich państw i regionów w sytuacji fatalnego dylematu – pomiędzy opresyjną, choć wciąż jakoś swojską Moskwą a atrakcyjnym, choć coraz mniej zrozumiałym, antynomiańskim⁶³ Zachodem Europy.

⁶¹ Por. D. Góra-Szopiński, *Trimarium is not Intermarium*, „New Eastern Europe Online Edition”, www.neweasterneurope.eu/articles-and-commentary/1018-intermarium/2428-trimarium-is-not-intermarium (dostęp: 5.09.2017).

⁶² Pozytywny kierunek zmian przy wciąż niezadowolającym rezultacie analizują opracowania autorstwa dwóch czynnych dyplomatów, będące zarazem ich rozprawami habilitacyjnymi: P. Hut, *Polska wobec Polaków w przestrzeni poradzieckiej. Od solidaryzmu etnicznego do obowiązku administracyjnego*, Warszawa 2014; M. Maszkiewicz, *Repatriacja czy repatriotyzacja? Wybrane problemy polskich strategii politycznych wobec rodaków za wschodnią granicą (1986-1990)*, Wojnowice 2017.

⁶³ Antynomianizm to pojęcie mające źródło teologiczne i oznaczające postawę niezgody na respektowanie jakichkolwiek norm moralnych. W naukach społecznych pojęcie to zastosował amerykański socjolog Edward Shils, charakteryzując kontrkulturę lat sześćdziesiątych. Mówienie o antynomianizmie raczej niż o sekularyzacji w odniesieniu do współczesnego Zachodu wydaje się bardziej trafnie oddawać odczucia mieszkańców europejskiego Wschodu, których spora część nie czuje się związana żadnym prawem boskim, natomiast zachowała w sobie respekt wobec świeckiego zestawu norm. Antynomianista neguje jakiegokolwiek obiektywny porządek moralny, niezależnie od źródła pochodzenia tego porządku.

* * *

Zamiast konkluzji warto postawić kilka pytań:

- o to, czy wartości dziedziczone po dawnej Rzeczypospolitej w ogóle zasługują na pielęgnację (odpowiedź na to pytanie przesądza o sensie niniejszych rozważań)?
- o to, gdzie szukać dziś świadków i nośników wartości Rzeczypospolitej – w obliczu eksterminacji elit, dokonanej z premedytacją przez obydwu okupantów „skrwawionych ziem”⁶⁴ w okresie II wojny światowej oraz po jej zakończeniu, a także w obliczu perfidnej „podmiany elit”⁶⁵, dokonanej przez komunistycznych kolonizatorów i skutkującej aktualnymi patologiami?
- o to, w jaki sposób propagować rzezione wartości i w jaki sposób czynić to wspólnie?
- o miejsce religii w życiu publicznym, zwłaszcza w jej cywilnym aspekcie obrońcy cywilizacji (*defensor civitatis*), głęboko wynaturzonym pod wpływem ideologii wschodniego despotyzmu;
- o formy i środki eliminacji patologii, wykrzywiających dziś ścieżkę rozwoju podmiotów państwowych funkcjonujących na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, w tym zwłaszcza oligarchizacji strojącej się w szatki demokratyzacji?
- oraz pytanie odwrotne – o koszty społeczne ewentualnego zaniechania walki z patologiami, dociekania prawdy historycznej, korekty narracji i stereotypów, nazwania po imieniu i rozliczenia zbrodni z przeszłości – pytanie o społeczne koszty niewykarczania poza horyzont „cieplej wody w kranie”, przytulnej kreolskiej *Landeskirche*?

⁶⁴ Określenie autorstwa historyka Timothy’ego Snydera z książki o tym samym tytule (Warszawa 2011).

⁶⁵ Określenie autorstwa socjolog Barbary Fedyszak-Radziejowskiej z książki *Przemysłość Polskę*, Warszawa 2013, s. 138-141.

Piotr Furmański

JERZEGO SMOLEŃSKIEGO IDEA KATOLICKIEJ SAKRALIZACJI GLOBALNEJ PRZESTRZENI

Spośród licznych, odwołujących się do czynników przestrzennych, polskich koncepcji powstałych w okresie do 1939 roku wiele emocji w kręgach naukowych wzbudzały idee autorstwa dwóch geografów: Wacława Nałkowskiego oraz Eugeniusza Romera. Polemika między zwolennikami i przeciwnikami „prześciowości” oraz „pomostowości” odbywała się nie tylko w latach, kiedy Polacy marzyli o odzyskaniu niepodległości, ale także po tym okresie¹. Nie należy jednak bagatelizować innych pojawiających się wówczas idei i koncepcji zagospodarowania przestrzeni tym bardziej, że niektóre z nich w znikomym stopniu nawiązywały do geografii oraz historii – dziedzin tradycyjnie związanych z geopolityką klasyczną. Swoje podłoże znajdowały natomiast w czynnikach zupełnie innego rodzaju. Jedną z nich dotyczyła sakralizacji w rozumieniu nadania przestrzeni religijnego znaczenia. Generalnie proces ten odbywa się zarówno na płaszczyźnie niematerialnej (duchowej, społecznej, kulturowej i społecznej), jak i materialnej (krajobraz, przestrzeń geograficzna, osadnicza i urbanistyczna). Najczęściej płaszczyzny te przenikają się i zazębiają, a spaja je z różną intensywnością wymiar duchowy².

Autorem jednej z ciekawszych intelektualnie idei był Jerzy Józef Gedeon Smoleński. Późniejszy profesor geografii urodził się 6 września 1881 roku w Krakowie³. Jego ojciec, Stanisław, był doktorem medycyny i pracownikiem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dzieciństwo Smoleński spędził w Krakowie oraz w Jaworzu. Po śmierci rodziców w 1889 roku opiekę nad nim sprawował brat matki, Jan Babiński, autor map Polski, a po jego śmierci w 1902 roku, wuj Władysław Smoleński,

¹ Konflikt został szczegółowo omówiony przez B. Pasierba w artykule pt. *Z tradycji polskiej geopolityki: Wacław Nałkowski, Eugeniusz Romer* [w:] *Studia Politologiczne*, red. A. W. Jabłoński, K. A. Paszkiewicz, M. S. Wolański, Wrocław 1995, s. 21-31; Zob. również: K. Dziewoński, *Polska jako pojęcie geograficzne. Ewolucja koncepcji*, „Przegląd Geograficzny”, t. XLIX, z. 2, 1977, s. 307-318; A. Piskozub, *Gniazdo Orła Białego*, Warszawa 1968, s. 9-14; L. Sawicki, *Geograficzne położenie Polski*, „Ziemia”, rok I, nr 2, 8 stycznia 1910, s. 20-23; E. Hanslik, *Krainy przejściowe*, „Ziemia”, rok I, nr 8, 19 lutego 1910, s. 130-131 a także „Ziemia”, rok I, nr 9, 26 lutego 1910, s. 113-115; E. Romer, *Czy Polska jest krainą przejściową? Odpowiedź na wywody Hanslika*, „Ziemia”, rok I, nr 16, 16 kwietnia 1910, s. 241-243.

² D. Chylińska, G. Kosmala, *Sakralizacja przestrzeni wobec współczesności*, [w:] *Sacrum w krajobrazie*, red. S. Bernat, M. Flaga, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” nr 17/2012, s. 49-50.

³ Dane biograficzne zostały oparte na publikacjach: J. Flis, *Jerzy Smoleński* [w:] *Dziewięć wieków geografii polskiej. Wybitni geografowie polscy*, red. B. Olszewicz, Warszawa 1967, s. 383-409 oraz S. Leszczycki, *Jerzy Smoleński*, „Przegląd Geograficzny”, tom XIX, 1939/45, s. 78-98.

profesor historii na Uniwersytecie Warszawskim. Po zdaniu matury w 1899 roku Smoleński zapisał się na wydział filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jako kierunek studiów wybrał nauki przyrodnicze. W przyszłości zamierzał się specjalizować w geologii. W 1903 roku był krakowskim sekretarzem zjazdu geologów odbywającego się w Wiedniu. Wówczas poznał Paula Vidala de la Blache (1845-1918) – twórcę nowoczesnej geografii francuskiej oraz głosiciela idei indeterminizmu (posybilizmu) negującego zasady determinizmu geograficznego. W 1906 roku uzyskał tytuł doktora filozofii. Po ukończeniu studiów wyjechał do Berlina w celu kontynuacji nauki, gdzie w latach 1906-1908 studiował na Uniwersytecie Berlińskim m.in. u Albrechta Pencka (1858-1945). Po powrocie do kraju habilitował się w 1910 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim. W tym samym roku rozpoczął wykłady na tej uczelni oraz ożenił z Heleną z Jordanów. W 1913 roku podróżował po Włoszech oraz południowej Francji. Podczas podróży studiował w Muzeum Oceanograficznym w Monako. W 1914 roku został powołany do wojska austriackiego, z którego zwolniono go po kilku miesiącach ze względu na zły stan zdrowia. W 1916 roku powrócił do pracy akademickiej. W 1921 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym geografii fizycznej i kartografii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W międzyczasie wykładał w innych krakowskich uczelniach: geografię gospodarczą w Akademii Handlowej oraz geografię polityczną w Szkole Nauk Politycznych. W 1929 roku został mianowany profesorem zwyczajnym geografii fizycznej i kartografii, a pół roku później geografii ogólnej. W tym samym roku objął stanowisko dyrektora Instytutu Geograficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, które sprawował do końca życia. W 1937 roku wybrano go dziekanem Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. 5 listopada 1939 roku wraz z grupą profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego został aresztowany przez władze niemieckie i wywieziony do więzienia we Wrocławiu. Po przetransportowaniu do obozu koncentracyjnego w Oranienburgu – Sachsenhausen zmarł z wycieńczenia 5 stycznia 1940 roku.

Działalność Smoleńskiego była wyjątkowo wszechstronna. Profesor zajmował się nie tylko zagadnieniami czysto geograficznymi. W obszarze jego zainteresowań znajdowały się m.in. historia, antropogeografia, ekonomia, geografia polityczna oraz geopolityka. Często również syntetyzował dokonania powyższych dziedzin. Od problematyki związanej z geopolityką i geografią polityczną nie stronił, o czym świadczą chociażby tytuły jego publikacji⁴. Oficjalnie jednak uważał, że geopolityka jest jedynie surogatem geografii politycznej, ponieważ nie stworzono dla niej odpowiednich metod badawczych. Określał ją mianem nauki stosowanej, a prace z jej zakresu zaliczał do publicystyki politycznej. Za bardzo obiecujące uznał jednak wykazanie przez Rudolfa Kjelléna (1864-1922) analogii między państwem a żywym organizmem⁵. Sądził, że

⁴ J. Smoleński, *Geopolityczne barjery nadmorskie*, „Przegląd Geograficzny”, t. XIV, z. 1-2, 1934, s. 133-152; Idem, *W sprawie ewolucji geografii politycznej*, „Przegląd Geograficzny”, 1931, t. XI, s. 93-100.

⁵ R. Kjellén, *Staten som livsform*, Stockholm 1916. Więcej informacji na temat Rudolfa Kjelléna

cechy biologiczne w funkcjach państwa pozwoliły zwrócić uwagę na „prawidłowość tendencji rozwojowych państwa, ich stałość i rolę historyczną”⁶ oraz wyeksponowały życiowe funkcje (w znaczeniu fizjologicznym) regionów geograficznych. Jego rozważania na ten temat były o tyle istotne, że odwoływały się wprost do myśli geopolitycznej, co w Polsce okresu międzywojennego nie należało do zjawisk częstych ze względu na jednoznacznie negatywne konotacje geopolityki z niemiecką *geopolitik*. Ideom geopolitycznym formułowanym przez Smoleńskiego przyświecał przede wszystkim motyw negacji poglądów głoszonych przez naukowców niemieckich⁷. To głównie z tego powodu określił „przyrodzony” obszar Polski. Z założenia koncepcja ta miała wykazać, że ziemie polskie wyraźnie odróżniają się od otoczenia. Jej autor starał się to udowodnić poprzez liczne odwołania do czynników natury fizjograficznej oraz antropogeograficznej⁸.

Rozległe zainteresowania Smoleńskiego obejmowały także problematykę związaną z uzależnieniem aspektów ludzkiego życia od środowiska geograficznego oraz relacji zachodzących między tzw. „prawami geograficznymi” a historią. Geograf twierdził, że z naukowego punktu widzenia ustalenie związku przyczynowego między środowiskiem geograficznym a historią jest niemożliwe, ponieważ jednakowe zjawiska musiałyby zachodzić w identycznych środowiskach. Hipotetycznie można założyć, że środowisko otaczające człowieka jest w zasadzie niezmiennie. Wówczas jednak należy uznać, że zmienia się sam człowiek, a wraz z nim kultura materialna oraz środki techniczne, którymi dysponuje. Zdaniem Smoleńskiego przyroda jedynie stwarza człowiekowi możliwości dokonywania zmian. Oznacza to, że może ona ograniczać zakres działania jednostki ludzkiej oraz zbiorowości, ale nie wywiera decydującego wpływu na ich postępowanie. Człowiek bowiem posiada możliwość wyboru, z których – nawet w przypadku występowania tych samych okoliczności – korzysta kierując się różnymi motywami. Dlatego też postępowanie jednostki i towarzyszące jej działaniom zjawiska historyczne są silnie zindywidualizowane. Należy jednak zauważyć, że według opinii profesora indywidualne czyny jednostek nie wykluczają prawidłowości, które można wykazać w związku z działalnością całych grup ludzkich⁹. W tym przypadku geograf miał na myśli to, że zjawiska historyczne stanowią sumę

oraz jego organicznej koncepcji państwa znajduje się w publikacjach: P. Eberhardt, *Podstawy teoretyczne i ideowe geopolityki według Rudolfa Kjelléna*, „Przegląd Geograficzny”, t. 84, z. 2 (2012), s. 313-332; Idem, *Rozwój światowej myśli geopolitycznej. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 2016, s. 39-56; J. Potulski, *Wprowadzenie do geopolityki*, Gdańsk 2010, s. 166-169; A. Wolff-Powęska, *Doktryna geopolityki w Niemczech*, Poznań 1979, s. 109-116.

⁶ J. Smoleński, *W sprawie...*, op. cit., s. 93.

⁷ P. Eberhardt, *Polska i jej granice. Z historii polskiej geografii politycznej*, Lublin 2004, s. 137.

⁸ J. Smoleński, *Przyrodzony obszar Polski i jej granice w świetle nowoczesnych poglądów*, „Przegląd Geograficzny”, 1926, t. VI, s. 33-44; Idem, *Geograficzne podstawy rzeczywistości polskiej* [w:] *Kalendarz IKC*, 1939, s. 79-81. Zob. również: P. Eberhardt, *Polska i jej...*, op. cit., s. 137-138.

⁹ J. Smoleński, *Ziemia jako podłoże dziejów ludzkości* [w:] *Historia powszechna*, t. I, red. M. Sokolnicki, Warszawa 1931, s. 46.

poszczególnych pomniejszych działań indywidualnych, które jako działania grupowe są uzależnione od warunków geograficznych. Tak więc tzw. „prawa geograficzne”, jeśli w ogóle istnieją, to według idei Smoleńskiego nie dotyczą przypadków jednostkowych. Jednostka bowiem może działać całkowicie świadomie i dowolnie, natomiast zasada ta nie dotyczy zbiorowości. „W stosunku do wskazań natury wolny jest człowiek, ale nie ludzkość”¹⁰.

Smoleński uważał, że postęp cywilizacyjny, a w szczególności rozwój gospodarczy, zmieniają stosunek człowieka do ziemi modyfikując znaczenie wpływu czynników geograficznych na bieg dziejów. Był on tym większy, im bardziej życie jednostki zostało poddane życiu zbiorowemu. Nigdy jednak powyższa zależność nie była ani bezwzględna, ani jednoznaczna, a prawa, w które ewentualnie można by te zależności ująć musiałyby zmieniać się w czasie ze względu na to, że sam człowiek zmienia swój stosunek do ziemi¹¹.

Profesor na marginesie swojej działalności naukowej zajmował się również sprawami misji katolickich w Azji i Afryce¹². Według jego opinii popularyzacja jakichkolwiek idei zależy nie tylko od tkwiącej w nich siły wewnętrznej, ale również czynników zewnętrznych i stosunku zachodzącego między poszczególnymi społecznościami. Bieg dziejów udowodnił, że relacje te są coraz ściślejsze pomimo tego, że rozwój ludzkości nie zdołał objąć swoim zasięgiem wszystkich społeczeństw z jednakową intensywnością¹³. Poważną rolę w tym procesie odgrywały nie tylko różnice między rasami i ich nierównomierny rozwój psychiczny¹⁴. Wielkie znaczenie posiadało także środowisko, którego wpływy generalnie są widoczne dopiero wtedy, kiedy poszczególne społeczeństwa są od siebie całkowicie odizolowane, nie utrzymują ze sobą żadnych kontaktów i funkcjonują w warunkach pozbawionych presji wywieranej przez czynniki pochodzące z zewnątrz. Uwarunkowania te uległy jednak zmianie doprowadzając w konsekwencji do stopniowego zaniku stref izolujących. Wpływ na to wywarły takie zjawiska, jak ogólny wzrost ludności na świecie oraz przenikanie się wartości kulturowych dawniej niedostępnych wszystkim społeczeństwom. Dużą rolę odegrała także coraz większa swoboda przemieszczania się zarówno ludności, jak i idei. Sprzyjał temu rozwój środków komunikacyjnych, który

¹⁰ Ibidem, s. 47.

¹¹ Ibidem.

¹² Idem, *Polska wobec dzisiejszych warunków akcji misyjnej*, „Misje Katolickie”, r. XLVII, zeszyt 5, nr 545, maj 1928, s. 199-208. Publikacja ukazała się również pt. *Obecne warunki światowej akcji misyjnej i stosunek do niej społeczeństwa polskiego. Odczyt publiczny wygłoszony w Akademickim Kole Misyjnym w Krakowie dn. 3 marca 1928 r.*, „Sprawy Misyjne”, serja I, nr 9, 1928, s. 15. Inne publikacje J. Smoleńskiego na temat misji katolickich: *Znaczenie akcji misyjnej dla przyszłej kultury ludzkości*, „Misje Katolickie”, tom 49, s. 97-100; Idem, *Misje a czasy obecne*, „Misje Katolickie”, r. LI, maj 1932, zeszyt 5, s. 138-140.

¹³ J. Smoleński, *Obecne...*, op. cit., s. 3.

¹⁴ Ibidem, s. 4.

poprzez likwidację przeszkody przestrzennej w postaci odległości wpłynął na relatywne „skurczenie” się rozmiarów globu. Dzięki temu ludność coraz wyraźniej zaczynała przypominać całość, w ramach której dochodziło do niwelacji jaskrawych przeciwieństw z powodu unifikacyjnych prądów kulturowych¹⁵.

Tendencja ta była niezwykle istotna. W sprzeczności z nią pozornie tylko występowały nowe różnice wyrastające między społeczeństwami z takich przyczyn, jak nasilanie się nacjonalizmów, procesów państwowotwórczych, pojawianie nowych lub budzenie dawnych odrębności regionalnych czy też pogłębianie kontrastów socjalno-ekonomicznych. Wyodrębnieniu ulegały także nowe grupy ludzkie głoszące własne ideologie. Smoleński nie precyzował tego zagadnienia. Uważał jedynie, że nowe idee przestały się rozwijać w izolacji przestrzennej, a powstające różnice posiadały podrzędny charakter, ponieważ zachodziły w obrębie tak wielkich kręgów kulturowych, że nie mogły mieć wpływu na ich integralność. Wszystkie te procesy ulegały zazębieniu, a siły działające dotąd rozbieżnie zaczęły się układać w jedną siłę wypadkową oznaczającą „wspólny nurt dziejowego pochodzenia”¹⁶. Niebagatelną rolę odgrywały także przemiany zachodzące w sferach ekonomicznej, społecznej i politycznej z tego względu, że wpływały na stosunek ludności do religii chrześcijańskiej¹⁷.

Smoleński uważał, że niemal identyczne zjawiska można było zaobserwować w świecie idei, dla których relatywnie „malejąca” przestrzeń przestała stwarzać jakiegokolwiek przeszkody. W ślad za tym zmalało znaczenie dążeń o lokalnym zasięgu. W zamian pojawiły się te (np. komunizm), które zapragnęły ogarnąć cały glob. Na tle tych warunków odbywała się „tradycyjna działalność misyjna Kościoła - rozszerzanie wśród pogan nauki Chrystusa, krzewienie Jego boskiej a równocześnie prawdziwie wszechludzkiej ideologii”¹⁸.

Mogłoby się wydawać, że postęp cywilizacyjny wpłynął na łatwość i skuteczność działalności misyjnej. Zdaniem Smoleńskiego były to tylko pozory. Dawniej misjonarze wraz z nauczaniem niewiernych i wychowywaniem ich w duchu religii chrześcijańskiej krzewili również idee kultury europejskiej, w tym także te, które dotyczyły kultury materialnej spełniającej rolę forpoczty dla idei pojmowanych w znacznie szerszym zakresie. Według opinii profesora europejski materialny dorobek cywilizacyjny chętnie przejęli Japończycy, Hindusi czy Chińczycy. Mało tego, przedstawiciele tych nacji, wykształceni w Europie oraz w Stanach Zjednoczonych sami rozwinęli w swoich krajach wysoko wyspecjalizowane instytucje badawcze oraz uniwersytety. Towarzyszyło temu „rozbudzenie poczucia narodowej samodzielności i ambicji, nieuznawanie wyższości idei obcych, o ile przyjęcie ich nie przynosi

¹⁵ Ibidem, s. 5.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Idem, *Misje...*, op. cit., s. 138.

¹⁸ Idem, *Obecne...*, op. cit., s. 6.

konkretnych praktycznych korzyści, opór przeciw nim, oparty na przeświadczeniu o równorzędności i podtrzymywany obawą przed zaborczymi intencjami”¹⁹.

Zatem społeczeństwa te, uznawane przez Smoleńskiego za „pogańskie”, podlegały głębokiej przebudowie kulturowej, społecznej oraz politycznej. Geograf uważał, że kompleks tych procesów posiadał związek z krytycznym przełomem w ich życiu duchowym, ponieważ dotychczasowe, tradycyjne wierzenia przestały spełniać dawną rolę, a na ich miejscu stopniowo zaczął się pojawiać światopogląd nacechowany zubożeniem. W stosunku do religii przejawiało się to tym, że co prawda zachowano dawne wierzenia religijne upatrując w nich symbolu tradycji historycznej, znamion odrębności od obcych wpływów kulturowych i instrumentu wywierającego wpływ na jedność w politycznym sensie, ale też wiara tych społeczeństw uległa osłabieniu i nie posiadała już takiej siły, jaką dawniej dawały wyznania szczerze i głębokie. Dzięki temu, zdaniem geografa, pojawiły się znakomite możliwości dla działalności misyjnej. Z takiego stanu rzeczy doskonale zdawały sobie sprawę Kościoły protestanckie, które wspierane finansowo przez bogate społeczeństwa stanęły do skutecznej rywalizacji z misjami katolickimi. Dlatego też społeczności katolickie powinny zacząć działać ze zdwojoną energią. Uwaga ta dotyczyła również społeczeństwa polskiego²⁰.

Czy polscy katolicy mogą „pogodzić się z myślą, by przy spełnianiu wspólnego, wielkiego dzieła szerzenia Boskiej Prawdy, brakło katolickiej Polski?”²¹. Zdaniem Smoleńskiego byłoby to niezgodne zarówno z rodzimą tradycją, jak i pewnymi obowiązkami, które każdy naród posiada w stosunku do ludzkości. Dotyczą one między spraw trwale zapisujących się w historii, również polskiej. W tym przypadku Smoleński powoływał się na argument w postaci Polski jako chrześcijańskiego przedmurza. Według opinii geografa poczucie to „tak było w polskiej ideologii istotne i konieczne, że skrępowani w działaniu o utracie niepodległości gotowi byliśmy uwierzyć, że i nieszczęście nasze służy zbawieniu ludzkości – że cierpieniem narodu cudze okupujemy winy. Dzisiaj swobodni, stoimy znowu w szeregu wolnych społeczeństw chrześcijańskich, narówni z nimi – a praca dla wielkich, wspólnych celów jest nie tylko naszym obowiązkiem, lecz i sprawą naszego narodowego honoru”²².

W myśli Smoleńskiego powyższe przekonanie przybrało kształt idei misji narodowej. W kontekście słów geografa polskiego pochodzenia konstatacja ta staje się znacząca i zrozumiała, bowiem zarówno miejsce urodzenia, jak i okoliczności historyczne, w których się wychowywał, kształcił i podjął pracę naukową miały fundamentalny charakter na popularyzowane przez niego idee. Polska miała odgrywać rolę strażnika terytorium wewnętrznego kraju i świata chrześcijańskiego

¹⁹ Ibidem, s. 7.

²⁰ Ibidem, s. 8-9.

²¹ Ibidem, s. 10.

²² Ibidem, s. 11.

oraz zachować dziedzictwo historyczne o uniwersalnym znaczeniu. Warto zauważyć, że w przypadku idei misji narodowej ekscytujące wydarzenia w historii mają tendencje do tak dużego dominowania w interpretacji świata, że ze świadomości całkowicie mogą wymazać wpływ innych czynników, np. społecznych lub fizycznych. Naród może także uznać swoje idee za wzorzec dla innych społeczności²³.

Świadomość położenia peryferyjnego i „przejściowego” powodowała, że opinie o szczególnej roli Polski jako chrześcijańskiego „przedmurza” Europy nie należały do odosobnionych. Zadanie związane z romantyczną sakralizacją polskiej przestrzeni zakładało, że centrum kontynentu bez jego peryferii nie będzie w stanie obronić się skutecznie przed wpływami barbarzyńskiego Wschodu²⁴. Mit ten utrwały chociażby takie wydarzenia, jak historia misji św. Wojciecha wśród Prusów w X wieku, chrystianizacja Pomorza za Bolesława Krzywoustego w wieku XII, bitwa pod Legnicą i śmierć Henryka II Pobożnego w 1241 roku, chrystianizacja Litwy w XIV wieku czy też śmierć Władysława Warneńczyka III w bitwie pod Warną w roku 1444. Był on także wzmacniany przez podkreślanie znaczenia położenia Polski na krańcach świata chrześcijańskiego. Jednak oficjalnie o Polsce jako *antemurale* zaczęto mówić począwszy od drugiej połowy XV wieku. W 1450 roku uczynił to poseł Polski w Rzymie, Tomasz Strzemiński. Przekonanie to wyrażali i utrwalali również obcy pisarze, chociażby Nicolo Machiavelli czy Erazm z Rotterdamu²⁵.

Warto zauważyć, że zdaniem Smoleńskiego misje katolickie posiadały również znaczenie polityczne. Świadczył o tym przebieg kolonizacji Azji, Afryki i Ameryk przez państwa europejskie. Stąd często spotykały się z one nieufnością tamtejszych społeczeństw twierdzących, że są to forpoczty kolonizacji. Zdaniem geografa państwo polskie było po tym względem wyjątkiem, ponieważ nie posiadało żadnych kolonii i tym samym nie mogło być kojarzone z imperialistycznymi celami²⁶. Warto jednak zauważyć, że Smoleński był ważną postacią i czynnym członkiem Ligii

²³ G. Dijkink, *National Identity and Geopolitical Vision. Map of pride and pain*, London – New York 1996, s. 14.

²⁴ „Termin *antemurale* występował już w Starym Testamencie, przy czym nadawano mu znaczenie podwójne: muru obronnego, czyli dosłowne oraz państwa – twierdzy, czyli metaforyczne. Używano jednak również innych, zastępczych terminów, na przykład tarcza, ściana lub wał obronny. I to nie tylko w Polsce. Liczba państw mających w różnych okresach pełnić funkcję przedmurza była całkiem niemała. Austria, Hiszpania, Wenecja, Malta, Kreta, Chorwacja, wolna republika dubrownicka (Raguza) już w XV–XVI wieku były określane jako przedmurza chroniące przed naporem Azji oraz islamu. Według Johanna Gottfrieda Herdera, przedmurzem i wałem ochronnym chrześcijańskiej Europy stał się, i to już w X wieku, >>naród niemiecki<<, który, jak można się domyślać, poniósł tę zasługę, odpierając najazd ugrofińskich Węgrów. Skądinąd w kilka stuleci później także i Węgry uchodziły za przedmurze”. Zob. A. Wierzbicki, *Europa w polskiej myśli historycznej i politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2009, s. 18–19. Więcej informacji na ten temat: J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity i rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987; Idem, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2014.

²⁵ A. Wierzbicki, *Op. cit.*, s. 19.

²⁶ J. Smoleński, *Obecne...*, *op. cit.*, s. 12.

Morskiej i Kolonialnej. W tym kontekście jego zapewnienia o braku imperialistycznych celów nie brzmią przekonująco.

Profesor podkreślając czysto ideowy i bezinteresowny udział Polski w misjach katolickich wspominał również o pewnych wymiernych, pozareligijnych korzyściach. Co prawda twierdził, że nie mogą być one głównym motywem działania, ale jednocześnie wskazywał na występujące w Polsce chroniczne przeludnienie oraz nadmiar inteligencji. Polskie misje mogłyby zatem odegrać rolę placówek badawczych przyczyniając się tym samym do rozwoju m.in. geografii czy etnografii²⁷.

Geograf uważał, że w przyszłości postęp cywilizacyjny zostanie zdominowany przez Europejczyków. Jednak w ślad za postępującym zasięgiem kultury europejskiej nie podążał jej najistotniejszy składnik, czyli religia chrześcijańska. Zdaniem Smoleńskiego działo się tak przynajmniej z dwóch powodów. Przede wszystkim tradycyjny opór kultur Wschodu wyzwał dążenia do wyswobodzenia się spod przewagi państw kolonialnych. Dodatkowo tendencje te były spotęgowane przez budzący się nacjonalizm. Poza tym społeczeństwa wschodnie preferowały własną kulturę i co najwyżej wzbogacały ją tymi elementami obcymi, które uznały za korzystne dla siebie oraz praktyczne. Przyczyna druga to kryzys kultury zachodniej, który głosili sami jej przedstawiciele²⁸. Doprowadził on do tego, że zachodni krąg kulturowy zaczął tracić swoją moralną i ideową aktywność²⁹.

W związku z tym Smoleński sformułował nader odważną tezę. Zakładając, że tzw. europeizacja kuli ziemskiej nie jest tożsama z chrystianizacją za błędną uznał ideę, iż akcje misyjne muszą być związane z szerzeniem wartości właściwych kulturze zachodniej. Czasami nawet postępowanie takie przynosiło jego zdaniem szkodę samemu kościołowi. „Zespół tych form i rozlicznych elementów, składających się na zespół cywilizacji zachodniej, do istoty kultury chrześcijańskiej nie należy. Praca misyjna musi się stać od ich narzucania niezależna”³⁰. Niestety, profesor w swoich rozważaniach pominął szczegóły tak stanowczej krytyki. Kategoryczne żądanie musiało mieć jednak mocne podstawy. Smoleński przestrzegał jedynie, że kultura to nie tylko sfera materialna. Przede wszystkim bowiem należało do niej zaliczyć sferę ducha, a tylko nauka Chrystusa, którą szerzy Kościół katolicki jest w stanie dawać ideę moralną i wartości duchowe będące synonimem kultury wyższej³¹. Konkludując stwierdził, że w czasach kryzysu kultury zachodniej „w konflikcie, który podnosi przeciw sobie narody, klasy, kręgi kulturalne, idea Chrystusowa jest jedyną siłą

²⁷ Ibidem, s. 13-15.

²⁸ Zob. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Poznań 1921; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, tom 1, Wiedeń 1918, tom 2, Monachium 1922. Praca w skróconej wersji ukazała się w Polsce pt. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, Warszawa 2001.

²⁹ J. Smoleński, *Misje...*, op. cit., s. 139.

³⁰ Ibidem, s. 140.

³¹ Ibidem.

zdołną uratować i zapewnić postęp, ewolucję dalszego świata. Od postępów pracy misyjnej zależy przyszłość kultury, przyszłość ludzkości”³².

Zatem losy świata były uzależnione od skutecznego przebiegu procesu sakralizacji przestrzeni w globalnym wymiarze według zasad wiary Kościoła katolickiego. Akt ten miał również nobilitować przestrzeń religijnie.

Geograf zdawał sobie jednak sprawę z tego, że formułowana przez niego wizja to jedynie postulat. Świat bowiem ulegał przeobrażeniom z powodu zupełnie innych czynników niż religijne. Na tym polu zaczęła dominować ekonomia, która doprowadziła do budowy potęg terytorialno-politycznych, np. Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych. Między innymi z tych powodów Smoleński w 1931 roku postulował odstąpienie od badania państw jako jednostek terytorialno-politycznych proponując w zamian skupienie się na ich zespołach. Porównując je do zespołów gatunków stwierdził, że podlegają pewnym ewolucyjnym prawom. W końcu „w organizmach państwowych dopatrujemy się pewnych znamion istot żyjących, form biologicznych (...)”³³.

Smoleński uważał, że w ówczesnych czasach istniały zaledwie trzy potęgi, określane przez niego mianem zespołów ekonomicznej współzależności:

- blok Nowego Świata obejmujący Amerykę Północną oraz Południową, w którym główną rolę odgrywają Stany Zjednoczone,
- blok europejski obejmujący Europę oraz całą Afrykę, Australię oraz Azję Zachodnią i Południową,
- Związek Radziecki wraz z Azją Północną i Europą Wschodnią.

Zespoły te nie były liczne, ale za to swoimi ogromnymi rozmiarami objęły całe kontynenty. Ponadto posiadały cechy wyraźnie zindywidualizowanych geograficznie regionów. Obszary niewymienione przez geografa albo stopniowo miały podlegać wpływom jednego z bloków, albo też stać się terenami spornymi³⁴.

Zdaniem profesora w przyszłości powinno dojść do przestrzennego wzrostu zespołów uzależnienia gospodarczego przy jednoczesnym zredukowaniu ich liczby. Racjonalizacja produkcji oraz postęp w dziedzinie technologii komunikacyjnych doprowadzi do tego, że wpływy gospodarki światowej dotrą do najdalszych zakątków globu. W końcowym efekcie powstanie „jeden zespół gospodarczy, obejmujący całą ziemię. W jego obrębie tylko geograficzne momenty, położenie i cechy fizjograficzne oraz potrzeby ekonomiczne będą decydować o mniej lub więcej ścisłym związku części składowych”³⁵. Zatem przyszły przestrzenny podział świata, a raczej jego deterytorializacja,

³² Ibidem.

³³ Idem, *W sprawie...*, op. cit., s. 93.

³⁴ Ibidem, s. 96-97.

³⁵ J. Smoleński, *W sprawie...*, op. cit., s. 97.

zostanie osiągnięty wskutek pokojowego działania globalnych sił ekonomicznych, nie religijnych. Natomiast w zamierzeniach Smoleńskiego procesom tym powinna towarzyszyć chrystianizacja „pogan” jako element wyższej kultury europejskiej.

Idea „europeizacji świata” w rozumieniu gloryfikacji ludności pochodzenia europejskiego oraz sprawowania przez nią władzy politycznej, dominacji gospodarczej i narzucenia całej kuli ziemskiej swojego wzorca kulturowego nie była obca polskiej publicystyce politycznej okresu międzywojennego. Proces, który w efekcie powinien doprowadzić do unifikacji całej ludzkości i scalenia kuli ziemskiej w jedną geopolityczną całość Konstanty Grzybowski (1901-1970) uznał za zadanie o pierwszorzędnym znaczeniu³⁶.

Odmienne zdanie na temat wyrażał Eugeniusz Romer (1871-1954). Polemizując z poglądami Friedricha Ratzela (1844-1904) i Jerzego Smoleńskiego sądzących, iż świat zmierza w kierunku scalania się organizmów państwowych, uznał, że rzeczywistość całkowicie temu zaprzeczała, ponieważ proces europeizacji doprowadził do wręcz odmiennej tendencji, a mianowicie do powstania nowych, odrębnych jednostek administracyjnych, których liczba wzrosła z 84 do 153 w ciągu ostatnich 25 lat. Uderzające było również to, że dużą trwałością wykazywały się państwa małe (np. leżące w Ameryce Środkowej), którym odpowiednie znaczenia polityczne należy przypisywać posiadaniu wybitnemu indywidualizmowi geograficznemu. Zatem relacje geopolityczne na kuli ziemskiej były nacechowane wieloma, niedającymi się jednoznacznie określić sprzecznościami. Z jednej strony bowiem polityczna i kulturowa europeizacja faktycznie zataczała coraz szersze kręgi. Natomiast w ślad za tym dochodziło do podziałów politycznych, którym towarzyszyło powstawanie niezależnych organizmów politycznych³⁷.

Podsumowując idee autorstwa Jerzego Smoleńskiego należy zauważyć, że kultura europejska występuje u niego w dwóch znaczeniach. Ta, która była określana przez geografa jako „wyższa”, posiadała ściśle związki z wartościami chrześcijańskimi. Natomiast druga, pozbawiona tych cech, ale za to skupiona wyłącznie na pozareligijnych zachowaniach ludzkich (np. obyczajach, rytuałach, technice, prawie czy świeckim wychowaniu) i uwolniona od transcendentalnego oraz doskonałego Boga była jego zdaniem skazana na zagładę. Niestety, profesor nie podjął się trudu szczegółowego zdefiniowania tych pojęć.

Obie idee pojmowania kultury funkcjonowały w myśli Smoleńskiego w dwóch kontekstach. Pierwszy dotyczył sfery czysto materialnej i obejmował procesy związane z globalizacją i deterytorializacją kuli ziemskiej. Ich motorem napędowym były przede wszystkim uwarunkowania ekonomiczne oraz – w mniejszym stopniu – geograficzne i polityczne. Natomiast w obrębie drugiego kontekstu, duchowego,

³⁶ K. Grzybowski, *Geopolityka. Zagadnienia ogólne – imperjalizmy*, Kraków 1936, s. 15.

³⁷ E. Romer, *Ziemia i państwo. Kilka..., Ziemia i państwo. Kilka zagadnień geopolitycznych*, Lwów – Warszawa 1939, s. 332-334.

pojawił się – jako model idealny – postulat sakralizacji globalnej przestrzeni w oparciu o nauki Kościoła katolickiego będące swoistym pasem transmisyjnym „wyższej” i „prawdziwej” kultury europejskiej.

Na tle tak zarysowanych kontekstów wyraźnie można dostrzec dychotomię między postulowaną wizją świata, który miał funkcjonować w oparciu o nauki Kościoła katolickiego a rzeczywistością. Przede wszystkim bowiem mamy do czynienia z nowoczesnymi jak na owe czasy technologiami w dziedzinie środków transportu umożliwiającymi rozwój światowej gospodarki oraz częściową zaledwie, bo opartą niemal wyłącznie na europejskich zdobyczach kultury materialnej wester-nizacją społeczeństw nieeuropejskich.

Z drugiej strony jednak geograf nawiązywał do tradycyjnie pojmowanej kultury europejskiej opartej na wartościach chrześcijańskich, określanych przez niego mianem kultury „wyższej”. Czy te dwa światy były możliwe do pogodzenia?

Smoleński wyraźnie zaznaczał, że kultura europejska (poza jej komponentem materialnym) jest dla „pogan” nieatrakcyjna. Racjonalizując zdobycze Europejczyków przyswajali sobie niemal wyłącznie to, co mogło im przynieść wymierne korzyści oraz nie zagrażało ich tożsamości. Niestety, żadnej części świata nie można europe-izować bez posiadania atrakcyjnej oferty kulturowej. Zatem sakralizacja w tak dużym wymiarze tym bardziej nie była możliwa do przeprowadzenia, ponieważ odwoły-wanie się do wartości chrześcijańskich jednoznacznie kojarzono z kontynentem euro-pejskim i jego kulturą. Zatem zarówno europeizacja, jak i sakralizacja przestrzeni w wymiarze globalnym musiały się zakończyć niepowodzeniem. Nawiasem mówiąc nikt nawet nie podjął się tego trudu z należytym rozmachem.

Z perspektywy czasu okazało się, że Smoleński trafnie rozpoznał jedynie znaczenie ekonomii dla gospodarki światowej. Nie spełniła się jednak wizja jego autorstwa mówiąca o stworzeniu jednego wielkiego organizmu gospodarczego i póki co żadne wydarzenia nie zapowiadają realizacji takiego scenariusza.

Sakralizacja globalnej przestrzeni to jedynie wyraz romantycznego myślenia o polityce, a także tęsknoty za światem, którego koniec – przynajmniej w kręgach cywilizacji zachodnioeuropejskiej – zwiastował kartezjański racjona-lizm i idee oświeceniowe. W skrajnej wersji przybrały one postać nawet nie tyle niechrześcijańską, co antychrześcijańską. W konsekwencji – jak trafnie zauważył Leszek Kołakowski (1927–2009) – humanizm przerodził się w nihilizm moralny a niepewność poznawcza skończyła się nihilizmem epistemologicznym³⁸.

Powyższa uwaga jest o tyle istotna, że w innych kręgach cywilizacyjnych idea sakralizacji przestrzeni nadal funkcjonuje, o czym świadczą obecnie zachodzące prze-miany na kontynencie europejskim. Trudno się pozbyć wrażenia, że fundamentalizm

³⁸ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*, [w:] Idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 34-35.

islamski rozpoczął proces islamizacji, a jego przebieg wśród zlaicyzowanego i liberalnego społeczeństwa europejskiego jest trudny do przewidzenia tym bardziej, że w odróżnieniu od postulowanej przez Smoleńskiego pokojowej chrystianizacji, islamizacja jest pozbawiona komponentu pokojowego. W dzisiejszych czasach problem współistnienia różnych kultur oraz społeczeństw zlaicyzowanych i religijnych nabiera nowego wymiaru i wywiera coraz większy wpływ na kształtowanie ładu międzynarodowego oraz globalnej sytuacji geopolitycznej.

Paradoksalnie to nie Europa sakralizuje inne kontynenty, ale sama dobrowolnie poddaje się powolnej sakralizacji przez religię, której wartości kultury europejskiej, jak i religii chrześcijańskiej są zupełnie obce. Takiego rozwoju wydarzeń Smoleński nie był w stanie przewidzieć.

Andrzej Dwojnych

NIESPÓJNOŚĆ I SPÓJNOŚĆ W KORELACJI MIĘDZY NACJONALIZMEM A KATOLICYZMEM JAKO DETERMINANTY RÓŻNICUJĄCE IDEOLOGIĘ WCZESNOENDECKĄ NA NURTY: „MIESZCZAŃSKI” I „LUDOWY”

Badania naukowe z zakresu myśli społeczno-politycznej wskazują na istnienie bardzo różnych nacjonalizmów. W samej Europie nacjonalizm każdego z narodów wykazuje oryginalne cechy, które są rezultatem rozmaitych uwarunkowań w jakich rozwijały się konkretne nacjonalizmy oraz innych źródeł i inspiracji, z jakich czerpali twórcy ideologii nacjonalistycznych. Ale i w ramach każdego odrębnego narodu rozwijać mogą się różne nacjonalizmy – czego Polacy są znakomitym przykładem. Zupełnie innymi cechami charakteryzowały się bowiem nacjonalizmy takich formacji politycznych jak Obóz Narodowo-Radykalny, Narodowa Demokracja czy Obóz Zjednoczenia Narodowego¹.

Idąc dalej – zróżnicowanie nacjonalizmów może być widoczne nawet w ramach jednej formacji politycznej, czego znakomitym przykładem jest ideologia nacjonalistyczna Narodowej Demokracji. Biorąc pod uwagę dotychczasowe opracowania naukowe endecką myśl polityczną można podzielić przynajmniej według czterech typów:

1. Staroendecka /wczesnoendecka/ – młodoendecka².
2. Oparta na wartościach świeckich – narodowo katolicka³.

¹ *Nacjonalizm czy nacjonalizmy. Funkcje wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, red. B. Grott, Kraków 2006, s. 7-16 i nast.; *Religia – Polityka – Naród. Studia nad współczesną myślą polityczną*, red. R. Łętocha, Kraków 2010, s. 127-350.

² Podział ma charakter pokoleniowy: twórcy myśli wczesnoendeckiej /„starzy”/ zostali ukształtowani i uformowani w okresie zaborów; tzw. „młodzi” endecy” byli już wychowankami szkół w odrodzonej w 1918 roku Polsce. Więcej zob. w: R. Wapiński, *Narodowa Demokracja 1893-1939. Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej*, Wrocław 1980.

³ Istotą tego podziału jest zwrócenie uwagi na fakt, że na przełomie XIX/XX w. ideologia Narodowej Demokracji kształtowała się w oparciu o wartości świeckie i ducha pozytywizmu; wiele elementów myśli endeckiej opartej na źródłach świeckich było jawnie sprzecznych z nauką Kościoła katolickiego. Zmiana i ewolucja ideologii endeckiej zaczęła następować po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, a jej finałem był rok 1927, w którym Roman Dmowski wydał broszurę „Kościół, naród i państwo”. Od tego momentu ideolodzy nacjonalizmu endeckiego starali się dostosować program swojego ruchu politycznego do nauki społecznej Kościoła katolickiego. Więcej zob. w: B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa na tle porównawczym*, Krzeszowice 1999.

3. Głównego nurtu – nurtów lokalnych /prowincjonalnych/⁴.

4. Liberalna – etatystyczna /w obszarze ekonomii/⁵.

Autor niniejszego opracowania wychodząc z założenia, że funkcjonujące w nauce podziały myśli społeczno-politycznej Narodowej Demokracji na rozmaite nurty są nadal jak najbardziej aktualne i nie wymagają korekt ani negacji, proponuje wszakże kolejne rozróżnienie endeckiej ideologii /nie stosowane w dotychczasowych opracowaniach naukowych/ na nurty: „mieszczański” i „ludowy”. Owo dodatkowe rozróżnienie pozwala znacznie lepiej zrozumieć zarówno pewien brak spójności widoczny w treściach głoszonych przez rozmaitych myślicieli Narodowej Demokracji w końcu XIX i w pierwszych latach XX wieku⁶, jak i ewolucję doktryny głównego nurtu Narodowej Demokracji, która zaszła już w okresie Drugiej Rzeczypospolitej⁷.

W niniejszym artykule zajmiemy się wykazaniem różnic pomiędzy nurtem „mieszczańskim” i „ludowym” w okresie dominacji tzw. „starej” endecji, której przedstawiciele ukształtowani i uformowani zostali przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości w 1918 roku i których myśl polityczną w literaturze przedmiotu określa się mianem „staroendeckiej” lub „wczesnoendeckiej”. Albowiem to właśnie istniejące na przełomie XIX i XX wieku różnice w bardzo dużym stopniu rzutowały na ewolucję doktryny Narodowej Demokracji i ideologię innych polskich ugrupowań nacjonalistycznych w okresie późniejszym.

Inaczej niż w dotychczasowych pracach naukowych, istotą proponowanego rozróżnienia są odbiorcy ideologii, nie zaś jej twórcy. I tak: należy mieć na uwadze, że odbiorcami nurtu „mieszczańskiego” była względnie wąska grupa odbiorców wywodząca się przede wszystkim z inteligencji, zubożałej szlachty, niektórych przedstawi-

⁴ Podział ma charakter geograficzny. Przedstawiciele głównego nurtu endecji /Dmowski, Popławski i Balicki oraz ich najbliżsi współpracownicy/ koncentrowali swoją działalność polityczną i publicystyczną przede wszystkim w głównych ośrodkach miejskich przełomu XIX/XX w. Do tych ośrodków zaliczyć należy przede wszystkim te, które bądź to w czasach zaborów, bądź też w okresie Drugiej Rzeczypospolitej, były miastami uniwersyteckimi a więc: Warszawa, Kraków, Wilno, Lwów, Poznań i Lublin. Myśli polityczna endeków działających na prowincji, z dala od tych ośrodków, w wielu kwestiach odróżniała się od myśli głównego nurtu endecji, no co uwagę zwracali niektórzy badacze problemu. Zob. np. M. Dajnowicz, *Poglądy ideowe i działalność polityczna elit /nie/prowincjonalnych Narodowej Demokracji zachodniej części województwa białostockiego 1919-1939*, Warszawa 2015; A. Dwojnych, *Endecja na Mazowszu Północnym a Kościół katolicki 1898-1939*, Kraków 2008; P. Świercz, *Narodowa Demokracja na Górnym Śląsku w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 1999.

⁵ Symbolem liberalnej myśli endeckiej w obszarze ekonomii był prof. Roman Rybarski, podczas gdy za głównego przedstawiciela etatyzmu uważa się Adama Doboszyńskiego. Zob. np. B. Grott, *Adam Doboszyński o ustroju Polski*, Warszawa 1996; S. Rudnicki, *Roman Rybarski o narodzie, ustroju i gospodarce*, Warszawa 1997.

⁶ Ów brak spójności dotyczył przede wszystkim działaczy i publicystów z prowincji, którzy przynależąc politycznie do Narodowej Demokracji, nie przyswajali sobie w przytłaczającej większości /choć były wyjątki/ treści ideowych autorstwa głównych liderów i teoretyków endecji.

⁷ Patrz przypis 3.

cieli ziemiaństwa i mieszczaństwa – najczęściej z dużych, jak na przełom XIX i XX wieku, ośrodków miejskich, które bądź to w okresie zaborów, bądź też niedługo po odzyskaniu przez Polskę niepodległości stały się miastami uniwersyteckimi. Odbiorców nurtu „ludowego” było znacznie więcej: zaliczali się do nich nie tylko chłopcy i robotnicy, ale również i w tym przypadku inteligenci, tyle że najczęściej mieszkający i pracujący w ośrodkach prowincjonalnych, wśród których często napotkać można ziemian oraz przedstawicieli kleru katolickiego.

Przyjmując proponowane rozróżnienie za najbardziej wyrazistych twórców wczesnoendeckiej ideologii „mieszczańskiej” należy uznać nie tylko trójkę głównych ideologów Narodowej Demokracji z przełomu XIX i XX wieku, tj. Romana Dmowskiego, Zygmunta Balickiego oraz Jana Ludwika Popławskiego, ale też szereg innych postaci z tzw. drugiego szeregu /np. Jerzy Gościcki, Władysław Grabski czy Zygmunt Wasilewski/ oraz pewną grupę działaczy funkcjonujących na prowincji /należeli do nich np. działacze Ligi Narodowej: dziennikarz Adam Grabowski oraz Zygmunt Choromański i Stanisław Chęłchowski – ziemianin z Ciechanowskiego/. Z kolei wśród twórców nurtu „ludowego” odnajdujemy głównie działaczy pochodzących z prowincjonalnej inteligencji: do wyróżniających się przedstawicieli tej grupy zaliczyć należy m.in. Tadeusza Świeckiego – dziennikarza, ziemianina i wybitnego działacza społecznego z Mazowsza Płockiego, który w okresie II RP przez wiele lat był posłem na Sejm RP z ramienia Narodowej Demokracji, pochodzącego z Galicji Franciszka Wybulta, który po wojnie 1920 r. osiadł w Płocku, Stanisławę Ambroziewiczową – publicystkę z Kujaw, grupę duchownych katolickich skupionych w Collegium Secretum /tajnym stowarzyszeniu księży w ramach Ligi Narodowej/ na czele z ks. Bronisławem Marjańskim, czy środowisko działaczy zaangażowane w obronę unitów i skupione wokół czasopisma „Podlasiak”. W ogromnej większości swoje publikacje zamieszczali oni bądź to w oddzielnych broszurach, bądź na łamach prowincjonalnych czasopism endeckich⁸. Warto jednak podkreślić, że najwybitniejszym twórcą nurtu „ludowego” ideologii wczesnoendeckiej był Jan Ludwik Popławski – ten sam, który był także jednym z twórców nurtu „mieszczańskiego”. W tym samym bowiem czasie, tj. na przełomie XIX i XX wieku, Popławski publikował jednocześnie swoje teksty przynależne do nurtu „mieszczańskiego”, które głosił m.in. na łamach adresowanego do inteligencji „Przeglądu Wszechpolskiego”, głównego organu prasowego endecji, oraz był

⁸ Spośród wielu mało znanych tytułów prasowych wydawanych przez działaczy Narodowej Demokracji w miejscowościach położonych z dala od głównych ośrodków polskiego życia intelektualnego przełomu XIX/XX w. przy przygotowaniu niniejszego artykułu autor przeprowadził kwerendę następujących wydawnictw: Echa Płockie i Łomżyńskie, Gazeta Radomska, Głos Płocki, Kurjer Kielecki, Kurjer Zagłębia /Sosnowiec/, Kurier Płocki, Gazeta Kujawska /Włocławek/, Wszechpolak /Płock/, Głos Ziemi Przasnyskiej, Głos Ziemi Sandomierskiej, Wiadomości Mławskie, Podlasiak, Okólnik Związku Ludowo-Narodowego powiatów lipnowskiego i rypińskiego, Gazeta Opolska, Głos Mazowiecki, Słowo Płońskie. Wszystkie te czasopisma wydawane były pomiędzy rokiem 1895 a 1939.

redaktorem naczelnym krakowskiego „Polaka”, tj. czasopisma endeckiego adresowanego do polskiej prowincji, którego orientacja ideowa mieściła się zdecydowanie w nurcie „ludowym”.

Głębszego wyjaśnienia wymaga jeszcze kwestia związana z używaniem przez autora artykułu terminu „nurty” na wyodrębnienie „mieszczańskiego” i „ludowego” charakteru ideologii wczesnoendeckiej. Zastosowany podział na dwa nurty w żadnym razie nie oznacza odkrycia frakcji „mieszczańskiej” i „ludowej” w ramach Narodowej Demokracji. Oczywiście w endecji, jak w każdej formacji politycznej, istniały rozmaite frakcje, ale z przedstawionej w niniejszym artykule analizy w żadnym razie nie należy wyciągać pochopnych wniosków, iż pokrywały się one z opisywanymi nurtami; były one bowiem najczęściej jedynie ubocznym skutkiem rozgrywek personalnych o władzę w ramach formacji narododemokratycznej. Istnienie obu opisywanych nurtów nie oznacza również, iż Narodowa Demokracja była na tyle podzielona, że proponowała dwa /lub więcej/ programy polityczne. W rzeczywistości program polityczny endecji był jeden – formułowany przez jej głównych liderów i teoretyków. Inna sprawa, że szerokie zaplecze społeczno-polityczne endecji z jej szeregowymi działaczami na czele w dużej mierze nie chciało bądź nie potrafiło przyswoić sobie wielu głównych, nowatorskich założeń programowych formułowanych przez przynależnych do nurtu „mieszczańskiego” liderów swojego obozu politycznego z przełomu XIX i XX wieku; założeń, korzystających z najnowszych wówczas osiągnięć socjologii. Hasła nurtu „ludowego” okazały się dla szerokiego zaplecza endecji znacznie łatwiejsze do przyswojenia. Absorbując bowiem ideę nacjonalizmu nie nawoływały one w sposób bezpośredni i otwarty do zmiany polskiej mentalności i przyzwyczajzeń oraz wyzbycia się negatywnych przywar; nie zachęcały do nadmiernego wysiłku intelektualnego i intensywnej pracy nad sobą /podczas gdy reprezentanci nurtu „mieszczańskiego” otwarcie do takiego wysiłku zachęcali/.

Przywódcy i główni teoretycy Narodowej Demokracji, będąc wytrawnymi politykami, zdawali sobie oczywiście doskonale sprawę z mankamentów swojego zaplecza politycznego. Chcąc jednak poszerzać wpływy w społeczeństwie niektórzy z nich – jak np. Jan Ludwik Popławski – dobierali stylistykę wypowiedzi w zależności od odbiorców, nie zdając sobie zapewne sprawy z faktu, jaki wpływ wywrze ów dualizm w przyszłości na ewolucję myśli politycznej endecji /siła oddziaływania wtórnego nurtu „ludowego” okazała się bowiem znacznie większa niż pierwotnego „mieszczańskiego”, a na pewno nie o to chodziło Popławskiemu i jego współpracownikom z „Polaka”/. W przypadku wąskiej grupy głównych teoretyków i liderów endecji /i ich najbliższego otoczenia/ należałoby więc bardziej mówić o „stylu mieszczańskim” i „stylu ludowym” w ideologii Narodowej Demokracji. Z zupełnie innej perspektywy należy jednak oceniać hasła głoszone przez najbardziej wyrazistych publicystów pochodzących z polskiej prowincji, w zdecydowanie większej części

reprezentantów nurtu „ludowego”, w znikomej zaś – „mieszczańskiego”. Wieloletnia analiza praktycznej działalności politycznej i publicystycznej endeckich środowisk prowincjonalnych, prowadzona przez autora niniejszego tekstu, skłania do postawienia tezy, że w ich przypadku nie należy mówić o taktycznym dobieraniu stylu wypowiedzi do gustów odbiorców, ale o wyrażaniu poglądów, do których byli bardzo głęboko przekonani /w przypadku publicystów nurtu „ludowego” był to rezultat uwarunkowanej środowiskowo niechęci do głębszych zmian, typowej dla społeczeństw tradycyjnych; zaś w przypadku nielicznych przedstawicieli nurtu „mieszczańskiego” wiązało się to z chęcią „przeszczepiania” na prowincję nowych trendów dostrzeżonych w ośrodkach uniwersyteckich i wielkomiejskich/. Stąd też autor za bardziej stosowny przyjął podział ideologii endeckiej na „nurty”, rozumiane jako prądy umysłowe, a nie na „style wypowiedzi”.

Przechodząc już do problematyki zróżnicowania ideologii wczesnoendeckiej na wstępie należy zauważyć, że zupełnie odmienne były źródła i inspiracje, z jakich czerpali publicyści tworzący oba nurty. W przypadku nurtu „mieszczańskiego” starano się posiłkować i podpierać pozytywizmem i empiryzmem. Zarazem twardo odżegnywano się od romantyzmu⁹. Nierzadko przy tym proponowane koncepcje ideowo-polityczne wyraźnie rozchodziły się z wartościami wynikającymi z nakazów religii rzymskokatolickiej i hasłami głoszonymi przez oficjeli Kościoła katolickiego¹⁰.

Nurt „ludowy” nacjonalizmu wczesnoendeckiego od samego początku starał się być jak najbardziej zgodnym z nauką Kościoła rzymskokatolickiego. W tym samym czasie gdy przynależni do nurtu „mieszczańskiego” główni teoretycy i ideolodzy Narodowej Demokracji wydawali swoje pomnikowe dzieła /„Myśli nowoczesnego Polaka” oraz „Egoizm narodowy wobec etyki” zostały po raz pierwszy wydane w roku 1903/ w nurcie „ludowym” obserwujemy ostrą krytykę pozytywizmu jako prądu ideowego. „Pozytywizm Comte’a, który przeszłe stulecia zwyciężył i na zwaliskach ludzkości rozwinął sztandar bezdusznych dążeń hedonizmu, bankrutuje /.../ główną wadą zastosowania pozytywizmu do nauk społecznych jest zupełne nieliczenie się tego prądu ideowego ze sferą ducha”¹¹ – czytamy w jednym ze wstępniaków do „Ech Płockich i Łomżyńskich”, zdaniem Stanisława Kozickiego „najlepszego prowincjonalnego pisma endeckiego na ziemiach polskich”¹².

Oprócz wyraźnych, bezpośrednich nawiązań do katolicyzmu, połączonych z krytyką pozytywizmu jako prądu ideowego, w nurcie „ludowym” oficjalnie czerpano z romantyzmu i mesjanizmu, a więc z prądów ideowych, do których pozytywizm

⁹ Na zapatrywania liderów endecji wpływ wywarli zachodnioeuropejscy przedstawiciele pozytywizmu, zwłaszcza August Comte, Herbert Spencer i Ernest Renan. Więcej zob. w: W. Konieczny, *Europejskie źródła i inspiracje polskiego nacjonalizmu*, „Studia Historyczne” 1988, z. 3, s. 398-399.

¹⁰ B. Grott, *Religia, Kościół, etyka w ideach i koncepcjach prawicy polskiej*, Kraków 1993, s. 11 i nast.

¹¹ A. Ch., *Hedonizm a neoplatonizm*, „Echa Płockie i Łomżyńskie” 1903, nr 9 z 31 I/18 I/.

¹² S. Kozicki, *Historia Ligi Narodowej /okres 1887-1907/*, Londyn 1964, s. 367.

i empiryzm stawiał się w opozycji, a które zarazem zaś starały się być zgodne z wartościami głoszonymi przez Kościół. Hołubiono także romantycznych poetów i chętnie się na nich powoływano. W setną rocznicę urodzin Juliusza Słowackiego w jednym z peanów na cześć wieszczki zamieszczonym na łamach sosnowieckiego „Kuryera Zagłębia” czytamy: „Niech nas zjednoczy w ciężkiej dziejowej chwili i niech nas pokrzepi na dalszą wędrówkę ciernistą”¹³.

Ponadto niezwykle widocznym był wpływ duchowieństwa katolickiego na „ludowy” nurt ideologii endeckiej. Objawiał się on na kilku poziomach: po pierwsze – poprzez aktywne uczestnictwo niektórych przedstawicieli kleru w organizacjach politycznych będących w sensie formalnym częściami składowymi Narodowej Demokracji /była to np. Liga Narodowa, a także podległe jej Narodowe Koło Księży i, będące przedłużeniem tego ostatniego, Collegium Secretum/; po drugie – wielu księży brało aktywny udział w pracach organizacji społecznych, które powstawały i działały z inicjatywy działaczy narododemokratycznych /należy do nich zaliczyć np. Polską Macierz Szkolną, Towarzystwo Opieki nad Unitami, w niektórych częściach Królestwa Polskiego także towarzystwa rolnicze/; po trzecie wreszcie część duchowieństwa katolickiego chętnie publikowała swoje teksty tak w autorskich broszurach jak i na łamach czasopism katolickich, a także w prasie wydawanej przez Narodową Demokrację, w których to tekstach starano się łączyć zasady katolicyzmu z nacjonalizmem w jedną całość ideową¹⁴. Jak słusznie zauważył prof. Bogumił Grott nacjonalizm endecki, choć niejednokrotnie spotykał się z dezaprobatą środowisk kościelnych, był jednak od początku swojego istnienia uważany na ogół za kierunek, który można zmodyfikować daleko bardziej i łatwiej niż kosmopolityzm lub materialistyczny socjalizm¹⁵.

Tymczasem wpływ duchowieństwa na nurt „mieszczkański” ideologii wczesno-endeckiej na przełomie XIX i XX wieku był silnie ograniczony. Odbiorców i twórców tego nurtu, podobnie jak pozytywistów, łączył pragmatyczny stosunek do kleru katolickiego, który traktowany był dość instrumentalnie, jako narzędzie wychowania i pracy u podstaw¹⁶.

Dość wyraźnie rzucają się w oczy różnice w niektórych obszarach myśli politycznej obu nurtów, wynikające przede wszystkim ze spójności bądź jej braku w korelacji między endeckim nacjonalizmem a katolicyzmem w jednym i drugim

¹³ *Rocznica Słowackiego*, „Kuryer Zagłębia” 1908, nr 98 z 6 kwietnia.

¹⁴ J.S. Żak, *Tajna organizacja księży Collegium Secretum*, „Warszawski Dziennik Narodowy” 1938, nr 66 z 8 III; S. Kozicki, *Historia...*, s. 408-409, 412-413; S. Gajewski, *Společna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905-1914*, Lublin 1990, s. 132-133, 157-158, 166-167; T. Wolsza, *Narodowa Demokracja wobec chłopów w latach 1887-1914. Programy, polityka, działalność*, Warszawa 1992, s. 208 i nast.

¹⁵ B. Grott, *Religia, Kościół, etyka...*, s. 93.

¹⁶ M. Gloger, *Pozytywizm pozytywistów a pozytywizm narodowców*, [w:] *Między pozytywizmem a nacjonalizmem. Przemiany kultury polskiej w latach 1886-1918*, red. M. Gloger, Warszawa 2017, s. 39.

przypadku oraz z odmiennych źródeł i inspiracji z jakich czerpali twórcy obu nurtów. Przyjrzyjmy się pokrótce tym najbardziej jaskrawym.

Odmienne wyglądała wizja dziejów Polski w obu nurtach. O ile w nurcie „mieszczańskim” widać wyraźnie krytyczne podejście do wielu aspektów dziejów Polski /krytykowano zwłaszcza charakter narodu Polaków, jego bierność, lękliwość i niezdecydowanie, szczylenie się altruizmem, niedostateczny poziom gospodarności czy – będącą spuścizną po jednej z głównych wad szlacheckich – niechęć do uprawiania zawodów handlowych/¹⁷ i bardzo wyraźnie akcentowaną niechęć do polskiego patriotyzmu w wydaniu martyrologicznym¹⁸, o tyle w nurcie „ludowym” było zupełnie odwrotnie: widać tam wyraźną apologetykę dziejów Polski¹⁹ i ogromny szacunek dla patriotyzmu martyrologicznego²⁰. „Niech się więc krew dalej leje, niech się leją łzy, dopóki wieść nie zawieje, że wolni już my” – nawoływał w 1901 roku w wierszu „Do Polski” Zenon Stasiuk na łamach „Głosu Ziemi Sandomierskiej”²¹. Nawet na przełomie XIX i XX wieku chętnie podkreślano cierpienia narodu polskiego w okresie zaborów widząc w nim źródło siły i męstwa na przyszłość²²; jednocześnie często, zwłaszcza w rozmaitych prowincjonalnych publikacjach endeckich, owe cierpienia porównywano do mąk Chrystusa²³ i męczeństwa pierwszych chrześcijan²⁴. Ciekawym podsumowaniem tego typu myślenia wydaje się być traktat poetycki, zatytułowany „Msza żałobna za duszę ś.p. Jana Popławskiego”, drukowany po śmierci publicysty w 1908 roku na łamach kilku ówczesnych prowincjonalnych czasopism endeckich. Jest to dzieło sentymentalne, pełne nostalgii i patosu, w którym na plan pierwszy wysuwa się kwestia śmierci, potencjalnego zmartwychwstania oraz cierpienia narodu polskiego w okresie zaborów. Zdaniem autorki te ostatnie są efektem kary Boga nałożonej na naród polski „za błędy dawne, niemoc dzisiejszą, i za zachwianie się w wierze”²⁵.

¹⁷ R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Wrocław 1996, s. 34-37, 41 i nast.; J.L. Popławski, *Pisma polityczne*, t. 2, Kraków 1910, s. 240; Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, Poznań 1995, s. 35-36.

¹⁸ Nawet przedstawiciele „młodych” endeków nurtu „mieszczańskiego” negatywnie ustosunkowywali się do „kultu cierpienia i ofiary”. Wojciech Wasiutyński stwierdzał na początku lat 30. XX wieku: „My się raczej wstydzimy cierpieć, a poczucie ulegania przemocy boli nas jak osobista zniewaga i budzi zawziętą chęć odwetu”. Zob. W. Wasiutyński, *Najmłodsze pokolenie przez pryzmat „Myśli nowoczesnego Polaka”*, „Myśl Narodowa” 1931, nr 40 z 23 VIII, s. 111.

¹⁹ T. Świecki, F. Wybult, *Mazowsze Płockie w czasach wojny światowej i powstania państwa polskiego*, Toruń 1932, s. 247; T. Świecki, *Polskość i katolicyzm*, „Kurier Płocki” 1922, nr 64 z 18 III.

²⁰ Zob. np. F. Wybult, *Jesień*, „Okólnik Związku Ludowo-Narodowego powiatów lipnowskiego i rypińskiego” 1921, nr 2 z 20 IX.

²¹ Z. Stasiuk, *Do Polski*, „Głos Ziemi Sandomierskiej” 1901, nr 4 z 15 VII.

²² Redakcja, *1908*, „Gazeta Radomska” 1908, nr 1 z 1 I.

²³ W. Świecki, F. Wybult, *Mazowsze...*, s. 453.

²⁴ *W jedności – siła*, Podlasiak 1906, nr 1 z 15 XI.

²⁵ L. Życka, *Msza żałobna za duszę ś.p. Jana Popławskiego*, „Kuryer Zagłębia” 1908, nr 78 z 17 III.

Wizja dziejów „ludowego” nurtu myśli wczesnoendeckiej charakteryzowała się ponadto bardzo silnymi tendencjami mesjanistycznymi. Misją Polski było oczywiście trwanie przy katolicyzmie, pełnienie funkcji przedmurza chrześcijaństwa w starciu z barbarzyńskim, azjatyckim wschodem i odchodzącym od katolicyzmu zachodem, zaś w wymiarze stosunków międzynarodowych ich uetycznienie²⁶. Immanentną cechą wielu artykułów z zakresu historii Polski był bijący z nich providencjalizm, a więc głębokie przekonanie, że to „palec Boży” kieruje procesami historycznymi. O ile na przełomie XIX/XX w. w nurcie „ludowym” endeckiego nacjonalizmu nadzieję na odmianę trudnej sytuacji narodu polskiego w końcu XIX i pierwszych latach XX wieku zdawano się widzieć w połączeniu interwencji Boga ze wzmożeniem działań własnych²⁷, o tyle po 1918 roku zdobycie niepodległości przez Polskę widziano już niemalże wyłącznie jako efekt Boskiej interwencji²⁸.

Z publicystyki nurtu „mieszczkańskiego” jednoznacznie zaś wynika, że Bóg nie miesza się w sprawy polityczne; to głównie od samych Polaków /i korzystnej sytuacji międzynarodowej/ zależy, czy Polska odzyska niepodległość /a w przypadku jej odzyskania czy zdoła ją utrzymać/, oraz czy naród, po wyzbyciu się swoich cech negatywnych, stanie się prężnym w dziedzinie organizacji i gospodarki²⁹.

Jaskrawo różnie w obu nurtach, tj. „ludowym” i „mieszczkańskim”, wyglądała też interpretacja dziejów Polski przedchrześcijańskiej, która widoczna była w gronie „starych” endeków nawet w okresie Drugiej Rzeczypospolitej, kiedy to różnice między oboma nurtami zaczęły się nieco zacierać. O ile reprezentanci nurtu „mieszczkańskiego”, podpierając się badaniami naukowymi, twierdzili, że „minęły już czasy, kiedy inteligentny Polak przedstawiał sobie Polskę przedchrześcijańską jako sielankę, a praocjów naszych z owej epoki, jako posiadających wszystkie nasze i wiele innych zalet, a pozbawionych wad naszych; kiedy wyobrażał ich sobie jako łagodny, w surowej moralności żyjący lud rolniczy, nikomu nie czyniący krzywdy i miłujący pokój, dopóki na widnokręgu nie zjawili się zbóje niemieccy”³⁰, o tyle autorzy nurtu „ludowego” uparcie twierdzili, że badania historii starożytnych Słowian dowodzą, iż plemiona tam osiadłe odznaczały się łagodnym charakterem i już w zamierzchłych czasach posiadały zwyczaje i moralność podobne do chrześcijańskiej, będąc „psychicznie katolickimi w swoim sumieniu”³¹.

²⁶ T. Świecki, *Jaką drogą iść nam należy?*, Płock 1916, s. 19; idem, *Polskość...*

²⁷ *Na dzień zmartwychwstania*, „Gazeta Opolska” 1901 z 5 IV, T. Świecki, *Jaką drogą...*, s. 16-17, G. Brzózka /ks. Bronisław Marjański/, *Co to są socjaliści*, „Mazur” 1906, nr 34 z 25 X, s. 391.

²⁸ Zob. np. 3-Maj, „Głos Ziemi Przasnyskiej” 1920, nr 17 z 30 IV; *Od Redakcji*, „Wiadomości Mławskie” 1922, nr 1 z 16 V; Z. Marynowski, *Dość strzelania zza płota*, „Wszechpolak” /Płock/ 1923, nr 4 z 21 I.

²⁹ J.L. Popławski, *Pisma...*, t. 1, s. 93; R. Dmowski, *Polityka polska i odbudowanie państwa*, t. 2, Warszawa 1988, s. 184 i nast.; Z. Wasilewski, *Światowe ideały „mniejszego narodu”*, „Myśl Narodowa” 1928, nr 18 z 16 VII, s. 263; idem, *Jak doszło do niepodległości*, ibidem, nr 25 z 1 XI, s. 402.

³⁰ R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, Wrocław 2000, s. 17.

³¹ T. Świecki, *Polskość...*

Równie widocznym elementem różnicującym oba nurty było odmienne podejście ich twórców do polskiej tradycji powstańczej. O ile endecy nurtu „mieszkańskiego” byli zdecydowanie krytycznie usposobieni do polskiej tradycji romantycznej i kultu powstań³², o tyle w nurcie „ludowym” obserwujemy podejście bliźniaczo podobne do tradycji piłsudczykowskiej: a więc jawne czerpanie z haseł romantycznych równoznaczne było z oddawaniem hołdu całej polskiej tradycji powstańczej na czele z Powstaniem Styczniowym³³. Wydaje się, że szczególny wpływ na kult powstań i tradycji romantycznej przypisać należy szeroko kolportowanemu na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX wieku „Polakowi”, redagowanemu przez Popławskiego, w którym tradycje powstańcze zajmowały dużo miejsca, a także wpływowej publicystyce księży katolickich zaangażowanych w działalność polityczną bądź quasi-polityczną Narodowej Demokracji, którzy podobne poglądy głosili na łamach periodyku „Dla Swoich”.

Obok odmienne interpretowanej wizji dziejów Polski inną jaskrawą różnicą było wskazywanie zupełnie różnych dróg przez oba nurty ideologii wczesnoendeckiej, jakimi kierować powinni się polscy politycy w walce o odzyskanie przez Polskę niepodległości i zachowanie przez Polaków tożsamości narodowej i jakie powinny być fundamentem relacji międzynarodowych.

„W stosunkach między narodami nie ma słuszności i krzywdy, ale tylko jest siła i słabość” – zapisał Roman Dmowski w 1903 roku w „Myślach nowoczesnego Polaka” i słowa te miały być wskazówką dla polityki polskiej w pierwszych latach XX wieku³⁴. Ich autor wyraźnie sugerował, że zasady, jakimi kierować powinny się państwa i narody w stosunkach międzynarodowych, nie mają nic wspólnego z etyką chrześcijańską. Ich uzupełnieniem i rozwinięciem był artykuł Dmowskiego zamieszczony w „Przeglądzie Wszechpolskim” w 1905 roku, w którym autor przedstawił zasadę dualizmu etycznego, zgodnie z którą innymi zasadami etycznymi człowiek powinien kierować się w międzyludzkich relacjach bezpośrednich, bez względu na narodowość osób, do których się odnosi /wówczas obowiązuje bowiem etyka chrześcijańska/, innymi zaś zasadami powinien się kierować w relacjach do tych samych osób, gdy występuje jako reprezentant swojego narodu – wówczas ma obowiązek także zabijać tych ludzi³⁵. Stosowanie relatywizmu moralnego w osiąganiu celów narodowych zalecał także Zygmunt Balicki, autor pojęcia „etyki idei”, która za pomocą różnych środków dąży do zrealizowania idei i osiągnięcia celu kosztem „etyki ideałów”, która nakazuje postępować zawsze w zgodzie z ideałami moralnymi³⁶.

³² Junius, *Romantyzm a życie*, „Przegląd Wszechpolski” 1922, nr 5, s. 370-372, 376; Z. Wasilewski, *Pseudo-romantyzm*, „Myśl Narodowa” 1927, nr 22 z 15 X, s. 402.

³³ Zob. np. „Polak” 1897, s. 9-11, 23-27; ibidem 1898, s. 2-3, 5-10, 56-58, 65-67, 70-75, 84-86 i 97; ibidem 1899, s. 2-10, 15-16, 18 i nast.

³⁴ R. Dmowski, *Myśli...*, s. 26.

³⁵ Idem, *Podstawy polityki polskiej*, „Przegląd Wszechpolski” 1905, nr 7, s. 343.

³⁶ Z. Balicki, *Egoizm narodowy...*, s. 19 i nast.

W nurcie „ludowym” ideologii wczesnoendeckiej nigdzie nie znajdziemy poparcia dla koncepcji ideowo-politycznych odwołujących się w sposób jawny do darwinizmu społecznego. Mało tego – było zupełnie odwrotnie: jego twórcy na długo przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości podkreślali w sposób jednoznaczny i zdecydowany, że wszystkie narody powinny złączyć się w miłości i pokoju³⁷, zaś „państwowa moralność przemocy i podstępny nie może wpleść się w duszę polskiego narodu”³⁸. „Interes narodowy zawsze należy podporządkowywać zasadom wynikającym z nakazów religii katolickiej” – głosił na łamach jednej ze swych broszur ks. Charszewski³⁹, pozostający co prawda na uboczu endecji jako formacji politycznej, ale od pierwszych lat XX wieku próbujący w swojej publicystyce zmodyfikować endecki nacjonalizm tak, aby był on zgodny z nauką Kościoła katolickiego. Oczywiście naród polski, niosący ze sobą misję uporządkowania zasad polityki międzynarodowej zgodnie z etyką chrześcijańską, miał w zamierzczłej przeszłości i ma również i dziś prawo do ekspansji; ale zgodnie ze swoją tradycją powinien jej dokonywać bez gwałtu, w drodze dobrowolnych umów, w oparciu o zasady „sympatii, miłości i braterstwa”⁴⁰.

Zaprezentowane wyżej różnice były pochodną zupełnie odmiennego umiejscowienia narodu w hierarchii wartości w nurcie „mieszczańskim” i „ludowym”. O ile na przełomie XIX i XX wieku w tym pierwszym naród uważano za absolut, czyli wartość najwyższą, co było sprzeczne z nauką Kościoła katolickiego⁴¹, reprezentanci nurtu „ludowego” zdawali się wyrażać poglądy, które w sposób najbardziej spójny i czytelny przedstawił ks. Ignacy Charszewski: „Naród nie jest absolutem ale stanowi największą wartość po Bogu, religii katolickiej oraz ludzkości”⁴². W tym aspekcie różnice pomiędzy oboma nurtami zatarty się dopiero w końcu lat 20. XX wieku, w momencie pełnego, spójnego wykształtowania się narodowo-katolickiej formacji ideowej obejmującej zarówno Narodową Demokrację jak i szereg pozaendeckich ugrupowań nacjonalistycznych.

Z odmiennym umiejscowieniem pojęcia narodu w systemie wartości w ideologii wczesno endeckiej wiązał się też odmienny stosunek obu nurtów do Kościoła i religii.

W nurcie „mieszczańskim” nacjonalizmu wczesnoendeckiego wyraźnie widać, że Kościół katolicki traktowany był jako instytucja narodowa „i to o tyle tylko, o ile ten kościół jest polskim”⁴³. Twórców i odbiorców tego nurtu irytował fakt, że stolica

³⁷ G. Brzózka, *Co to są...*

³⁸ T. Świecki, *Jaką drogą...*, s. 16.

³⁹ I. Charszewski, *Moderniści, modernizanci, antymoderniści. Nasi i obcy*, Płock 1910, s. 91.

⁴⁰ S. Ambroziewiczowa, *Horodło. W pięćsetną rocznicę*, „Dziennik Kujawski” 1913, nr 224 z 2 X.

⁴¹ B. Grott, *Chrześcijańskie i świeckie inspiracje w doktrynach nacjonalizmu polskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 1994, z. 4, s. 81.

⁴² I. Charszewski, *Moderniści...*, s. 91.

katolicyzmu – Rzym, leży daleko poza ziemiami polskimi⁴⁴. W „Kuryerze Zagłębia”, prowincjonalnym wydawnictwie endeckim wydawanym z Sosnowcu, w jednym z artykułów z 1907 roku czytamy: „Nie chcemy, by Polacy ewangelicy, których mamy setki tysięcy, Polacy mahometanie lub wreszcie Polacy wyznania mojżeszowego poczuli się obcymi wśród własnego społeczeństwa i na własnej ziemi /.../. Jedną tylko ideę narodową uznajemy za celową i zdolną do jednoczenia i tworzenia w warunkach obecnych. Nie religia łączy poszczególne jednostki naszego społeczeństwa, lecz łączy je wspólna idea narodowa. Jej wyznawcy stanowią naród polski bez względu na religię. I dlatego też Polacy – mazurzy wyznający wiarę ewangelicką, stokroć są nam drożsi i bardziej bliscy sercu naszemu niż Niemcy hakatyści, choć są katolikami. Dlatego śp. Rabin Mayzels bliższym jest nam duchem, niż pięciu Koppów, kardynałów – hakatystów”⁴⁵. Na uwagę zasługuje fakt, że autor tych słów podpisał się jako „X.” – z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że, będąc działaczem prowincjonalnym, nie chciał ujawnić swoich danych z czystego koniunkturalizmu i obawy przed konserwatywnie nastawionym w większości klerem i podobnie myślącą dużą częścią społeczeństwa. Widoczna zmiana w podejściu do Kościoła katolickiego i religii w nurcie „mieszczańskim” następuje po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918. Jej finałem była broszura „Kościół, naród i państwo” Dmowskiego z 1927 roku, w której autor pisał: „Kościół nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu”⁴⁶.

Warto dla kontrastu zwrócić uwagę, że w nurcie „ludowym” już ćwierć wieku wcześniej głoszone treści, które odpowiadały późniejszym przymysłom Dmowskiego, będąc dość wiernym powieleniem powstałych wówczas myśli zamieszczanych na łamach czasopisma „Dla Swoich”, redagowanego w pierwszych latach XX wieku przez księży katolickich czynnie zaangażowanych w działalność Ligi Narodowej: „Polsce na złą dolę Bóg Najwyższy dał na pokrzepienie serc Kościół, którego interes jest we wszystkich punktach równoznaczny z interesem Polski. Więc Kościół może się oprzeć tylko na Polsce, a Polska na Kościele”⁴⁷. W nurcie „ludowym” od pierwszych lat XX wieku odżegnywano się również od jakiegokolwiek próby krytyki pod adresem działalności Kościoła katolickiego, pozostawiając ją hierarchii kościelnej, „a w następstwie – dziejom”⁴⁸.

⁴³ J. L. Popławski, *Z całej Polski*, „Przegląd Wszechpolski” 1898, nr 24, s. 381; zob. także: idem, ibidem 1897, nr 1 s. 7.

⁴⁴ Zob. wypowiedź Zygmunta Choromańskiego, działacza LN z Ciechanowskiego. Zob. *Listy do Czytelników. Z Ciechanowskiego*, „Mazur” 1906, nr 4 z 29 III, s. 42.

⁴⁵ X., *Kilka uwag o związkach katolickich*, „Kuryer Zagłębia” 1907, nr 134 z 28 VII.

⁴⁶ R. Dmowski, *Kościół...*, s. 18.

⁴⁷ Ks. Mazur z Litwy, *Sursum Corda*, „Dla Swoich” 1903, s. 33.

⁴⁸ C. Lubicz, *Odwaga bytu*, „Kurier Kielecki” 1907, nr 1 z 10 lipca.

Widoczne różnice pomiędzy nurtami „mieszczańskim” i „ludowym” zacho-
dziły także w dość drażliwej kwestii „wizji wrogów wewnętrznych narodu i państwa
polskiego”. Z dotychczasowych badań dość jednoznacznie wynika, że – nie wnikając
w kwestie natury etycznej – w nurcie „mieszczańskim” zawsze czyniono starania, by
zarówno antysemityzm, jak i stosunek do Niemiec czy Rosji, motywowany był argu-
mentami natury czysto racjonalnej. Jak słusznie zauważa Jarosław Tomasiewicz
w końcu XIX i początkach XX wieku czerpiący z pozytywizmu endecki nacjonalizm
nadawał antysemityzmowi przede wszystkim wymiar polityczny i gospodarczy.
Z jednej strony w warunkach ostrej walki narodowościowej i wynaradawiającej presji
ze strony zaborcy endecy domagali się od Żydów jasnego samookreślenia narodo-
wego, całkowitej asymilacji i bezwarunkowej lojalności; drugim zarzutem był fakt
zawłaszczenia przez mniejszość żydowską polskiego handlu i przemysłu⁴⁹. Z kolei
kwestia przyjęcia przez Dmowskiego i obóz narododemokratyczny tzw. orientacji
na Rosję wynikała z czystego rachunku zysków i strat dla polskośći w danym
momencie historycznym; Dmowski uważał, że na początku XX wieku Rosja, jako kraj
pod wieloma względami znacznie bardziej zapóźniony cywilizacyjnie niż Królestwo
Polskie, nie jest dla Polaków atrakcyjny i że z tego powodu ze strony Rosji nie ma aż
tak dużego zagrożenia dla polskośći, jak ze strony atrakcyjnych pod względem cywili-
zacyjnym Niemiec, państwa doskonale zorganizowanego, zasobnego i stojącego na
wyższym niż ziemie polskie poziomie rozwoju umysłowego, kulturowego i gospodar-
czego⁵⁰. W nurcie „mieszczańskim” wrogość wobec Niemiec i „orientacja na Rosję”
obowiązywały w zasadzie do wybuchu drugiej wojny światowej⁵¹.

W nurcie „ludowym” zarówno antysemityzm, jak i negatywny stosunek do
Rosji czy Niemiec, motywowany był zdecydowanie częściej argumentem religijnym,
co w przypadku nurtu „mieszczańskiego” właściwie się nie zdarzało nawet w okresie
Drugiej Rzeczypospolitej /mimo postępującej radykalizacji postaw antysemickich
ówczesnych ruchów społeczno-politycznych – i to nie tylko odwołujących się do
nacjonalizmu/. Oczywiście argumenty publicystów nurtu „ludowego” trudno uznać za
zgodne z oficjalną nauką Kościoła katolickiego, ale ponieważ wielu księży katolickich
powielalo je w swojej działalności politycznej, w publicystyce bądź z ambony, tym
samym sankcjonowane były jako zgodne z katolicyzmem. Twierdzono zatem, że Żydzi
prowadzą „namiętną walkę z religijnością naszego ludu”⁵², że nie tylko winni są
ukrzyżowania Chrystusa⁵³, ale też „nie poprzestając na Bogu, Panu Najwyższym, /.../
dążą do wytępienia wszelkich panów chrześcijańskich; w ślad za zabiciem w sercach

⁴⁹ J. Tomasiewicz, *Antysemityzm gospodarczy między pozytywizmem a rasizmem /1876-1941/. Szkic z historii idei*, [w:] *Między pozytywizmem...*, s. 229-263.

⁵⁰ R. Dmowski, *Niemcy, Rosja i kwestia polska*, Warszawa 1991, s. 191 i inne.

⁵¹ K. Kawalec, *Dmowski o rewolucji rosyjskiej i państwie radzieckim*, „Głos” 1990, nr 64/65, s. 68 i nast.

⁵² Polak, *My i Żydzi /I/*, „Głos Płocki” 1913, nr 5 z 15 I.

⁵³ A. Karbowski, *Do czego dążą wrogowie nasi*, „Wszechpolak” /Płock/ 1923, nr 2 z 7 I.

Boga, Inteligencji Najwyższej, chcą zabić inteligencję chrześcijańską, mającą swe źródło w Bogu”⁵⁴. Także w odniesieniu do Rosji /zwłaszcza sowieckiej/ i Niemiec kładziono akcent na czynnik religijny. Tadeusz Świecki już w 1921 roku wskazywał, że protestanckie Niemcy z całą stanowczością będą przeciwstawiać się, by punkt ciężkości światowego katolicyzmu spoczął w Polsce /a Świecki taką szansę widział/, z uwagi na to, że fakt ten spowodowałby wzrost znaczenia międzynarodowego Polski⁵⁵. Także w kolejnych latach częstokroć szczególną uwagę zwracano na fakt walki z katolicyzmem, jaką prowadzono w obu krajach rządzonych przez totalitarne reżimy – początkowo sowiecki, później także hitlerowski⁵⁶.

Zarysowane powyżej odmienne argumenty jakich używali twórcy obu nurtów w konstruowaniu „wizji wrogów narodu i państwa polskiego” skłaniają do wyciągnięcia wniosku, że zdecydowanie większy potencjał do tworzenia różnego rodzaju teorii spiskowych na temat Żydów, masonerii, komunizmu i socjalizmu oraz ich wzajemnych powiązań tkwił w „ludowym” nurcie endeckiego nacjonalizmu.

Przechodząc do podsumowania należy stwierdzić, że w nurcie „ludowym” ideologii wczesnoendeckiej istniała dużo większa spójność w korelacji pomiędzy nacjonalizmem a katolicyzmem niż w nurcie „mieszczańskim”. „Ludowy” nurt nacjonalizmu endeckiego stał się jedną z podwalin narodowo-katolickiej formacji ideowej, choć należy pamiętać, że w żadnym razie nie można stawiać znaku równości pomiędzy nimi. Formacja narodowo-katolicka z okresu dwudziestolecia międzywojennego jest pojęciem znacznie szerszym; obejmowała ona swoim zasięgiem oba nurty nacjonalizmu endeckiego – tj. silnie zmodyfikowany „mieszczański” oraz „ludowy” /w zasadzie niezmienny/, a także pozaendeckie ugrupowania nacjonalistyczne. Ponadto, w odróżnieniu od „ludowego” nurtu ideologii wczesnoendeckiej, formacja narodowo-katolicka z okresu Drugiej Rzeczypospolitej cechowała się spójną doktryną. Na tym tle nurt „ludowy” nacjonalizmu wczesnoendeckiego wydaje się o wiele bardziej chaotyczny i niespójny, zaś proponowane koncepcje ideowo-polityczne – często nie w pełni precyzyjne. Podobnie zresztą prezentuje się „ludowy” nurt endeckiego nacjonalizmu na tle nurtu „mieszczańskiego”, prezentującego myśl społeczno-polityczną spójną i uporządkowaną.

Po 1918 roku „mieszczański” nurt w ideologii wczesnoendeckiej, oparty wcześniej głównie na wartościach świeckich, zaczął ewoluować i ostatecznie jego znaczenie bardzo zmalało w porównaniu z nurtem „ludowym”, na który przez cały okres niezwykle silny wpływ wywierał Kościół rzymskokatolicki i katolicyzm. Tym niemniej

⁵⁴ I. Charszewski, *Tylko Jednemu*, „Okólnik Związku Ludowo-Narodowego powiatów lipnowskiego i rypińskiego” 1921, nr 2 z 20 IX; także: idem, *Wojtki i psy żydowskie*, ibidem.

⁵⁵ Świecki, *Zdrowe myśli w sprawie polskiej*, Płock 1921, s. 10.

⁵⁶ F. Czaplicki, *Wschód i Zachód /Rosja a Polska/*, „Głos Ziemi Przasnyskiej” 1920, nr 4 z 23 I; T. Świecki, *W jedności siła i zwycięstwo*, „Wszechpolak” /Płock/ 1922, nr 1 z 5 III; I. Charszewski *Tylko Jednemu...; Groźba potwornych zbrojeń sowieckich*, „Głos Mazowiecki” 1933, nr 36 z 17 II; *Bóg jest z nami*, ibidem 1939, nr 197 z 29 VIII.

w ograniczonej formie nurt „mieszczański” przetrwał ewolucję ideologii endeckiej, której finałem było powstanie narodowo-katolickiej formacji ideowej /choć należy podkreślić, że w ramach formacji narodowo-katolickiej granice pomiędzy nim a nurtem „ludowym” nie były już tak widoczne jak wcześniej/. W okresie Drugiej Rzeczypospolitej endecki nurt „mieszczański” wyróżniał się głównie niechęcią do polskiego patriotyzmu martyrologicznego⁵⁷, znacznie trzeźwiejszym – w porównaniu z nurtem „ludowym” – i bliższym prawdy historycznej podejściem do wizji dziejów Polski oraz równie trzeźwą oceną sytuacji międzynarodowej, w jakiej znalazła się Polska w końcu lat 30. XX wieku⁵⁸. Nurt „ludowy” chętniej za to zdawał się przyjmować i akceptować hasła Obozu Zjednoczenia Narodowego⁵⁹, podkreślające rzekomą siłę i prężność państwa polskiego /zgodnie z naczelnym hasłem OZN: Silni – Zwarci – Gotowi/. Jego przedstawiciele nawoływali do prowadzenia przez Polskę polityki imperialnej⁶⁰, domagając się nawet kolonii zamorskich⁶¹. W prognozowaniu przyszłości – z dzisiejszej perspektywy wiemy, że bardzo tragicznej – nurt „ludowy” cechował dość wybujały optymizm oparty przede wszystkim na argumentach natury religijnej⁶².

Z całą pewnością siła nurtu „ludowego” we wczesnym endeckim nacjonalizmie oraz później w latach międzywojnia była na tyle duża, iż nawet dziś, po upływie blisko wieku, w dobie przynależności Polski do Unii Europejskiej, nacjonalistyczne formacje polityczne i pravicowi dziennikarze przyznający się otwarcie do czerpania z dziedzictwa Narodowej Demokracji, w zdecydowanie większym stopniu czerpią z wczesnoendeckiego nurtu nacjonalizmu „ludowego”, a w mniejszym zaś stopniu – z nurtu „mieszczańskiego”. Niektórzy z nich zdają się interpretować spuściznę endecką w taki sposób, jakby główni teoretycy i ideolodzy Narodowej Demokracji nigdy nie czerpali z pozytywizmu i wartości świeckich, ale wszyscy, na czele z Romanem Dmowskim, byli przez całe swoje życie romantykami, zaś katolicyzm, romantyzm, mesjanizm, polskie tradycje powstańcze i patriotyzm w wydaniu martyrologicznym były od zawsze jedynym fundamentem myśli endeckiej⁶³.

⁵⁷ R. Dmowski, *W obronie twórców klęsk*, „Gazeta Warszawska” 1925, nr 179 z 2 VII.

⁵⁸ R. Wapiński, *Narodowa Demokracja...*, s. 323.

⁵⁹ Por. J. Majchrowski, *Silni – Zwarci – Gotowi. Myśl polityczna Obozu Zjednoczenia Narodowego*, Warszawa 1985, s. 54 i nast.

⁶⁰ *Jesteśmy gotowi!*, „Głos Mazowiecki” 1939, nr 71 z 27 III; *Chcą Niemcy pokój – dobrze! Nie?! – Grunwald; chcą wojnę – dobrze – ale też Grunwald!*, ibidem, nr 161 z 17 VII; *Polska jest gotowa! Najazd powitamy armatami*, ibidem, nr 195 z 26-27 VIII.

⁶¹ *Polska musi mieć kolonie!*, ibidem, nr 65 z 20 III.

⁶² Ignis, *Chmury*, „Głos Ziemi Przasnyskiej” 1920, nr 23-24 z 25 VI; *Sami – sobie*, „Słowo Płońskie” 1925, nr 5 z 15 XI; T. Świecki, *Zdrowe myśli...*, s. 10; *Polska, jeżeli chce być potężną, musi być katolicką!*, „Głos Mazowiecki” 1935, nr 271 z 22XI; Mir, *Z Chrystusem... zwycięstwo*, ibidem 1939, nr 82 z 8-9 IV.

⁶³ *Ruch narodowy a pozytywizm* z dn. 3 czerwca 2014: <http://narodowcy.net/publicystyka/ruch-narodowy-a-pozytywizm> /dostęp: 07.09.2016/; <http://www.nop.org.pl/2012/09/29/kazda-bron-w-prowadzonej-walce-z-systemem-jest-dobra-wywiad-z-prezesem-nop/> /dostęp: 07.09.2016/; <http://www.nop.org.pl/tag/powstanie-warszawskie/> /dostęp: 07.09.2016/; <https://kierunki.info.pl/2016/08/>

Upodabnia ich to zdecydowanie do nurtu „ludowego” nacjonalizmu endeckiego z końcowego okresu Drugiej Rzeczypospolitej, którego przedstawiciele podobnie interpretowali postać Dmowskiego traktując go jako jednego z wielkich polskich romantyków – idealistów⁶⁴.

piotr-wlodekowski-narodowcy-powstaniu-warszawskim/ /dostęp: 07.09.2016/; <http://niezломni.com/prawda-o-narodowcach-powstaniu-warszawskim/> /dostęp: 07.09.2016/; <http://ruchnarodowy.net/narodowcy-upamietniają-powstanie-warszawskie/> /dostęp: 07.09.2016/. Narodowcy podchodzący z pewną dozą krytycyzmu do tradycji romantycznych, powstańczych i do polskiego patriotyzmu martyrologicznego są w zdecydowanej mniejszości, a ich głos jest słabiej słyszalny. Zob. np. P. Zychowicz, *Powstanie Warszawskie było masowym harakiri*, *Nacjonalista.pl* z 8.08.2016; <https://myslnarodowa.wordpress.com/2012/08/01/powstanie-warszawskie-krytyka-narodowa/> /dostęp: 07.09.2016/.

⁶⁴ K. Żółtowski, *Wielki Polak R. Dmowski* /3/, „Głos Mazowiecki” 1939, nr 34 z 11-12 II; T.Świecki, *Śp. Roman Dmowski na tle naszego dziejowego rozwoju*, Włocławek 1939, s. 10.

Małgorzata Świder

DRUGA PIELGRZYMKA JANA PAWŁA II DO POLSKI I JEJ ZNACZENIE POLITYCZNE Z PERSPEKTYWY BONN

Zarówno w okresie przygotowawczym jak i w trakcie drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski (16-23 czerwca 1983 r.) przeprowadzono wiele analiz i rozmów dotyczących postawy papieża wobec rządu w Warszawie (i Jaruzelskiego). Robiono to zarówno w zaciszu gabinetów polityków, jak i na łamach prasy¹. Wynikało to z wagi i znaczenia, jakie przypisywano pielgrzymce, szczególnie w kontekście zniesienia izolacji dyplomatycznej i sankcji gospodarczych nałożonych po 13 grudnia 1981 r. O rzeczywistych zamiarach rządu i normalizacji stosunków wewnętrznych, świadczyć miała atmosfera przyjęcia papieża w ojczyźnie.

Celem niniejszego opracowania jest zbadanie na podstawie dostępnych materiałów archiwalnych, głównie proveniencji niemieckiej, jak na zachodnioniemieckiej scenie politycznej przygotowywano się do pielgrzymki Jana Pawła II do Polski, jak ją interpretowano i jak oceniano rozmowę papieża z szefem rządu PRL generałem Wojciechem Jaruzelskim? Jakie były wymierne skutki pielgrzymki papieża do Polski w czerwcu 1983 r.?

Aby odpowiedzieć na pytanie o polityczną interpretację pielgrzymki do Polski należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na problem dostępu do wiarygodnych informacji z kręgów kościelnych w Polsce i Watykanie przez polityków i dyplomatów RFN. Kim były osoby kontaktowe i jak przebiegały kanały informacyjne?

Informacje jakimi dysponowały ośrodki władzy politycznej w RFN były informacjami bez wątpienia bardzo rzetelnymi. Na pewno podkreślić należy szczególnie dobre relacje dyplomatów zachodnioniemieckich z dyplomacją watykańską i z Episkopatem w Warszawie. W tym kontekście na wyróżnienie zasługuje ambasador RFN w Rzymie, Walter Gehlhoff (w latach 1977-1984 ambasador RFN przy Stolicy Apostolskiej), ceniony dyplomata, mający bardzo dobre relacje z Kurią Rzymską².

Bardzo dobre relacje z dostojnikami kościelnymi miał kanclerz Schmidt, pozostający przy władzy do października 1982 r. Kanclerz spotkał się trzykrotnie z Janem Pawłem II, przy czym najciekawsze było trzecie spotkanie (12 września 1981 r.),

¹ *Ein veränderter Papst in Polen? – was kann Johannes Paul II erreichen?*, FAZ, 15.06.1983.

² M. Peter, *Die Bundesrepublik im KSZE-Prozess 1975-1983: Die Umkehrung der Diplomatie*, s. 482.

które odbyło się na wyraźne życzenie papieża³. Jak wspominał Schmidt, mówiono w jego trakcie między innymi o kwestiach polskich, co było zrozumiałe z racji stosunku papieża do kraju ojczystego, zaangażowaniu Niemiec Zachodnich na rzecz Polski i ówczesnej niepokojącej sytuacji międzynarodowej⁴.

Kontakty Bonn z Watykanem w sprawach polskich nabrały nowej dynamiki po wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce. 20.12.1981 r. ambasador RFN Walter Gehlhoff rozmawiał z sekretarzem stanu Stolicy Apostolskiej kardynałem Agostino Casaroli. Zgodnie z instrukcją z Bonn ambasador pytał o bieżącą ocenę sytuacji, układ sił w kręgach rządowych – rolę partii, wojska i służb bezpieczeństwa, a także o wpływ sił zewnętrznych, głównie ZSRR i pozostałych państw Układu Warszawskiego, na relacje wewnętrzne w Polsce. Spotkanie Gehlhoffa z kardynałem Casarolim służyło również poinformowaniu Kurii Rzymskiej i Jana Pawła II o niektórych zachodnio-niemieckich działaniach politycznych: listach kanclerza Schmidta do Breżniewa i Jaruzelskiego (przekazane zostały dopiero 24 grudnia 1981 r.), a także o planowanej wizycie wicepremiera Rakowskiego w Bonn (miała miejsce 30 grudnia 1981 r.).

W trakcie tej rozmowy kardynał Casaroli przekazał ambasadorowi RFN stanowisko Watykanu w sprawie trzech postulatów, jakie Zachód wysuwał wobec Warszawy (zniesienie stanu wojennego, zwolnienie internowanych i podjęcie dialogu ze wszystkimi grupami społecznymi). Jego zdaniem należało traktować je z dużą dozą realizmu i nie oczekiwać, że rząd w Warszawie zniesie natychmiast stan wojenny. Znacznie więcej szans na spełnienie postulatów Zachodu widział w przypadku żądań uwolnienia internowanych. Przy całym dramatyzmie sytuacji należało – zdaniem Casaroliego – podkreślić, że Jaruzelski „dotrzymał słowa” i unikał rozlewu krwi. Doszło wprawdzie do śmierci siedmiu osób, ale nie były to setki czy tysiące⁵. Również papież był pod wrażeniem, że jego apel o nieprzelewanie polskiej krwi znalazł posłuch⁶. Mimo to, Watykan nie mógł jednoznacznie ocenić sytuacji w Polsce. Zależała ona bowiem od przyszłego rozwoju wydarzeń. W kwestii wymiany ocen i analiz w sprawie Polski Stolica Apostolska chciała pozostać z rządem RFN w ścisłym kontakcie⁷.

³AsdD, Schmidt 6775, Referat 211 an Herrn Bundeskanzler, Bonn, den 31. August 1981, Betr.: Deutsch-Italienische Konsultationen 11.–12. September 1981 in Rom.

⁴Według Rady Publicznych Spraw Kościoła Jan Paweł II podporządkował wydarzeniom w Polsce całokształt międzynarodowej działalności Watykanu. AAPD 1981, dok. 98, Botschafter Gehlhoff..., s. 543-544. W rozmowach, jakie papież przeprowadził z przedstawicielami USA, RFN, Francji, Austrii i ZSRR, tematyka polska dominowała, o czym donosiły polskie służby wywiadowcze. AIPN BU 1585/3873, k. 39-42, Informacja dotyczy „polityki polskiej” Jana Pawła II w ocenie Kurii Rzymskiej, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, Dep. I (wywiad), Warszawa, dn. 9 grudnia 1981 r.

⁵Chodziło o wypadki z 16 grudnia 1981 r. pod Kopalnią Węgla Kamiennego Wujek na Śląsku. Więcej na ten temat: *Idą pancry na Wujek*, Warszawa 2006.

⁶AAPD 1981, dok. 394, Botschafter Gehlhoff..., s. 2076-2079.

⁷Ibidem.

W okresie obowiązywania stanu wojennego i dyplomatycznej blokady PRL doszło do kilku spotkań dyplomatów RFN z dostojnikami Kościoła katolickiego w Polsce. Do najbardziej interesujących można zaliczyć spotkanie 6 lutego 1982 r. w Rzymie Prymasa Polski Józefa Glempa z ambasadorem RFN w Rzymie Gehlhoffem, podczas którego rozmawiano między innymi o wydarzeniach w kraju i intencjach Jaruzelskiego⁸. Drugim było spotkanie Glempa ze Schmidtem, 2 września 1982 r., na plebanii Hubbelrath w Düsseldorfie, którego celem była wymiana informacji nt. stanowiska RFN wobec Warszawy i kościelnych ocen sytuacji w kraju⁹. W trakcie tego poufnego spotkania rozmawiano o sytuacji w Polsce, ocenie postawy i możliwości działań generała Jaruzelskiego, a także możliwości wyjścia Polski z kryzysu gospodarczego.

W okresie, gdy plany związane z odwiedzeniem ojczyzny przez Jana Pawła II nabierały kształtów, do pielgrzymki papieża przygotowywano się również na arenie międzynarodowej. Przede wszystkim chodziło o problem międzynarodowej reakcji na pielgrzymkę i ustalenie stanowiska Zachodu (jako wspólnoty i poszczególnych państw) wobec rządu Jaruzelskiego po jej zakończeniu.

Stanowisko zachodnioniemieckie wobec planowanej pielgrzymki papieża do Polski, swoista mapa drogowa, wypracowane zostało na początku kwietnia 1983 r. Miało ono zostać przedstawione na spotkaniach koalicyjnych (w marcu powstał nowy rząd CDU/CSU-FDP), w gronie „10” (EWG) i na spotkaniu Rady Północnoatlantyckiej, zaplanowanej na 9-10 czerwca 1983 r. w Paryżu. Republika Federalna zainteresowana była pozytywnym przebiegiem pielgrzymki, którą traktowano jako przejaw papieskiej „dyplomacji odwiedzin” (*Besuchsdiplomatie*)¹⁰. W Bonn uważano, że jeżeli papież tak właśnie działał, nie było zatem powodów dla czego Zachód miałby inaczej postrzegać sytuację w Polsce. Dlatego już 30 marca 1983 r., na posiedzeniu gabinetu ustalono, że rozmowy dotyczące restrukturyzacji długu polskiego należało niezwłocznie podjąć (w razie potrzeby, tzn. nadzwyczajnych wydarzeń można było je szybko przerwać). Takie właśnie stanowisko miał reprezentować rząd w kontaktach z partnerami politycznymi. W przypadku sukcesu pielgrzymki planowano nawiązanie bezpośrednich kontaktów politycznych z Warszawą, najpierw na niższym szczeblu, następnie na szczeblu ministerialnym. Również oczekiwane zniesienie stanu wojennego 22 lipca miało być pozytywnym elementem na drodze do zmiany stanowiska Zachodu wobec rządu Jaruzelskiego. W tej sprawie zamierzano nawet rozmawiać

⁸ AAPD 1982, dok. 45, Botschafter Gehlhoff, Rom (Vatikan), an das Auswärtige Amt, 6. Februar 1982, s. 218-221.

⁹ AdsD, Schmidt 9664, Gespräch in der Pfarrei Hubbelrath in Düsseldorf, 2. September 1982 [Gesprächspartner nicht erkennbar]. Partnera rozmów kanclerza Schmidta, do czasu opublikowania akt z Archiwum Politycznego w 2013 r. można było zidentyfikować tylko dzięki adnotacji w kalendarzu osobistej sekretarki kanclerza, Marianne Duden, która pod datą 2 września 1982 r. umieściła notatkę z zaplanowaną na godz. 9.30-10.30 rozmową z „Bischof Glemp”. Spotkaniu towarzyszyli: biskup Dąbrowski, Otto von Gablenz i tłumaczka, Hamerlak-Hermesdorf.

¹⁰ AAPD 1983, dok. 104, Aufzeichnung des Ministerialdirektors Pfeffer, 18. April 1983, s. 531-541.

z administracją USA, tak aby zmieniła stosunek do PRL. Z tą inicjatywą wystąpił na posiedzeniu gabinetu 30 marca 1983 r. Graf Lambsdorf, a minister Hans-Dietrich Genscher zobowiązał się do podjęcia konkretnych działań w tej sprawie¹¹.

Pozycję RFN, którą oficjalnie wypracowano w kwietniu 1983 r. i którą chciano zaprezentować na arenie międzynarodowej, sprowadzić można było do tezy, że jeżeli papież stosował „dyplomację odwiedzin” (a nie dyplomację odmowy), jako środek wywierający wpływ na swoją ojczyznę, Zachód nie mógł pozostać w tej kwestii obojętny¹². Gdyby jednak doszło do zamieszek związanych z rocznicami majowymi i w ich efekcie do odwołania pielgrzymki lub do poważnych zamieszek w czasie jej trwania, należałoby na nowo przemyśleć stanowisko wobec Polski. W każdym razie miały być brane pod uwagę opinie Kościoła katolickiego w Polsce i administracji watykańskiej¹³.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że na arenie międzynarodowej starano się nie podejmować żadnych kroków, które mogłyby w jakikolwiek sposób zakłócić przebieg pielgrzymki. Nawet rządy Francji, RFN i Wielkiej Brytanii poprosiły administrację USA o ostrożność polityczną i nieczynienie tego, co mogłoby mieć na nią negatywny wpływ¹⁴. Wszystkie strony zainteresowane w pozytywnych przemianach w Polsce starały się, aby zapewnienie, jakie uzyskał Mirosław Ikonowicz od księdza Stanisława Dziwisza w końcu marca 1983 r. w Rzymie, że pielgrzymka będzie korzystna dla wszystkich: władzy i Kościoła, mogło się spełnić¹⁵.

Myślą przewodnią działań zachodnioniemieckich, o czym mówiono w Bonn, był zamiar wzmocnienia sił reformistycznych w Polsce. Chodziło o uświadomienie rządowi w Warszawie, że Zachód zainteresowany był (w miarę) samodzielną pozycją Polski w Europie, szczególnie w kwestiach dotyczących bezpieczeństwa i współpracy. Rząd RFN zamierzał wzmocniać siły reformistyczne w Warszawie, ponieważ miał świadomość, że między tymi siłami (w rządzie) a dążeniami do niezależności od ZSRR na renie międzynarodowej istniała ścisła zależność. Planowano udzielić Polsce pomocy humanitarnej dostarczając żywność, a nawet wspierać plany dotyczące

¹¹ Ibidem, przypis 13.

¹² W tym czasie prowadzono w NATO i Wspólnocie dyskusje na różnych szczeblach na temat rozwoju sytuacji wewnętrznej w Polsce. Bez wątpienia planowana na czerwiec 1983 r. wizyta papieża w kraju miała bezpośredni wpływ na ocenę sytuacji w PRL. AAPD 1983, dok. 107, Aufzeichnung des Ministerialdirektors Pfeffer..., s. 559-564.

¹³ Ibidem.

¹⁴ AAPD 1983, dok. 175, Ministerialdirektor Pfeffer, z.Z. Paris, an das Auswärtige Amt, 9. Juni 1983, s. 907-917.

¹⁵ „Ks. Dziwisz na zakończenie rozmowy raz jeszcze powtórzył zapewnienie, iż kościół i Jan Paweł II zdają sobie sprawę z dobrych intencji gen. Jaruzelskiego i władz, które pragną wizyty, prosił o unikanie «zbędnej nerwowości», jaką wyczuwa się wokół wizyty, i większe zaufanie do intencji papieża, który pragnie, aby wizyta była «korzystna dla wszystkich», «wszyscy bowiem jesteśmy Polakami i pracujemy dla Kraju»” [zachowano oryginalną pisownię]. AAN, KC PZPR XIA/1417, Notatka z rozmowy z ks. Stanisławem Dziwiszem, Rzym 1 kwietnia 1983, SKB/WJ/pfn/124/83.

powołania Rolniczej Fundacji Kościelnej. Zamierzano rozmawiać z USA, aby te przemyślały na nowo sankcje i ograniczenie dostaw paszy dla zwierząt. Decydujące jednak dla dalszej strategii RFN miał być przebieg pielgrzymki, w trakcie której zwracano uwagę na słowa i gesty zarówno papieża, jak i społeczeństwa polskiego i osób z którymi Jan Paweł II się spotykał.

Ocena przebiegu wizyty Jana Pawła II była na tyle istotna, że H.-D. Genscher zaproponował stolicy Apostolskiej, złożenie krótkiej, poufnej wizyty w Watykanie w celu odbycia rozmowy na temat zakończonej pielgrzymki. Uzyskanie wiadomości z „pierwszej ręki” było istotną kwestią, bowiem wkrótce miały odbyć się ważne spotkania na szczycie na których miała być omawiana sprawa Polski i oczekiwano konkretnych rozstrzygnięć: Genscher miał odwiedzić w terminie 4-7 lipca Związek Radziecki, na 8 lipca w Brukseli zaplanowane było nadzwyczajne spotkanie ministrów spraw zagranicznych Wspólnoty Europejskiej, a w terminie 10-11 lipca miał złożyć wizytę w Stanach Zjednoczonych¹⁶.

Propozycji bezpośrednich rozmów Watykan nie przyjął argumentując, że wizyta Genschera byłaby trudna do ukrycia przed mediami. Zaproponowano mu natomiast, przygotowanie katalogu szczegółowych pytań, na które Watykan chciał udzielić odpowiedzi. Pośłańcem Genschera do Watykanu był jego osobisty referent i kierownik biura ministra w bońskim MSZ, Hans-Friedrich von Ploetz. Natomiast odpowiedzi miał udzielić w imieniu Stolicy Apostolskiej specjalny emisariusz, biskup Paderbornu, Paul Josef Corder, który dzień wcześniej spotkał się z papieżem¹⁷.

Do spotkania doszło 2 lipca 1983 r. w prywatnym mieszkaniu Genschera. Obecni byli: emisariusz z Watykanu (biskup Paul-Josef Cordes – wiceprzewodniczący Papieskiej Rady ds. Świeckich), ks. Alojzy Orszulik, prałat Josef Heinrich Homeyer (Sekretarz Generalny Konferencji Episkopatu Niemiec) i dwaj współpracownicy ministra z MSZ. Decydujące pytanie skierowane do papieża odnosiło się do przyszłego stosunku Zachodu do rządu Jaruzelskiego. Genscher pytał czy zakończona sukcesem wizyta papieża w Polsce była wystarczającym powodem do powolnej zmiany dotychczasowej polityki Zachodu wobec Polski? (Chodziło o restrukturyzację długu, podjęcie relacji dyplomatycznych na wysokim szczeblu, członkostwo Polski w Międzynarodowym Funduszu Walutowym). Jeżeli nie była, to jakie kryteria muszą zostać spełnione? Czy pierwsze wrażenie było poprawne, że Zachód powinien zrobić pierwszy krok w kierunku Jaruzelskiego, a dalszy rozwój tychże relacji uzależnić od rozwoju sytuacji w Polsce?¹⁸.

¹⁶ AAPD 1983, dok. 197, Aufzeichnung des Vortragenden Legationsrats I. Klasse Edler von Braunmuehl, 3. Juli 1983, s. 1021-1027.

¹⁷ A. Bresselau von Bressendorf, *Frieden durch Kommunikation. Das System Genscher und die Entspannungspolitik im Zweiten Kalten Krieg 1979-1982/82*, Berlin/Boston 2015, s. 305.

¹⁸ Ibidem.

Odpowiedź Watykanu, którą przekazano Genscherowi była w zasadzie pozytywna, chociaż podkreślano, że generał Jaruzelski w rozmowach z papieżem nie uczynił żadnych zobowiązujących deklaracji. Mimo to jak podkreślono, przeprowadzenie pielgrzymki oznaczało dużą odwagę ze strony władz PRL, co w zasadzie powinno skutkować złagodzeniem stosunku Zachodu do władz w Warszawie. Przy czym należało postępować ostrożnie i nie stawiać warunków wstępnych rządowi. Wyjściem miało być powolne nawiązywanie kontaktów i oczekiwanie na rozwój sytuacji w Polsce. Taktyka małych kroków była najlepszą strategią, o czym przekonani byli zarówno papież, jak i kardynał Franciszek Macharski¹⁹. Ważną datą mógł być dzień 22 lipca, kiedy to spodziewano się amnestii. Papież był zdania, że najlepiej sprawdzić się mogła taktyka zakulisowych kontaktów z przedstawicielami rządu w Warszawie, będąca wstępem do dalszych relacji. Szczególnie to ostatnie stwierdzenie było z punktu widzenia Bonn bardzo cenne, bowiem legitymizowało i uzasadniało uprawianą przez polityków RFN strategię „cichej dyplomacji”²⁰.

Opinie jakie przedstawione zostały Genscherowi przez emisariusza z Watykanu i ks. Orszulika były opiniami zarówno papieża, jak i prymasa Polski. 30 czerwca 1983 r. do Rzymu przybyli biskupi polscy na rozmowę z papieżem. Zatem stanowisko to było odzwierciedleniem oficjalnych poglądów administracji watykańskiej i Episkopatu Polski. Nie oznaczało to jednak, że nie istniały pewne niuanse w ocenach przyjętej strategii wobec rządu Jaruzelskiego. Pisał o tym Gehlhoff po rozmowie z kardynałem Casarolim 11 lipca 1983 r. Do tego spotkania doszło na prośbę ambasadora²¹. Ambasador poprosił o odpowiedź na dwa zasadnicze pytania dotyczące pielgrzymki, a które były ważne dla ustalenia dalszych kroków Zachodu wobec Polski:

– o czym rozmawiał papież z Jaruzelskim podczas drugiego spotkania (22 czerwca w Krakowie)?

– jakie wnioski zostaną wyciągnięte przez papieża i Episkopat Polski z pielgrzymki w kontekście nowej strategii Kościoła?

Odnosnie pierwszego pytania Casaroli powiedział, że rozmowa odbyła się w cztery oczy. Nie chciał również odpowiedzieć wiążąco, czy działania Jaruzelskiego z 13 grudnia podjęte były w „dobrej wierze”. Powiedział natomiast, że od Jana Pawła II wiedział, że jego rozmowa z Jaruzelskim miała lepszy przebieg, niż oczekiwał tego papież.

Co do strategii Zachodu wobec PRL to uzależnił ją od dalszych działań i wydarzeń zachodzących w Polsce i kompleksowego podejścia do komunizmu. Niemniej jednak stwierdził, że w praktyce można było albo przyjąć stanowisko totalnej

¹⁹ AAPD 1983, dok. 197, Aufzeichnung des Vortragenden Legationsrats I. Klasse Edler von Braunmühl...

²⁰ A. Bresselau von Bressendorf, op. cit., s. 305.

²¹ AAPD 1983, dok. 216, Botschafter Gehlhoff, Rom (Vatikan), an das Auswärtige Amt, 13. Juli 1983, s. 1106-1108.

opozycji i ewentualnie zbliżyć się do nowej wojny, lub spróbować poprzez politykę małych kroków zmieniać stosunki i układ sił wewnętrznych w poszczególnych państwach komunistycznych. Przy czym Casaroli podkreślił dobitnie, że papież nie mógł dać żadnych poleceń czy rekomendacji (Empfehlungen) przywódcom państw zachodnich. Prywatnie natomiast mógł powiedzieć, że Zachód w swoim działaniu powinien pozostać jednością i zachęcić rząd polski do wyjścia naprzeciw oczekiwaniom rządów zachodnich. Rząd polski dał do zrozumienia, że stan wojenny zostanie zniesiony, zwolnieni zostaną więźniowie polityczni i rozpocznie się dialog z wolnymi związkami zawodowymi. W takiej sytuacji należało zachęcić państwa zachodnie, aby poprzez swoje praktyczne działania dały do zrozumienia Jaruzelskiemu, że ten znajduje się na „dobrej drodze”²². Byłoby dobrze, gdyby Zachód podjął (lub kontynuował) rozmowy polityczne z rządem PRL. One mają bardzo dużą wartość, niezależnie od kontaktów i stosunków gospodarczych.

Casaroli zapytany o ustalenia dokonane przez papieża i biskupów z Episkopatu udzielił nieco wymijającej odpowiedzi, że oczywiście poglądy Jana Pawła II i biskupów z Episkopatu były bardzo zbliżone (poza jednym lub dwoma biskupami), i że dążą do tego samego celu. Na pewno zauważalne były pewne różnice w temperamencie. Prymas Glemp był ostrożniejszy w swojej polityce niż papież. Mimo to, to taktykę papieża wobec wszystkich działań w Polsce miał wspomagać Episkopat z prymasem Glempe na czele²³.

Przy okazji tej rozmowy Gehlhoff zauważył pewne niuanse między papieżem a Casarolim w kwestii oceny sytuacji w Polsce. Ponieważ sekretarz stanu był bardziej „dyplomatyczny” i kierował się przede wszystkim osiągnięciami watykańskiej polityki wschodniej i ich zabezpieczeniem. Mimo tych różniących detali zasadniczy kierunek polityki wschodniej Watykanu nie zmieniał się²⁴.

Również politycy PRL zdawali sobie sprawę z symbolicznego (ale w ujęciu politycznym) znaczenia pielgrzymki. Już 30 czerwca 1983 r. ambasador PRL w Bonn Tadeusz Olechowski, informował sekretarza stanu w MSZ Hansa Wernera Lautenschlagera o szczególnym zainteresowaniu rządu PRL nawiązaniem kontaktów politycznych z politykami, z którymi już po wprowadzeniu stanu wojennego utrzymywano kontakty dyplomatyczne (chodziło przede wszystkim o Rakowskiego i Czyrka)²⁵. Takich kontaktów w bońskim MSZ nie chciano jednak nawiązać bez wysłuchania opinii Kościoła, co miało miejsce 2 lipca, o czym mowa była powyżej.

Rząd w Warszawie chcąc wyjść z izolacji polityczno-ekonomicznej na arenie międzynarodowej próbował ożywić kontakty z innymi rządami, a również partiami

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ AAPD 1983, dok. 197, Aufzeichnung des Vortragenden Legationsrats I. Klasse Edler von Braunmühl... , przypis 3.

politycznymi. Przykładowo, w lipcu 1983 r. podczas rozmowy w zarządzie SPD *chargé d'affaires* ambasady polskiej w Kolonii – Witolda Sędziwego z H.-J. Voglem, wiceprzewodniczącym opozycyjnej partii w Bundestagu, poruszono problem ponownego nawiązania kontaktów pomiędzy SPD i PZPR. W tym kontekście widziano pielgrzymkę papieża nie tylko jako swoiste kryterium oceny sytuacji w Polsce, ale także wstępny warunek jej powrotu na arenę międzynarodową²⁶.

Przebieg pielgrzymki i przeprowadzone rozmowy mogły dać również pewną wskazówkę co do aktualnej pozycji Kościoła w Polsce. Dzięki pielgrzymce Kościół mógł zademonstrować swoją siłę oddziaływania na społeczeństwo i swój potencjał polityczny. Słowa i gesty, a przede wszystkim wybrane przez papieża miejsce spotkania z wiernymi były elementami oceny. Odnosiło się to szczególnie do trasy pielgrzymki i odwiedzenia Góry św. Anny na Śląsku. Ten wybór pokazywał w jasny sposób stosunek papieża (Polaka) i Kościoła do kwestii granic polskich, który łączył wszystkich Polaków. Spotkanie Papieża z wiernymi na Śląsku, nie było tylko gestem dobrej woli wobec rządu Jaruzelskiego, było również demonstracją własnych poglądów Kościoła. Było to o tyle istotne, że nieco wcześniej, 29 stycznia 1982 r. na zebraniu struktur krajowych BdV w Monachium, minister federalny Friedrich Zimmermann stwierdził, jakoby rząd RFN zamierzał podważyć tzw. Układy wschodnie (Układ między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Republiką Federalną Niemiec o podstawach normalizacji ich wzajemnych stosunków z 7 grudnia 1970 r.), co spotkało się z olbrzymią krytyką w Polsce²⁷, a nawet było przedmiotem rozmów na spotkaniu ministrów spraw zagranicznych państw Układu Warszawskiego w Pradze, 6-7 kwietnia 1983 r.²⁸. Stąd też spotkanie z wiernymi na Górze św. Anny odebrane zostało jako polska manifestacja polityczna, która wywołała falę niezadowolenia w RFN, a także krytykę środowisk chadeckich i wypędzonych, czego wizualizacją było wystąpienie Herberta Hupki na zjeździe przesiedleńców w Hanowerze (Deutschland-treffen der Schlesier, 17-19 czerwca 1983 r.), gdzie mowa była o rabunku ojczyzny. („Raub unserer Heimat”)²⁹. Przeciwno tym głosom protestował Episkopat Polski wydając komunikat dla prasy zagranicznej i krajowej prasy katolickiej pt. „Niemieckie echa pobytu Ojca Świętego na Ziemiach Odzyskanych”. Również Sekretarz Stanu

²⁶ AdsD, Willy-Brand-Archiv (dalej: WBA), Verbindungen mit Mitgliedern des Präsidiums 52, k. 138, Aufzeichnung 8. Juli 1983.

²⁷ „Streit über Ost- und Deutschlandpolitik”, FAZ, 2.02.1983, s. 6.

²⁸ AAPD 1983, dok. 91, Gespräch des Bundesministers Genscher mit dem rumänischen Außenminister Andrei in Tegernsee, 13. April 1983, s. 477-481, tutaj s. 478-479.

²⁹ To bulwersujące zdanie brzmiało tak: „Wir finden uns mit der Teilung unseres Vaterlandes und dem Raub unserer Heimat nicht ab”. „Schwätzt zuviel”. *Mit starkdeutschem Gerede haben rechte Unions-Christen das Verhältnis zwischen Bonn und Polen auf einen Tiefpunkt gebracht*, 20.08.1984, „Der Spiegel” 34/1984; zobacz również K. Miszczak, *Deklarationen und Realitäten: die Beziehung zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der (Volks-) Republik Polen von der Unterzeichnung des Warschauer Vertrages bis zum Abkommen über gute Nachbarschaft und freundschaftliche Zusammenarbeit (1970-91)*, Tuduv 1993.

Stolicy Apostolskiej Kardynał A. Casaroli przesłał na ręce Kardynała Höffnera pismo, będące odpowiedzią na niemieckie głosy krytyczne dotyczące przemówień Ojca Świętego we Wrocławiu i na Górze św. Anny³⁰. Komunikat przygotowany w Sekretariacie Episkopatu zanim został opublikowany, przesłany został przez arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego do Urzędu ds. Wyznań, a za jego pośrednictwem do departamentu IV MSZ z prośbą o uwagi i propozycję zmian³¹. Ta sygnalizowana tutaj współpraca Kościoła i rządu była przykładem nadrzędności kwestii granic zachodnich w społeczeństwie polskim i ten element pielgrzymki obserwowany był zwłaszcza w RFN z dużą uwagą.

Wiceprzewodniczący SPD, Vogel, powiedział w październiku 1983 r. na spotkaniu z Kazimierzem Barcikowskim: „Papież nie miał wprawdzie dywizji wojsk, ale był olbrzymią siłą duchową, która mogła zasadniczo, w sposób dobry jak i zły, wpłynąć na bieg wydarzeń”³². Jak zatem oceniano w zachodnioniemieckich kręgach dyplomatycznych pielgrzymkę? Oceny i analizy jej przebiegu, wskazywały że w Polsce dokonała się zmiana, pozytywna zarówno dla opozycji, a tym samym dla społeczeństwa, jak i dla strony rządowej. Jak wynikało z analizy przygotowanej w końcu czerwca 1983 r. efekty wizyty Jana Pawła II w Polsce przewyższyły wszelkie oczekiwania i to zarówno strony rządowej jak i opozycyjnej³³.

Papież był pierwszą głową państwa odwiedzającą Polskę po wprowadzeniu stanu wojennego. Na oczach całego społeczeństwa Jan Paweł II podał rękę Jaruzelskiemu i rozmawiał z członkami rządu. Szczególnie drugie spotkanie Papieża z Jaruzelskim, które miało miejsce na Wawelu, było dowartościowującym gestem wobec rządu i jego szefa. Spotkanie trwające wiele godzin, przyciągnęło szczególną uwagę obserwatorów. Podkreślano, że Jan Paweł II i generał rozmawiali po polsku, a więc, że nie tracono połowy czasu na tłumaczenia. Pielgrzymka Papieża była, jak zapisano w analizie przeznaczonej dla przewodniczącego Niemieckiej Federacji Związków Zawodowych (DGB), Ernsta Breita, dużym ryzykiem dla Jaruzelskiego. Jak się wydaje, nie miał on jednak innego wyjścia. Prawdopodobnie była to jego ostatnia szansa na wprowadzenie równowagi społecznej w Polsce z równoczesnym wzmocnieniem własnej pozycji. Postawa Jaruzelskiego była bardzo ryzykowna, bowiem Związek Radziecki sprzeciwiał się tej wizycie. Z uznaniem odnotowano w analizie, że Jaruzelski zdołał przekonać stronę radziecką do swoich poglądów. Gdyby mu się nie udało, prawdopodobnie musiałby zapłacić najwyższą cenę polityczną³⁴.

³⁰ AMSZ, Dep. IV 45/86, w-11, Niemieckie echa pobytu Ojca Świętego na Ziemiach Odzyskanych.

³¹ AMSZ, Dep. IV 45/86, w-11, Departament IV, tow. Minister E. Kucza, Warszawa, dnia 10 listopada 1983 r. pilne.

³² AdsD, Wischnewski 431, Aufzeichnung Gespräch...

³³ AdsD, DGB-Archiv 344, Die Lage in Polen nach dem Papst-Besuch.

³⁴ AdsD, DGB-Archiv 344, Bonn, den 14. Juli 1983, Friedrich Ebert Stiftung an Herrn Ernst Breit, persönlich-vertraulich.

Stanowisko Jana Pawła II i Watykanu, a także zapowiedziane przez Jaruzelskiego działania (zniesienie stanu wojennego) odnosiły skutek. Pod koniec lipca 1983 r., dyrektorzy polityczni MSZ Francji, RFN, USA i Wielkiej Brytanii opowiedzieli się w imieniu swoich ministerstw za podjęciem kontaktów politycznych z rządem Jaruzelskiego. Wchodzenie na parkiety dyplomatyczne miało być procesem stopniowym, pierwszymi działaniami tego typu, miały być spotkania ministrów spraw zagranicznych przy okazji wrześniowego, 38. Zgromadzenia Ogólnego ONZ³⁵.

Pielgrzymkę papieża przyjęto pozytywnie nawet w Związku Radzieckim. Mówił o tym ks. Orszulik, powołując się na jednego z oficerów odpowiedzialnych za pielgrzymkę i towarzyszącego Jaruzelskiemu w Moskwie na naradzie szefów państw członków Układu Warszawskiego (28 czerwca 1983 r.). Moskwa była zadowolona, ponieważ papież przesłanie skierował tylko do Polaków, a nie rozszerzył go na państwa sąsiadujące³⁶.

Wyniki pielgrzymki, a także zapowiedź zniesienia stanu wojennego przyczyniły się, jak wynika z notatki informacyjnej zachodnioniemieckiego MSZ, do odwołania przez Bonn od trzech warunków politycznych (zniesienie stanu wojennego, zwolnienie internowanych i porozumienie społeczne) i gotowości wejścia na drogę normalizacji wzajemnych relacji. Dla rządu PRL pielgrzymka była przełamaniem izolacji dyplomatycznej i impulsem do zniesienia amerykańskich sankcji³⁷. O pozytywnych efektach wizyty papieża w PRL i działaniach na rzecz przełamania izolacji dyplomatycznej mowa była również podczas spotkania w Rzymie wiceprzewodniczącego SPD Vogla z Casarolim, w listopadzie 1983 r. Vogel mówił wówczas m.in. o działaniach socjaldemokratów niemieckich na rzecz przerwania przez Zachód izolacji PRL. W tym wypadku chodziło o aktywność na płaszczyźnie partyjnej i kontakty z zachodnimi partiami socjalistycznymi i socjaldemokratycznymi. Działania te zostały w pełni zaakceptowane przez administrację watykańską (Casaroli)³⁸.

O stanowisku Stolicy Apostolskiej wobec politycznego powrotu Polski na arenę międzynarodową świadczyć mogły słowa papieża na spotkaniu noworocznym z korpusem dyplomatycznym. Jan Paweł II mówił o potrzebie rozwoju przez Polskę szerokiej współpracy międzynarodowej. Można było to odczytać jako postulat na rzecz zniesienia sankcji. Taką wykładnię wypowiedzi papieża, przedstawił arcybiskup Achillo Silvestrini, sekretarz Rady Spraw Publicznych Kościoła ambasadorowi

³⁵ AAPD 1983, dok. 197, Aufzeichnung des Vortragenden Legationsrats I. Klasse Edler von Braunmühl..., s. 1021-1027.

³⁶ Ibidem.

³⁷ BStU, MfS HVA Nr. 29, Teil 1, k. 138-142, Information über die Haltung führender westlicher Kreise, insbesondere der Reagan-Administration und des Vatikans, zur Politik gegenüber der VR Polen, Berlin 1. März 1984.

³⁸ AdsD, WBA, Verbindungen mit Mitgliedern des Präsidiums, 52, k. 183, A II Referat für Kirchenfragen, Bonn 2. November 1983, Burkhard Reichert, Rom-Reise des Vorsitzenden der SPD-Bundestagsfraktion, Dr. Hans-Jochen Vogel, 28.-30. Oktober 1983, k. 186.

Francji, jako przewodniczącemu EWG, o czym z nieukrywanym zadowoleniem donosiły polskie służby dyplomatyczne³⁹.

Stosunkowo niewiele pisano w dokumentach dyplomatycznych o spotkaniu papieża z Lechem Wałęsą. Ten temat pojawił się jednak w prasie w postaci tzw. afery Leviego. Ta „afery” znana była nie tylko w kręgach politycznych, lecz także nagłośniona w „Der Spiegel”. Odnosiła się do artykułu redaktora naczelnego „L'Osservatore Romano” z 24 czerwca 1983 r., który napisał o Wałęsie, że przegrał on swoją bitwę i że we wspólnym interesie czasami należy niewygodnych ludzi poświęcić (tytuł artykułu brzmiał: *Honor ofiarom*). Dowodem mającym potwierdzić tę tezę było spotkanie się papieża z Wałęsą dopiero po drugiej rozmowie z Jaruzelskim. W „Der Spiegel” przytoczono nawet rzekome słowa papieża wygłoszone w Częstochowie, wobec dwóch doradców Solidarności, że dla Solidarności odegrane zostało requiem („Wir haben heute das Requiem für 'Solidarnosc' gefeiert”)⁴⁰.

Wymiernymi efektami pielgrzymki było rozpoczęcie rozmów Zachodu z Polską na temat restrukturyzacji długu, a także powrót dyplomacji polskiej na parkiety wielkiej polityki. Bez wątplenia, z punktu widzenia politycznego w wymiarze międzynarodowym, pielgrzymka Jana Pawła II do Polski była sukcesem rządu PRL, najprawdopodobniej również sukcesem osobistym Wojciecha Jaruzelskiego. Nie zmieniło to absolutnie postrzegania szefa rządu polskiego, którego społeczeństwo polskie darzyło pogardą, o czym bardzo dobitnie mówił kardynał Casaroli w lipcu 1983 r. Jaruzelski stał się „negatywnym symbolem” historii Polski⁴¹, przy czym sama pielgrzymka była symbolicznym przerwaniem izolacji dyplomatycznej i odchodzeniem od sankcji gospodarczych nałożonych na Polskę. Należy ją łączyć bezpośrednio ze zniesieniem 22 lipca 1983 r. stanu wojennego, co podkreśla Andreas Sommeregger⁴².

³⁹ AMSZ, Dep. IV 45/86, w-11, Departament IV, tow. Minister E. Kucza, Warszawa, dnia 10 listopada 1983 r. pilne.

⁴⁰ B. Kraatz, „*Ich kam, sah und Gott siegte*”, „Der Spiegel”, 26/1983, 27.06.1983.

⁴¹ AAPD 1983, dok. 216, Botschafter Gehlhoff, Rom (Watykan), an das Auswärtige Amt, 13. Juli 1983, s. 1106-1108.

⁴² A. Sommeregger, *Soft Power und Religion: Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen*, Wiesbaden 2011.

Krzysztof Kowalczyk

GRUPY INTERESU ARTYKUŁUJĄCE POSTULATY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Wstęp

Kwestie dotyczące wpływu Kościoła katolickiego na system polityczny i jego otoczenie nie znajdują się w centralnym nurcie badań politologów. Wynika to z co najmniej trzech, poniższych przesłanek. Po pierwsze, pewna grupa badaczy, określając rolę Kościoła w systemie politycznym, reprezentuje stanowisko normatywne, dając wyraz swoim poglądom i preferencjom politycznym¹. Po drugie, Kościół postrzegany jest przez politologów często nie jako kluczowy, a peryferyjny podmiot w otoczeniu systemu politycznego. Po trzecie, w myśl posoborowego nauczania społecznego Kościoła, jego centralnym zadaniem jest ewangelizacja, a w sferze publicznej powinien on funkcjonować przede wszystkim w wymiarze metapolitycznym, a nie bieżącej polityki.

Zasadniczym celem artykułu jest dokonanie klasyfikacji grup interesu artykułujących postulat Kościoła katolickiego w Polsce. W celu realizacji niniejszego zadania: zdefiniowano Kościół w ujęciu politologicznym, określono formy oddziaływania Kościoła na system polityczny, określono pojęcie grup interesu w odniesieniu do analizowanej problematyki, następnie w oparciu o określone kryteria dokonano ich typizacji. Kluczowe znaczenie dla tak ujętego problemu badawczego miała metoda analizy systemowej i studia przypadków.

Przez pojęcie Kościół katolicki należy rozumieć przede wszystkim Przez pojęcie Kościół należy tu rozumieć „Kościół hierarchiczny”, nie zaś wspólnotę wiernych. Termin ten jest tożsamy z katolicką hierarchią kościelną, tj. biskupami, w szczególności diecezjalnymi. Przez pojęcie „postulaty Kościoła” należy natomiast rozumieć określone kwestie problemowe podjęte w nauczaniu społecznym Kościoła (NSK) w Polsce. Poszczególni biskupi współkształtują NSK poprzez wydawanie listów pasterskich, głoszenie homilii, udzielanie wywiadów. Na terytorium RP biskupi skupiają się w ramach Konferencji Episkopatu Polski (KEP).

¹ W odniesieniu do Polski zob. D. Góra-Szopiński, *Czy może a czym nie powinna być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności* red. R. Michalak, Sieniawa Żarska, 2015, s. 13-34.

Kościół jako podmiot oddziałujący na system polityczny

Kościół jest definiowany w różnorodny sposób przez reprezentantów nauk o polityce jak: wspólnota – organizacja religijna, grupa interesów, aktor polityczny i religijny². W niniejszym artykule w ujęciu strictly politologicznym Kościół jest definiowany jako podmiot znajdujący się w otoczeniu systemu politycznego i oddziałujący na ten system. Podmiotowość w tym kontekście oznacza możliwość realizowania swoich celów, zamierzeń i działań, w tym sensie Kościół jest zinstytucjonalizowanym podmiotem sprawczym. Jest bowiem strukturą zorganizowaną, zhierarchizowaną. Członkowie podmiotu sprawczego przekazują część swoich atrybutów na poziom ugrupowania, w skład którego wchodzi. Ta zależność – delegacja uprawnień – wyraża się lojalnością i podporządkowaniem decyzjom podejmowanym na poziomie owego ugrupowania³. Na poziomie Kościoła powszechnego kluczowe decyzje podejmowane są przez papieża, w zespole Kościołów partykularnych (w danym państwie) przez Episkopat i jego prezydium, w Kościele partykularnym przez biskupa – rządcę diecezji. Pojęcie systemu politycznego jest określane jako ogół instytucji politycznych, za pośrednictwem których podejmowane są decyzje polityczne, oraz generalnych norm i zasad regulujących stosunki między nimi. W ujęciu instytucjonalnym pojęcie instytucji politycznych odnosi się do zorganizowanych aktorów politycznych, przede wszystkim organów państwowych i partii politycznych. W ujęciu neoinstytucjonalnym instytucje polityczne są określane jako reguły gry i struktury, ucieleśniające pewne wartości i układ sił oraz determinujące odpowiednie zachowania jednostek w określonych kontekstach⁴. W celu urzeczywistnienia wartości i artykulacji interesów Kościół wywiera zatem wpływ na partie polityczne, aby oddziaływały na proces legislacyjny i rządowy proces decyzyjny, oraz bezpośrednio na poszczególne organy władzy – parlament, rząd, sądy i trybunały. Kościół wywiera również wpływ na formalne i nieformalne reguły funkcjonowania systemu politycznego, a tym samym na zachowania zbiorowych i indywidualnych aktorów politycznych. Z perspektywy neoinstytucjonalizmu normatywnego można zatem przeprowadzić analizę oddziaływania Kościoła na system polityczny w ujęciu dynamicznym. Rozpatrując oddziaływanie Kościoła na system polityczny należy wyróżnić kryterium podmiotowe, przedmiotowe, formy oddziaływania i zamierzonego celu⁵.

² Zob. K. Kowalczyk, *Między antyklerykalizmem a konfesjonalizacją. Partie polityczne wobec Kościoła katolickiego w Polsce po 1989 roku*, Toruń 2016, s. 15-21.

³ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 89.

⁴ J.G. March, J.P. Olsen, *Rediscovering Institutions: the Organizational Basis of Politics*, New York 1989, s. 17.

⁵ Por. D. Hierlemann, *Lobbying der katholischen Kirchen: Das Einflussnetz des Klerus in Polen*, Wiesbaden 2005.

Podmiotem oddziaływania Kościoła krajowego są organy władzy państwowej oraz partie, grupy, interesów media i społeczeństwo. Kryterium przedmiotowe pozwala na wyodrębnienie następujących kwestii problemowych, podejmowanych przez Kościoły krajowe: sfera bieżącej polityki (stanowiska wobec wyborów, referendum); preferowany model stosunków wyznaniowych (zwarty w przepisach konstytucyjnych, konkordatu, ustawach i rozporządzeniach); kwestie społeczno-ekonomiczne (dezyderaty dotyczące polityki społecznej); finansowe i majątkowe aspekty działalności Kościoła (subwencjonowanie Kościoła ze środków państwowych, podatek kościelny, kwestie własności kościelnej); funkcjonowanie Unii Europejskiej (respektowanie wartości chrześcijańskich w ustawodawstwie unijnym).

Formy oddziaływania Kościoła na system polityczny i podmioty znajdujące się w jego otoczeniu są często zbliżone do metod i technik właściwych dla lobbingu. Celem tego oddziaływania jest artykulacja własnych wartości i interesów oraz przekonanie decydentów politycznych do określonych rozwiązań prawnych i administracyjnych. Można wyróżnić dwie formy oddziaływania Kościoła z uwagi na kryterium sposobu artykulacji wartości i interesów: 1) bezpośrednie i 2) pośrednie. W pierwszym przypadku biskupi bezpośrednio oddziałują na decydentów, w drugim zaś korzystają z pośrednictwa innych podmiotów. W ramach oddziaływania bezpośredniego można wyróżnić formy ustne i pisemne. Do formy ustnej należą: oficjalne i zakulisowe rozmowy, spotkania, konferencje, sympozja z politykami. Natomiast do formy pisanej można zaliczyć: listy, oświadczenia, dezyderaty, opracowania kierowane do decydentów politycznych. Kościół instytucjonalny dąży do realizacji swoich celów i interesów za pośrednictwem następujących podmiotów: swoich wyspecjalizowanych organów, grup interesów, mass mediów, wspólnych organów kościelno-państwowych, ekspertów, naukowców, mobilizacji opinii publicznej. Szczególną formą oddziaływania Kościoła instytucjonalnego na system polityczny, wykraczającą poza klasyczne metody lobbingu, są sankcje moralne. Mobilizują i skłaniają one indywidualnych i zbiorowych aktorów politycznych do działań zgodnych z wartościami i interesami Kościoła. Sankcje moralne są reakcjami Kościoła na zachowania swoich członków w sytuacjach społecznie ważnych. Sankcje moralne mogą mieć charakter pozytywny – wzmacniający, są to: pochwały, wyrazy publicznego uznania czy wsparcia dla określonego aktora politycznego, np. opowiadającego się za opcją *pro-life* w parlamencie. Repertuar sankcji negatywnych jest zróżnicowany: od negatywnej oceny poczynań polityka, jego potępienia, poprzez zerwanie z nim kontaktów, po groźbę ekskomuniki.

Z uwagi na zamierzone cele można przyjąć podział form wpływu Kościoła na strategię ofensywną i defensywną. Strategie ofensywne mają na celu rozszerzenie zakresu obowiązującego ustawodawstwa w sposób zgodny z wartościami i interesami Kościoła (np. poszerzenie zakresu obowiązywania ustawy antyaborcyjnej). Stra-

tegie defensywne zmierzają do utrzymania *status quo* (np. działania przeciw liberalizacji ustawy antyaborcyjnej).

Tabela 1

Typologia oddziaływania Kościoła krajowego na system polityczny i jego otoczenie

Kryterium					
Podmiotowe	Przedmiotowe	Formy oddziaływania			Cele
		bezpośrednie	pośrednie	sankcje moralne	
1. Instytucje władzy państwowej (egzekutywa, legislatura, sądy i trybunały). 2. Partie polityczne i ugrupowania. 3. Grupy interesów. 4. Mass media. 5. Społeczeństwo.	1. Sfera bieżącej polityki. 2. Model stosunków wyznaniowych. 3. Kwestie społeczno-ekonomiczne. 4. Finansowe i majątkowe aspekty działalności Kościoła. 5. Funkcjonowanie Unii Europejskiej.	1. Ustne: rozmowy, spotkania z politykami. 2. Pisemne: listy, oświadczenia, dezyderaty, opracowania.	1. Oddziaływanie przez podmioty: wyspecjalizowane organy, grupy interesu, agendy państwowo-kościelne, mass media, eksperci, naukowcy, autorytety. 2. Apele do opinii publicznej: - manifestacje, happeningi, - akcje obywatelskiego nieposłuszeństwa, - petycje, listy, e-mailing, e-lobbying.	1. Pozytywne: pochwały, poparcie dla polityka. 2. Negatywne: publiczna krytyka i dyskredytacja, groźba ekskomuniki, ekskomunika.	1. Poszerzenie <i>status quo</i> . 2. Utrzymanie <i>status quo</i> .

Źródło: opracowanie własne.

Typologia „kościelnych” grup interesu

Jedną z form oddziaływania Kościoła na system polityczny i jego otoczenie są określone grupy interesu. Konrad Oświecimski określa grupę interesu jako zrzeszenie jednostek bądź organizacji lub instytucja będąca podmiotem władzy publicznej, która na podstawie wewnętrznie podzielnych wartości stara się aktywnie wpływać na kształtowanie polityki publicznej, lecz nie dąży do formalnego sprawowania władzy⁶. W tym kontekście można stwierdzić, że grupy interesu artykułujące postulaty Kościoła to zrzeszenia jednostek, organizacji lub instytucji⁷. Grupy te są naturalnymi

⁶ K. Oświecimski, *Grupy interesu i lobbying w amerykańskim systemie politycznym*, Kraków 2012, s. 43-44.

⁷ Pojęcie to jest węższe niż religijne grupy interesów czy podmioty polityczne odwołujące się do wartości. Według Caelesty Braun-Poppelaars i Marcela Hannegraaff termin „religijne grupy interesu” (*religious interest groups*) odnosi się do różnych form organizacyjnych, ich istotą jest współdziałanie z decydentami, reprezentują one zbiór norm i wartości narzuconych przez

sojusznikami Kościoła w działaniach na rzecz implementacji w ustawodawstwo państwowe preferowanych przez niego norm i wartości, wynikających NSK. W tym sensie grupy te zajmują się rzecznictwem religijnym (*religious advocacy*)⁸, prowadzą lobbing na rzecz Kościoła katolickiego⁹. Rozpatrywane grupy interesu charakteryzują się zróżnicowaną strukturą organizacyjną i stopniem formalizacji; składem członkowskim; zasięgiem terytorialnym; realizowanymi celami oraz typem zależności od Kościoła instytucjonalnego. W związku z powyższym można wyodrębnić określone kryteria typologii tych podmiotów.

I. Kryterium organizacyjne-formalne.

1. Stowarzyszenia.
2. Fundacje.
3. Federacje organizacji pozarządowych.
4. Instytucje.
5. Związki zawodowe.
6. Podmioty niesformalizowane:
 - a. katolickie ruchy religijne,
 - b. grupy wiernych.

W myśl ustawy **stowarzyszenia** to dobrowolne, samorządne, trwałe zrzeszenie o celach niezarobkowych¹⁰. Ustawodawca wyróżnił stowarzyszenia zarejestrowane (posiadające osobowość prawną, którą uzyskują z chwilą wpisu do Krajowego Rejestru Sądowego – KRS) i zwykłe (nieposiadające osobowości prawnej)¹¹. Stowarzyszenia realizujące postulaty Kościoła są stosunkowo licznie reprezentowane wśród grup interesu. Przykładem takiego podmiotu jest Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana” (KSCC). W 1993 r. na Nadzwyczajnym Walnym Zgromadzeniu

nadprzyrodzone i bezosobowe siły, których istnienie jest traktowane jako aksjomat. (C. Braun-Poppelaars and M. Hannegraaff, *Conceptualizing religious advocacy: religious interest groups and the process of public policy making*, [in:] *Religious Actors in the Public Sphere. Means, Objectives, and Effects*, eds. J. Haynes and A. Hennig, London and New York, 2011, s. 133). Natomiast Maciej Potz definiuje organizacje religijne jako unikalnych aktorów politycznych opartych na wartościach (*value-based political actors*). M. Potz, *Empowerment trough religion: religion's survival strategies in democratic politics*, „Przegląd Politologiczny” 2016, nr 4, s. 101.

⁸ Termin *religious advocacy* można określić jako religijne rzecznictwo, religijną adwokaturę, obronę.

⁹ Por. K. Knutson, *Interfaith Advocacy Groups in American Politics*, [in:] *The Changing Word Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, red. S. D. Brunn, Dordecht 2015, s. 3585-3599.

¹⁰ Ustawa z dnia 7 kwietnia 1989 r. prawo o stowarzyszeniach, art. 2, ust. 1, Dz.U. 1989, nr 29, poz. 104 z późn. zm.

¹¹ Ibidem, art. 9, 40.

Stowarzyszenia PAX w Częstochowie zebrani przekształcili je w „Civitas Christiana”¹². W 1997 r. dekretem Przewodniczącego KEP organizacja została oficjalnie uznana przez władze kościelne jako stowarzyszenie katolickie¹³. Zgodnie ze statutem celem „Civitas Christiana” jest „kształtowanie rzeczywistości polskiej w oparciu o chrześcijańską koncepcję człowieka i świata, ujętą w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego oraz zgodnie z polską tradycją narodową, a w szczególności: 1) ochrona życia i godności człowieka, rodziny, Narodu oraz troska o duchowe, moralne i materialne środowisko ich życia i rozwoju, 2) przygotowanie katolików świeckich do aktywnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu Kościoła, Narodu i Państwa, 3) kształtowanie i upowszechnianie chrześcijańskich, patriotycznych, demokratycznych i obywatelskich postaw oraz kryteriów oceny rzeczywistości kulturowej, społecznej, gospodarczej i politycznej”¹⁴. Członkowie stowarzyszenia uczestniczą np. marszach życia, występują przeciwko regulacjom in vitro.

Fundacje są organizacjami pozarządowymi tworzonymi dla celów społecznie lub gospodarczo użytecznych, zgodnie z podstawowymi interesami państwa. Fundatorami mogą być wszelkie osoby fizyczne, prawne. Fundacja posiada wyodrębniony majątek przeznaczony na określone cele społeczne. Fundacje są osobami prawnymi, osobowość prawną nabywają z chwilą wpisu do KRS¹⁵, działają na podstawie określonego statutu. Są to organizacje nie nastawione na zysk, mogą prowadzić działalność gospodarczą. Utworzona w 1991 r. Fundacja „Głos dla Życia” podejmuje różne działania na rzecz obrony życia i rodziny¹⁶. Główne obszary działalności fundacji to: pomoc materialna dla kobiet w ciąży, rodzin wielodzietnych; edukacja i wychowanie (wydawanie magazynu „Głos dla Życia”, kalendarza „Kocham Życie”, dystrybucję książkę i materiałów podkreślających wartość życia ludzkiego, konieczność jego ochrony, organizacje konferencji, zjazdów, festynów dla rodzin, poradnictwo); aktywność na forum społeczno-politycznym (np. współorganizowanie marszów życia w Poznaniu, występowanie na forum parlamentu na rzecz zaostrożenia prawa anty-aborcyjnego)¹⁷.

Federacje organizacji pozarządowych są reprezentacjami III sektora, budowane przez organizacje powiązane wokół konkretnego celu. Federacje są rzecznikami organizacji członkowskich, świadczą dla nich usługi, wyznaczają dla nich określone standardy działania¹⁸. Zasady powoływania i działania federacji zostały zawarte w prawie o stowarzyszeniach. Założycielem związku stowarzyszeń muszą być co

¹² A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000, s. 249.

¹³ *Kim jesteście?*, <http://civitaschristiana.pl/nazwa/>, odczyt z dn. 12.02.2017.

¹⁴ *Statut Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christina”*, § 4, <http://civitaschristiana.pl/statut/>, odczyt z dn. 12.02.2017.

¹⁵ Por. *Ustawa z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach*, art. 1-7, Dz.U. 1984, nr 21, poz. 97 z późn. zm.

¹⁶ *Kim jesteście?*, <http://glosdlazycia.pl/kim-jestesmy/>, odczyt z dn. 10.02.2017

¹⁷ *Działalność*, <http://glosdlazycia.pl/dzialalnosc/>, odczyt z dn. 10.02.2017.

¹⁸ *Federacja*, <http://poradnik.ngo.pl/federacja>, odczyt z dn.10.02.2017.

najmniej trzy stowarzyszenia, mogą być nimi także inne osoby prawne (przy czym osoby prawne mające cele zarobkowe mogą być członkami wspierającymi)¹⁹. Przykładem takiego związku *pro-life*, niosącego pomoc kobietom w ciąży w trudnej sytuacji życiowej i rodzinom wielodzietnym jest Polska Federacja Ruchów Obrony Życia (PFROŻ), która powstała w 1992 r. W 2016 r. federacja skupiała 136 podmiotów, w tym 43 stowarzyszenia, 18 fundacji (w tym Fundację „Głos dla Życia”), 10 instytucji, 48 ruchów i grup nieformalnych oraz 7 lokalnych porozumień na rzecz życia²⁰. Jednym z głównych celów ustawowych PFROŻ jest „inspirowanie i popieranie wszelkich działań zmierzających do ukształtowania takiego systemu prawnego, który chroniłby życie i zdrowie dziecka poczętego i jego matki, także w sensie prawnokarnym”²¹. Federacja wspiera w parlamencie projekty ustaw zmierzające do zaostrzenia obowiązującej ustawy aborcyjnej, sprzeciwia się wprowadzenia metody *in vitro*, legalizacji związków partnerskich. Natomiast Diecezjalne Stowarzyszenia Rodzin Katolickich skupiły się w 1993 r. w Polskiej Federacji Stowarzyszeń Rodzin Katolickich – PFSRK (w 2017 r. – 26 stowarzyszeń). Celem federacji jest: umacnianie instytucji małżeństwa, kształtowania warunków sprzyjających zaspokajaniu potrzeb rodziny oraz właściwym wypełnianiu jej misji w społeczeństwie, wcielanie nauki Kościoła katolickiego w życie rodzin i społeczeństwa. Działalność PFSRK realizowana jest w dwu nurtach: formacyjnym i aktywnym uczestnictwie w życiu społecznym i politycznym²². W 1997 r. w ramach Akcji Wyborczej Solidarność mandaty uzyskało 17 posłów i 3 senatorów. Federacja wielokrotnie opowiadała się za całkowitą ochroną życia ludzkiego.

Zgodnie z ustawą **związki zawodowe** to dobrowolne i samorządne organizacje ludzi pracy, powołane do obrony i reprezentowania ich praw, interesów zawodowych i socjalnych²³. Związki zawodowe odwołujące się w swoich założeniach ideowo-programowych do wartości chrześcijańskich, czy katolickiej są często naturalnymi sojusznikami Kościoła. Do tej kategorii grup interesów można zaliczyć NSZZ „Solidarność” i NSZZ „Solidarność” Rolników Indywidualnych. W preambule statutu NSZZ „Solidarność” wyraźnie stwierdza się, że związek opiera swoje działania na gruncie etyki chrześcijańskiej i katolickiej nauki społecznej²⁴. Związek ten wielo-

¹⁹ Ustawa z dnia 7 kwietnia 1989 r., art. 22.

²⁰ *Kim jesteście*, http://federacjazycia.pl/pg/pl/kim_jestesmy.html&sitePage=0, odczyt z dn. 10.02.2017.

²¹ *Ibidem*.

²² *O nas*, http://www.srk.opoka.org.pl/srk2/?page_id=51, odczyt z dn. 10.02.2017; A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon...*, . 281-282.

²³ Ustawa z dnia 23 maja 1991 r. o związkach zawodowych, art. 1, ust. 1, Dz.U. 1991, nr 55, poz. 234 z późn. zm.

²⁴ *Jednolity tekst statutu NSZZ „Solidarność” po wprowadzeniu zmian uchwalonych przez XXVII Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność” w dniach 8-9 października 2014 r.*, http://www.solidarnosc.org.pl/images/files/dokumenty/statut/Statut_2014_po_zmianach.pdf, odczyt z dn. 10.02.2017.

krotnie wspierał postulaty Kościoła np. w zakresie modelu stosunków wyznaniowych w trakcie prac nad konstytucją w latach 90. XX wieku, ustawodawstwa antyaborcyjnego, ustanowienia dodatkowych dni wolnych od pracy, zakazu handlu w niedzielę.

Do kategorii **instytucje** należą wyspecjalizowane podmioty powoływane przez KEP. Precyzyjną zatem nazwą dla ich określenia jest termin katolickie instytucje kościelne. Do tej grupy należy zaliczyć Katolicką Agencję Informacyjną, powołaną w 1993 r., która dostarcza informacje związane z działalnością Kościoła. Innym przykładem instytucji kościelnych są rady zalegalizowane przez Episkopat. Krajowa Rada Katolików Świeckich (KRKŚ), utworzona w 1994 r., m.in. w celu pogłębiania formacji duchowej i intelektualnej katolików świeckich. W jej skład wchodzi przedstawiciele 14 metropolii²⁵. RKŚ wystosowuje oświadczenia, apele, listy w istotnych dla Kościoła kwestiach²⁶. Ogólnopolska Rada Ruchów Katolickich (OPRRK) powstała w 1990 r., skupia obecnie 79 stowarzyszeń i ruchów, liczących około 750 tyś. osób. W jej pracach biorą udział przedstawiciele 30 Diecezjalnych Rad Ruchów Katolickich²⁷. Rada wypracowała stanowiska m.in. w sprawie ratyfikacji konkordatu, wyborów, czy ustawy antyaborcyjnej.

Nie wszystkie grupy interesów artykułujące postulaty Kościoła posiadają osobowość prawną. W ujęciu socjologicznym ruch jest zbiorowym działaniem ukierunkowanym na szczególny cel, jakim jest zrealizowanie jakiegoś rodzaju zamiany społecznej; ma niezinstytucjonalizowany i niesformalizowany charakter²⁸. **Katolickie ruchy religijne** koncentrują się na formacji duchowej swoich członków. Do kategorii niesformalizowanych ruchów katolickich można zaliczyć Odnowę w Duchu Świętym (OwDŚ). Za początek OwDŚ uznaje się spotkanie modlitwne wykładowców i studentów w 1967 r. w Pittsburghu w USA. W Polsce pierwsze grupy Odnowy zaczęły powstawać w drugiej połowie lat 70. XX wieku. OwDŚ jest spontanicznym,

²⁵ *O Radzie*, <http://katolicy-swieccy.pl/index.php/o-radzie>, odczyt z 12.02.2017.

²⁶ Np. w 2015 r. protestowano przeciw decyzji ministra zdrowia o dopuszczeniu do obrotu w aptekach bez recepty preparatu antykoncepcyjnego „elleOne”, zwracając uwagę, że: wykazuje on działanie wczesnoporonne, jest ingerencją w układ hormonalny kobiety, jest niebezpieczny dla rozwoju psychoseksualnego nieletnich, może stanowić zachętę do podejmowania przez nastoletnie dziewczęta ryzykownych i nieodpowiedzialnych zachowań seksualnych. W oświadczeniu stwierdzono: „niekontrolowany obrót tym preparatem wiąże się z propagowaniem swobody seksualnej, zaciera granice zrozumienia postaw dobrych i złych demoralizując polską młodzież i tak już narażoną na agresywną promocję niebezpiecznych zmian kulturowych”. *Oświadczenie Krajowej Rady Katolików Świeckich w sprawie leków wczesnoporonnych*, 19.01.2015, <http://katolicy-swieccy.pl/index.php/oswiadczenia-i-dokumenty-rady/dokumenty-rady-2015/12-oswiadczenie-krajowej-rady-katolików-swieckich>, odczyt z dn. 12.02.2017.

²⁷ *Informacje o Ogólnopolskiej Radzie Ruchów Katolików*, <http://www.orrk.pl/ogolnopolska-rada-ruchow-katolickich/191-informacje-o-ogolnopolskiej-radzie-ruchow-katolickich>, odczyt z dn. 12.02.2017, A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon...*, s. 307-310.

²⁸ P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2007, s. 158.

oddolnym ruchem bez jednolitego kierownictwa, skupia się na spotkaniach modlitewnych²⁹. Niemniej jednak jej członkowie wypowiadają się przeciwko aborcji³⁰.

Grupy wiernych mają charakter niesformalizowanych wspólnot, działających w poszczególnych parafiach. Przykładem niesformalizowane grupy wiernych, zaangażowanych w działalność publiczną, jest działające w Szczecinie Bractwo Małych Stópek (BMS). Celem bractwa jest integracja obrońców życia, działających indywidualnie i w ruchach pro-life. Bractwo jest jednym z organizatorów Marszu dla Życia w mieście³¹.

II. Kryterium członkostwa.

1. Członkostwo pośrednie.
2. Członkostwo bezpośrednie:
 - a. grupy inkluzywne.
 - b. grupy ekskluzywne.

Grupy o członkostwie pośrednim to federacje różnego typu, skupiające organizacje pozarządowe (stowarzyszenia, fundacje), instytucje kościelne, grupy nieformalne, np. wspomniana PFROŻ. Osoby fizyczne są członkami poszczególnych podmiotów federacji. **Grupy o członkostwie bezpośrednim** skupiają bezpośrednio osoby fizyczne, spełniające określone kryteria statutowe, charakteryzują się otwartym lub zamkniętym typem przynależności personalnej.

Inkluzywne grupy interesu wyróżniają się otwartym charakterem członkostwa. W przypadku podmiotów wspierających postulat Kościoła jedynym kryterium przynależności do nich jest akceptacja deklarowanych celów, wartości (katolickich, chrześcijańskich, konserwatywnych). Do tej kategorii można zaliczyć Akcję Katolicką (AK), nawiązującą do organizacji działające w Polsce przed II wojną światową.

²⁹ *Katolicka Odnowa w Duchu Świętym*, <http://www.odnowa.org/>, odczyt z dn. 10.02.2017; A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon...*, s. 27-30.

³⁰ Np. w 2014 r. OwDŚ w Polsce wydała oświadczenie w sprawie zwolnienia prof. Bogdana Chazana z funkcji dyrektora warszawskiego Szpitala Świętej Rodziny przez prezydent Warszawy Hannę Gronkiewicz-Waltz. Chazan odmówił wykonania zabiegu aborcji 38. Letniej pacjentce i nie skierował jej do innej placówki. Dziecko miało ciężkie wady genetyczne, zmarło po urodzeniu. W oświadczeniu OwDŚ wyrażono zaniepokojenie z powodu zwolnienia Chazana: „Katolicka Odnowa Charyzmatyczna w Polsce jednoznacznie opowiada się zarówno po stronie ochron życia ludzkiego, jak również po stronie ochrony tych, którzy to życie ratują. Wyrażamy sprzeciw wobec klauzuli sumienia pracowników służby zdrowia i apelujemy o zmianę decyzji pani prezydent Hanna Gronkiewicz-Waltz!”. *Odnowa w Duchu Świętym o zwolnieniu prof. Chazana. Hanna Gronkiewicz-Waltz nadal jest chrześcijanką?*, 12.07.2014, <https://chnnews.pl/kraj/item/1654-odnowa-w-duchu-swietym-o-zwolnieniu-prof-chazana-hanna-gronkiewicz-waltz-nadal-jest-chrzescijanka1.html>, odczyt z dn. 11.02.2017.

³¹ *O nas. Czyli czym jest bractwo Małych Stópek*, <http://dlazycia.info/czym-jest-bms/>, odczyt. z dn. 10.02.2017.

Została powołana w 1996 r. dekretem Prymasa Polski³². Zgodnie ze statutem celem Akcji „jest pogłębianie formacji chrześcijańskiej oraz organizowanie bezpośredniej współpracy katolików świeckich z hierarchią kościelną w prowadzeniu misji apostołskiej Kościoła”. AK realizuje swój cel m.in. przez „zajmowanie stanowiska w sprawach publicznych Kościoła, a zwłaszcza na reagowanie na zagrożenia wiary i moralności chrześcijańskiej”³³. Członkiem organizacji może być każdy katolik świecki, który ukończył 18 rok życia³⁴. Akcja wydaje oświadczenia, stanowiska, listy w istotnych sprawach światopoglądowych, społecznych, politycznych, np. przeciwko: liberalizacji ustawy antyaborcyjnej, „pigułce dzień po”, legalizacji związków homopar, wprowadzeniu regulacji i finansowaniu procedury in vitro, pracy w niedzielę, „propagandzie gender”, ratyfikację przez Polskę konwencji Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wśród kobiet i przemocy domowej; udziału w wyborach; czy propagowaniu określonych treści w mediach publicznych³⁵.

Grupy ekskluzywne skupiają członków według określonego kryterium społeczno-demograficznego, zawodowego. W przypadku rozpatrywanych grup interesu kluczowe kryteria soch-demograficzne to: płeć i wiek. Przykładem takiej grupy jest Polski Związek Kobiet Katolickich (PZKK). Związek został zarejestrowany jak stowarzyszenie o zasięgu ogólnopolskim w 1990 r., a jego statut zaakceptował Prymas Polski kard. J. Glemp³⁶. Celem PZKK „jest integracja kobiet katolickich, poszerzanie świadomości w duchu nauki społecznej Kościoła, pogłębianie wiary i więzi z Kościołem, wyrażanie potrzeb i opinii wobec władz państwowych i społecznych oraz wpływanie na decyzje tych władz dotyczące kobiet i rodziny”³⁷. Członkami związku mogą być katoliczki, które uznają cel związku i akceptują postanowienia statutu³⁸. PZKK występuje przeciwko liberalizacji aborcji. Innym przykładem grupy ekskluzywnej jest Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży (KSM), nawiązujące do tradycji przedwojennej. Stowarzyszenie zostało powołane dekretem KEP z 1990 r., zaś w 1993 r. zatwierdziła jego statut, w tym roku uzyskało osobowość prawną³⁹.

³² *AK po odrodzeniu*, <http://ak.org.pl/historia/ak-po-odrodzeniu/>, odczyt z dn. 10.02.2017; A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon...*, s. 237-239

³³ *Statut*, art. 9, <http://ak.org.pl/statut/>, odczyt z dn. 10.02.2017.

³⁴ *Ibidem*, art. 12.

³⁵ Np. w 2014 r. Prezes AK Halina Szydełko napisał do prezesa TVP S.A. Juliusza Brauna z niepokojem przyjmując wiadomość o zaplanowanej emisji Sopotu organizacji Kampania Przeciw Homofobii „Najbliżsi Obcy”, promującą legalizację związków homoseksualnych. Działanie to uznane za sprzeczną z ustawą o radiofonii i telewizji z 1992 r., w myśl której w mediach publicznych wartości chrześcijańskie powinny być szanowane i respektowane. *Prezes AK pisze list do prezesa TVP*, 20.10.2014, <http://ak.org.pl/2014/prezes-ak-pisze-list-do-prezesa-tvp/>, odczyt z dn. 10.02.2017.

³⁶ *Powstanie Polskiego Związku Kobiet Katolickich*, <http://www.pzkk.org.pl/index.html>, odczyt z dn. 10.02.2017; A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon...*, s. 336-337.

³⁷ *Statut*, § 6, <http://www.pzkk.org.pl/pzkk.html#stat>, odczyt z dn. 10.02.2017.

³⁸ *Ibidem*, § 9.

³⁹ *Historia*, <http://www.ksm.org.pl/O-Ksm/Historia.html>, odczyt z dn. 10.02.2017; A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon...*, s. 251-252.

Celem stowarzyszenia „jest kształtowanie dojrzałych chrześcijan oraz aktywne uczestnictwo we wspólnocie i misji Kościoła przez szerzenie i upowszechnianie katolickich wartości i zasad we wszystkich dziedzinach życia, zwłaszcza społecznego i kulturalnego”⁴⁰. KSM zrzesza młodzież katolicką od 18 do 30 roku życia⁴¹. Stowarzyszenie uczestniczy np. w akacjach antyaborcyjnych, czy przeciw regulacji in vitro⁴². Do kategorii ekskluzywnych grup opartych na kryterium przynależności zawodowej można zaliczyć Katolickie Stowarzyszenie Lekarzy Polskich (KSLP), utworzone w 1994 r.⁴³ Zgodnie ze statutem „Szczególnym zadaniem Stowarzyszenia jest realizacja fundamentalnej zasady etyki i deontologii lekarskiej dotyczącej obowiązku ochrony życia ludzkiego od chwili poczęcia do naturalnej śmierci”⁴⁴. Członkami stowarzyszenia mogą być lekarze, kierujący się w swoim życiu zasadami etyki katolickiej⁴⁵. KSLP występowało m.in. za zaostreniem ustawy antyaborcyjnej, przeciwko stosowaniu procedury in vitro i jej finansowania ze środków publicznych.

III. Kryterium zasięgu terytorialnego.

1. Międzynarodowe.
2. Ogólnopolskie.
3. Regionalne.
4. Lokalne.

Do grup interesu, których działalność ma **zasięg międzynarodowy** należy Ruch „Światło – Życie” (RŚ-Ż). Ruch powstał z inicjatywy ks. Franciszka Blachnickiego w celu wychowania dojrzałych chrześcijan. Na czele RŚ-Ż stoi moderator generalny (ksiądz), który kieruje nim przy pomocy Centralnej Diakonii Moderacji. W poszczególnych państwach za ruch odpowiedzialni są, będący księżni, moderatorzy krajowi, w diecezjach – diecezjalni, rejonach – rejonowi. RŚ-Ż działa poza Polską w Niemczech, Czechach i na Słowacji⁴⁶. RŚ-Ż ma przede wszystkim charakter formacyjny, ale zaznaczając swoją aktywność w sferze publicznej, występując np. przeciwko aborcji. innym przykładem tego typu grupy jest Fundacja MaterCare Polska, będąca częścią między-

⁴⁰ Statut, § 13, <http://www.ksm.org.pl/O-Ksm/Statut.html>, odczyt z dn. 10.02.2017.

⁴¹ Ibidem, § 17.

⁴² Np. Od 22.02 do 31.03.2012 młodzież z KSM modliła się przed kliniką Invicta przy ul. Złotej w Warszawie, w godzinach jej otwarcia, wyrażając swój sprzeciw wobec wykonywania procedury in vitro. *40 dnia dla Życia w Warszawie*, <http://www.40dni.ksm.org.pl/>, odczyt z dn. 10.02.2017.

⁴³ *Historia*, <http://kslp.pl/informacje/historia/>, odczyt z dn. 10.02.2017; A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon...*, s. 319-320.

⁴⁴ *Statut Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich*, Częstochowa 2011 r., <http://kslp.pl/informacje/statut/>, odczyt z dn. 10.20.2017.

⁴⁵ Ibidem, § 17.

⁴⁶ *Ruch Światło-Życie*, <http://www.oaza.pl/>; A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon...*, s.42-45.

narodowej organizacji MaterCare International. Fundacja „zrzesza i wspiera katolickich ginekologów położników oraz innych pracowników medycznych w ich działaniach w obronie godności człowieka i ludzkiej prokreacji, w służbie życiu”⁴⁷. Założycielem MaterCare Polska jest prof. Bogdan Chazan. Członkowie organizacji występują przeciw aborcji, in vitro.

Natomiast do grupy interesu o **zasięgu ogólnopolskim** należą te z podmiotów, które swoim statutowym obszarem działania obejmują cały kraj. Wspomniana AK jest stowarzyszeniem ogólnopolskim i hierarchicznej strukturze. W parafii funkcjonują parafialne Oddziały AK z Zarządem Parafialnym, Komisją Rewizyjną, Parafialnym Asystentem Kościelnym; w diecezjach – Diecezjalne Instytuty AK (DIAK) z Zarządem, Radą DIAK, Komisją Rewizyjną DIAK, Diecezjalnym Asystentem Kościelnym; na poziomie kraju – Krajowy Instytut AK (KIAK) z Zarządem, Radą, Komisją Rewizyjną KIAK, Biurem Krajowym i Krajowym Asystentem Kościelnym⁴⁸.

Grupy o **zasięgu regionalnym** obejmują swoim obszarem działania obszar diecezji, województwa, kilku historycznych regionów, historycznego regionu lub subregionu. Do tej kategorii należą podmioty, które: 1) mają statutowo określony regionalnie obszar działania; 2) są oddziałami grup ogólnopolskich. Do pierwszej kategorii należy np. Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Archidiecezji Przemyskiej, którego obszarem działania jest archidiecezja przemyska (przy czym dal celów statutowych może ono prowadzić działalność na terenie całej RP)⁴⁹. Do drugiej kategorii można zaliczyć np.: DIAK, oddziały KSLP, regiony NSZZ „Solidarność”.

Grupy o **zasięgu lokalnym** obejmują swym obszarem działania obszar parafii, gminy, powiatu. Do tej kategorii należą przede wszystkim nieformalne grupy wiernych

IV. Kryterium celów.

1. Grupy jednopunktowe.
2. Grupy podejmujące różne kwestie problemowe.

Niesformalizowane i sformalizowane tzw. organizacje-promotor, określane też jako **grupy jednopunktowe** (*single-issue*), wypowiadają się w ściśle określonej kwestii. Szczególne znaczenie od lat 70. XX wieku mają ruchy obrońców życia (*pro-life*), występujące przeciw finansowaniu zabiegów usuwania ciąży z funduszy publicznych, przeciw liberalizacji ustawodawstwa antyaborcyjnego oraz za umieszczeniem

⁴⁷ *O MaterCare*, <http://www.matercarepolska.pl/o-matercare/>, odczyt z dn. 10.02.2017.

⁴⁸ *Struktura*, <http://ak.org.pl/struktura/kiak/>, odczyt z dn. 10.20.2017.

⁴⁹ *Nasz Statut*, § 4, <http://www.dlarodziny.przemyska.pl/index.php/statut?showall=&start=1>, odczyt z dn. 10.02.2017.

w konstytucji zapisów o ochronie życia poczętego⁵⁰. Przykładami grupy jednopunktowej jest powołane w 2005 r. stowarzyszenie – Fundacja Pro Prawo do Życia. Jednym z kluczowych jej celów statutowych jest „wspomaganie działań mających na celu ochronę życia ludzkiego od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, zdrową i udaną prokreację, przeciwdziałanie zapaści demograficznej”⁵¹. Stowarzyszenie organizuje pikety pod klinikami dokonującymi aborcji, uliczną wystawę antyaborcyjną. W 2011 i 2016 r. członkowie organizacji zbierali podpisy pod obywatelskim projektem nowelizacji ustawy antyaborcyjnej z 1993 r. Projekty trafiły do Sejmu lecz zostały odrzucone.

Do grup podejmujących różne kwestie problemowe należą np. AK, KSCC. Artykułują one postulaty Kościoła w różnych obszarach problemowych.

V. Kryterium związku z Kościołem katolickim.

1. Grupy pozakościelne.
2. Grupy kościelne.

Przez pojęcie **grupy pozakościelne** należy rozumieć podmioty działające poza strukturami Kościoła katolickiego. W przypadku grup interesu artykułujących postulaty Kościoła katolickiego są organizacje pozarządowe sensu stricte – stowarzyszenia i fundacje i sensu largo – związki zawodowe oraz nieformalne zrzeszenia osób. Przykładem tego typu grupy jest Fundacja Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris. Fundacja założona w 2013 r., skupia konserwatywnych prawników zaangażowanych „w obronę ładu konstytucyjnego i jego aksjologicznej tożsamości poświadczonych w preambule do Konstytucji”⁵². Prawnicy Ordo Iuris sporządzili krytyczne analizy dotyczące m.in. ustaw o: związkach partnerskich, zapłodnieniu in vitro, uzgodnieniu płci, edukacji seksualnej, Konwencji Rady Europy o zapobieganiu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej; w przygotowali w 2016 r. Projekt Inicjatywy Obywatelskiej „Stop Aborcji”; podejmują interwencje prawne w obronie działaczy pro life.

Przez **grupy kościelne** należy rozumieć podmioty działające w strukturach Kościoła. Do tej kategorii będą należały katolickie organizacje pozarządowe⁵³, insty-

⁵⁰ M.G. Roskin, R.L. Cord, J.A. Medeiros, W.S. Jones, *Wprowadzenie do nauk politycznych*, Poznań 2001, s. 247-248.

⁵¹ *Nasze akcje*, <http://stopaborcji.pl/nasze-akcje/>, odczyt z dn. 10.02.2017.

⁵² *Kim jesteśmy*, <http://www.ordoiuris.pl/kim-jestesmy>, odczyt 13.02.2017.

⁵³ Zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego stowarzyszenie może przybrać nazwę „katolickie” tylko za zgodą kompetentnej władzy kościelnej. Stowarzyszenia dzielą się na: publiczne stowarzyszenia świeckich i stowarzyszenia prywatne. Władzą kompetentną do erygowania publicznych stowarzyszeń wiernych jest: a. dla stowarzyszeń powszechnych lub międzynarodowych – Stolica Apostolska, b. dla stowarzyszeń krajowych – KEP, c. dla

tucje Kościoła, ruchy religijne, grupy wiernych. Do tej kategorii można zaliczyć przykładowo wspomniane: KSCC, PFSRK, KRKŚ, RŚ-Ż, BMS.

Podsumowanie

Kościół katolicki w Polsce oddziałuje na system polityczny bezpośrednio lub pośrednio, m.in. poprzez określone grupy interesu. Charakteryzują się one dużym zróżnicowaniem, biorąc pod uwagę kryteria: organizacyjno-formalne, członkostwa, zasięgu terytorialnego, celów, związku z Kościołem. Należy podkreślić, iż gros organizacji pozarządowych i grup nieformalnych związanych instytucjonalnie lub programowo z Kościołem skupia się na realizacji zadań formacyjnych, oświatowo-wychowawczych, charytatywno-opiekuńczych; nie zaś artykułowania jego postulatów w sferze publicznej. Przedstawiona typologia może stanowić asumpt do dalszych badań nad rolę tego typu podmiotów w systemie politycznym Polski.

stowarzyszeń diecezjalnych – biskup diecezjalny. Stowarzyszenia prywatne to ruchy i wspólnoty powstałe z inicjatywy wiernych, w których zrzeszają się oni na podstawie umowy prawnej. Posiadają one większą autonomię, ale też muszą ubiegać się o zatwierdzenie władz kościelnych. *Kodeks Prawa Kanonicznego 1983*, kan. 298-329. http://www.katolicki.net/ftp/kodeks_prawa_kanonicznego.pdf, odczyt z dn. 12.02.2017.

Krzysztof Łabędź

ARGUMENTY WYSUWANE W SEJMOWYCH DYSKUSJACH NA TEMATY ZWIĄZANE Z RELIGIĄ I KOŚCIOŁEM (W SEJMIE VIII KADENCJI)

Wprowadzenie

Relatywnie częstą obecność odniesień do religii i Kościoła w debatach sejmowych można uznać za dość oczywistą uwzględniając choćby treść preambuły do Konstytucji RP, realizowany model relacji pomiędzy państwem a Kościołem czy też zapisy w dokumentach programowych części partii politycznych. Jest to również oczywiste zważywszy, że w zasadzie wszyscy politycy deklarują uznanie decydującej roli chrześcijaństwa w kształtowaniu narodu i państwa polskiego. Szczególnie podkreślany jest przy tym wpływ Kościoła na podtrzymywanie polskości w okresie zaborów czy w okresie powojennym. Zatem odwołania do religii związane na przykład z obchodzoną w 2016 roku 1050 rocznicą chrztu Polski były czymś naturalnym, podobnie jak kwestie współdziałania władz z Kościołem w związku z organizacją w Polsce Światowych Dni Młodzieży. Do religii lub/i Kościoła nawiązywano też w innych kontekstach, np. wielokrotnie pojawiały się informacje czy oświadczenia dotyczące różnych wydarzeń i osób związanych z Kościołem, Kościół był wymieniany w szeregu ustawach i dyskusjach nad nimi (dotyczących m.in. obrotu ziemią, lasami, zgromadzeń, ochrony zdrowia), problematyka religii pojawiała się też w związku z religiami innymi niż chrześcijaństwo. W oczywisty sposób pojawiała się także przy okazji zajmowania się takimi kwestiami, jak status religii w szkołach, zagadnienia światopoglądowe (takie, jak m.in. aborcja, in vitro, pastylka „dzień po”), czy wiele uchwał, z których najgłośniejsza dotyczyła uczczenia setnej rocznicy objawień fatimskich (prócz tego podjęto m.in. następujące uchwały: w sprawie ustanowienia roku 2017 Rokiem 300-lecia Koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej; z okazji otwarcia Świątyni Opatrzności Bożej, w sprawie ustanowienia roku 2017 Rokiem Adama Chmielowskiego i błogosławionego Honorata Koźmińskiego; w 1050. rocznicę Chrztu Polski; w sprawie upamiętnienia arcybiskupa Antoniego Baraniaka; w sprawie upamiętnienia ks. Franciszka Blachnickiego w 30. rocznicę śmierci; w sprawie ustanowienia roku 2018 rokiem arcybiskupa Ignacego Tokarczuka – uchwały te stanowiły ok. 10% wszystkich podobnych uchwał).

Przedmiotem tego tekstu są wypowiedzi w dyskusjach i sporach prowadzonych w Sejmie w związku z uchwalaniem tego rodzaju ustaw czy uchwał oraz wysu-

wane w nich argumenty. Zasadnicze pytania tutaj stawiane dotyczą tego, jakie rodzaje argumentów stosują posłowie dążący do wzmocnienia pozycji religii i Kościoła katolickiego w państwie, oraz jakie funkcje można przypisać tego rodzaju wypowiedziom, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę ich powtarzalność. Ten ostatni problem jest szczególnie interesujący, a można sądzić, że wypowiedzi te (niezależnie od zamiarów ich autorów) zmierzają do zmiany charakteru państwa, rodzaju relacji pomiędzy państwem i Kościołem. Można powiedzieć, że w Sejmie toczy się spór na ten temat, którego strony to, z uproszczeniem, ugrupowania rządzące dążące do zwiększenia roli Kościoła (a przez to wzmocnienia poparcia dla niej ze strony hierarchii kościelnej, części kleru, w tym także np. O. Rydzyka), oraz opozycja starająca się bronić świeckiego charakteru państwa. W szerszej perspektywie można powiedzieć, że spór ten toczy się pomiędzy zwolennikami różnych modeli demokracji.

Poniżej zagadnienia te zostaną przedstawione w sposób bardziej szczegółowy w oparciu o analizę debat toczonych w Sejmie. Na kilku przykładach (uchwała w sprawie objawień fatimskich, dyskusja na temat religii w szkole, aborcji i innych) zostaną przytoczone wypowiedzi, świadczące o dążeniu do nadania państwu bardziej religijnego charakteru (czego przykładem mogą być wypowiedzi o charakterze mesjanistycznym, pomysły w rodzaju rozdania opłatków na sali sejmowej czy umieszczenia tam obrazu Matki Bożej Częstochowskiej), a także zostaną określone wykorzystywane w nich argumenty. W większości tego rodzaju wystąpienia można uznać za realizację zapisów programowych Prawa i Sprawiedliwości, przewidujących kierowanie się nauką Kościoła.

Tekst powstał w oparciu o materiały z sejmowej strony internetowej, przede wszystkim stenograficzne zapisy obrad plenarnych i komisyjnych, pojawiające się po wprowadzeniu kilku słów kluczowych (religia, kościół, episkopat, wartości chrześcijańskie, dekalog, ewangelia¹).

Konstytucyjne i polityczne uwarunkowania dyskusji dotyczących religii i Kościoła

Przed przejściem do rozwinięcia zarysowanej problematyki warto w syntetyczny sposób przedstawić konstytucyjne założenia dotyczące kwestii wiążących się z miejscem religii i Kościoła w państwie oraz odpowiednie zapisy zawarte w programach parlamentarnych partii politycznych.

Już w preambule Konstytucji RP jest zapis mówiący, że państwo respektuje chrześcijańskie dziedzictwo Narodu, a dalej znalazły się zapisy dotyczące równouprawnienia Kościoła i innych związków wyznaniowych (a zatem także braku przy-

¹ Słowa te, uwzględniając wystąpienia na posiedzeniach plenarnych oraz w komisjach, występowały (do końca maja 2017) z następującą częstotliwością: religia – 136, kościół – 424, episkopat – 51, wartości chrześcijańskie – 108, dekalog – 24, ewangelia – 16. Na podstawie zestawień na stronie www.sejm.gov.pl.

wilejów dla Kościoła), bezstronności władz publicznych wobec przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewnienie swobody wyrażania ich w życiu publicznym, autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swoim zakresie, oraz współdziałania między nimi dla dobra wspólnego, a także zagwarantowanie wolności sumienia i wyznania². Można więc stwierdzić, że Polska jest państwem realizującym zasadę rozdziału kościoła i państwa w jej umiarkowanej wersji, czyli model państwa umiarkowanie świeckiego, opartego na zasadzie separacji przyjaznej. Nie są jednak rzadkością oceny stwierdzające, że stan rzeczywisty odbiega od normatywnego, w rodzaju następującego zdania: „Trzecia Rzeczypospolita okazała się zatem w praktyce z czasem państwem quasi-wyznaniowym. Struktury Kościoła większościowego oraz jego doktryna pełnią istotne funkcje pozakonfesyjne”³.

Ugrupowania polityczne reprezentowane Sejmie VIII kadencji w różny sposób regulują swój stosunek do religii i Kościoła. Do zasad religijnych najwyraźniej nawiązuje Prawo i Sprawiedliwość. W projekcie konstytucji przedstawionym w 2010 roku partia ta zawarła *Invocatio Dei* zaczynającą się od słów „W imię Boga Wszechmogącego! My, Naród Polski, składając Bożej Opatrzności dziękczynienie za dar niepodległości, pomni naszych ponad tysiącletnich dziejów związanych z chrześcijaństwem”⁴. W programie z 2014 roku stwierdzono m.in.: „Konsekwentnie, od początku istnienia Prawa i Sprawiedliwości odwołujemy się do nauki społecznej Kościoła powszechnego. (...) W naszych dziejach Kościół odegrał i odgrywa specyficzną rolę, odmienną niż w historii innych narodów. Była ona nie tylko narodotwórcza i cywilizacyjna, ale także ochronna (...) Kościół jest po dziś dzień dzierżycielem i głosicielem powszechnie znanej w Polsce nauki moralnej. Nie ma ona w szerszym społecznym zakresie żadnej konkurencji, dlatego też w pełni jest uprawnione twierdzenie, że w Polsce nauce moralnej Kościoła można przeciwstawić tylko nihilizm. Z tych powodów specyficzny status Kościoła katolickiego w naszym życiu narodowym i państwowym jest wyjątkowo ważny; chcemy go podtrzymać i uważamy, że próby niszczenia i niesprawiedliwego atakowania Kościoła są groźne dla kształtu życia społecznego”⁵.

W przypadku Platformy Obywatelskiej nawiązanie do zasad religijnych można znaleźć w następujących słowach „Deklaracji ideowej”: „Fundamentem cywilizacji Zachodu jest Dekalog. Wierzymy wspólnie w trwałą wartość norm w nim zawartych. Nie chcemy, by Państwo przypisywało sobie rolę strażnika Dekalogu. Ale Państwo nie może pozwalać, by jedni – łamiąc zawarte w nim zasady – pozbawiali w ten sposób

² *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997*, Dz. U. 1997, Nr 78, poz. 483, art. 25, 48, 53.

³ P. Borecki, *Zasada rozdziału kościoła od państwa w polskim prawie i praktyce politycznej* [4], <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4585/k,4>.

⁴ *Projekt Prawa i Sprawiedliwości Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, styczeń 2010, <http://niezniknelo.com/konstytucjaPiS2010.pdf>.

⁵ *Nasze zasady i wartości*, w: *Program Prawa i Sprawiedliwości 2014*, www.pis.org.pl.

godności i praw innych albo deprawowali tych, którzy nie dojrżeli jeszcze do pełnej odpowiedzialności za swoje życie”. W programie PO z 2015 roku zapisano ponadto: „Nie pozwolimy na to, by państwo narzucało komukolwiek jeden światopogląd, będziemy bronić społecznego kompromisu w takich sprawach, jak in vitro i aborcja. Chcemy Polski, w której kościoły nie są finansowane przez państwo, ale bezpośrednio przez wiernych”. Ponadto zdecydowanie opowiedziano się za wolnością sumienia i zadeklarowano życzliwą neutralność wobec wszystkich wspólnot wyznaniowych oraz przestrzeganie równości wobec prawa odnośnie związków partnerskich, także osób tej samej płci⁶.

Jeśli chodzi o Polskie Stronnictwo Ludowe, partia ta stwierdziła, że programowo nie zajmuje się dziedziną światopoglądową (takimi kwestiami, jak in vitro, aborcja, związki partnerskie, religia w szkołach) i nie narzuca dyscypliny w głosowaniach na te tematy⁷, choć bez wątplenia nie neguje pozycji Kościoła w życiu publicznym. Nowoczesna i Kukiz'15 w swoich dokumentach programowych nie zawarły zapisów dotyczących tych kwestii, choć jak można wnosić z wypowiedzi posłów tych ugrupowań, opowiadają się za przyjazną separacją.

Dyskusje dotyczące religii i Kościoła mają różne znaczenie polityczne. Zgłaszanie projektów uchwał wiążących się z religią czy też odwoływanie się do religii przy różnych okazjach przede wszystkim przez posłów Prawa i Sprawiedliwości można uznać za niewygodne dla przedstawicieli innych ugrupowań, co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że również większość z nich deklaruowała się jako wierzący katolicy (także odwołując się do Boga w przysiędze poselskiej), po drugie, w związku z powoływaniem się na wierzącą większość społeczeństwa. Natomiast dla Prawa i Sprawiedliwości niewygodne są obywatelskie projekty ustaw dotyczących czy to religii w szkołach, czy też kwestii aborcji, również co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze, ze względu na składane obietnice wyborcze dotyczące wysłuchiwania głosu wyborców, po drugie, w związku z wynikami badań opinii publicznej wskazującymi niepopularność zmian istniejących regulacji w sprawie aborcji czy in vitro. Dotyczyło to m.in. projektu zaostrzenia ustawy aborcyjnej (projekt ustawy o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz ustawy – Kodeks karny), który został odrzucony (podobnie jak projekt liberalizujący regulacje w tym zakresie) oraz projekt ustawy o zmianie ustawy prawo oświatowe (przewidujący organizację lekcji religii w szkołach ponad gimnazjalnych na żądanie rodziców i likwidujący ich finansowanie ze środków publicznych) skierowany do komisji w styczniu 2016 roku i od tego czasu nie rozpatrywany.

⁶ *Polska obywatelska. Podstawy programu politycznego Platformy Obywatelskiej RP*, Warszawa 2007, rozdz. 1, www.zientarski.pl/pliki/artykuly/artykul_38_1301443909_zalacznik_sciezka.pdf.

⁷ K. Naszkowska, *Program wyborczy PSL. Kwestie praktyczne (lista nr 5)*, wyborcza.pl/1,75398,19072102,program-wyborczy-psl-kwestie-praktyczne.html.

Przed przedstawieniem argumentów wysuwanych w dyskusjach sejmowych warto wskazać kilka cech tych dyskusji, a przede wszystkim pewne trudności wiążące się z interpretacją używanych argumentów. Jedną z cech jest często pozamerytoryczny charakter wypowiedzi, z których większość wydaje się nie zawierać argumentów merytorycznych (bądź argumentów w ogóle⁸) – stąd dość częste ze strony adwersarzy domaganie się konkretów, w tym wyników badań na poparcie wysuwanych twierdzeń. W zamian dość często wykorzystywane są argumenty *ad personam* czy stosowanie różnych chwytów erystycznych. Argumentacja często jest dość uboga i w znacznej większości jednostronna, posłowie tej samej opcji powtarzają kolejno te same argumenty.

Natomiast charakter poruszanych zagadnień często utrudnia stwierdzenie podstawowej dla argumentów cechy, za jaką można uznać stopień ich racjonalności. Można mówić o racjonalności w znaczeniu obiektywnym (zgodność z wiedzą pewną lub prawdopodobną, a punktem odniesienia jest aktualny stan wiedzy naukowej), jednak w tym momencie należy odrzucić wszelkie odwołania się do świata nadprzyrodzonego, z natury rzeczy oparte na wierze i uznać za nieracjonalne argumenty odwołujące się do Boga, jego mocy sprawczej i planów, formułowane albo bezpośrednio czy pośrednio jako ostateczne uzasadnienie wyznawanych zasad moralnych. Trudność polega jednak na tym, że dla osób wierzących istnienie Boga i świata nadprzyrodzonego jest czymś pewnym, a negowanie racjonalności takich poglądów może być obraźliwe. W związku z tym można byłoby zastosować kryterium formalne – odwoływanie się do faktów (ale co w przypadku uznanych cudów czy objawień?), czy podawanie wyników badań, tzw. „twardych danych”. Co jednak zrobić, kiedy np. obie strony sporu odwołują się do tego rodzaju danych, ale są one zupełnie inne, odwołanie ma charakter pytania (czy prawdą jest, że...), czy też przywoływane są zasadniczo różne „fakty” (czyli, z uproszczeniem, jedna lub obie strony kłamią). W związku z takimi i innymi jeszcze problemami, kwestia racjonalności argumentacji nie będzie podejmowana przy analizie wysuwanych argumentów.

Wypowiedzi poselskie i wysuwane argumenty

Poniżej zostaną pokazane przykłady różnego rodzaju argumentów wysuwanych w dyskusjach sejmowych, które można traktować jako próbę stopniowego zmieniania relacji pomiędzy państwem i Kościołem, na rzecz wzmocnienia pozycji tego ostatniego. O tym, że nie jest to stwierdzenie bezpodstawne można wnioskować także w oparciu o wypowiedzi posłów ugrupowań opozycyjnych. Formułowano w nich zarzuty dotyczące dążeń PiS do stworzenia państwa wyznaniowego, ograniczenia

⁸ Argumentem jest uzasadnienie jakiegoś poglądu przez przedstawienie przesłanek, których konkluzją jest dany pogląd. Zob. K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, PWN, Warszawa 2004, s. 37.

wolności i demokracji, ulegania hierarchii kościelnej w zamian za poparcie, instrumentalne odwoływanie się do religii dla realizacji celów politycznych itp. Przykładowo: Michał Kamiński stwierdzał, że w Polsce postępuje utożsamienie wiary z jedną opcją polityczną, a wiele osób ma wrażenie, że religia staje się parawanem dla polityki⁹; Krzysztof Mieszkowski zarzucał partii rządzącej kołtuńską katolicką politykę zamówioną przez hierarchów kościelnych i bycie poważnym zagrożeniem dla wartości demokratycznych¹⁰. Grzegorz Furgo przedstawiał to w sposób żartobliwy: jeśli przyjmować będziemy co chwila uchwały dotyczące Kościoła, to czy Episkopat będzie potrzebny?¹¹. Stefan Niesiołowski mówił o grupie posłów w PiS powiązanych z toruńskim oligarchą i wyświadczających mu różne przysługi w zamian za polityczne poparcie, co jest sytuacją nienormalną i korupcyjną politycznie¹².

Jako przykłady odwołań do religii i Kościoła najpierw zostaną przytoczone wypowiedzi, w których wyraźne są akcenty mesjanistyczne, próby tłumaczenia wydarzeń historycznych przez odwołanie się do sił nadprzyrodzonych, a następnie wypowiedzi dotyczące konieczności prawnego usankcjonowania zasad moralności katolickiej. W miarę możliwości zostaną również wskazane rodzaje używanych argumentów.

Na silne poczucie mesjanizmu wskazuje wiele wypowiedzi poselskich odnoszących się do funkcjonowania Wspólnoty Europejskiej, świadczących o przekonaniu, że Polska została powołana do wypełnienia misji ewangelizacyjnej. Wydaje się, że takie poglądy (o ile nie są przejawem jedynie kalkulacji politycznej) wynikają z przekonania o wyjątkowości narodu polskiego i zakładają, że inne narody Unii Europejskiej znajdują się na niższym poziomie moralnym. Wnioskiem z tego rozumowania może być też stwierdzenie, że katolicyzm i pozycja Kościoła w Polsce musi być umacniana także ze względu na taką misję. Charakterystyczna jest m.in. wypowiedź Jana Kiliana (PiS), który zapraszając na uroczystość Intronizacji Chrystusa Króla powiedział m.in.: „Chrystus wielokrotnie powtarzał Rozalii Celakównie swoje żądanie dokonania tego aktu w sposób oficjalny i uroczysty. (...) Ostatni raz ponowił je na dwa dni przed wybuchem II wojny światowej, chcąc uratować Polskę przed jej cierpieniem. Niestety w tamtym czasie zabrakło ludzi, którzy w imieniu narodu dokonaliby tego uroczystego aktu. Zaprzepaszczenie tego starania o intronizację Chrystusa doprowadziło do wybuchu drugiej wojny światowej i zniszczenia Polski oraz wielu innych krajów Europy i świata”. (...) „Nawiążę do słów Chrystusa skierowanych do krakow-

⁹ Komisja Kultury i Środków Przekazu, pos. nr 58, 23 marca 2017, Prace Sejmu, Komisje sejmowe, Prace komisji, www.sejm.gov.pl.

¹⁰ Komisja Zdrowia, pos. nr 72, 6 kwietnia 2017, Prace Sejmu, Komisje sejmowe, Prace komisji, www.sejm.gov.pl.

¹¹ Komisja Kultury i Środków Przekazu, pos. nr 58, Prace Sejmu, Komisje sejmowe, Prace komisji, www.sejm.gov.pl.

¹² Posiedzenie plenarne Sejmu nr 39, 5 kwietnia 2017, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

skiej mistyczki. Powiedział On, że za przykładem Polski także inne kraje dokonają uroczystej intronizacji Chrystusa Króla. Dalej Chrystus mówi, że kraje, które nie uznają Go i Jego praw, zginą. Szanowni Państwo! Uznając Chrystusa i Jego prawa, Polska się ostoja, dlatego nie wolno nam nie przyjąć tej może ostatniej w dziejach Polski i świata Jezusowej miłości do ludzkości. Dla Polski i Polaków jest to ten przysłowiowy rzut na taśmę. W Bożych planach Polska ma być mesjaszem narodów. Uznanie Jego królewskiego panowania wleje w nasz naród nową moc i siłę¹³.

W wypowiedzi tej można wskazać kilka rodzajów argumentów: *ad fidem* (odwołujące się do wiary), odwołanie do autorytetu (Chrystusa), *ad baculum* i *ad carotam* (odwołanie do groźby i nagrody, unicestwienie albo wzmocnienie)¹⁴. Warto też podkreślić sposób tłumaczenia wybuchu II wojny światowej (argument *ad consequentiam* – wojna konsekwencją braku realizacji żądania Chrystusa) oraz fakt znajomości bożych planów przez posła Kiliana.

Podobnie wypowiedział się Jan Klawiter (Prawica Rzeczypospolitej, obecnie niezrzeszony) przy okazji dyskusji nad informacją MSZ o polskiej polityce zagranicznej stwierdzając („Polska powinna z wielką determinacją promować wartości chrześcijańskie, aby odnowić ducha narodów europejskich. Bez tego nie powstanie wspólna Europa”¹⁵), a także Krzysztof Maciejewski (Kukiz’15) w wygłoszonym oświadczeniu: „(...) istnieje pilna potrzeba, aby w ugrupowaniach partyjnych, tam gdzie jest to tylko możliwe, liderami zostali ludzie żyjący według zasad Ewangelii, szanujący wszystkie przykazania Dekalogu. (...) musimy ratować Europę zmierzającą na zatracenie, stale przypominając sobie zasadę towarzyszącą w każdym dniu Alcide De Gasperiemu, mówiącą, iż katolicyzm jest stałą regułą, za którą człowiek powinien iść od kołyski do trumny, duszą i rdzeniem wszystkich rzeczy”¹⁶.

Obydwie te wypowiedzi zawierają wyraźny argument *a contrario* (przeciwstawienie Polski innym krajom europejskim), odwołanie do religii, a także przesłanie, że bez silnego katolicyzmu i Kościoła Polska nie będzie mogła wypełnić swojej roli. W drugiej z nich obecna jest też groźba (argument *ad baculum* – Europa zmierzająca do zatracenia). Argumenty *a contrario*, *ad baculum* oraz odwołanie się do autorytetu występują w oświadczeniu Czesława Sobierajskiego (PiS) związku z rocznicą zwycięstwa pod Wiedniem: „pragnę przytoczyć ważne słowa prof. Andrzeja Nowaka, które wygłosił w styczniu 2013 r. na spotkaniu klubu wtorkowego w Krakowie: Polacy mają

¹³ J. Kilian, Oświadczenie, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 30, 15 listopada 2016, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

¹⁴ Wszystkie rodzaje argumentów, także dalszym ciągu tekstu, podaję za K. Szymanek, *Sztuka ...*, op. cit., ss. 45-69.

¹⁵ J. Klawiter, Wypowiedź, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 35, 9 lutego 2017, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

¹⁶ K. Maciejewski, Oświadczenie, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 38, 23 marca 2017, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

do wykonania misję jednoczenia narodów Europy Środkowo-Wschodniej, a także wypełnienia dzieła ewangelizacji laickiej Europy, o które apelował św. Jan Paweł II. Dziś dochodzi do tego wołanie o uratowanie znowu Zachodu przed islamem”¹⁷.

W innej wypowiedzi cytowany już poseł Kilian, odwołując się znowu do autorytetu, którego intencje znał, dokonując już nie tylko przeciwstawienia chrześcijaństwa i liberalizmu, ale także różnych sił wewnętrznych, stwierdził: „Dzisiaj widać już wyraźnie, że trwa walka między cywilizacją chrześcijańską a relatywistycznym liberalizmem, tak w Polsce, jak i w niemalże całej Europie. Wspomnijmy naszego wielkiego Polaka św. Jana Pawła II, który przypominał nam, że Polacy zawsze czuli oparcie w życiu chrześcijańskim i że to nie tyle my potrzebujemy Europy, co Europa nas. To jest właściwe zrozumienie naszego papieża, gdy nakłaniał nas do wejścia w struktury europejskie. (...) różne grupy interesu czy niektóre partie polityczne w Polsce i innych krajach europejskich próbują zatrzymać proces naprawy Rzeczypospolitej solidarnej i chrześcijańskiej. (...) Trzeba stanąć w prawdzie – solidarna obrona wartości chrześcijańskich w świecie powinna stać się celem europejskiej polityki praw człowieka”¹⁸.

W kilku innych wypowiedziach, podobnie jak w pierwszej z wyżej zacytowanych, autorzy odwoływali się do zjawisk nadprzyrodzonych, czyli przede wszystkim do argumentów *ad fidem* oraz do autorytetu – Kościoła i Jana Pawła II, a było to najwyraźniejsze w związku z projektem uchwały o uczczeniu setnej rocznicy objawień fatimskich. W cytowanej niżej wypowiedzi Anny Sobeckiej znalazły argumenty odwołujące się do groźby oraz obietnicy nagrody. Przedstawiając sprawozdanie komisji na forum plenarnym posłanka ta powiedziała m.in.: „Jeśli chodzi o naszą najnowszą historię, to trzeba mieć świadomość, że zamach na życie Jana Pawła II, zorganizowany przez ateistyczne siły walczące z Bogiem i Kościołem katolickim, nastąpił w dniu 13 maja 1981 r., a więc dokładnie w rocznicę pierwszego objawienia się Matki Bożej w Fatimie. Cudowne ocalenie Ojca Świętego jest kolejnym potwierdzeniem prawdziwości i aktualności fatimskiego orędzia. W odniesieniu do objawień fatimskich św. Jan Paweł II tłumaczył, że współczesny świat znajduje się na krawędzi czasu, a orędzie fatimskie może nam ukazać drogę w bezpieczną przyszłość. Przypominał również, że dramatyczny moment, jaki przeżywa obecnie ludzkość, powinien nas skłonić do zwracania się z większą ufnością do Niepokalanego Serca Maryi, aby wyprosiła z nami i dla nas zbawczą moc łaski Bożej”. Oraz „(...) nie co dzień zdarza się 100. rocznica objawień fatimskich, która wywiera dobroczynny wpływ na współczesność i przyszłość historii ludzkości”¹⁹.

¹⁷ Cz. Sobierajski, Oświadczenie, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 25, 13 września 2016, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

¹⁸ J. Kilian, Wypowiedź, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 29, 4 listopada 2016, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

Projekt wywołał dyskusję w komisji, w której podnoszono przede wszystkim kwestię oddzielenia porządku religijnego i państwowego. Projektu broniła m.in. reprezentująca PiS Barbara Bubula, która stwierdziła m.in.: „objawienia fatimskie w dziejach Polski po roku 1945, a może nawet po 1939, odegrały ogromną rolę w budowaniu tej tożsamości narodowej, dającej nadzieję na przezwycięzenie totalitaryzmu objawienia fatimskie w dziejach Polski po roku 1945 (...) W parafii w Nowej Hucie, w Bieńcyczach, przez cały okres jej istnienia co miesiąc każdego 13 dnia miesiąca w okresie nabożeństw fatimskich od maja do października każdego roku gromadziło się od kilkudziesięciu do stu kilkudziesięciu tysięcy ludzi po to, żeby wyrazić swoją nadzieję, że Polska będzie krajem wolności religijnej”²⁰.

W wypowiedzi tej można doszukać się zarówno argumentu z przeszłości (*ab antiquitatem*), jak i z użyteczności (*ab utili*). Ponadto w dyskusji o uczczeniu setnej rocznicy objawień pojawiło się szereg argumentów *ad personam* (przede wszystkim *ad vidiculum*, zmierzających do osłabienia pozycji przeciwnika, ośmieszenia), również niemerytorycznych: „Ja się ciągle dziwię, dlaczego przeciętny poseł nie rozumie tego, co rozumie przeciętny Polak” (Elżbieta Kruk do Michała Kamińskiego) – „pani nie jest w stanie mnie obrazić” (Kamiński do Kruk); „Chrześcijański system wartości mówi: nie kłam” (Iwona Sledzińska-Katarasińska do Anny Sobeckiej); logika taka, jak w stwierdzeniach, że Boga nie ma ponieważ kosmonauci radzieccy nie widzieli go w kosmosie (Szymon Giżyński o wypowiedzi Krzysztofa Mieszkowskiego)²¹; „mały człowieczku” (Piotr Kaleta do Krystiana Jakubasa); „Patrzę na salę, czy jest wasz intelektualny gigant pan poseł Kaleta, bo wtedy musiałbym mówić bardzo wolno” (Stefan Niesiołowski)²².

W ostatecznie przyjętej wersji uchwały znalazły się m.in. następujące słowa: „W sposób niezwykle dramatyczny, poprzez przekazanie trzyczęściowej tajemnicy oraz spektakularny cud słońca, Matka Boża przypomniała ewangeliczną prawdę, że ludziom do szczęścia tak naprawdę potrzebny jest tylko wszechmocny Bóg, który stworzył nas dla siebie i pragnie podzielić się z nami pełnią szczęścia. Rzadko które wydarzenie religijne odegrało tak ważną rolę w dziejach Kościoła i całego świata, jak objawienia fatimskie. Mają one także istotny wymiar dla naszej Ojczyzny”²³.

Choć zabierający głos w trakcie I czytania w Komisji Kultury i Środków Przekazu w większości krytycznie oceniali projekt, jednak większość posiadana przez wnioskodawców z PiS sprawiła, że został on przyjęty, podobnie jak potem na posiedzeniu Sejmu (w głosowaniu 245 posłów opowiedziało się za przyjęciem tej uchwały,

¹⁹ A. Sobecka, *Sprawozdanie Komisji Kultury i Środków Przekazu*, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 39, 5 kwietnia 2017, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

²⁰ Komisja Kultury i Środków Przekazu, posiedzenie nr 58, op. cit.

²¹ Ibidem.

²² Posiedzenie Sejmu nr 39, 5 op. cit.

²³ *Uchwała z 7 kwietnia 2017 w sprawie uczczenia objawień fatimskich w ich 100. rocznicę*, Prace Sejmu, Proces legislacyjny, Podjęte uchwały, www.sejm.gov.pl.

27 było przeciwko, 11 wstrzymało się, nie głosowało m.in. 131 posłów PO). Jako krytykę odnoszącą się do podjęcia tej uchwały należy traktować wypowiedź Prymasa Polski arcybiskupa Wojciecha Polaka, który stwierdził, że właściwym miejscem dla tego typu oświadczeń jest Kościół²⁴.

Burzliwą dyskusję w Sejmie wzbudził obywatelski projekt zmiany ustawy o systemie oświaty przewidujący zaprzestanie finansowania przez państwo lekcji religii w szkole oraz podejmowanie decyzji o uczestnictwie w lekcjach religii w szkołach ponadgimnazjalnych samym uczniom. Inicjatorzy tego projektu uzasadniali proponowane zmiany niezgodnością istniejącej sytuacji z deklarowanym w Konstytucji charakterem państwa. Zasadniczą krytykę tego projektu przeprowadziła minister edukacji narodowej Anna Zalewska, przedstawiając stanowisko rządu, odwołując się do Konstytucji i stwierdzając m.in.: „wprowadzenie zasady finansowania tych zajęć przez Kościoły lub inne związki wyznaniowe, czyli praktycznie przez rodziców, którzy są członkami tych wspólnot religijnych, naruszałoby dwie zasady konstytucyjne: zasadę wolności religii oraz zasadę bezpłatności nauki”²⁵.

Minister edukacji stwierdziła też, że za wykonaną pracę musi zostać wypłacony ekwiwalent pieniężny. Jest to uzasadnienie odwołujące się do argumentów *ad rem* (przesłanek obiektywnych). Wypowiadający się krytycznie o tym projekcie wysuwali najcięższe zarzuty twierdząc, że jest on formą zwalczania religii, a także jest wrogi wobec wspólnoty narodowej. Pojawiły się stwierdzenia o zwalczaniu chrześcijaństwa: „Próba ograniczenia finansowania religii z budżetu państwa jest *de facto* próbą wypchnięcia religii ze szkoły, jest próbą walki z Kościołem, katolickim głównie” (Piotr Uściński, PiS); „Ten projekt, stwierdzam to z przykrością, uderza w to, co stanowi fundament naszego bezpieczeństwa wynikającego z poczucia naszej wspólnoty narodowej. Strzeżmy tych wartości, które zapewniają nam bezpieczeństwo. Podkreślę jeszcze raz: tarczą bezpieczeństwa w każdym wymiarze jest wspólnota oparta na tożsamości narodowej, kulturowej i religijnej. W ostatnich latach wprost lub podstępnie, pod płaszczykiem szczytnych haseł próbuje się naszą wspólnotę rozmontowywać, podcinając korzenie, lansując bądź wprowadzając, obficie finansując ideologie uderzające w tradycję, rodzinę i religię” (Marzena Machałek, PiS);

²⁴ Stwierdził m.in.: „Myślę, że takie akty powinny być podejmowane w Kościele, a nie w Sejmie (...). Akty ściśle religijne nie powinny być wykorzystywane do tego, by tak czy inaczej odczytywać naszą społeczną rzeczywistość. Pan Bóg nie domaga się od nas aktów strzelistych, nie domaga się od nas deklaracji, nie domaga się tego, byśmy wobec innych manifestowali w słowie to, że jest taka czy inna rocznica, ale domaga się od nas przede wszystkim chrześcijańskiej postawy”. *Prymas Polski o uchwaleniu o objawieniach fatimskich: takie akty powinny być podejmowane w Kościele, nie w Sejmie*, www.wiadomosci.wp.pl.

²⁵ A. Zalewska, Wypowiedź, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 9, 28 stycznia 2016, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

„Ten projekt jest nieprzychylny Kościołowi, ten projekt rozpoczyna walkę z Kościołem. Kiedy składaliśmy ślubowanie podczas pierwszego posiedzenia Sejmu, prawie wszyscy posłowie dodali sformułowanie: „Tak mi dopomóż Bóg” (Sylwester Tułajew, PiS)²⁶.

We wszystkich trzech cytowanych tu wypowiedziach, oprócz odwołań do religii, pobrzmiwają argumenty *ad consequentiam* (odwołanie do następstw, w tym przypadku negatywnych, które można chyba zaliczyć do argumentów *ad baculum*), a także w pewnej części demagogiczne (ad populum). Bardziej wyważona była wypowiedź Jana Klawitera: „Podstawą procesu wychowania jest zachęcenie uczniów do kierowania się w życiu systemem wartości. Młodzież poszukuje wartości, na których mogłaby budować swój rozwój, wartości, w których może się zakorzenić. Źródłem tych wartości dla chrześcijan jest Bóg”²⁷.

Inne argumenty wnioskodawców odpierała Krystyna Wróblewska (PiS) mówiąc, że katecheci systematycznie i skutecznie doskonaliły swoje umiejętności oraz, że: „Religia jest takim samym przedmiotem jak każdy inny przedmiot, ale zawiera oprócz tego jeszcze sferę duchową. Nauczyciel katecheta jest wychowawcą szkoły, może być dyrektorem, jest pełnoprawnym członkiem rady pedagogicznej i uważam, że to, że konkordat właśnie zapewnia nam religię w szkole, jest ogromnym osiągnięciem naszych 25 lat wolności”²⁸.

Argumenty obecne w obydwu powyższych wypowiedziach można chyba zaklasyfikować jako odnoszące się do rozsądku (*ad indicium*).

Warto też odnotować, że dyskusja dotycząca finansowania religii odnosiła się także do faktu, że jest to projekt obywatelski i w związku z tym nie należy go odrzucać, a podjąć dyskusję z zawartymi w nim postulatami – dlatego został skierowany do komisji, gdzie nadal się znajduje. Można to traktować jako „bez-decyzję”²⁹ – sposób niepodjęmowania jakiegokolwiek decyzji w tej sprawie.

We wrześniu 2016 roku Sejm jednocześnie rozpatrywał dwa projekty ustaw mających regulować m.in. kwestię aborcji - obywatelski projekt ustawy o zmianie ustawy z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, przewidujący całkowity zakaz aborcji oraz również obywatelski projekt ustawy o prawach kobiet i świadomym rodzicielstwie zmierzający do zliberalizowania obowiązujących przepisów. Choć w większości wypowiedzi nie było bezpośrednich odniesień do religii czy Kościoła, oczywiste było, że jest to kwestia, którą Kościół jest żywotnie zainteresowany i ma jasno określone stanowisko.

²⁶ P. Uściński, M. Machałek, S. Tułajew, Wypowiedzi, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 9, op. cit.

²⁷ J. Klawiter, Wypowiedź, ibidem.

²⁸ K. Wróblewska, ibidem.

²⁹ Określenie stosowane przez Petera Bachracha i Mortona Baratza.

Przedstawienie tych zagadnień można rozpocząć od wypowiedzi dotyczącej wprost pożądanego przez wielu posłów ugrupowań prawicowych charakteru państwa, wypowiedzi Teresy Glenc (PiS). Posłanka ta stwierdziła m.in.: „Osoby realizujące proces prawotwórczy winny pamiętać, że prawo ludzkie jest jedynie prawem wtórnym wobec prawa bożego. W trakcie uchwalania norm powszechnie obowiązujących musimy pamiętać, iż prawo ludzkie musi pełnić rolę służebną oraz precyzującą moralne nakazy prawa naturalnego w aspekcie życia publicznego i indywidualnego każdej osoby”³⁰.

W ożywionej debacie posłowie Prawa i Sprawiedliwości, odwołując się m.in. do zapisów konstytucji oraz wyroków Trybunału Konstytucyjnego, opowiadali się za zaostrzeniem istniejących przepisów i całkowitym uniemożliwieniem aborcji (jedynym dopuszczanym przez część wyjątkiem mogłoby być zagrożenie życia matki), posłowie pozostałych ugrupowań opowiadali się w większości za utrzymaniem istniejących regulacji jako kompromisowych. Do argumentów związanych z religią i Kościołem odwoływali się przedstawiciele różnych stanowisk (jak wyżej wspomniano, niezbyt często, były to argumenty *ad fidem* oraz odwołujące się do autorytetu), choć projekt liberalny nie miał zbyt wielu zwolenników (został zresztą odrzucony w pierwszym czytaniu). Władysław Kosiniak-Kamysz (PSL) stwierdził m.in., że nie zgadza się z umożliwieniem aborcji na życzenie, bo jest to niezgodne z nauką Kościoła, ale jednocześnie odwołał się do wypowiedzi papieża Franciszka podczas Światowych Dni Młodzieży: „Papież Franciszek apelował do nas, abyśmy podchodzili do tego trudnego problemu w duchu miłosierdzia, miłosierdzia szczególnie dla kobiet, które jako ofiary głębokich dramatów osobistych decydują na pozbycie się macierzyństwa”³¹.

Niektórzy posłowie odwoływali się do różnych wypowiedzi Jana Pawła II, natomiast wprost do katolicyzmu i stanowiska Kościoła odwołał się m.in. Antoni Duda (PiS) stwierdzając, że jako katolik kieruje się piątym przykazaniem, a Mieczysław Miazga (PiS) powiedział: „Projekt ustawy liberalizujący ustawę aborcyjną, pozwalający na masowe zabijanie dzieci nienarodzonych dla mnie jako katolika jest całkowicie nie do przyjęcia. Idąc za głosem Kościoła, ogłaszam, że trzeba chronić życie od jego poczęcia, bo już wtedy powstaje człowiek”³².

W efekcie niezwykle długiej dyskusji pierwszy projekt początkowo skierowano do Komisji Sprawiedliwości i Praw Człowieka, a następnie na jej wniosek odrzucono na kolejnym posiedzeniu Sejmu. Symptomatyczne jest to, że za odrzuceniem projektu określanego jako „Stop aborcji” głosowało 352 posłów, w tym 186

³⁰ T. Glenc, Oświadczenie, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 32, 15 grudnia 2016, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

³¹ W. Kosiniak-Kamysz, Wypowiedź, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 26, 22 września 2016, Prace Sejmu, Posiedzenia Sejmu, Sprawozdania stenograficzne, www.sejm.gov.pl.

³² M. Miazga, A. Duda, Wypowiedzi, Posiedzenie plenarne Sejmu nr 26, 22 września 2016, op. cit.

posłów Prawa i Sprawiedliwości (przeciwko odrzuceniu głosowało łącznie 58 posłów, w tym 32 z PiS)³³, co w żaden sposób nie zgadzało się z tonem wypowiedzi w trakcie pierwszego czytania. W tym przypadku istniejące rozwiązanie kompromisowe uznano za wystarczające i nie powiodła się próba zaostrzenia przepisów dopuszczających aborcję. Można się zastanawiać, na ile zdecydował o tym pragmatyzm osób kierujących ugrupowaniem rządzącym, na ile odbyło się to za cichym przyzwoleniem części hierarchii kościelnej, w jakim stopniu przyczyniły się do tego wyniki sondaży ankietowych, a zatem w jakim stopniu wypowiedziane w trakcie dyskusji poglądy mają charakter jedynie taktyczny.

Zakończenie

Podsumowując przytoczone wypowiedzi można powiedzieć, że wśród wysuwanych w nich argumentów przeważały odwołujące się do wiary i religii, czyli do świata transcendentnego. Pośród innych najczęstsze były, jak się wydaje, argumenty odwołujące się do autorytetu i bojaźni, a ponadto pojawiały się wypowiedzi zawierające argumenty *a contrario*, mające manichejski charakter. Są to przejawy świadczące o postawach autorytarnych, czyli postawach nie sprzyjających rozwiązaniom demokratycznym. Można uznać, że jest to kolejny dowód, że niezależnie od ostatnio przedstawianej kwestii, toczy się spór o stosunek państwa do religii i Kościoła oraz zakres niezależności obydwu instytucji. Spór ten wpisuje się w szerszy aktualny obecnie konflikt dotyczący ustroju państwa i zakresu rozwiązań demokratycznych.

Odwołując się do twierdzeń formułowanych na gruncie teorii konfliktu, należy uznać że konflikt pomiędzy obiema stronami sporu jest trudny do rozwiązania. Dotyczy bowiem wartości podstawowych (można do nich zaliczyć religię, ale także władzę zakładając, że odniesienia do religii wypełniają także funkcje polityczne), ma charakter coraz bardziej dychotomiczny, związany jest z przynależnością do grup, w których uczestnictwo jest często głębokie i łączy się z silnym zaangażowaniem emocjonalnym, a także nie do końca jasny jest cel, który strony konfliktu potraktowałyby jako symbol zwycięstwa, czy też realizm tego celu³⁴.

³³ Głosowanie nr 12 na 27. posiedzeniu Sejmu, 6 października 2016, Proces legislacyjny, Wykaz projektów ustaw wycofanych lub odrzuconych, www.sejm.gov.pl

³⁴ Są to warunki sprzyjające trwaniu silnego konfliktu i utrudniające jego rozwiązanie. Zob. np. koncepcje konfliktu w: J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa 1985, cz. II.

Sylwia Górzna

MIGRACJE W UJĘCIU PAPIEŻA BENEDYKTA XVI. KONTEKSTY POLITOLOGII RELIGII

Wprowadzenie

Współczesny świat podlega przemianom, które są wynikiem masowej migracji spowodowanej różnymi uwarunkowaniami, w tym politycznymi, ekonomicznymi i religijnymi¹. Proces migracji obejmuje dwa etapy: 1. emigrację – opuszczenie kraju pochodzenia, 2. imigrację – przybycie do danego państwa z zamiarem przynajmniej czasowego osiedlenia się².

Obecnie mamy do czynienia z kryzysem migracyjnym w Europie, za którego początek uznaje się 2015 r., spowodowanym masowym przybywaniem uchodźców i imigrantów. Temat migracji muzułmanów do Europy stanowi przedmiot politycznych nieporozumień pomiędzy rządami państw UE³. Kraje Grupy Wyszehradzkiej (Polska, Czechy, Słowacja, Węgry) przeciwstawiają się przyjmowaniu migrantów. Komisja Europejska próbuje decydować o przymusowej dyslokacji migrantów na wszystkie kraje UE w postaci przydzielanych kwot liczebnych, grożąc m.in. Polsce, sankcjami za nieprzyjmowanie uchodźców. Należy podkreślić, że migracje pociągają za sobą złożone problemy o charakterze humanitarnym, politycznym i prawnym, których rozwiązanie nie jest łatwe.

Kościół nieustannie troszczy się o losy ludzkości. Na poziomie Stolicy Apostolskiej strukturalną troskę o migrujących podejmuje nie tylko Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, ale również Papieska Rada *Cor Unum*⁴ i pozostałe dykasterie Kurii Rzymskiej, działające w oparciu o Konstytucję Jana Pawła II

¹ H. Obeidat, *Wprowadzenie do dialogu muzułmańsko-chrześcijańskiego w celu zapewnienia dialogu opartego na naukach islamu i chrześcijaństwa*. W: *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Teoria – praktyka – perspektywy*, red. M. Lewicka, Cz. Łapicz, Toruń 2013, s. 41.

² M. Lesińska, *Polityka migracyjna Unii Europejskiej*, [w:] *Podstawy europeistyki. Podręcznik akademicki*, red. nauk. W. Bokajło, A. Pacześniak, Wrocław 2009, s. 465; na temat migrantów i sposobów migracji zob. J. Balicki, P. Stalker, *Polityka imigrancka i azyłowa. Wyzwania i dylematy*, Warszawa 2006, s. 43-86.

³ Na temat polityki integracyjnej UE zob. J. Balicki, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010.

⁴ Zob. S. Górzna, *Organizacje i instytucje na rzecz pokoju między religiami*, „Ateneum Kapłańskie” 2012, z. 2, s. 252-266.

Pastor bonus z 28.06.1988 roku⁵. Stolica Apostolska traktuje kwestię uchodźstwa jako integralną część składową problematyki migracji. Stanowisko Kościoła wobec migracji jako całości, można odnieść również do szczegółowego zagadnienia uchodźstwa, choć pod koniec pontyfikatu Jana Pawła II problematyka uchodźcza została wyodrębniona, czego wyrazem jest zmiana od 2003 r. dotychczasowej nazwy Międzynarodowego Dnia Emigranta na Międzynarodowy Dzień Migranta i Uchodźcy⁶.

Papież Benedykt XVI (pontyfikat od 19.04.2005 r. do 28.02.2013 r., obecnie emerytowany papież, który dobrowolnie zrzekł się urzędu) kontynuował wielkie dzieło odnowy Kościoła, prowadzone przez Jana Pawła II (pontyfikat w latach 1978-2005), zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II (SWD, 1962-1965)⁷. Poniżej zaprezentuję dokumenty papieskie, wypowiedzi i przemówienia podejmujące zagadnienie migracji w kontekście nowej subdyscypliny naukowej, politologii religii, która traktuje o kwestiach relacji między sferą religii a sferą polityki. Właściwą dyscypliną macierzystą dla politologii religii jest politologia⁸.

Dokumenty papieskie

W Orędziu na XVI Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (Watykan, 18.10.2005 r.) pt. „Migracja znakiem czasu” Benedykt XVI nawiązał do: 40-lecia zakończenia SWD; Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*⁹ (7.12.1965 r.), która zawiera wnikliwą analizę rzeczywistości współczesnego świata; zjawiska migracji jako „znaku czasu”¹⁰; nowego aspektu tego zjawiska, jakim jest jego „feminizacja”,

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Dzieła zebrane, t. IV: Konstytucje apostolskie, Listy motu proprio i bulle. Orędzia na Światowe Dni*, Kraków 2007, s. 51-85; *Jan Paweł II wobec obecności islamu i muzułmanów w krajach Unii Europejskiej. Wybór dokumentów*, wybór i wstęp S. Górzna, Słupsk 2015, s. 71-77.

⁶ B. Kolasa, *Ochrona praw uchodźców w Unii Europejskiej w świetle wytycznych Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2010, s. 156, 162-163, przyp. 326; oświadczenia przedstawicieli Stolicy Apostolskiej przy ONZ na temat bieżących problemów migrantów i uchodźców pod koniec XX w. zob. J. Balicki, *Imigranci i uchodźcy w Unii Europejskiej. Humanizacja polityki imigracyjnej i azyłowej*, Warszawa 2012, s. 259-291.

⁷ Zob. S. Górzna, *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)*, Słupsk 2013; eadem, *Dialog z islamem w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, [w:] *Pogranicza: historia – socjologia – teologia*, red. J. Chyła, K. Krzemiński, P. Zientkowski, Łeba 2014, s. 105-125.

⁸ D. Góra-Szopiński, *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. nauk. R. Michalak, Zielona Góra 2015, s. 29; zob. R. Michalak, *Wstęp. Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej jako podstawowy cel badań w zakresie politologii religii*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. nauk. idem, Zielona Góra 2016, s. 5-8.

⁹ Zob. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1986, s. 537-620.

¹⁰ J. Mazur, *Znaki czasu*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 603 dodaje, że znaki czasu w ujęciu Jana Pawła II przynależą do tajemnicy łaski, którą Duch Święty wzbudza w powszechnym ludzkim doświadczeniu. Kościół poddaje je starannemu i wnikliwemu rozeznaniu, aby odkryć w nich prawdziwe znaki obecności albo zamysłów Bożych.

czyli coraz liczniejszy udział w nim kobiet, ich emigracji, która staje się coraz bardziej niezależna, kobiety migrantki, która staje się wręcz źródłem utrzymania dla swej rodziny; handlu żywym towarem, a zwłaszcza kobietami; kobiet i dziewcząt wykorzystywanych do pracy niewolniczej, a nierzadko także w sferze usług seksualnych; Listu do Kobiet¹¹ Jana Pawła II z 29.06.1995 r., w którym potępił „rozpowszechnianie kultury hedonistycznej i komercyjnej, która skłania do nadużyć w dziedzinie seksualnej»” (nr 5)¹²; studentów zagranicznych, których liczba rośnie z każdym rokiem, co pociąga za sobą także problemy natury duszpasterskiej. Odniósł się do migrantów, którzy ubiegają się o azyl i uchodźców. Zwrócił uwagę na to, że „na ogół skupia się uwagę na problemie, jakim jest ich przebywanie, nie zastanawiając się nad przyczynami, jakie skłoniły ich do ucieczki z rodzimego kraju. Kościół patrzy na cały świat cierpienia i przemocy oczami Jezusa, który litował się na widok tłumów błąkających się niczym owce bez pasterza (por. Mt 9, 36). Nadzieja, odwaga, miłość, a także „«wyobraźnia miłosierdzia»” (List apostolski *Novo millennio ineunte*¹³, 50) winny inspirować do nieodzownego działania humanitarnego i chrześcijańskiego, by nieść pomoc tym cierpiącym braciom i siostram. Ich rodzime Kościoły z pewnością zatroszczą się o nich, wysyłając pomocników władających danym językiem i należących do tej samej kultury, nawiązując dialog miłości z Kościołami partykularnymi, które ich przyjmują”¹⁴. Na zakończenie prosił Boga o pomoc dla osób poświęcających swe siły na polu duszpasterstwa w służbie ludności migrującej oraz przesłał wszystkim specjalne Błogosławieństwo Apostolskie.

W pierwszej encyklice *Deus caritas est*¹⁵ („Bóg jest miłością”) do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej (Rzym, 25.12.2005 r.) Benedykt XVI odniósł się m.in. do sprawiedliwego porządku społeczeństwa i państwa, które jest centralnym zadaniem polityki. W drugiej części pt. „*Caritas* – dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako «wspólnotę miłości»” podkreślił, że „Państwo nie może narzucać religii, ale musi zagwarantować jej wolność i pokój pomiędzy wyznawcami różnorodnych religii; Kościół jako społeczny wyraz wiary chrześcijańskiej, ze swej strony, ma swoją niezależność i na bazie wiary żyje w formie wspólnotowej, którą państwo powinno respektować. Obie sfery są rozdzielone, ale pozostają we wzajemnej relacji” (nr 28). W rozważaniach poświęconych relacjom między wiarą i polityką stwierdził, że „Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do Kobiet*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 1995, nr 9, s. 455-456.

¹² *Migracja znakiem czasu. Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, „OR” 2006, nr 1, s. 4.

¹³ Zob. Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, „OR” 2001, nr 2, s. 4-23.

¹⁴ *Migracja znakiem czasu...*, s. 5.

¹⁵ Zob. *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006.

właściwe” (nr 28). Według papieża miłość jako *caritas* zawsze będzie potrzebna, nawet w najbardziej sprawiedliwym społeczeństwie, ponieważ zawsze będzie istniało cierpienie. Zauważył, że „Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy” (nr 28).

Orędzie Benedykta XVI na XXXIX Światowy Dzień Pokoju 1.01.2006 r. (Watykan, 8.12.2005 r.) pt. „Pokój w prawdzie” było poświęcone prawdzie o pokoju, autentycznemu poszukiwaniu pokoju, które „powinno rodzić się ze świadomości, że problem prawdy i kłamstwa dotyczy każdego człowieka i ma decydujące znaczenie dla pokojowej przyszłości naszej planety” (nr 5)¹⁶. Podkreślił, że „Pokój jest negującym pragnieniem serca każdej osoby, niezależnie od różnic wynikających z tożsamości kulturowej. Właśnie dlatego każdy powinien odczuwać potrzebę zaangażowania się w służbę tak cennemu dobru, pracując nad tym, aby fałsz w żadnej formie nie znalazł dostępu do relacji międzyludzkich. Wszyscy ludzie należą do jednej i tej samej rodziny. Doprowadzone do skrajności wywyższanie własnej odrębności jest sprzeczne z tą podstawową prawdą. Musi się odrodzić świadomość, że jesteśmy połączeni wspólnym losem, z gruntu transcendentnym, abyśmy mogli lepiej wykorzystać różnice historyczne i kulturowe, nie przeciwstawiając się sobie, lecz dostosowując się do tych, którzy należą do innych kultur” (nr 6)¹⁷.

Orędzie papieskie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (Watykan, 18.10.2006 r.) pt. „Rodzina migrująca” było poświęcone: dramatowi rodziny z Nazaretu zmuszonej szukać schronienia w Egipcie, w którym zarysowuje się bolesna sytuacja wszystkich migrantów, przede wszystkim uchodźców, wygnańców, uciekinierów, ewakuowanych i prześladowanych; trudnościami, na jakie napotyka rodzina migranta tj.: odległości dzielące jej członków, brak możliwości scalenia rodziny przyczyniają się często do zerwania pierwotnych więzi, powstawanie nowych relacji, nowych uczuć, zapominanie o przeszłości i o obowiązkach. Papież podkreślił, że: Kościół zachęca do zatwierdzania międzynarodowych narzędzi prawnych, służących obronie praw migrantów, uchodźców i ich rodzin; poprzez swoje różne instytucje i stowarzyszenia zapewnia pomoc prawną; podejmowane są liczne działania, które sprzyjają integracji rodzin imigrantów; konieczne jest przygotowanie środków ustawodawczych, prawnych i socjalnych, aby ułatwić integrację; wzrosła liczba kobiet, które opuszczają rodzinny kraj w poszukiwaniu lepszych warunków życia; niemało kobiet pada ofiarą handlu istotami ludzkimi i prostytucji; szczególną uwagę należy poświęcić studentom z innych krajów; sytuacja staje się poważniejsza w przypadku studentów żonatych; Kościół stara się, aby młodzi studenci zaadaptowali się w miastach, w których prze-

¹⁶ Idem, *Pokój w prawdzie*, „OR” 2006, nr 2, s. 4-5.

¹⁷ Ibidem, s. 5.

bywają, kierując ich do rodzin, które wyrażają gotowość ich przyjęcia i ułatwienia wzajemnego poznania¹⁸. Zwrócił uwagę na rodziny uchodźców, których sytuacja pogorszyła się w porównaniu z poprzednimi latami, także w zakresie ich łączenia. Zaznaczył, że: „W przeznaczonych dla nich obozach do problemów bytowych i osobistych, związanych z przeżyciami i stresem emocjonalnym, spowodowanym tragicznymi przejściami, dołącza się niekiedy wręcz niebezpieczeństwo, że jednym ze sposobów radzenia sobie z trudnościami życiowymi może być seksualne wykorzystywanie kobiet i dzieci. W takich wypadkach potrzebna jest troskliwa opieka duszpasterska, która oprócz pomocy w leczeniu ran serca zapewni ze strony chrześcijańskiej wspólnoty oparcie, pozwalające przywrócić kulturę szacunku i odnaleźć prawdziwą wartość miłości. Trzeba dodać otuchy osobom wewnątrznie rozbitym, by odzyskały ufność w siebie. Trzeba również zabiegać o to, aby były zagwarantowane prawa i godność rodzin i zostało im zapewnione mieszkanie odpowiadające ich potrzebom. Od uchodźców należy wymagać, by odnosili się w sposób otwarty i pozytywny do społeczeństwa, które ich przyjmuje, oraz by byli gotowi – gdy pojawi się taka możliwość – czynnie uczestniczyć w budowaniu razem zintegrowanej wspólnoty, która będzie «wspólnym domem» dla wszystkich”¹⁹.

Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* („Sakrament miłości”) Benedykta XVI do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła (Rzym, 22.02.2007 r.) porusza zagadnienie uczestnictwa emigrantów w Eucharystii. W części drugiej pt. „Eucharystia – tajemnica celebrowana” czytamy: „Poruszając problem ludzi, którzy z różnych powodów zmuszeni są do opuszczenia swojego własnego kraju, Synod wyraził szczególną wdzięczność wobec tych, którzy zajmują się duszpasterstwem emigrantów. Szczególną uwagę należy poświęcić tym emigrantom, którzy należą do katolickich Kościołów wschodnich, a dla których oderwanie od własnego domu łączy się z trudnościami uczestniczenia w liturgii eucharystycznej we własnym obrządku. Tam gdzie jest to możliwe, należy zatroszczyć się o posługę duszpasterską kapłanów ich obrządku. W każdym przypadku proszę biskupów, by tych braci przyjmowali w miłości Chrystusa. Spotkanie wiernych różnych obrządków może stać się również okazją do wzajemnego ubogacenia. W szczególności myślę o korzyściach dla duchowieństwa, jakie mogą wynikać z poznania różnych tradycji” (nr 60)²⁰.

¹⁸ *Rodzina migrująca. Orędzie Benedykta XVI na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, „OR” 2007, nr 1, s. 4-5; zob. S. Górzna, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem pokoju między narodami i religiami w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Religia, kultura i edukacja w świetle zagrożeń współczesnego świata*, red. H. Czakowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2014, s. 41-59.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum caritatis Ojca Świętego Benedykta XVI do Biskupów, do Kapłanów i Diakonów, do Zakonników i Zakonnice oraz do wszystkich Wiernych o Eucharystii*, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, „OR” 2007, nr 4, s. 27.

Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (Watykan, 18.10.2007 r.) pt. „Młodzi migranci” papież poświęcił: rozległemu procesowi globalizacji²¹, z którym związana jest konieczność przemieszczania się; trudnemu problemowi, który przeżywają szczególnie młodzi migranci, jakim jest tzw. „podwójna przynależność”, oznaczająca z jednej strony głęboką potrzebę zachowania rodzinnej kultury, a z drugiej rodzi pragnienie organicznego związania się ze społeczeństwem, które ich przyjęło, aby jednak nie było to całkowitą asymilacją i zerwaniem z tradycjami przodków; migrantom przymusowym, wśród których jest również wiele dzieci i nastolatków; wstrząsającym obrazom wielkich obozów dla uchodźców czy wypędzonych w wielu częściach świata; pomocy młodym migrantom skoncentrowanej zwłaszcza na rodzinie i szkole; studentom z innych krajów, którzy potrzebują specjalnej opieki duszpasterskiej. Zaaapelował do młodych migrantów: „uczcie się budować razem z waszymi rówieśnikami społeczeństwo bardziej sprawiedliwe i braterskie, wypełniając sumiennie i poważnie swoje powinności wobec waszych rodzin i wobec państwa. Szanujcie prawo i nie pozwalajcie nigdy, by powodowała wami nienawiść i przemoc. Starajcie się być już teraz twórcami społeczeństwa, w którym panuje zrozumienie i solidarność, sprawiedliwość i pokój. Proszę zwłaszcza was, młodzi chrześcijanie, abyście wykorzystali ten czas studiów do coraz lepszego poznawania i większego umiłowania Chrystusa”²². Na zakończenie zawierzył Maryi i Józefowi każdego migranta, wszystkich zajmujących się problematyką młodych migrantów, dołączając specjalne Błogosławieństwo Apostolskie.

W encyklice *Spe salvi* („Nadzieją zbawieni”) do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej (Rzym, 30.11.2007 r.) papież odniósł się m.in. do cierpienia, które należy do ludzkiej egzystencji. W dokumencie tym podkreślił, że: „Społeczeństwo, które nie jest w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest społeczeństwem okrutnym i nieludzkim. Społeczeństwo nie może jednak akceptować cierpiących i wspierać ich w cierpieniu, jeśli nie są do tego zdolne jednostki. Co więcej, jednostka nie może akceptować cierpienia drugiego, jeśli ona sama nie potrafi odnaleźć w cierpieniu sensu, drogi oczyszczenia i dojrzwania, drogi nadziei. Zaaceptować drugiego, który cierpi, oznacza bowiem przyjąć na siebie w jakiś sposób jego cierpienie, tak że staje się ono również moim. Właśnie dlatego jednak, że staje się ono teraz cierpieniem podzielanym, że jest w nim obecny ktoś inny, oznacza to, że światło miłości przenika moje cierpienie” (nr 38)²³.

²¹ Zob. S. Górzna, *Aspekty ekonomiczne, kulturowe i etyczne globalizacji w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, [w:] *Idea wielokulturowości jako wyzwanie. Dyskurs religijny, kulturowy i społeczny*, red. H. Czakovska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2015, s. 25-42.

²² Benedykt XVI, *Młodzi migranci*, „OR” 2008, nr 1, s. 28-29.

W Orędziu na Światowy Dzień Misyjny 2008 r. (Watykan, 11.05.2008 r.) pt. „Nowi ludzie dla nowego świata” papież nawiązał m.in. do sytuacji współczesnego świata, w tym migracji. Podkreślił, że „W obrazie sytuacji międzynarodowej można dostrzec z jednej strony perspektywę obiecującego rozwoju ekonomicznego i społecznego, ale z drugiej strony poważne powody dla niepokoju o przyszłość człowieka. Nierzadko relacje między poszczególnymi osobami i narodami cechuje przemoc. Ubóstwo nęka miliony mieszkańców planety. Dyskryminacje, a niekiedy wręcz prześladowania ze względów rasowych, kulturowych i religijnych zmuszają wielu ludzi do ucieczki z ojczyzny, by gdzie indziej szukać schronienia i opieki”²⁴.

Orędzie Benedykta XVI na 95. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2009 r. (Castel Gandolfo, 24.08.2008 r.) pt. „Św. Paweł migrant i Apostoł Narodów” oscyloowało wokół: św. Pawła – migranta, wędrownego ambasadora Jezusa Chrystusa, prawdziwego „«misjonarza migrantów»”²⁵, prowadzącego odważną działalność ewangelizacyjną. W dokumencie tym papież wezwał do życia w pełni braterską miłością, która nie wyróżnia nikogo, nie dyskryminuje, w przekonaniu, że każdy jest naszym bliźnim, kto nas potrzebuje i komu możemy pomóc. Dodał: „Niech nauczanie i przykład św. Pawła, wielkiego i pokornego Apostoła i migranta, ewangelizatora narodów i kultur, pomoże nam zrozumieć, że spełnianie uczynków miłości jest szczytem i syntezą całego życia chrześcijańskiego. Przykazanie miłości (...) nabiera życia, gdy zjednoczeni uczniowie Chrystusa uczestniczą w uczcie Eucharystycznej, która jest w najwyższym stopniu sakramentem braterstwa i miłości. I podobnie jak Jezus, który w Wieczerniku złączył dar Eucharystii z nowym przykazaniem miłości braterskiej, tak też Jego «przyjaciele», naśladowując Chrystusa, który stał się «sługą» ludzkości, i umacniani Jego łaską, powinni z oddaniem służyć sobie nawzajem, troszcząc się jedni o drugich, zgodnie z tym, co zaleca św. Paweł: «Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe» (Ga 6, 2). Tylko w ten sposób potęguje się miłość między wierzącymi oraz do wszystkich innych (por. 1 Tes 3, 12)”²⁶.

W encyklice *Caritas in veritate*²⁷ („Miłość w prawdzie”) do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich i wszystkich ludzi dobrej woli o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (Rzym, 29.06.2009 r.), Benedykt XVI zwrócił uwagę na zjawisko migracji w kontekście integralnego rozwoju ludzkiego. W rozdziale V pt. „Współpraca rodziny ludzkiej” czytamy: „To zjawisko wywiera wrażenie ze względu na tak wiele objętych nim osób, z powodu niesionych przez nie problemów społecznych, ekonomicznych, politycz-

²³ Encyklika *Spe salvi* Ojca Świętego Benedykta XVI do Biskupów, Prezbiterów i Diakonów, do Osób konsekrowanych i wszystkich Wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej, „OR” 2008, nr 1, s. 18-19.

²⁴ Idem, *Nowi ludzie dla nowego świata*, „OR” 2008, nr 9, s. 4.

²⁵ Idem, *Św. Paweł migrant i Apostoł Narodów*, „OR” 2008, nr 10-11, s. 4.

²⁶ Ibidem, s. 5.

²⁷ Zob. idem, *Caritas in veritate*, „OR” 2009, nr 9, s. 4-35.

nych, kulturowych i religijnych, ze względu na dramatyczne wyzwania, jakie stawia przed społecznościami poszczególnych krajów i przed wspólnotą międzynarodową. (...) stoimy wobec zjawiska społecznego o charakterze epokowym, wymagającego silnej i dalekosiężnej polityki współpracy międzynarodowej, by można mu było odpowiednio stawić czoło. Taką politykę należy rozwijać, poczynając od ścisłej współpracy między krajami, z których pochodzą emigranci a krajami, do których przybywają. Polityce tej powinny towarzyszyć stosowne rozporządzenia międzynarodowe zdolne zharmonizować różne porządki legislacyjne, w perspektywie zabezpieczenia potrzeb i praw osób oraz rodzin emigrantów, a jednocześnie społeczeństwa, do którego dotarli. Żaden kraj nie może uważać, że sam stawia czoło problemom migracyjnym naszych czasów. Wszyscy dostrzegamy ciężar cierpienia, przykrości i aspiracji towarzyszący ruchom migracyjnym. Jak wiadomo, zjawisko to ma złożony charakter; pozostaje jednak pewne, że pracownicy zagraniczni, pomimo trudności związanych ze swą integracją, wnoszą znaczący wkład w rozwój gospodarczy goszczącego ich kraju dzięki swej pracy, a także w rozwój kraju pochodzenia dzięki przekazom finansowym. Oczywiście, pracowników tych nie można uważać za towar albo zwykłą siłę roboczą. Nie powinni więc być traktowani jako jakikolwiek inny czynnik produkcji. Każdy emigrant jest osobą ludzką, która – jako taka – posiada niezbywalne prawa fundamentalne, które powinni szanować wszyscy i w każdej sytuacji” (nr 62). Dodał, że pilnie potrzebna jest prawdziwa *światowa władza polityczna*, o której mówił papież Jan XXIII (pontyfikat w latach 1958-1963), „dla zarządzania ekonomią światową; dla uzdrowienia gospodarek dotkniętych kryzysem; (...) dla zapewnienia ochrony środowiska i regulowania ruchów migracyjnych. Tego rodzaju władza musi być regulowana przez prawo, przestrzegać w sposób spójny zasady pomocniczości i solidarności, być ukierunkowana na realizację dobra wspólnego” (nr 67).

Orędzie papieskie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (Watykan, 16.10.2009 r.) pt. „Małoletni migranci i uchodźcy” nawiązywało do: encykliki *Caritas et veritate*, w której podjął refleksje nad migracjami; Jezusa, którego jako dziecko spotkał los migranta; Konwencji o prawach dziecka; przesłania Jana Pawła II skierowanym dnia 22.09.1990 r. do sekretarza generalnego ONZ z okazji Światowego Szczytu na rzecz Dzieci, w którym pisał o tragicznej sytuacji milionów dzieci na wszystkich kontynentach; sytuacji dzieci, które po urodzeniu nie mieszkają razem z rodzicami – emigrantami – ale dołączają do nich później; problemów wynikających z podwójnej przynależności, która może być jednak sposobnością, aby doświadczyć bogactwa spotkania różnorodnych tradycji kulturowych. Przypomniał, że „W naszych sercach rozbrzmiewają słowa Jezusa: «Byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie» (Mt 25, 35), a także główne przykazanie, jakie On nam dał: miłowania Boga całym sercem, całą duszą i całym umysłem, ale w połączeniu z miłowaniem bliźniego (por. Mt 22, 37-39). Pozwala to nam zrozumieć, że każdym naszym konkretnym czynem winna

powodować przede wszystkim wiara w działanie łaski i opatrności Bożej. Tym samym również gościnność w stosunku do obcokrajowca i solidarność z nim, zwłaszcza w przypadku dzieci, staje się głoszeniem ewangelii solidarności. Kościół ją głosi, gdy otwiera ramiona i zabiega o respektowanie praw migrantów i uchodźców, nakłaniając rządzących krajami i kierujących organizacjami oraz międzynarodowymi instytucjami do ich wspierania poprzez podejmowanie odpowiednich inicjatyw²⁸.

W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2010 r. (Watykan, 8.12.2009 r.) papież nawiązał m.in. do: „kryzysu ekologicznego”, o którym w 1990 r. mówił Jan Paweł II, podkreślając, że ma on charakter głównie etyczny; rosnącego zjawiska, jakim są tzw. „uchodźcy ekologiczni, czyli osoby, które ze względu na zniszczenie środowiska, w którym żyją, muszą je opuścić – niejednokrotnie razem z dobytkiem – i stawić czoło niebezpieczeństwom i niewiadomym, związanym z przymusowym przesiedleniem”²⁹. Zaapelował m.in. o: poszanowanie praw człowieka np. prawa do życia, do żywienia, do zdrowia, do rozwoju; zrównoważone zarządzanie środowiskiem i zasobami planety; ochronę środowiska naturalnego, by budować świat pokojowy; globalizację solidarności³⁰.

Orędzie na 97. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2011 r. (Castel Gandolfo, 27.09.2010 r.) pt. „Jedna rodzina ludzka” Benedykta XVI nawiązywało do: silnej więzi, która łączy wszystkich ludzi; różnych form migracji: wewnętrznej, międzynarodowej, stałej, okresowej, z powodów ekonomicznych, politycznych, dobrowolnej i przymusowej; zjawiska globalizacji charakterystycznego dla naszej epoki; jednej rodziny, do której należą zarówno migranci, jak i społeczności lokalne, które ich przyjmują; zasady braterstwa; postawy gościnności; sytuacji uchodźców i innych migrantów przymusowych i obowiązku poszanowania ich praw. Na zakończenie papież poświęcił szczególną refleksję studentom zagranicznym i studiującym poza granicami własnego kraju. Podkreślił, że: „W szkole i na uniwersytecie kształtuje się kultura nowych pokoleń, których zdolność postrzegania ludzkości jako jednej rodziny, powołanej do jedności w różnorodności, zależy w dużej mierze od tych instytucji”³¹.

Druga posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* („Słowo Pana”) do biskupów i duchowieństwa, do osób konsekrowanych i wiernych świeckich o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (Rzym, 30.09.2010 r.) poruszyła zagadnienie migracji. W części trzeciej pt. *Verbum Mundo* („Słowo dla Świata”) papież zajął się aspektami przepowiadania Słowa w świecie. Nawiązał do Synodu, który poświęcił uwagę m.in. zjawisku migracji w związku z misją ewangelizacyjną Kościoła. Podkreślił, że: „Pojawiają się tutaj delikatne kwestie, dotyczące *bezpieczeństwa* narodów i konieczności *przyjęcia* tych, którzy szukają schronienia, lepszych warunków życia, zdrowia i pracy.

²⁸ Idem, *Małoletni migranci i uchodźcy*, „OR” 2010, nr 1, s. 9.

²⁹ Idem, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*, „OR” 2010, nr 1, s. 5.

³⁰ Ibidem, s. 5-6, 8.

³¹ Idem, *Jedna rodzina ludzka*, „OR” 2010, nr 12, s. 4-6.

Wielka liczba osób nie znających Chrystusa lub mających Jego zniekształcony obraz osiedla się w krajach o tradycji chrześcijańskiej. Jednocześnie osoby należące do narodów głęboko naznaczonych wiarą chrześcijańską emigrują do krajów, którym trzeba nieść orędzie Chrystusa. Te nowe sytuacje stwarzają nowe możliwości szerzenia słowa Bożego. W związku z tym ojcowie synodalni stwierdzili, że migranci mają prawo słuchać *kerygmy*, która jest im proponowana, a nie narzucana. Jeśli są chrześcijanami, potrzebują stosownej opieki duszpasterskiej, by umocnili wiarę i sami stali się zwiastunami ewangelicznego orędzia. Wszystkie diecezje, świadome złożoności zjawiska, w których ono występuje, winny się zmobilizować, by ruchy migracyjne potraktować również jako okazję do odkrycia nowych form obecności i głoszenia oraz by odpowiednio do własnych możliwości zadbać o należyte przyjęcie i zainspirowanie tych naszych braci, tak aby usłyszawszy Dobrą Nowinę, stali się sami zwiastunami słowa Bożego i świadkami zmar-twychwstałego Jezusa, nadziei świata” (nr 105)³².

W Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2012 r. (Watykan, 21.09.2011 r.) pt. „«Migracje a nowa ewangelizacja»” Benedykt XVI uwypuklił znaczenie nowej ewangelizacji, do której prowadzania wezwany jest Kościół, z uwzględnieniem zjawiska migracji. Wyraził zaniepokojenie próbami usunięcia Boga i nauczania Kościoła z życia. Podkreślił, że „W takiej sytuacji migranci, którzy poznali Chrystusa i Go przyjęli, nierzadko skłonni są nie uznawać Go już za ważnego w ich życiu, zagubić sens wiary, nie uważać się już za część Kościoła i często prowadzą życie, w którym nie ma już Chrystusa i Jego Ewangelii. Wyrosli oni wśród ludów naznaczonych przez wiarę chrześcijańską, a często emigrują do krajów, w których chrześcijanie są mniejszością bądź gdzie dawna tradycja wiary przestała być osobistym przekonaniem czy wyznaniem społeczności, a stała się po prostu faktem kulturowym. W tej sytuacji wyzwaniem dla Kościoła staje się niesienie pomocy migrantom w zachowaniu mocnej wiary, także wtedy, gdy brakuje im oparcia, które mieli w kulturze kraju pochodzenia, a także wypracowanie nowych strategii duszpasterskich oraz metod i języków, sprzyjających istotnej rzeczy, jaką jest przyjmowanie Słowa Bożego. W niektórych przypadkach jest to okazja do głoszenia, że w Jezusie Chrystusie ludzkość dostąpiła udziału w tajemnicy Boga i Jego życiu miłości, co otwiera przed nią perspektywę nadziei i pokoju, także dzięki pełnemu szacunku dialogowi i konkretnemu świadectwu solidarności, natomiast w innych przypadkach możliwe jest rozbudzenie uspiętego sumienia chrześcijańskiego poprzez odnowione głoszenie Dobrej Nowiny i bardziej konsekwentne życie chrześcijańskie, aby umożliwić odkrycie na nowo piękna spotkania z Chrystusem, który powołuje chrześcijanina do świętości, gdziekolwiek on się znajduje, także na obcej ziemi”³³.

³² Zob. idem, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, Kraków 2010.

³³ Idem, *Migracje a nowa ewangelizacja*, „OR” 2011, nr 12, s. 11-12.

Orędzie papieskie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2013 r. (Watykan, 12.10.2012 r.) pt. „Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei” nawiązywało m.in. do: 50. rocznicy rozpoczęcia SWD; konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*; nauczania Jana Pawła II w kontekście migracji; encykliki *Caritas in veritate*; wiary i nadziei, które łączy nierozzerwalna więź w sercach migrantów pragnących lepszego życia; różnych kierunków troski Kościoła na polu migracji; promocji autentycznej integracji ze społeczeństwem; prawa człowieka do migrowania, które należy do podstawowych praw ludzkich. Papież zwrócił uwagę, że „w aktualnym kontekście społeczno-politycznym, przed prawem do emigracji trzeba realizować prawo do nieemigrowania, to znaczy do możliwości pozostania na własnej ziemi, powtarzając za bł. Janem Pawłem II, że «podstawowym prawem człowieka jest prawo do życia we własnej ojczyźnie. Prawo to staje się realne tylko wówczas, gdy nie występują czynniki zmuszające do migracji» (przemówienie do uczestników IV Światowego Kongresu na temat Migracji, 1998r.). Dzisiaj widzimy bowiem, że liczne migracje są konsekwencją niepewności ekonomicznej, braku podstawowych dóbr, klęsk naturalnych, wojen, niepokojów społecznych. Migracja staje się nie tyle pielgrzymką powodowaną ufnością, wiarą i nadzieją, lecz «kalwarią» dla przetrwania, w której mężczyźni i kobiety są bardziej ofiarami niż twórcami odpowiedzialnymi za swój migracyjny los”³⁴.

Na uwagę zasługuje List apostolski „*motu proprio Intima Ecclesiae natura*”³⁵ o posłudze miłości (Watykan, 11.11.2012 r.), w którym Benedykt XVI konkretyzuje zapis encykliki *Deus caritas est*, odnoszący się do potrójnego zadania Kościoła tj.: 1. głoszenie Słowa Bożego, 2. sprawowanie Sakramentów, 3. posługa miłości (nr 25). Przez to stwierdzenie papież przekracza kodeksowe linie troski i migrantów i konkretyzuje zinstytucjonalizowany charakter posługi charytatywnej wobec przybyszów. Realizacja obowiązku Kościoła wobec migrantów, w ujęciu papieża, wykracza poza środowisko wiernych katolików imigrantów, a obejmuje wszystkich przybyszów niezależnie od rasy, kultury, języka, pochodzenia, wyznania, religii oraz motywów migracji³⁶.

Przemówienia i wypowiedzi

W dniach 15-17.05.2006 r. w Pałacu św. Kaliksta odbywała się sesja plenarna Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, poświęcona tematowi: „Migracja i podróżowanie z i do krajów o większości islamskiej”³⁷. W pierwszym dniu obrad papież przyjął ich uczestników na audiencji w Sali Klementyńskiej. W przemówieniu powiedział, że chrześcijanie powinni być otwarci na każdego człowieka, uznając

³⁴ Idem, *Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei*, „OR” 2012, nr 12, s. 4-6.

³⁵ Zob. idem, *List apostolski motu proprio Intima Ecclesiae natura*, „OR” 2013, nr 1, s. 9-13.

³⁶ W. Necel, *Motu proprio Benedykta XVI Intima Ecclesiae natura wobec troski Kościoła o imigrantów*, „Prawo Kanoniczne” 2013, nr 4, s. 66.

³⁷ Benedykt XVI, *Gościnność, dialog, szacunek*, „OR” 2006, nr 9-10, s. 33.

zarazem prawo władz państwowych do prawnych regulacji dotyczących zjawiska migracji. Nawiązał do: Instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*³⁸ (Rzym, 3.05.2004 r.), w której czytamy m.in. o zasadzie wzajemności w dialogu, opartej na szacunku (nr 64); relacji chrześcijańsko-muzułmańskich, wyrażając nadzieję, „że również chrześcijanie emigrujący do krajów, w których większość stanowią wyznawcy islamu, spotkają się z otwartością i szacunkiem dla swojej tożsamości religijnej»³⁹; dialogu międzyreligijnego, który należy do misji Kościoła w służbie ludzkości we współczesnym świecie. Na zakończenie podziękował uczestnikom za to, co robią „na rzecz organicznego i owocnego duszpasterstwa migrantów i wędrujących, poświęcając realizacji tego zadania swój czas, swoje kompetencje i doświadczenie. Nie umyka niczyjej uwagi fakt, że jest to ważny obszar nowej ewangelizacji w dzisiejszym zglobalizowanym świecie”⁴⁰.

W przemówieniu podczas spotkania z ambasadorami krajów o większości muzułmańskiej (25.09.2006 r.) Benedykt XVI przypomniał, że „Dialog międzyreligijny i międzykulturowy⁴¹ jest niezbędny, by wspólnie budować świat oparty na pokoju i braterstwie, którego gorąco pragną wszyscy ludzie dobrej woli. W tej dziedzinie współcześni ludzie oczekują od nas wyraźnego świadectwa, abyśmy ukazali wszystkim znaczenie religijnego wymiaru życia. Toteż chrześcijanie i muzułmanie, wierni nauczaniu swych własnych tradycji religijnych, muszą nauczyć się współpracy, do której już dochodzi w różnych wspólnych przedsięwzięciach, aby wystrzegać się wszelkich form nietolerancji i przeciwstawiać się wszelkim przejawom przemocy. My zaś, zwierzchnicy religijni i polityczni, musimy ich prowadzić i do tego zachęcać”⁴².

Przemówienie Benedykta XVI do korpusu dyplomatycznego (Sala Królewska, 8.01.2007 r.) pt. „Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności” odnosiło się do sytuacji międzynarodowej, w tym problemu, nabierającym coraz większej wagi, którym jest przemieszczanie się ludzi. Papież przypomniał, że „miliony osób zmuszone są opuścić swoje domostwa lub ojczyznę z powodu zagrożenia przemocą albo w poszukiwaniu godniejszych warunków życia. Żłudne jest przekonanie, że można po prostu siłą zahamować lub kontrolować zjawiska migracyjne. Do migracji i stwarzanych przez nie problemów trzeba podchodzić w sposób humanitarny i sprawiedliwy, kierując się współczuciem”⁴³.

³⁸ Zob. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga migrantes caritas Christi*, Lublin 2008.

³⁹ Benedykt XVI, *Gościnność, dialog, szacunek...*, s. 34.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Zob. S. Górzna, *The political dimension of interreligious dialogue during the pontificate of John Paul II*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne” 2013, nr 4, s. 143-155; eadem, *Intercultural Dialogue in the Teaching of Pope Benedict XVI*, „Philosophy Study” 2017, t. 7, nr 7, s. 373-384.

⁴² Benedykt XVI, *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny*, „OR” 2006, nr 11, s. 39.

⁴³ Idem, *Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności*, „OR” 2007, nr 4, s. 51.

W katechezie podczas audiencji generalnej (20.06.2007 r.) papież nawiązał do obchodzonego tego dnia Światowego Dnia Uchodźcy. Powiedział, że „Przyjmowanie uchodźców i udzielanie im gościny jest obowiązkiem wszystkich, wynikającym z ludzkiej solidarności, która nakazuje nam zadbać o to, by nie poczuli się odizolowani z powodu nietolerancji i obojętności. Dla chrześcijan jest to także konkretny sposób okazywania miłości ewangelicznej. Wyrażam płynące z serca życzenie, by tym naszym braciom i siostram, którzy tak wiele wycierpieli, był zagwarantowany azyl i uznanie ich praw, i wzywam szefów państw, aby zapewniali ochronę potrzebującym, których sytuacja jest drażliwa”⁴⁴.

W przemówieniu do korpusu dyplomatycznego (8.01.2009 r.) pt. „Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje” papież nawiązał m.in. do sytuacji dzieci przeżywających dramat uchodźców i wygnańców w Somalii, Darfurze i Demokratycznej Republice Konga. Konstatował, że: „Ruch migracyjny obejmuje miliony ludzi, którzy potrzebują pomocy humanitarnej, a co najgorsze, pozbawieni są elementarnych praw i zranieni w swej godności. Proszę osoby sprawujące władzę polityczną, zarówno na szczeblu państwowym jak i międzynarodowym, by przedsięwzięły wszelkie konieczne działania, aby zażegnać trwające konflikty i położyć kres niesprawiedliwościom, które je spowodowały”⁴⁵.

W katechezie podczas audiencji generalnej (11.11.2009 r.) pt. „Humanizm i przyszłość Europy” papież nawiązał m.in. do pokoju i poszanowania praw ludzkich w Sri Lance oraz zakończenia blisko 6 miesięcy temu konfliktu. Dodał: „Z satysfakcją obserwujemy wysiłki władz, które w ostatnich tygodniach ułatwiają uchodźcom wojennym zaangażowania w tym kierunku i proszę wszystkich mieszkańców tego kraju, aby zabiegali o jak najszybsze zaprowadzenie pokoju w duchu pełnego poszanowania praw ludzkich, i o to, by wyzwania wciąż przed nimi stojące były we właściwy sposób podejmowane na drodze politycznej. Mam też nadzieję, że wspólnota międzynarodowa będzie się starała zaspokoić potrzeby humanitarne i ekonomiczne Sri Lanki, i modłę się do Najświętszej Maryi Panny z Madhu, by nieustannie czuwała nad tą umiłowaną ziemią”⁴⁶.

W dniach 17-18.04.2010 r. papież odwiedził Maltę z okazji 150. rocznicy przybycia na tę wyspę św. Pawła Apostoła. Tematem podróży apostoelskiej była m.in. kwestia migracji z Czarnego Łądu do Europy, której szlak wiedzie przez Maltę⁴⁷. Na międzynarodowym lotnisku w miejscowości Luqa (17.04.) papież podkreślił, że Malta może wnieść wielki wkład w wiele różnych dziedzin, takich jak np. imigracja. Zwrócił uwagę na silne powiązania z Bliskim Wschodem, zarówno kulturowe i religijne, jak i językowe. Zachęcał „do większego wykorzystania tego zbioru umiejętności

⁴⁴ Idem, *Św. Anastazy*, „OR” 2007, nr 7-8, s. 48.

⁴⁵ Idem, *Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje*, „OR” 2009, nr 2, s. 7.

⁴⁶ Idem, *Humanizm i przyszłość Europy*, „OR” 2010, nr 1, s. 53.

⁴⁷ *Podróż apostoelska Benedykta XVI na Maltę*, „OR” 2010, nr 6, s. 6.

i mocnych stron do tworzenia mostów porozumienia między ludźmi, kulturami i religiami, które żyją w regionie Morza Śródziemnego. Wiele jest jeszcze do zrobienia, aby zostały zbudowane stosunki oparte na szczerym zaufaniu i owocny dialog, a Malta dzięki swojemu położeniu może wyciągnąć przyjazną rękę do swoich sąsiadów z północy i południa, ze wschodu i zachodu”⁴⁸.

Dnia 28.05.2010 r. Benedykt XVI spotkał się z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, którzy obradowali na temat: „«Dzisiejsze duszpasterstwo migrantów a współodpowiedzialność państw i organizacji międzynarodowych»”⁴⁹. W swoim przemówieniu papież wyraził uznanie dla prób stworzenia systemu norm międzynarodowych, które uwzględniają prawa i obowiązki obcokrajowców, jak też przyjmujących ich społeczeństw. Wskazał na konieczność respektowania prawa do łączenia rodzin i do azylu, ochrony praw uchodźców oraz zwalczania handlu ludźmi. Stwierdził, że „Podstawowe prawa osoby mogą stanowić główny punkt odniesienia do podejmowanych w duchu współodpowiedzialności wysiłków instytucji krajowych i międzynarodowych”⁵⁰.

Dnia 12.03.2011 r. Benedykt XVI przyjął w Sali Klementyńskiej na specjalnej audiencji przedstawicieli Krajowego Stowarzyszenia Gmin Włoskich (ANCI). Nawiązał do kwestii obywatelstwa związanej ze zjawiskiem globalizacji, a której jedną z cech są wielkie ruchy migracyjne. Dodał, że: „W takiej sytuacji (...) trzeba umieć łączyć solidarność z poszanowaniem prawa, aby nie zburzyć społecznego współistnienia i aby zachować zasady prawa oraz tradycji kulturowej, a także religijnej, z której naród włoski się wywodzi”⁵¹.

W dniach 11-14.06.2012 r. odbywało się w Rzymie XV Międzynarodowe Seminarium Kapelanów Katolickich i Pracowników Duszpasterstw Lotnictwa Cywilnego, zorganizowane przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, na temat: „«Nowa ewangelizacja w środowisku lotnictwa cywilnego»”⁵². W przemówieniu do kapelanów lotnictwa cywilnego papież zaznaczył, że „Lotniska są miejscami, które coraz bardziej odzwierciedlają zglobalizowaną rzeczywistość naszych czasów. Można na nich spotkać osoby różnych narodowości, kultur, religii, o różnym statusie społecznym i w różnym wieku, ale można też na nich zobaczyć różne i niełatwe sytuacje ludzkie, wymagające coraz większej uwagi; myślę na przykład o osobach, które żyją w pełnym niepokoju oczekiwaniu, usiłując przejechać bez niezbędnych dokumentów jako migranci czy ubiegający się o azyl”⁵³.

⁴⁸ Idem, *Niech Bóg błogosławi wszystkich mieszkańców Malty i Gozo*, „OR” 2010, nr 6, s. 8-9.

⁴⁹ Idem, *Prawa uzyskiwane przez migrantów wiążą się z obowiązkami*, „OR” 2010, nr 8-9, s. 27.

⁵⁰ Ibidem, s. 27-28.

⁵¹ Idem, *Bądźcie promotorami współpracy, solidarności i humanizmu*, „OR” 2011, nr 5, s. 18-19.

⁵² Idem, *Nowa ewangelizacja w portach lotniczych*, „OR” 2012, nr 7-8, s. 39.

⁵³ Ibidem, s. 40.

Rozważania i inne

W rozważaniu przed modlitwą „Anioł Pański” (18.06.2006 r.) Benedykt XVI nawiązał do przypadającego 20.06. Światowego Dnia Uchodźcy, organizowanego z inicjatywy ONZ. Dodał, że „jego celem jest zwrócenie uwagi wspólnoty międzynarodowej na sytuację tak wielu osób, które z powodu groźnych form przemocy są zmuszone do ucieczki z własnej ziemi. Ci nasi bracia i siostry szukają schronienia w innych krajach, kierując się nadzieją, że wrócą do ojczyzny lub że przynajmniej znajdą gościnę tam, gdzie docierają. Zapewniam o pamięci o nich w modlitwie i o nieustannej trosce Stolicy Apostolskiej. Ufam, że prawa tych osób będą zawsze szanowane. Zachęcam też wspólnoty kościelne, aby przychodziły im z pomocą w potrzebach”⁵⁴.

W rozważaniu przed modlitwą „Anioł Pański” (17.12.2006 r.) papież zaapelował o pomoc dla irackich uchodźców. Powiedział: „Myślę ogarniam dziś setki tysięcy irackich uchodźców w Syrii, którzy musieli opuścić swój kraj z powodu dramatycznej sytuacji, jaka w nim panuje. Syryjska *Caritas* już spieszy im z pomocą. Odwołuję się jednak również do wrażliwości osób prywatnych, organizacji międzynarodowych i rządów i proszę o dalsze starania w celu zaspokojenia najpilniejszych potrzeb uchodźców. Zanoszę modlitwy do Pana, aby pokrzepił tych braci i siostry i pobudził do wielkoduszności serca wielu ludzi”⁵⁵.

Rozważanie papieskie przed modlitwą „Anioł Pański” (14.01.2007 r.) pt. „Pomoc migrantom” oscylowało wokół: Światowego Dnia Migranta i Uchodźcy; Świętej Rodziny z Nazaretu; trudności, których doświadcza rodzina migrująca tj.: niewygody, upokorzenia, niedostatki i niepewność; ruchów migracyjnych ludności jako zjawisku bardzo rozległym i zróżnicowanym; zjawiska migracji, którego nie należy postrzegać wyłącznie jako problemu, ale trzeba je traktować również i zwłaszcza jako wielkie bogactwo, sprzyjające rozwojowi ludzkości. Papież podkreślił, że: „Ważne jest zatem, by migrantom i ich rodzinom zapewnić ochronę w postaci specjalnych środków ustawodawczych, prawnych i administracyjnych, a także sieci usług i ośrodków pomocy oraz struktur opieki społecznej i duszpasterskiej. Mam nadzieję, że w niedługim czasie uda się uregulować przepływ migrantów i ogólnie ruchy migracyjne ludności, z korzyścią dla całej rodziny ludzkiej, poczynając od wprowadzenia konkretnych norm, sprzyjających legalnej migracji i łączeniu rodzin, przy czym szczególną opiekę otoczone zostaną kobiety i dzieci. Albowiem również w rozległej dziedzinie migracji międzynarodowej w centrum uwagi powinien być zawsze człowiek. Jedynie poszanowanie godności ludzkiej wszystkich migrantów z jednej strony, a z drugiej uznanie przez nich samych wartości społeczeństwa, które

⁵⁴ Idem, *Czeka w Eucharystii na człowieka*, „OR” 2006, nr 9-10, s. 47.

⁵⁵ Idem, *Tajemnica prawdziwej radości*, „OR” 2007, nr 2, s. 38.

ich gości, uwrażliwia prawidłową integrację rodzin w systemach społecznych, ekonomicznych i politycznych krajów, przyjmujących emigrantów”⁵⁶.

W rozważaniu przed modlitwą „Anioł Pański” (4.11.2007 r.) pt. „Miłość Boga przemienia świat” papież odniósł się do problemów, które pojawiły się w stosunkach między Turcją i irackim Kurdystanem, zachęcając do podejmowania wysiłków mogących doprowadzić do pokoju. Powiedział: „Nie mogę zapomnieć, że w owym regionie znalazły schronienie liczne społeczności opuszczające Irak ze względu na brak bezpieczeństwa i terroryzm, które sprawiły, że w ostatnich latach życie w tym kraju stało się trudne. I właśnie ze względu na dobro tych społeczności, wśród których jest także wielu chrześcijan, gorąco pragnę, aby wszystkie strony z zaangażowaniem starały się ułatwić znalezienie pokojowych rozwiązań sytuacji. Mam też nadzieję, że relacje między emigrantami i ludnością miejscową będą się układały zgodnie z wysokimi standardami moralnymi, których podstawą są wartości duchowe i kulturowe każdego ludu i każdego kraju. Niech ci, którzy są odpowiedzialni za bezpieczeństwo i za przyjmowanie uchodźców, robią dobry użytek ze środków służących zagwarantowaniu praw i obowiązków, które są podstawą wszelkiego autentycznego współistnienia i spotykania się ludów”⁵⁷.

W uroczystość Bożego Narodzenia (25.12.2007 r.) w południe z loggii głównej Bazyliki Watykańskiej Benedykt XVI wygłosił orędzie bożonarodzeniowe *Urbi et Orbi*, w którym odniósł się do problemów nękających ludzkość – konfliktów zbrojnych, terroryzmu, wszelkiego rodzaju przemocy, napięć etnicznych, religijnych, politycznych, dyskryminacji, które pogarszają relacje międzynarodowe. Dodał, że „na świecie wciąż rośnie liczba emigrantów, uchodźców, przesiedleńców, także z powodu częstych klęsk żywiołowych, będących niejednokrotnie wynikiem niepokojącego zaburzenia równowagi w środowisku”⁵⁸.

Rozważanie papieskie przed modlitwą „Anioł Pański” (Castel Gandolfo, 31.08.2008 r.) było poświęcone m.in.: dramatycznym rozmiarom migracji, rosnącej fali nielegalnych imigrantów z Afryki; katastrofy, do której doszło parę dni wcześniej, w której zginęła znaczna liczba imigrantów próbujących przebyć Morze Śródziemne w drodze do Europy. Papież podkreślił, że potrzebna jest solidarność oraz skuteczne rozwiązania polityczne, prosząc jednostki i instytucje o wielkoduszną współpracę. Zaznaczył, że „wiele instytucji regionalnych, krajowych i międzynarodowych zajmuje się kwestią migracji nielegalnej: wyrażam im uznanie i zachęcam, by z poczuciem odpowiedzialności i z humanitaryzmem dalej prowadziły swoją godną pochwałą działalność. Poczuciem odpowiedzialności muszą wykazać się także ojczyste kraje imigrantów, nie tylko dlatego, że chodzi tu o ich współobywateli, ale dlatego, że trzeba usunąć przyczyny nielegalnej migracji, a także wykorzenić wszelkie formy

⁵⁶ Idem, *Pomoc migrantom*, „OR” 2007, nr 3, s. 39.

⁵⁷ Idem, *Miłość Boga przemienia świat*, „OR” 2008, nr 1, s. 58.

⁵⁸ Idem, *Chrystus rozpoczyna «święty dzień», który nie zna zachodu*, „OR” 2008, nr 2, s. 19-20.

przestępczości, które się z tym zjawiskiem wiążą. Natomiast kraje europejskie i inne, będące celem imigracji, powinny m.in. podejmować zgodne inicjatywy i tworzyć struktury coraz lepiej odpowiadające potrzebom nielegalnych imigrantów. Im samym zaś należy uświadamiać wartość własnego życia, niepowtarzalnego i bezcennego dobra, które trzeba chronić przed wielkimi niebezpieczeństwami, na jakie się narażają dążąc do polepszenia swojej sytuacji, a także konieczność szanowania prawa, które obowiązuje każdego”⁵⁹.

W rozważaniu przed modlitwą „Anioł Pański” (17.05.2009 r.) pt. „Historia mozolnej wędrówki Boga z grzeszną ludzkością” papież zaapelował o zapewnienie bezpieczeństwa uchodźcom ze Sri Lanki. Powiedział: „Pragnę zapewnić o mej miłości i duchowej bliskości ludność cywilną, która znalazła się w strefie walk, na północy kraju. Są to tysiące dzieci, kobiet, starców, którym wojna odebrała lata życia i nadzieję. W związku z tym pragnę raz jeszcze gorąco zaapelować do walczących stron, aby ułatwiły ewakuację tych osób, i dlatego przyłączam mój głos do głosu Rady Bezpieczeństwa ONZ, która zaledwie kilka dni temu zażądała zapewnienia im nietykalności i bezpieczeństwa. Proszę też instytucje humanitarne, w tym także katolickie, o dołożenie wszelkich starań, aby zaspokoić pilne potrzeby w zakresie wyżywienia uchodźców i pomocy medycznej”⁶⁰.

Rozważanie papieskie przed modlitwą „Anioł Pański” (20.06.2010 r.) nawiązało do obchodzonego tego dnia Światowego Dnia Uchodźcy. Papież powiedział: „Osoby szukające schronienia oczekują przyjęcia oraz uznania ich godności i podstawowych praw. Ze swej strony uchodźcy gotowi są dać swój wkład na rzecz społeczności, które ich przyjmują. Módlmy się, aby – w myśl zasady słusznej wzajemności – na te ich oczekiwania odpowiedziano w należyty sposób, a oni sami umieli okazać szacunek dla stylu życia wspólnoty, która ich przyjmuje”⁶¹.

W rozważaniu przed modlitwą „Anioł Pański” (16.01.2011 r.) Benedykt XVI podkreślił: „Migracja jest niekiedy dobrowolnym wyborem, kiedy indziej, niestety, jest koniecznością wymuszoną przez wojny lub prześladowania i odbywa się często – jak wiemy – w warunkach dramatycznych. Z tego powodu został ustanowiony, 60 lat temu, Urząd Wysokiego Komisarza Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców. W święto Świętej Rodziny, tuż po Bożym Narodzeniu, wspominaliśmy, że również rodzice Jezusa byli zmuszeni do ucieczki z własnej ziemi i schronienia się w Egipcie, aby ratować życie własne i ich dzieci: Mesjasz, Syn Boży, był uchodźcą. Doświadczenie migracji zawsze istniało w życiu Kościoła. Niekiedy, niestety, chrześcijanie czują się zmuszeni do pozostawienia z bólem własnej ziemi, zubażając tym samym kraj, w którym żyli ich przodkowie. Z drugiej strony, dobrowolne przemieszczanie się chrześcijan z różnych powodów z jednego miasta do drugiego, z jednego

⁵⁹ Idem, *Odkupiciel włącza do swojej misji ludzi gotowych wziąć krzyż*, „OR” 2008, nr 10-11, s. 58-59.

⁶⁰ Idem, *Historia mozolnej wędrówki Boga z grzeszną ludzkością*, „OR” 2009, nr 7-8, s. 60.

⁶¹ Idem, *Sakrament kapłaństwa wyraża troskę Boga o ludzi*, „OR” 2010, nr 8-9, s. 58.

kraju do drugiego, z jednego kontynentu na inny jest okazją do spotęgowania misyjnego dynamizmu głoszenia Słowa Bożego i sprawia, że świadectwo wiary bardziej rozprzestrzenia się w mistycznym Ciele Chrystusa, obejmując ludy i kultury, docierając do nowych granic i środowisk”⁶².

W dniach 23-27.04.2012 r. w Cancún (Meksyk) odbywał się VII Światowy Kongres Duszpasterstwa Turystyki pt. „Inny model turystyki”⁶³. Został zorganizowany przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących we współpracy z Konferencją Episkopatu Meksyku. Z tej okazji Benedykt XVI wystosował do kard. Antonia Marii Vegliò, przewodniczącego Papieskiej Rady, i do bpa Pedra Pabla Elizonda Cardenasas, ordynariusza prałatury terytorialnej Cancún-Chetumal, przesłanie (Watykan, 18.04.), w którym nawiązał do encykliki *Caritas in veritate*, w której zwrócił uwagę na zjawisko turystyki międzynarodowej w kontekście integralnego rozwoju człowieka (nr 61). Podkreślił, że „Turystyka, podobnie jak wakacje i czas wolny, jawi się jako przestrzeń korzystna dla wzmocnienia fizycznego i duchowego, umożliwia spotkanie osób należących do różnych kultur i jest okazją, by zbliżyć się do przyrody, sprzyjając w ten sposób słuchaniu i kontemplacji, tolerancji i pokojowi, dialogowi i harmonii wśród różnorodności”⁶⁴.

Dnia 24.12.2012 r. Benedykt XVI odprawił Pasterkę w Bazylice Watykańskiej. W wygłoszonej homilii nawiązał do Świętej Rodziny, która schroniła się w stajence, ponieważ nie było dla Niej miejsca w gospodzie. Dodał: „W ten sposób wielka kwestia moralna, dotycząca tego, jak podchodzimy do uchodźców, uciekinierów, migrantów, zyskuje znaczenie jeszcze bardziej fundamentalne: czy naprawdę jest w nas miejsce dla Boga, kiedy próbuje do nas przybyć? Czy mamy dla Niego czas i miejsce? Czyż nie odrzucamy właśnie samego Boga? Zaczyna się to od tego, że nie mamy czasu dla Boga. Im szybciej możemy się poruszać, im bardziej skuteczne stają się narzędzia, które pozwalają nam oszczędzić czas, tym mniej mamy czasu do dyspozycji. A Bóg? To, co dotyczy Jego, nigdy nie wydaje się pilne. Nasz czas już jest całkowicie wypełniony. Ale jest jeszcze coś głębszego. Czy naprawdę jest miejsce dla Boga w naszym myśleniu?”⁶⁵ Wezwał do nawrócenia, otwarcia umysłu, tworzenia w sercach przestrzeni dla Boga.

Zakończenie

Na podstawie analizy papieskich dokumentów, przemówień i wypowiedzi można odczytać program w zakresie migracji, mieszczący się w kontekście politologii religii: zjawisko migracji niesie ze sobą problemy społeczne, ekonomiczne, polityczne, kulturowe i religijne, wymaga dalekowzrocznej polityki współpracy międzynarodowej, skutecznych rozwiązań politycznych oraz współodpowiedzialności państw

⁶² Idem, *Ziemia należy do całej rodziny ludzkiej*, „OR” 2011, nr 3, s. 42.

⁶³ Idem, *Turyści potrzebują duszpasterskiej troski Kościoła*, „OR” 2012, nr 6, s. 13.

⁶⁴ Ibidem, s. 14.

⁶⁵ Idem, *Nienaruszalna godność człowieka*, „OR” 2013, nr 2, s. 8.

i organizacji międzynarodowych; potrzeba prawdziwej światowej władzy politycznej dla zapewnienia ochrony regulowania ruchów migracyjnych, która musi być regulowana przez prawo, powinna przestrzegać zasady pomocniczości i solidarności na rzecz dobra wspólnego; państwo powinno w duchu tych zasad podejmować różne inicjatywy na rzecz pomocy potrzebującym, w tym migrantom i uchodźcom; konieczność przygotowania środków ustawodawczych, prawnych i socjalnych celem ułatwienia integracji; potrzeba zagwarantowania praw migrantów, uchodźców i ich rodzin, respektowania prawa do nieemigrowania przed prawem do emigracji, prawa do łączenia rodzin i do azylu, potrzeba zwalczania handlu ludźmi; uchodźcy powinni odnosić się w sposób otwarty i pozytywny do społeczeństwa, które ich przyjmuje, szanować prawo, wystrzegać się nietolerancji i wszelkich przejawów przemocy; proces globalizacji związany z koniecznością przemieszczania się, który nie może prowadzić do obojętności i wykluczenia; wezwanie do globalizacji solidarności, która ma wymiar nie tylko etyczny, ale również ekonomiczny, kulturowy i polityczny.

Papież ukazał zjawisko migracji jako „znak czasu”, przyczyny migracji, „feminizację migracji”, problem „podwójnej przynależności” oraz uchodźców ekologicznych, św. Pawła jako misjonarza migrantów. Wzywał do krzewienia kultury dialogu i spotkania, dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, postawy gościnności, solidarności, braterstwa, miłości, wyobraźni miłosierdzia oraz do budowania pokoju. Wyrażał uznanie dla instytucji regionalnych, krajowych i międzynarodowych zajmujących się kwestią migracji. Podkreślał znaczenie nowej ewangelizacji z uwzględnieniem zjawiska migracji, niesienia pomocy migrantom w zachowaniu mocnej wiary.

Kościół jest wezwany do troskliwej opieki nad migrantami. Uważa prawo do migracji za jedno z naturalnych praw człowieka. Każdy człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże, wszyscy są dziećmi jednego Boga. Migranci mają swoją godność i należy im się poszanowanie ich wolności religijnej. Państwo ma prawo regulować imigrację i prowadzić politykę podyktowaną ogólnymi wymogami dobra wspólnego, przy jednoczesnym zapewnieniu poszanowania godności każdej osoby ludzkiej.

Michał Gierycz

O LIBERALNYCH I KONSERWATYWNYCH „POKUSACH” KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO¹

Współczesna antropologia twierdzi, że polityka jest na tyle centralnym konceptem i instrumentem w organizacji dzisiejszych społeczeństw, że „niemożliwe jest ją zignorować, lub uciec spod jej wpływu”². Ciekawym wydaje się, w jakim stopniu twierdzenie to odnieść można do Kościoła i jego misji. Ostatecznie, Kościół funkcjonując „w świecie” również podlega politycznej edukacji. Jeśli oczywiste jest, że nie zawsze to, co dominuje w ideowej atmosferze danej epoki pozostaje zgodne z *depositum catholicae fidei*, to obecna doba późnej nowoczesności domagać się zdaje szczególnej uwagi. Jak zauważa Chantal Delsol szczególnym rysem naszego czasu jest bowiem wola „zniszczenia lub pozbycia się formy, w jakiej ludzkość istniała od zawsze. Chodzi o wolę odrzucenia i całkowitej przemiany ludzkiego świata”³. W tej perspektywie spostrzeżenie Jana Pawła II, który uważał, że w Europie właśnie Kościół wymaga nawrócenia, zdradzając „niepokojące przejawy zeświecczenia, utraty pierwotnej wiary, kompromisu z logiką tego świata”⁴ wydaje się istotną przesłanką dla poważnego potraktowania spostrzeżeń antropologów polityki w kontekście relacji religia – polityka.

W niniejszym szkicu chciałbym zatem zastanowić się nad tym, jakie wyzwania niosą ze sobą dominujące we współczesnej polityce idee dla tożsamości misji Kościoła katolickiego. Podejmuję tutaj proces badawczy idący – na pierwszy rzut oka – w odwrotnym kierunku niż większość badań prowadzonych w ramach politologii religii. Interesuje mnie bowiem nie tyle rola religii w kształtowaniu polityki, ile rola idei politycznych w kształtowaniu przekazu religijnego i pojmowania przez Kościół swojego miejsca w życiu publicznym. Nie trzeba jednak chyba dodawać, że ostatecznie proces ten ma dalekosiężne skutki dla politycznego oddziaływania religii. Bezpośrednim przedmiotem mojego zainteresowania będzie zatem pytanie

¹ Niniejszy tekst stanowi rozszerzoną wersję mojego artykułu opublikowanego w „Pastores” nr 75 (2017), s. 45-59 pod tytułem *Liberalizm i konserwatyzm a misja Kościoła*.

² C. Shore, S. Wright, *Policy: a new field of anthropology*, [w:], *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*, eds. C. Shore, S. Wright, Routledge, London & New York, s. 4.

³ Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Pax, Warszawa 2016, s. 15.

⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja Ecclesia in Europa Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i do diakonów, do zakonników i do zakonnice, oraz do wszystkich wiernych świeckich po Synodzie Biskupów o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, pkt. 23, [w:] *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Znak, Kraków 2006, s. 649.

o wymiary oddziaływania na współczesną tożsamość Kościoła, jego nauczanie i publiczne zaangażowania dwóch konkurencyjnych i kluczowych we współczesnej polityce nurtów ideowych: liberalizmu i konserwatyzmu.

Zręby katolickiej teorii polityki

Punktem wyjścia niniejszych rozważań uczynić warto specyficzne dla katolicyzmu podejście do polityki. Jego źródła odnaleźć można w znanej perykopie opisującej rozmowę Jezusa z uczonymi w Prawie Żydami na temat zasadności płacenia podatku Cezarowi (Mk 12,13-17). Rozmówcy pytający Pana ustawili tam alternatywę: płacić czy nie płacić. Było to pytanie z podtekstem, w którym każda odpowiedź była ryzykowna: zgoda na płacenie oznaczała stanięcie w opozycji do części gorliwych Żydów, uznających, „że ze względów religijnych nie należy płacić podatków”⁵. Ewentualny sprzeciw Jezusa wobec podatków to wystąpienie przeciw prawu i wystawienie się na oskarżenie przed Rzymianami. Pytający Pana Żydzi przywołują zatem specyficzną wersję logiki rozdziału: albo jesteś wierny Bogu (i Jego prawu) albo jesteś posłuszny państwu (które Prawdziwego Boga nie uznaje). Jezus ową logikę przekreśla w sposób wyjątkowy. Prosząc, by mu pokazali denara, na którym był wizerunek Cezara, pyta swoich interlokutorów „czyj jest ten wizerunek i napis?”. Dopiero po ich odpowiedzi („Cezara”) odpowiada na postawione Mu na początku pytanie: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”. Słuchający byli zdumieni konceptem Jego odpowiedzi. I to zadziwienie do dziś nas nie opuszcza...

Przywołana odpowiedź odsłania bowiem głębokie i nieusuwalne wewnętrzne napięcie tego, co ludzkie, i tego, co Boże; tego, co świeckie i tego, co religijne. Z jednej strony, jak się to często podkreśla, odpowiedź Jezusa stanowi argument za autonomią sfery politycznej. Chrystus Pan szanuje ustanowiony przez pogańskiego cesarza porządek fiskalny – uznaje prawomocność rozporządzeń pogańskiej władzy. Rzecz jest o tyle ciekawa, że w Starym Testamencie mieliśmy do czynienia z czysto religijną legitymizacją władzy, przedstawiającą królów jako Bożych wybrańców. Choć cesarz nie spełniał tego kryterium, należeć mu się miało posłuszeństwo⁶. Odkrywamy tu pierwszy specyficzny rys katolickiej teorii polityki, wyróżniający ją wyraźnie od

⁵ M. Wojciechowski, *Biblia o państwie*, WAM, Kraków 2008, s. 135.

⁶ Warto podkreślić, iż tę nową logikę legitymizacji władzy jeszcze wyraźniej wyrażają listy apostołskie. W powyższym kontekście przywołać wystarczy znaną maksymę z Listu do Rzymian, głoszącą iż „wszelka władza pochodzi od Boga” (Rz 13,1). Wypowiadając to w kontekście pogańskiej władzy św. Paweł ukazywał nowe rozumienie prawowitości władzy, uznając, iż „w takiej mierze, w jakiej władze zapewniają pokój i prawo, odpowiadają one Bożemu rozporządzeniu”. Jakkolwiek to zatem wydawać się może paradoksalne, przywołana maksyma Pawłowa, pozostająca w harmonii z wypowiedzią Jezusa tworzyła w łonie tradycji chrześcijańskiej miejsce na świecką, w sensie niezależną od wspólnoty religijnej, władzę, której mandat nie zależy od religijnego nadania.

innych wielkich tradycji religijnych. O ile „w historii przepisy prawne były niemal zawsze uzasadniane religijnie: to, co między ludźmi jest słuszne, rozstrzygano na gruncie odniesienia do Bóstwa”⁷, o tyle w katolicyzmie nie potrzeba religijnej legitymizacji dla uznania legalności prawnego rozporządzenia. Tym bardziej nie trzeba uznania boskiej proveniencji władzy. Wspólnota polityczna i władza jako taka pochodzi od Boga i jest potrzebna człowiekowi, reprezentując porządek wynikający ze stworzenia, zasadzający się na naturze ludzkiej⁸. Trwałość tego przekonania dokumentuje tekst *Gaudium et spes*, mówiący, iż „wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga, jakkolwiek forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli”⁹.

Z drugiej jednak strony, odpowiedź Zbawiciela łączy w sposób oczywisty sferę polityczną z religijną, ukazując głębokie powiązanie obu rzeczywistości. Dostrzeżemy to wyraźnie, jeśli zwrócimy uwagę na zawartą *implicite* w perykopie św. Marka analogię wizerunku. Na denarze widnieje wizerunek Cezara, stąd wiadomo, że moneta należy do niego. Co jednak należy do Boga? Odpowiedź przynosi Księga Rodzaju głosząc, iż człowiek jako jedyne stworzenie został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, a zatem on sam – człowiek – jest nosicielem *imago Dei*. Choć władza polega na rządzeniu ludźmi i jako taka jest zgodna z ustanowieniem Boga, jej granice są tutaj wyraźnie oznaczone i związane z, pochodzącym od Boga, prawem naturalnym: władcy nie wolno swymi rządami prowadzić do zacierania podobieństwa Bożego w człowieku. Politykę w chrześcijańskim ujęciu charakteryzuje zatem od początku specyficzny, etyczny cel, jakim jest dobro, a dokładniej rozumne gwarantowanie „wspólnego dobra”, czyli tworzenie warunków do pełniejszego życia, rozwoju każdego i całego człowieka¹⁰. Biorąc pod uwagę odpowiedź Jezusa na pytanie bogatego młodzieńca o dobro¹¹, nie ulega wątpliwości, że sfera polityczna nie stanowi „państwa w państwie”; nie „wyrywa” się spod władztwa Boga.

⁷ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Przemówienie w Bundestagu, Berlin 22.09.2011, „L'Osservatore Romano” 10-11/2011, s. 40.

⁸ Już św. Tomasz w nawiązującym do myśli Arystotelesa dziełku *De regno* podkreślał, iż o ile zwierzętom natura „przygotowuje pokarm, przyodziewa futrami, daje broń w postaci zębów, rogów, pazurów” o tyle człowiek „został obdarzony rozumem” i „jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym”, dla którego jest „czymś naturalnym, że żyje w licznej wspólnotie”.

⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* ‘*Gaudium et spes* (dalej: *Gaudium et spes*) [74], [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań, brw., s. 602.

¹⁰ Przekonanie o etycznym charakterze polityki, rozwinięte i wyrażone we współczesnej terminologii, stanowi centralne przesłanie myśli soborowej na temat państwa Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*... [74], s. 601: „Wspólnota polityczna istnieje [...] dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens, i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro wspólne obejmuje zaś sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”.

W świetle powyższego widać wyraźnie dlaczego chrześcijanie, choć są zainteresowani niezależnością dwóch porządków: świeckiego i religijnego, jednocześnie są świadomi, iż nauczanie Pisma Świętego „oświeca porządek społeczności ludzkiej”, pozwala „lepiej zrozumieć potrzeby społeczeństwa godnego człowieka, naprawić wypaczenia, zachęcać do odważnego działania w służbie dobra”¹², a wreszcie postawić tamę utopijnym projektom politycznym¹³. Religia wchodzi zatem w relację z polityką, choć wyraźnie rozróżnia swój cel i charakter swego zaangażowania od celu politycznego. Charakterystyczny w tym kontekście jest passus z 76 paragrafu *Gaudium et spes*. Czytamy w nim: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną... jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”¹⁴. Kościół się „nie utożsamia” ze wspólnotą polityczną, daną grupą ideologiczną, systemem politycznym, gdyż wkracza w politykę nie tyle na poziomie partyjnym (ten traktowany jest jako sfera autonomii „rzeczy świeckich”), związanym z walką o władzę, ile etycznym: strzeże depozytu prawdy transcendentnej, „przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość”¹⁵. W konsekwencji faktu, że Kościół jest „zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby”, sytuuje się z natury jako podmiot życia publicznego, a zatem również politycznego, tyle, że w szerszym niż partyjny, sensie.

Wyzwania „liberalne”

Jeśli specyfiką katolickiego podejścia jest nieusuwalne napięcie między tym, co „Boga” i tym, co „cezara”, Kościołem i państwem, to głównymi pokusami są różne formy zniesienia tego napięcia. Pierwsze przynosi paradygmat liberalny. Choć jest wewnętrznie zróżnicowany, jego nurty łączy pewien tym wrażliwości, który „cehuje stałe dążenie do wyzwolenia człowieka z rozmaitych zewnętrznych uwarunkowań – politycznych, ekonomicznych, kulturowych”¹⁶, w tym religijnych. Niewątpliwie, konfrontacja z liberalizmem wniosła pewne, pozytywne treści do chrześcijańskiego pojmowania relacji społeczeństwa i państwa¹⁷. Tym niemniej, w swych fundamentach antropologicznych perspektywa liberalna pozostaje w poważnym sporze z antro-

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (dalej *Veritatis splendor*), r.1, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, s. 538-557.

¹² Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus Ojca Świętego Jana Pawła II do czcigodnych braci w Episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła Katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę encykliki Rerum novarum* (dalej *Centesimus annus*), nr 25, [w:] *Encykliki...*, s. 490.

¹³ Szeroko ten wątek podejmuje Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes...*, nr 76, s. 604.

¹⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, nr 44, s. 513.

¹⁶ P. Mazurkiewicz, *Europa jako kinderniespodzianka*, OMP, Kraków 2017, s. 255.

¹⁷ Por. B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli społecznej*, WAM, Kraków 2008, s. 217-234.

logią chrześcijańską¹⁸. I właśnie indywidualistyczna antropologia, traktująca człowieka jako jednostkę, kierującą się autonomicznym rozumem i zmierzającą do osiągnięcia własnych korzyści, pozbawioną naturalnych, istotowych związków z innymi (społeczeństwo jest tutaj skutkiem kontraktu) stoi u podstawy przesunięcia „religii do sfery prywatnej i przyznaniem jej statusu religii indywidualnego zbawienia”¹⁹.

a) Prywatyzacja

Liberalne sprywatyzowanie religii pojmuje wiarę jako czegoś potencjalnie niebezpiecznego dla sfery publicznej, w której może ona zagrażać indywidualnym wolnościom. W konsekwencji, w modelu idealnym, oczekuje „nagiego”, w sensie wolnego od wpływu religii, forum publicznego. Jest to w sposób oczywisty sprzeczne z chrześcijańskim stanowiskiem, głoszącym, iż choć – rzeczywiście – spotkanie z Chrystusem ma zawsze charakter osobisty, to jednak pójdzie za Nim przemiana całego człowieka w każdym obszarze jego życia, wpływając tak na jego decyzje „prywatne”, jak i „publiczne” (o ile takie rozróżnienie w ogóle ma – z perspektywy chrześcijańskiej – sens). W jej ujęciu fakt, iż prawda moralna dostępna każdemu człowiekowi dzięki sumieniu i wyrażona w prawie naturalnym²⁰, zawiera się również w otrzymanym od Boga Objawieniu stanowi zabezpieczenie dla wspólnoty politycznej. W konsekwencji, to politykom powinno zależeć na działalności Kościoła. Skoro bowiem „znajomość prawa wpisanego w serce człowieka zwiększa się wraz z rozwojem sumienia”, to „pierwszą troską wszystkich, a zwłaszcza tych, którzy mają jakąś publiczną odpowiedzialność, powinno być sprzyjanie dojrzewaniu sumienia”²¹.

Choć w historii znaleźlibyśmy liberałów bliskich powyższemu stanowisku, współczesny liberalizm podziela zasadniczo oświeceniowe przeświadczenie, że tradycje religijne i wspólnoty wyznaniowe stanowią, w najlepszym razie, „archaiczne relikty przedwspółczesnych społeczeństw”, nie posiadając jednakże żadnego wewnętrznego uzasadnienia dla swego istnienia²². Można je tolerować na obrzeżach nowoczesnego społeczeństwa, tak jak wydziela się rezerwy dla ludów pierwotnych, ale wypowiedzi o charakterze religijnym nie mają, *ex definitione*, żadnego znaczenia dla świeckiej przestrzeni publicznej. Tę ostatnią tworzą bowiem autonomiczne jednostki, w których świecie język religijny, podobnie jak zanikające języki ludów

¹⁸ Szerzej na ten temat piszę w drugiej części mojej książki *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2017.

¹⁹ P. Mazurkiewicz, *Europa jako...*, s. 132.

²⁰ Warto zwrócić na marginesie uwagę, iż taką perspektywę przyjmuje Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, KUL, Lublin 1999, s. 96-100.

²¹ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu na temat prawa moralnego naturalnego*, Papieski Uniwersytet Laterański, 12.02.2007, cyt za: kard. Z. Grocholewski, *Refleksje na temat prawa, Homo Dei*, Kraków 2009, s. 45.

²² J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 9/10/2005, s. 248.

pierwotnych, nie odgrywa już żadnej roli w procesie komunikacji społecznej²³. Te „liberalne przesady” wzmacniane były, dominującymi mniej więcej do połowy lat '90 ubiegłego wieku, „naukowymi” twierdzeniami socjologii o spodziewanym zaniku religii. Socjologowie uważali, że sekularyzujące siły racjonalizacji świata zachodniego mają nie tylko właściwość samoprzedłużania się, lecz konsekwentnego samopotęgowania się. Zakładali zatem, że w kontekście rozwoju kapitalizmu, warstwy społeczne podporządkują się sekularnym, racjonalnym uzasadnieniom nie tylko w obszarze gospodarki, ale również innych obszarach życia w wyniku „nieubłaganej logiki” dyfuzji. Miejsce dla religii pozostałoby co najwyżej w obszarze życia rodzinnego²⁴.

Jak się wydaje, znaczenie wpływu powyższej logiki na chrześcijan ciężko przecenić. Joseph Weiler w kontekście współczesnej Europy pisze wręcz o chrześcijańskim getcie, którego „mury wzniesli sami chrześcijanie ... z własnej woli i bez przymusu” stając się nowymi *marranos*. O ile jednak „prawdziwi *marranos* z obawy przed prześladowaniami zamykali w swoich domach okiennice, żeby ukryć odprawiane tam obrzędy religijne”, o tyle „dziś chrześcijańscy *marranos* zamykają okiennice nie dlatego, że są prześladowani, ile ze względu na własne uczucie zawstydzienia”²⁵.

Proces ten najprościej dostrzec w polityce europejskiej. Jak zauważył, obserwujący ją z bliska, poprzedni Sekretarz Generalny COMECE, chęć „pogodzenia się z ograniczeniem znaczenia wiary jedynie do prywatnej przestrzeni, pokusa, by nie być ‘za bardzo katolickim’, by nie sprawiać wrażenia, że traktuje się poważnie to, co zapisano w katechizmie” sprawia, że polityk nie jest „w stanie wnieść do polityki niczego istotnego”²⁶. Rzec można wręcz, że wstydzienie się chrześcijaństwa pozbawiło tożsamości partię chadeckie. Nawet jeśli, jak Europejska Partia Ludowa w latach 2009–2014, ustanawiają one za swój priorytet „silne wartości”, to ostatecznie trudno ustalić, o jakie wartości konkretnie chodzi. Charakterystyczne, że wspomniana grupa polityczna głosiła np. iż chce chronić ludzkie życie poprzez „nieunikanie debaty na temat bioetyki”, nie wskazując jasno swojego stanowiska w tej dyskusji. Analiza głosowań w „etycznie wrażliwych” dowodzi przy tym, że w żadnym z nich EPP nie była w stanie zająć jednoznacznego stanowiska. W głosowaniu nad dopuszczeniem finansowania badań na komórkach embrionalnych w ramach 7PR jedynie nieco

²³ Nietrudno odnaleźć w tych założeniach refleks uwag Feuerbacha, twierdzącego, iż „chrześcijaństwo [...] nie jest niczym więcej, jak tylko *idee-fixe*, będącą w najjaskrawszej sprzeczności z takimi instytucjami, jak nasze zakłady ubezpieczeń [...], z naszymi kolejami żelaznymi i lokomotywami, naszymi pinakotekami...” L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, cyt. za.: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005, s. 76.

²⁴ P. Berger, *Sekularyzacja – jej istota, geneza i badanie*, [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1983, s.380-382 Podkreślano przy tym, iż i tam jednak religia pozostaje „chwieżną konstrukcją. Mówiąc wprost, „preferencję okazywaną religii” można odrzucić równie łatwo, jak się ją przyjęło”.

²⁵ J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, W drodze, Poznań 2003, s. 70.

²⁶ P. Mazurkiewicz, *Wyzwania, jakie stają przed chrześcijaninem biorącym udział w polityce*, [w:] *Zmagania początku tysiąclecia*, red. M. Gierycz, J. Grosfeld, OW Łośgraf, Warszawa 2012, s. 235-236.

ponad połowa posłów EPP zagłosowała przeciw; w głosowaniach wysoce zideologizowanych rezolucji o homofobii większość frakcji albo głosowała za, albo nie stawiała się na głosowanie. Takie przykłady można mnożyć²⁷.

Ale powyższa pokusa prywatyzacji wiary nie stanowi *differentia specifica* laikatu. Być może pierwszym dowodem tego jest fakt, że coraz częściej trudno odróżnić na ulicy, uczelni (także katolickiej) czy w mediach, duchownego od świeckiego. Oczywisty – jeszcze do niedawna – atrybut stanu duchownego, jakim jest koloratka czy habit, przestaje być znakiem codziennej obecności Kościoła w przestrzeni publicznej, stając się w konsekwencji strojem zakładanym, w myśl liberalnego paradigmatu, jedynie w przestrzeni religijnej (prywatnej). Można odnieść wrażenie, że podobnie jak usuwa się ze sfery publicznej „w liberalnych państwach Zachodu... wszystkie religijne znaki: krzyże, tablice dekalogu, islamskie czadory”²⁸, tak Kościół pozbawia siebie tych znaków sam.

Wskazać można byłoby wiele innych przejawów przenikania do świadomości ludzi Kościoła, charakterystycznego dla logiki liberalnej, poczucia swoistej „niestosowności” chrześcijaństwa w nowoczesnej rzeczywistości²⁹. Nie chodzi o mnożenie przykładów, a o dostrzeżenie istotnego wyzwania „prywatyzacji wiary”, które następuje niejako wewnątrz Kościoła. Choć bowiem poddanie się tej logice nie oznacza (a przynajmniej nie od razu) porzucenia wiary, pozbawia ją krok za krokiem znaczenia dla codziennego życia, skutecznie neutralizując jej zdolność do przemiany świata, a zatem podminowując misję Kościoła.

b) Instrumentalizacja

Warto się przyjrzeć kilku konsekwencjom przyjęcia logiki *marranos*. Na poziomie instytucjonalnym proces „dostosowania się” do liberalnej logiki skutkować może różnymi formami zawołowanej instrumentalizacji Kościoła. Przez instrumentalizację, w nawiązaniu do moich wcześniejszych badań³⁰, rozumiem sytuację,

²⁷ Szerzej na ten temat piszę w: M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy w ponadnarodowych sporach o wartości. Perspektywa europejska*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, red. A. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2011.

²⁸ P. Mazurkiewicz, *Europa jako...*, s. 139.

²⁹ Por. np. J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, W drodze, Poznań 2003, s. 72-75. Jak zauważa Zbigniew Nosowski w młodzieżowych kręgach które sympatyzowały z Ruchem Poparcia Palikota, „*obciachem* jest przyznawanie się do wiary katolickiej. I nie chodzi tu tylko o odmiennosc przekonań, lecz o kulturową modę, która wyklucza poza przestrzeń cywilizowanej dyskusji wszystko, co katolickie. Nie chodzi zatem o niezadowolone ze stanu Kościoła, lecz o całkowite odrzucenie Kościoła, a niekiedy także wiary jako takiej”, Z. Nosowski, *Zapateryzm na Krakowskim Przedmieściu*, „Więź” 1(639)/2012, s. 34. Chantal Delsol w tym poczuciu zawstyżenia widzi dowód skuteczności programu ideowego późnej nowoczesności dążącego do przemiany antropologicznej nie tyle „przy pomocy terroru, lecz przez ośmieszanie. Ma on skutecznie i bezboleśnie usunąć stary świat i zastąpić go nowym”. Ch. Delsol, *Nienawiść świata...*, s. 14.

w których (1) Kościół czy jego doktryna zaczyna być traktowany jako narzędzie, różnorodnej w formie, działalności politycznej. W konsekwencji, (2) Kościół – instytucja *ex definitione* powszechna – zaczyna być postrzegany jako instytucja fakcyjna, związana z daną perspektywą polityczną czy ideologiczną, a (3) przesłanie religijne lub moralne ulega mniejszemu lub większemu zniekształceniu.

Liberałowie, z oczywistych powodów (rozbieżności stanowisk antropologicznych i aksjologicznych), nie mogą zazwyczaj instrumentalizować Kościoła i jego nauczania wprost³¹. Nie znaczy jednak, że nie robią tego wcale. Charakterystyczny w tym kontekście wydaje się postulat sformułowany w Polsce w związku ze sporem o Trybunał Konstytucyjny. Jeden z prawników, krytycznie odnosząc się do faktu, że Kościołowi zależy na oparciu polityki o adekwatną antropologię, co prezentował jako zabiegi mające na celu „wchłonięcie wartości wyznawanych przez Kościół do sfery wartości aprobowanych przez państwo”, wskazywał Kościołowi inne, jego zdaniem lepsze i mniej kontrowersyjne, miejsce w sferze publicznej. Takie mianowicie, „które nie wiąże się z proponowaniem określonych treści, ale z dbałością o określone formy i procedury życia wspólnego i współdecydowania obywateli”³². Wydaje się to kwintesencją nowoczesnej, zgodnej z liberalnym duchem propozycji dla Kościoła: może zostać neutralnym, obdarzonym autorytetem moderatorem dialogu, w który jednak nie będzie wkładał żadnych specyficznych, ewangelicznych treści, tak by każdy mógł sam określić swój system wartości. Czy Kościół jest tu niezbędny? Skądże. Jak zauważał wspomniany autor, „opowiedzenie się za formami i procedurami, które składają się na kulturę dialogu, w poszanowaniu podmiotowości i godności innych stron tego dialogu, można wywodzić z wielu systemów wartości”. Kościół nie ma tu, jego zdaniem, nic specyficznego do zaoferowania. Tym niemniej, jako, że kulturę dialogu „z całą pewnością można oprzeć ją na chrześcijańskiej aksjologii”³³, a Kościół w Polsce jest istotnym podmiotem, można go do tego wykorzystać. Instrumentalizacja nie jest tu nawet szczególnie maskowana.

W dłuższej perspektywie, przyjęcie powyższej propozycji oznaczałoby dla Kościoła stanie się jednym z dostojnych ornamentów życia publicznego, na wzór brytyjskiego czy belgijskiego monarchy: swoje zdanie na porządek spraw zachowuje dla siebie (o ile je jeszcze w ogóle posiada), żyjąc w duchu „kultury dialogu” kompromisy, również te, ocierające się – z perspektywy Ewangelii – o kompromi-

³⁰ Por. M. Gierycz, *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, [w:] *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. Burgoński, S. Sowiński, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 179-203.

³¹ Choć i takie przypadki się zdarzają. Szerzej na ten temat piszę w artykule M. Gierycz, *Polska debata o imigracji w perspektywie politologii religii*, „Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” No 20, 2016, s. 73-84.

³² A. Radwan, *Kościole, proszę nie milcz!*, „Rzeczpospolita”, <http://www.rp.pl/Publicystyka/312309838-Kosciele-prosze-nie-milcz.html#p-1>.

³³ Ibidem.

tację³⁴. Alternatywnym rozwiązaniem mogłaby być wizja Kościoła jako organizacji charytatywnej. W obu przypadkach mamy jednak do czynienia z logiką – jak ujął to Jan Paweł II - „zeświecczenia zbawienia”. Choć wciąż zabiega się tutaj o dobro człowieka, to jednak „człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego”³⁵. Przyjęcie takiej perspektywy wyklucza zatem ostatecznie rolę Kościoła jako „zabezpieczenia transcendentnej godności osoby ludzkiej”.

c) Język i logika horyzontalna

Innym wymiarem powyższego problemu jest kwestia języka i stojącej za nim antropologii. Podkreślić należy, że współczesna przestrzeń publiczna jest przestrzenią walki o język. Walka ta odbywa się szczególnie intensywnie w obszarze moralności³⁶. Dość zauważyć, że język Katechizmu, mówiący o „skłonności homoseksualnej”, a zatem mogącej występować, ale nie mającej charakteru determinującego, predylekcji ku nienaturalnym pragnieniom emocjonalnym i seksualnym, jest ostatecznie nie do pogodzenia np. z językiem prawa Unii Europejskiej, mówiącego o „orientacji płciowej (seksualnej)”. Logika orientacji płciowej „na wejściu” zakłada bowiem ekwiwalentną naturalność „rozwinęcia głębokiego uczuciowego, emocjonalnego i seksualnego pociągu oraz intymnych i seksualnych związków z osobami innej płci, tej samej płci lub różnych płci”³⁷. W konsekwencji, twierdzenia Kościoła o nieuporządkowaniu moralnym osób dopuszczających się praktyk homoseksualnych czy biseksualnych traktuje się tutaj w najlepszym razie jako uprzedzenie, częściej jako chorobę – fobię, a konkretnie „LGBT-fobię”³⁸. Konsekwentnie dokonana „sekularyzacja” języka w ramach Kościoła i związana z nią reorientacja myślenia, prowadzić może do takich fenomenów, jak kampania „Przekażmy sobie znak pokoju”, w której przedstawiciele katolickich mediów występowali wprost przeciw nauce Katechizmu, uzasadniając niezgodę z jego treścią szacunkiem dla odmienności³⁹. Pojawia się pytanie czy nie stanowią one ostatecznie przejawu fenomenu, który Joseph kard. Ratzinger nazywał „pogaństwem Kościoła”. Jak tłumaczył, jego przejawem jest m.in. to, że „współczesnemu chrześcijaninowi trudno sobie wyobrazić, że chrześcijaństwo,

³⁴ Por. P. Mazurkiewicz, *Między kompromisem a kompromitacją*, [w:] *Ile Kościoła w polityce?...*

³⁵ Jan Paweł II, *Veritatis splendor...*, nr 41, s. 569.

³⁶ Szeroko na ten temat por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka...* s. 314-339.

³⁷ Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej, *Homofobia i dyskryminacja z powodu orientacji seksualnej i tożsamości płciowej w państwach członkowskich UE. Część II Sytuacja społeczna*, Wiedeń 2009, s. 28. Raport dostępny na: <http://fra.europa.eu/en/publication/2011/homophobia-and-discrimination-grounds-sexual-orientation-and-gender-identity-eu> [24.02.2017].

³⁸ Por. Rada Unii Europejskiej, *Guidelines to promote and protect enjoyment of all human rights by lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex (LGBTI) persons*, Luxembourg, 24 June 2013.

³⁹ Por. np. <https://www.youtube.com/watch?v=gHYrG6b0ZHc> [24.02.2017].

wprost Kościół katolicki, ma być jedyną drogą zbawienia”, gdy tymczasem „wyobrażenie, że wszyscy ‘dobrzy’ ludzie zostaną zbawieni” jawi się jako oczywiste⁴⁰.

Szukając źródeł ideowych powyższych wyobrażeń, warto dostrzec liberalny ideał moralny. Charles Taylor określił mianem „ideału autentyczności”. Jak zauważa, „przypisuje on kluczową rolę moralną nawiązaniu przez każdego z nas swobodnego kontaktu z samym sobą [...] Wierność samemu sobie oznacza wierność własnej oryginalności, tzn. temu, co tylko ja sam mogę odkryć i wysłowić. Artykułując to, zarazem określam siebie samego. Realizuję pewną potencję, która jest swoiście moja”⁴¹. Jest to w istocie odmienna argumentacja broniąca centralnego założenia antropologicznego liberalnego: przekonania o atomistycznym charakterze człowieka, pojmowanego jako indywiduum⁴². Choć ideał ten, po „ochrzczeniu” może przynosić dobre efekty w duszpasterstwie, czego dowodem jest choćby znana i istotna dla ewangelizacji uwaga Pawła VI o większej potrzebie świadków, niż nauczycieli, to jednak „nieochrzczony” może rodzić również pokusę porzucenia ortodoksji w imię „autentyczności” świadectwa chrześcijańskiego.

Ostatecznie bowiem pytaniem jest bowiem czy chrześcijanie ewangelizują świecki język czy też sekularyzują swój własny; czy chrystianizują świecką kulturę czy też laicyzują się. Przykładem pierwszej strategii może być propozycja Jana Pawła II złożona w *Veritatis splendor*. Papież, mając świadomość znaczenia autonomii dla współczesnej, poświeceniowej świadomości, szczycącej się wyeliminowaniem wszystkiego, co jej zdaniem „splamione jest heteronomią”⁴³, przywołał w swojej encyklice pojęcie „teonomii uczestniczącej”, będące sposobem przekroczenia liberalnej logiki autonomizacji sumienia i otwierające przestrzeń dla odkrycia obiektywnego wymiaru poznania moralnego. Ciężko nie zauważyć, że Papież nie zdecydował się na użycie kategorii „autonomii uczestniczącej”, choć można byłoby znaleźć pewne argumenty za takim sformułowaniem na gruncie chrześcijańskim⁴⁴, a dla liberalnego ucha brzmiałoby to znacznie atrakcyjniej. Ważnym pytaniem wydaje się zatem, czy stosowane szeroko współcześnie w języku Kościoła pojęcia nauk społecznych, jak integracja, inkluzja, tolerancja, etc. pomagają wyrazić specyficzną dla przesłania Chrystusa treść w języku zrozumiałym dla liberalnego świata czy też przyczyniać się będą w dłuższej perspektywie do, wspomnianego wyżej, „zeświecczenia zbawienia”. Ostatecznie, język nauk społecznych nie uwzględnia, sam z siebie, perspektywy wertykalnej.

⁴⁰ Joseph kard. Ratzinger, *Neopoganie i Kościół*, [w:] Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Rafael, Kraków 2016, s. 301.

⁴¹ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Znak, Kraków 2002, s. 35.

⁴² Warto podkreślić, iż w ujęciu Taylora autentyczność, którą interpretuje on jako rzeczywistą ideę moralną, jest sprzeczna z ideą samostanowienia czy antropocentryzmu. Jak podkreśla: „Autentyczność – ostatecznie – nie może, nie powinna towarzyszyć aż do końca wolności samostanowienia. W ten sposób podkopuje siebie samą”. Ibidem, s. 69.

⁴³ R. Brague, *Prawo Boga*, Teologia polityczna, Warszawa 2015, s. 11.

⁴⁴ Por. Ks. Michał Drożdż, *Sumienie jako konieczna instancja medialna*, „Forum Teologiczne” VII, 2006.

W kontekście wyzwań związanych z tym, by „odpowiednie dać rzeczy słowo”, dostrzec można jeszcze inny wymiar opisywanego oddziaływania na Kościół dominujących prądów językowo-kulturowych liberalizmu. Mianowicie, cechą charakterystyczną wielu stosowanych współcześnie pojęć w życiu publicznym, zwłaszcza tych z obszaru kulturowego sporu, jest ich niejednoznaczność. W polityce odnoszącej się do kwestii moralnych służy ona zazwyczaj, w długiej perspektywie, reorientacji antropologicznej prowadzonej polityki: odejścia od logiki prawno-naturalnej w kierunku relatywistycznym/woluntarystycznym⁴⁵. Wydaje się, iż proces „uniejednoczniania” pojęć przenika również do Kościoła. W powyższym kontekście zwrócić warto choćby uwagę na współczesne, sprzeczne ze sobą, interpretacje, tak istotnej dla misji Kościoła, kategorii „miłosierdzia”⁴⁶, dochodzące zwłaszcza do głosu w odniesieniu do etyki małżeńskiej⁴⁷. Istotnym pytaniem wydaje się kwestia długofalowych konsekwencji tego zjawiska dla doktryny i misji Kościoła, a ostatecznie dla jego tożsamości i spójności. Sprawa wydaje się poważna. Jak zauważa Dietrich von Hildebrand, „posłuszeństwo wobec biskupa opiera się na niewzruszonej wierze w nauczanie Kościoła. Gdy tylko autorytet kościelny ulegnie pluralizmowi w sprawach wiary, utraci prawo do egzekwowania posłuszeństwa”⁴⁸.

Wyzwania „konserwatywne”

Wyzwania dla Kościoła związane z wpływem politycznego konserwatyizmu są bardziej niejednorodne. Przede wszystkim dlatego, że niejednorodny jest sam konserwatyzm. W przeciwieństwie do liberalizmu, nie niesie on ze sobą w sposób konieczny żadnej konkretnej treści ideowej. Patrząc od strony teoretycznej, istota *conservatio* nie przesądza o tym, co uznane zostanie za godne ochrony, nienaruszalne warunki ładu społecznego⁴⁹: może być to tak chrześcijańska doktryna moralna, jak i – w możliwym dziś zakresie – świecka władza Kościoła; idea narodowa, jak i pozytywny etos inteligencki; tradycyjne wartości, jak i ich zmodernizowane (ale już dziś nie mogące uchodzić za „progresywne”) wersje, etc.

⁴⁵ Szerzej na ten temat piszę w książce *Europejski spór o człowieka...*

⁴⁶ Por. np. dyskusja kard. W. Kaspera i ks. P. Mooleya <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/03/cardinal-kasper-responds-to-first-things-review-of-mercy> [24.02.2017].

⁴⁷ Por. Bp Mario Grech, *Balm of Mercy for the Family*, <http://ilsismografo.blogspot.it/2015/08/malta-pastoral-letter-santa-marija-2015.html> [27.02.2017] czy abp Charles J. Scicluna, Bp Mario Grech *Criteria for the Application of Chapter VIII of Amoris Laetitia*, January 2017, <http://ms.maltadiocese.org/WEBSITE/2017/PRESS%20RELEASES/Norms%20for%20the%20Application%20of%20Chapter%20VIII%20of%20AL.pdf> [27.02.2017].

⁴⁸ D. von Hildebrand, *Spustoszone winnica*, Fronda, Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2006, s. 32.

⁴⁹ Por. J. Szacki, *Konserwatyzm*, [w:] *Religia i konserwatyizm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Ossolineum, Wrocław 2004, s. 14.

a) Sojusz i jego granice

Niejako w sposób naturalny, w Kościele stanowisko konserwatywne znajduje się zdaje zrozumienie. Ostatecznie, to Kościół stał się u zarania nowoczesności „przedmiotem ataku rewolucji. Nic więc dziwnego, że polityczny ruch konserwatywny, który powstał jako reakcja na rewolucję, okazał się jego naturalnym sprzymierzeńcem”⁵⁰ w ochronie dziedzictwa chrześcijańskiego. Tym niemniej, ten historycznie ukształtowany i wciąż istotny sojusz, wcale nie musi oznaczać ideowej tożsamości. Oczywiście, konserwatyści dążą nierzadko do zachowania wartości istotnych dla Kościoła. Jednak wśród konserwatywnych ugrupowań politycznych w Europie, nierzadko konserwatyizm oznacza przywiązanie do tradycyjnie liberalnego (wolnościowego) stanowiska ekonomicznego (wbrew współczesnemu liberalizmowi pogodzonemu z ideą interwencjonizmu), ale już niekoniecznie do chrześcijańskiej doktryny moralnej⁵¹. Mówiąc inaczej, o ile liberalizm próbuje „wyrzucić” chrześcijaństwo poza obszar publicznego forum, o tyle wyzwaniem związanym z konserwatywizmem jest próba utożsamienia celów Kościoła w życiu publicznym z politycznymi czy chociaż światopoglądowymi celami partii konserwatywnej. Te ostatnie jednak, zwłaszcza w rzeczywistości demokratycznej, wyznaczane są nie tylko przez obiektywne normy moralne, ale również np. sondaże społeczne. Nieoczywistym pytaniem pozostaje czy Kościołowi uda się być duchowym i aksjologicznym źródłem dla konserwatyizmu.

Wydaje się, że szczególnym testem aksjologicznej zgodności/rozbieżności jest stosunek do ochrony życia ludzkiego. Dla Kościoła, mówiącego – za Janem Pawłem II – o Ewangelii życia sprawa ma charakter fundamentalny. Dla współczesnych partii konserwatywnych – to zależy. Przykładowo, Frakcja Europejskich Konserwatystów i Reformatorów unika w ogóle agendy aksjologicznej w tym obszarze, w *Deklaracji Praskiej*, stanowiącej fundament programowy ECR, prezentując jedną materialną deklarację w sferze podstawowych: znaczenie rodziny jako fundamentu społeczeństwa. Z drugiej strony, Fidesz określił tę kwestię jednoznacznie w węgierskiej konstytucji. A zatem, wiele zależy od kontekstu danej wspólnoty politycznej. W polskim kontekście, zauważyć można, że np. prezydent Bronisław Komorowski, który uznawany był za bliskiego Kościołowi przedstawiciela konserwatywnej części PO i był promotorem cennych rozwiązań w ramach polityki rodzinnej, reprezentował poglądy sprzeczne z nauczaniem moralnym Kościoła na temat *in vitro*. Zgodnemu z nauczaniem Kościoła stanowisku Prezydenta Andrzeja Dudy w tej sprawie towarzyszy tymczasem zdecydowanie niejednoznaczne stanowisko w sprawie regulacji dopusz-

⁵⁰ Z. Stawrowski, *Konserwatyzm a religia chrześcijańska*, [w:] *Religia i konserwatyzm...* s. 38.

⁵¹ Por. M. Gierycz, *Chrześcijańscy politycy...*

czalności aborcji⁵². Patrząc z perspektywy partyjnej, zauważyć trzeba również, że Prawo i Sprawiedliwość, przy całym akcentowaniu przywiązania do ochrony życia⁵³, okazała się ostatecznie partią, która powstrzymała w Polsce dwa najważniejsze (w sensie: mające realne szanse powodzenia) inicjatywy z ostatnich 10 lat na rzecz konstytucyjnego/ustawowego wzmocnienia zasad ochrony życia ludzkiego w fazie prenatalnej (projekt poselski z 2006 r. i obywatelski z 2016 r.). Podkreślić zatem trzeba, że bliskość poglądów, nawet w wielu sprawach, nie przekreśla radykalnej odmienności celów politycznych i celów Kościoła, które powinny mieć swoje konsekwencje dla obecności obu podmiotów w sferze publicznej.

Kwestia relacji do konserwatystów dotyczy zresztą nie tylko podejścia do podstawowych wartości. Jak zauważa Zbigniew Stawrowski, „to, co specyficznie chrześcijańskie, nie jest zamkniętym systemem norm, domagającym się nieustannej ochrony, lecz otwarciem na nieskończenie bogatą rzeczywistość pełną nadmiaru sensu... Etos chrześcijanina jest czymś dynamicznym, czymś, co nie zostało mu w gotowej postaci raz na zawsze dane, lecz zadane jako droga, którą ma kroczyć i na której czekają go nowe wyzwania”⁵⁴. W tym kontekście, zauważyć trzeba, że logika konserwatywna, poprzez skoncentrowanie na tym, co jest przedmiotem ochrony, grozi swoistą twardością serca, a zatem czymś, co jest dokładną odwrotnością wezwań Papieża do „rewolucji czułości”, którą mają nieść chrześcijanie⁵⁵. Jak się wydaje, recepcja nauczania papieskiego względem kryzysu migracyjnego wskazuje, że etos chrześcijański domaga się więcej, niż potrafi współczesna polityka⁵⁶.

Wreszcie, podkreślić trzeba specyficzne ryzyko sojuszu, związane z rzeczywistością demokratyczną. Choć z perspektywy chrześcijańskiej zasadne jest odczytywanie znaków czasu, a zatem również działania Boga również poprzez procesy polityczne⁵⁷, publiczne, jednoznacznie afirmatywne podejście do jakiegokolwiek

⁵² Por. <http://www.gazetalubuska.pl/polska-i-swiat/a/magierowski-prezydent-andrzej-duda-jest-przeciwno-calkowitemu-zakazowi-aborcji,10776278/> [27.02.2017] czy <http://www.pch24.pl/prezydent-mglicie-o-projekcie-ustawy-zakazujacej-aborcji--jako-andrzej-duda-bylem-za-ochrona-zycia--ale-jestem-prezydentem,42420,i.html> [27.02.2017].

⁵³ Por. np. <http://wpolityce.pl/polityka/311072-antoni-macierewicz-o-debacie-ws-aborcji-front-nie-nawistnikow-przygotowal-prowokacje-i-pulapke-na-pis-obroncow-zycia-i-kosciol-wideo> [27.02.2017].

⁵⁴ Z. Stawrowski, *Konserwatyzm a ...*, s. 38-39.

⁵⁵ Por. Franciszek, *Wywiad udzielony Tv2000 i Radiu InBlu*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” No 12 (388) 2016, s. 27-31.

⁵⁶ Proste zaaplikowanie idei chrześcijańskiej gościnności, poprzez przyjmowanie wszelkich napływających uchodźców, *vide* Niemcy, jest w dłuższej perspektywie destrukcyjne dla pokoju społecznego i bezpieczeństwa wspólnoty, wzbudzając nastroje ksenofobiczne (por. M. Sulkowski, *Polityczne konsekwencje kryzysu imigracyjnego w Niemczech*, „Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” No 20, 2016, s. 59-72); z drugiej strony, politykę odgradzania się szaniami i murami od nadciągających ludzi, *vide* Węgry, również ciężko potraktować za kwintesencję chrześcijańskiej polityki (o dylematach z tym związanych por. Ch. Delsol, *Wielkie migracje a przyszłość Europy*, „Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” No 20, 2016, s. 9-14).

⁵⁷ Dość wspomnieć papieską analizę przemian roku 1989 w Centesimus annus.

konkretnej władzy politycznej jest dla Kościoła strategią w dwójnasób ryzykowną. Po pierwsze, ze względu na jego misję. Tego typu zaangażowanie – chcąc nie chcąc – czyni z Kościoła, w publicznym odbiorze, stronę polityki partyjnej, co szkodzi jego właściwej misji⁵⁸. Jan Paweł II zwracał uwagę, że „posiadane przez kapłana prawo do wyrażania własnych poglądów jest ograniczone wymogami jego kapłańskiej posługi. Także to ograniczenie może stanowić pewien wymiar ubóstwa, do którego, na wzór Chrystusa, kapłan jest wezwany. W samej rzeczy może on nieraz być zobowiązany do tego, by powstrzymywać się od korzystania z własnego prawa w tym celu by być wartościowym znakiem jedności i dzięki temu głosić Ewangelię w całej jej pełni”⁵⁹. Logika partyjna jest bowiem, *ex definitione*, logiką podziału. Drugi powód jest bardziej utylitarny. Jeśli można być czegokolwiek pewnym w rzeczywistości demokratycznej, to tego, że władza się – wcześniej czy później – zmieni. Wbrew pozorom, nie ma polityków „teflonowych”, a nastroje społeczne ulec mogą szybkim i niespodziewanym fluktuacjom. Logika politycznego sojuszu stawia Kościół w trudnej sytuacji w przypadku zmiany u władzy.

b) Instrumentalizacja

Bliska relacja sił politycznych i Kościoła sprzyja bezpośredniej instrumentalizacji tego ostatniego w procesie pozyskiwania poparcia społecznego. Najprostszym przejawem instrumentalizacji jest instrumentalizacja wizerunkowa, polegająca na wykorzystaniu obdarzonych powszechnym autorytetem ludzi Kościoła do promocji własnego ugrupowania. Widoczne jest to szczególnie w toku kampanii wyborczej, gdy politycy prześcigają się w dokumentowaniu spotkań z kościelnymi dygnitarzami⁶⁰. Jej głębokim celem jest jednak próba wykazania, iż właśnie „partia X”, w odróżnieniu od wszystkich innych, jest właściwą polityczną ekspozyturą osób wierzących.

Instrumentalizacja może przybrać również inny, bardziej chyba kłopotliwy dla Kościoła charakter – legitymizowania problematycznych z perspektywy nauki i misji Kościoła działań politycznych jego wypowiedziami. Warto zwrócić uwagę, że za kluczowe alibi usprawiedliwiające utracenie przez posłów obywatelskiego projektu „Stop aborcji” w październiku 2016 posłużyła wypowiedź rzecznika Konferencji Episkopatu Polski. W dniu głosowania w Komisji Parlamentarnej obywatel-

⁵⁸ Por. M. Zięba OP, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, W drodze, Poznań 1993.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Kapłan i polityka. Przemówienie w czasie audiencji generalnej*, Watykan, 28 lipca 1993 roku.

⁶⁰ Kwestia ta nie jest „nowością” ostatnich lat. W roku 2005 gazety donosiły o tym, przykładowo, jak Lech Kaczyński podkreślał podczas konferencji prasowej, iż mimo napiętego terminarza udało mu się na Śląsku spotkać z dwoma ordynariuszami Sztabowcy Donalda Tuska stawiali sobie za cel pokazanie, iż ma on poparcie Kościoła i organizowali mu kolejne spotkania z biskupami w toku jego podróży po kraju, *Kandydaci idą do Kościoła*, <http://wyborcza.pl/1,75248,2970269.html> [25.05.2008]. Warto podkreślić, iż podobne zabiegi czynili przedstawiciele lewicy.

skiego projektu i szczyście „czarnych marszy”, cytując fragment październikowego komunikatu KEP, stwierdził on, że „biskupi przypominają, że nie popierają projektów zapisów prawnych, które przewidują karanie kobiet, które dopuściły się aborcji”. Choć rzeczywiście w komunikacie z kwietnia 2016 roku biskupi stwierdzili, że „nie popierają karania kobiet, które dopuściły się aborcji”, to sformułowanie o niepopieraniu „projektów zapisów prawnych” pojawiło się dopiero w komunikacie z października. Nowe sformułowanie, podane w szczyście pełnego emocji, publicznego sporu natychmiast wykorzystane zostało przez polityków prawicy jako moralne usprawiedliwienie odrzucenia projektu *Stop aborcji*, choć mógłby on zostać zmodyfikowany w toku dalszej procedury parlamentarnej, zgodnie z postulatami KEP z kwietnia 2016. Temat ustawowego wzmocnienia ochrony życia dzieci w fazie prenatalnej został w ten sposób – jak się wydaje, na długi czas – zdjęty z politycznej agendy. W odbiorze przynajmniej części opinii publicznej stało się to ze wsparciem Kościoła.

c) biurokratyzacja i kryteria światowe

Innego rodzaju wyzwaniem związanym z oddziaływaniem idei konserwatywnej jest kwestia biurokratyzacji, a zatem Kościoła, który próbuje być skoncentrowany jest na urzędzie i jego autorytecie, tak, jak to „niegdyś” bywało. Prowadzić to może – jak zauważa Otto Neubauer – do traktowania „świata z pozycji władzy i z poczuciem moralnej wyższości”, zniekształcając oblicze Chrystusa służącego⁶¹.

Powyższa kwestia jest, w sposób oczywisty, istotna w nauczaniu obecnego Papieża, czego symbolicznym znakiem jest decyzja o zamieszkaniu w Domu Św. Marty i wypowiedziane na pierwszym spotkaniu z dziennikarzami pragnienie „ubogiego Kościoła dla ubogich”. Problem ten jednak precyzyjnie wyartykułował jeszcze Benedykt XVI we Freiburgu. Zadając pytanie: „Czy Kościół nie musi się zmienić? Czy nie powinien w swych urzędach i strukturach przystosować się do naszych czasów, aby dotrzeć do dzisiejszych ludzi poszukujących lub wątpliwych?”, udzielił na nie jednoznacznej odpowiedzi: „Tak, jest powód do zmiany i jej potrzeba... Kościół znajduje swój sens wyłącznie w tym, że jest narzędziem odkupienia, przenikania słowem Bożym świata i przemieniania go w jedność miłości z Bogiem... gdy Kościół przystosowuje się do tego świata, do jego kryteriów i staje się samowystarczalny, [...przywija] większą wagę do organizacji i instytucjonalizacji niż do swego powołania do otwartości na Boga, na świat, na innych”⁶². Z jednej strony, zaczyna się wówczas bardziej troszczyć o siebie, niż o świadectwo braterskiej miłości i głoszenie Dobrej Nowiny⁶³. Z drugiej strony, zaczyna przesiąkać logiką korporacyjną. Warto zwrócić uwagę, że tak Benedykt XVI, jak i Franciszek piętują koncentrację Kościoła

⁶¹ Otto Neubaer, *Zejsć z wysokiego rumaka. O wspólnej misji duchownych i świeckich*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła”, No 1 [10] 2010, s. 17-26.

⁶² <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39521&s=opoka> [27.02.2017].

na skuteczności. Benedykt XVI w Warszawie mówił do księży: „Nie ulegajmy pokusie pośpiechu, a czas oddany Chrystusowi w cichej, osobistej modlitwie niech nie wydaje się czasem straconym. To właśnie wtedy rodzą się najwspanialsze owoce duszpasterkiej posługi. Nie trzeba się zrażać tym, że modlitwa wymaga wysiłku, że podczas niej zdaje się, że Jezus milczy. On milczy, ale działa... Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki”⁶⁴.

Kwestia logiki biurokratycznej wiąże się również z klerykalizmem i jej skutkami dla wspólnotowości. Być może w odniesieniu do tego wyzwania pewną lekcję wyciągnąć można z doświadczeń zsekularyzowanych Kościołów Europy Zachodniej. Ciekawe wydaje się, że po pobycie w Anglii w jednym z kościelnych periodyków właśnie duchowny zwrócił uwagę na „jedną wspólną cechę” poznanych przezeń brytyjskich księży: „pokorę wobec tych, którym służą”. Drugim zaś jego spostrzeżeniem było to, że „duży szacunek” wiernych do kapłanów był „innego rodzaju niż w Polsce”: „że kapłan jest tam w dużo większym stopniu bratem między braćmi”⁶⁵.

* * *

Omówione przykłady dokumentują istotne znaczenie oddziaływania idei politycznych na Kościół, potwierdzając słuszność uwag Dietricha von Hildebranda, który niemal pół wieku temu ostrzegał, że Kościołowi nie wolno „lekceważyć siły idei kształtujących atmosferę naszych czasów”, gdyż grozi mu zubożenie „wskutek przyzwyczajenia”⁶⁶, a następnie zarażenie się nimi. Niewątpliwie, oddziaływanie idei tak liberalnych, jak konserwatywnych – jak to zostało wskazane – powoduje lub może powodować temporalne, a niekiedy nawet trwałe modyfikacje w pojmowaniu tożsamości i definiowaniu swej roli przez Kościół. Niebezpieczeństwo płynące z tych idei dla Kościoła jest różne. Niektóre, jak prywatyzacja i instrumentalizacja religii czy „horyzontalizacja” misji Kościoła stoją w wyraźnej sprzeczności z *depositum catholice fidei*. Podważając specyficzny cel i tożsamość Kościoła, prowadzą one ostatecznie do zanegowania wyjątkowej publicznej roli Kościoła jako obrońcy transcendentnej godności człowieka. Inne, jak biurokratyzacja czy klerykalizacja, pozostając

⁶³ Jak mówił Papież: „Nie możemy stać się chrześcijanami sztywnymi, owymi chrześcijanami doskonale wychowanymi, mówiącymi spokojnie o kwestiach teologicznych popijając herbatę. Nie! Musimy stawać się chrześcijanami odważnymi i wychodzić poszukując tych, którzy są właśnie ciałem Chrystusa, którzy są ciałem Chrystusa” <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,8,kosciol-ubogi-i-dla-ubogich-franciszek-wyjasnia-co-to-znaczy.html> [27.02.2017].

⁶⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z duchowieństwem*, Warszawa 25.05.2006, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060525_2.html [27.02.2017].

⁶⁵ Ks. R. Kobiałka, *Angielskie impresje – o Kościele w cywilizacji konsumpcyjnej myśli kilka*, „Powołanie. Pismo alumnów WSD Sandomierz”, Nr 78 rok XXVI, s. 18.

⁶⁶ D. von Hilderband, *Spustoszona winnica*, Fronda-Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2006, s. 282.

wykrzywieniem właściwego oblicza Kościoła, nie podważają jego specyficznej misji, choć utrudniają jej wypełnienie. W tym sensie pozostają problemem dla Kościoła, ale raczej w sensie ograniczonej postawy, niż poglądu sprzecznego z przekazem wiary.

Rodzi się pytanie czy opisanym, jak i innym, nie opisanym wyżej, wyzwaniom płynącym z dominujących idei publicznego dyskursu Kościół można stawić czoła? Biorąc pod uwagę, że w istocie wyrażają one przecież, w różny sposób, pokusę światowości, wydaje się, że zależy to jedynie od siły wiary Kościoła. Zasadniczo, opisane „pokusy” powinny być dla Kościoła nieatrakcyjne, gdyż redukują właściwe jemu perspektywy działania, immanentyzując – ze swej natury wykraczającą poza doczesność – jego misję. Jak pisał Joseph kard. Ratzinger, „Kościół musi pozostać wierny swemu specyficznemu powołaniu. Tylko gdy szanuje on swoje granice, pozostaje bezgraniczny i tylko wtedy jego służba miłości i świadectwa może stać się wezwaniem do wszystkich”⁶⁷. Tak liberałów, jak i konserwatystów.

⁶⁷ J. kard. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, m, Kraków 2001, s. 52-53.

Anna Ratke–Majewska

TEOLOGIA WYZWOLENIA A RZECZYWISTOŚĆ SPOŁECZNO-POLITYCZNA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Osadzenie teologii wyzwolenia w rzeczywistości społeczno-politycznej Ameryki Łacińskiej stanowi kwestię szczególnie istotną dla zrozumienia jej fenomenu. Zwrócenie z kolei uwagi na skutki, jakie jej pojawienie się przyniosło dla społeczności tego kontynentu, zarówno na płaszczyźnie wiary, jak i warunków życia, pozwala przybliżyć zrozumienie specyfiki regionu latynoamerykańskiego, w tym jego wielowątkowej kultury oraz wyjątkowego oblicza religijności, znajdujących swe odzwierciedlenie w procesach społecznych i politycznych. Realizacja podjętego tematu wymaga w związku z tym odpowiedzi na trzy dopełniające się pytania: po pierwsze (i najbardziej istotne) – czym jest teologia wyzwolenia?; po drugie – jaka była reakcja najwyższej władzy Kościoła katolickiego na teologię wyzwolenia?; po trzecie z kolei – jakie skutki społeczno-polityczne wiązały się z oficjalnym stanowiskiem najwyższej władzy Kościoła katolickiego na teologię wyzwolenia?

1. Rola Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej

Omówienie roli Kościoła katolickiego w Latynoameryce stanowi jeden z elementów koniecznych dla zrozumienia istoty teologii wyzwolenia. Kościół katolicki bowiem już od momentu konkwisty był instytucją mającą realny wpływ na kształt stosunków społecznych, politycznych i ekonomicznych na kontynencie. Pierwsi europejscy misjonarze pojawili się w Ameryce Łacińskiej w wieku XVI. Od tego czasu – oraz w kolejnych stuleciach – duchowni katolicy prowadzili zarówno działalność ewangelizacyjną, jak i społeczno-polityczną. Co istotne, działając na kontynencie latynoamerykańskim z jednej strony stawali się przekaznikami europejskiej (iberyjskiej) kultury, cywilizacji i hierarchicznego, opierającego się na dominacji grup uprzywilejowanych, porządku społecznego, z drugiej – niejednokrotnie stawali w obronie ludności tubylczej, otaczając ją opieką i chroniąc przed nadużyciami kolonizatorów. Brali ponadto udział w znaczących wydarzeniach politycznych, jakie w kolejnych stuleciach miały miejsce w regionie, w tym w rewoltach oraz w wojnach wyzwoleniczych. Ważnym jest, że ich uczestnictwo w tych przełomowych dla danej wspólnoty zdarzeniach nie ograniczało się jedynie do roli obserwatorów – przeradzało się również niejednokrotnie w czynny udział w walkach. Obecność katolickich duchownych w wydarzeniach

społeczno-politycznych przybierała także charakter symboliczny. Kapłani występujący w obronie rdzennej ludności Ameryki Łacińskiej, wyrażający swój sprzeciw wobec przemocy, pracy przymusowej, eksploatacji kolonii oraz nierównościami społecznymi, z czasem urastali do rangi symbolów zmagających o istotne dla Latynoameryki kwestie, stając się elementem mitu walki o wolność i godność Latynoamerykanów¹.

Tym sposobem, przez wieki – począwszy od XVI stulecia – kształtowało się miejsce religii i Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej. Rola katolicyzmu oraz instytucji kościelnych była wszakże dwojaka, co zauważalne jest w życiu społeczeństw regionu po dziś dzień. Z jednej strony – współcześni duchowni latynoamerykańscy stanowią wpływowy podmiot polityki, mającej na celu utrzymanie istniejących stosunków społecznych i ekonomicznych (nadal hierarchicznych i opartych na dominacji jednych i podporządkowaniu drugim), z drugiej natomiast – angażują się w zmiany, reformy czy działalność społeczno-wyzwoleńczą².

2. Teologia wyzwolenia w ujęciu definicyjnym

Teologię wyzwolenia uznaje się za „ruch teologiczny i duszpasterski”³, „jeden z nurtów współczesnej teologii”⁴, „złożone zjawisko teologiczne, polityczne, kultu-

¹ G. Haber, *Teologia wyzwolenia jako etyczna odpowiedź na nierówności społeczne w krajach Trzeciego Świata*, [w:] *Etyka a polityka*, [red.] H. Kretek, R. Riedel, Racibórz-Opole 2009, s. 255; D. Smyrgała, *Latynoamerykańska teologia wyzwolenia – wiara, rewolucja pasywna, nacjonalizm antykolonialny*, Warszawa 2014, s. 11-19. Zob. również: B. de las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Warszawa 1956; M. Ferro, *Colonization: A Global History*, London 1997; *Kardynał na ulicy – o sytuacji Kościoła w Ameryce Południowej*, <https://www.liturgia.pl/Kardynał-na-ulicy-o-sytuacji-Kosciola-w-Ameryce-Poludniowej/> [dostęp: 13.06.2017]; M.F. Gawrycki, *Uwarunkowania polityki zagranicznej państw Ameryki Łacińskiej*, [w:] *Polityka zagraniczna państw Ameryki Łacińskiej*, [red.] Idem, Warszawa 2006, s. 40-41; B.M. Pajor, *Misje a konkwista*, http://www.ge.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2-01/kos_misyjny-3.htm [dostęp: 13.06.2017]; D. Tedlock, *Torture in the Archives: Mayans Meet Europeans*, „American Anthropologist” 1993, vol. 95, nr 1, s. 139-152.

² K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS” 1994, vol. 1(5), s. 71. Warto w tym miejscu przytoczyć ponadto fragment *Encyklopedii katolickiej*, odnoszący się do kształtowania Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej: „Zdobywców iberyjskich ożywiał ten sam duch, co w walce z Maurami. W Nowym Świecie realizowano hiszp. ideał krzyżowca, powstały w 800-letniej walce chrześcijaństwa z islamem na Płw. Iberyjskim [...]. Jednakże autentycznej religijności, miłości bliźniego, walce o ludzkie prawa uciskanych i osiągnięciom cywilizacyjnym towarzyszyły brutalna realizacja interesów polit. i ekon., deptanie ludzkich praw, niewolnictwo, pogoń za zyskiem i wiele innych nadużyć. Z tej mieszaniny dobra i zła powstał «Kościół kolonialny», w którym przetrans-plantowano do Ameryki katolicyzm w szacie kultury iberyjskiej” (*Encyklopedia katolicka. Tom I: A i Ω — BAPTYŚCI*, [red.] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1989, s. 425).

³ Zob. *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html [dostęp: 14.06.2017].

⁴ Zob. W. Piwowarski, T. Żeleźnik, *Teologia wyzwolenia*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, [red.] W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 178.

ralne i kościelne”⁵ czy też „radyczny nurt doktrynalny i polityczny”⁶. Określenia te w ogólnym zarysie oddają to, czym teologia wyzwolenia jest – nurtem, ruchem w ramach Kościoła katolickiego, jednym z wielu występujących współcześnie. W szczegółowym wymiarze teologia wyzwolenia stanowi jednakże o wiele więcej, ma swą szczególną specyfikę i przekaz. Po pierwsze, nurt ten ukształtował się w Ameryce Łacińskiej jako odpowiedź na kryzys społeczno-ekonomiczny na kontynencie latyno-amerykańskim, sprzeciw wobec imperializmu, uzależnienia ekonomicznego, politycznego, społecznego oraz kulturalnego regionu, a także wyraz niezgody na ubóstwo. Powstał więc na fali skrajnych postaw niezadowolenia z losu ubogiej ludności Latyno-ameryki. Na tym tle – goryczy i sprzeciwu – przedstawiciele elit intelektualnych środowisk rozczarowanych latynoamerykańską rzeczywistością, wśród których znaleźli się teolodzy, zaczęli formułować koncepcje, poszukujące odpowiedzi na niedostatek społeczeństw Ameryki Łacińskiej oraz dążące do rozwiązania tego problemu. W takim kontekście zrodziła się teologia wyzwolenia⁷.

Na kwestie te zwróciła uwagę między innymi Katarzyna Krzywicka, która dokonując charakterystyki teologii wyzwolenia, podkreśliła: „Mianem teologii wyzwolenia określa się radykalny nurt doktrynalny i polityczny we współczesnym Kościele katolickim Ameryki Łacińskiej. W zakresie doktryny stawia on sobie za cel ponowne prze-myślenie treści objawienia, dokonując refleksji nad podstawowymi pojęciami teologicznymi w kontekście historycznym Ameryki Łacińskiej. Relacje z polityką dotyczą dwóch płaszczyzn: po pierwsze, polityka wchodzi w zakres pola opisu latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia i stanowi dla niej część procesu refleksji teologicznej, po drugie, teologia wyzwolenia zajmuje konkretne stanowisko wobec różnych opcji politycznych, opowiadając się za wyzwoleniem społecznym i ekonomicznym społeczeństw Ameryki Łacińskiej. Znajduje to uzasadnienie w realiach regionu, olbrzymich kontrastach ekonomicznych i społecznych, a także w historii latynoamerykańskiego Kościoła katolickiego od początku jego zaistnienia na tym kontynencie zaangażowanego w obronę wolności i praw człowieka: indiańskiej ludności tubylczej, przywożonych jako siła robocza rdzennych mieszkańców Afryki i obecnie najuboższych warstw zróżnicowanego rasowo i socjalnie społeczeństwa latynoamerykańskiego. [...] U podstaw założeń teologii wyzwolenia tkwi stwierdzenie, iż ludność Ameryki Łacińskiej żyje w warunkach zależności, niedorozwoju i niesprawiedliwości, dla chrześcijan zaś jest to «sytuacja grzechu». W tym kontekście wyzwolenie interpretowane jest jako: po pierwsze –

⁵ Zob. G. La Bella, *Jan Paweł II i Ameryka Łacińska*, [w:] *Najnowsza historia Kościoła. Katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)*, [red.] E. Guerriero, M. Impagliazzo, Kraków 2006, s. 221.

⁶ Zob. K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, [w:] *Encyklopedia politologii. Myśl społeczna i ruchy polityczne współczesnego świata*, red. M. Marczevska-Rytko, E. Olszewski, Warszawa 2011, s. 504.

⁷ Eadem, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 71-72; Eadem, *Teologia wyzwolenia*, [w:] *Encyklopedia...*, op. cit., s. 504-505; D. Smyrgała, op. cit., s. 57-61, 70.

zniesienie sytuacji zależności ekonomicznej, społecznej, politycznej i kulturalnej, po drugie – jako wyzwolenie od grzechu”⁸.

Istotą teologii wyzwolenia jest zatem to, że nie ogranicza się ona do głoszenia zbawienia w niebiosach, oferując wyzwolenie na Ziemi – od ubóstwa, niesprawiedliwości i ucisku. Stara się tym samym podpowiadać, co należy zrobić, żeby osiągnąć lepszą egzystencję już w życiu ziemskim. Teologia wyzwolenia w związku z tym w centrum swych zainteresowań stawia nie przedmiot wiary, a samych wierzących, koncentrując się jednocześnie na konkretnych grupach społecznych – ludziach ubogich⁹. Włoski filozof i polityk, Rocco Buttiglione, który w latach 80. XX wieku ściśle współpracował z Janem Pawłem II, potwierdził te założenia w słowach: „Teologia wyzwolenia mówi, po pierwsze, że nie można głosić orędzia chrześcijańskiego w sposób abstrakcyjny, ale należy odnosić go do sytuacji egzystencjalnej ubogiego człowieka latynoamerykańskiego, z jego cierpieniem i nadzieją na wyzwolenie. Dalej – teologia musi głosić zbawienie wieczne, ale orędzie Chrystusa jest również wezwaniem do solidarności przeżywanej tu, na ziemi, oraz do przemieniania świata, by uczynić go bardziej ludzkim. Trzeci punkt natomiast mówi, że instrumentem do wyzwolenia mieszkańca Ameryki Łacińskiej jest marksizm, gdyż pozwala nam zrozumieć świat z perspektywy człowieka ubogiego. Powiedziałbym, że teologia wyzwolenia zasadza się na tych trzech filarach. [...] Jest teologia wyzwolenia, która akceptuje pierwsze dwa punkty, ale nie trzeci”¹⁰.

3. Jak powstała teologia wyzwolenia?

W latach 50. i 60. XX wieku w Ameryce Łacińskiej miała miejsce eksplozja demograficzna. Jednym ze skutków dynamicznego wzrostu ludności było przeludnienie wsi, a w konsekwencji – ubożenie ludności wiejskiej, która zaczęła masowo migrować do prężnie rozwijających się miast. Te z kolei wchłaniały napływający masowo kapitał ludzki, nie miały jednakże możliwości nieograniczonych. Ogromny wzrost gęstości zaludnienia miast rodził w związku z tym nowe problemy społeczne, takie jak powstawanie rozległych dzielnic ubóstwa oraz wzrost przemocy i przestępczości. Bieda, bezprawie oraz terror przyczyniły się z kolei do radykalizacji postaw i poglądów licznych środowisk – w tym akademickich czy robotniczych – których rozważania na temat panujących na kontynencie stosunków społecznych, politycz-

⁸ K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 71-72, 76.

⁹ G. Haber, op. cit., s. 256; M. Kieca, Ł. Kleska, *Jezus w teologii wyzwolenia*, Rzeszów 2015, s. 19-20, 55; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 71-72, 76; Eadem, *Teologia wyzwolenia*, [w:] *Encyklopedia...*, op. cit., s. 504-505; D. Smyrgała, op. cit., s. 60. Zob. również: A. Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013.

¹⁰ R. Buttiglione, *Jan Paweł II, Franciszek a teologia wyzwolenia*, [wyw. przepr.] W. Rędzioch, „Niedziela: tygodnik katolicki”, 27/2013, s. 4.

nych, ekonomicznych i kulturowych legły u podstaw nowych nurtów myślowych Latynoameryki¹¹.

Istotną rolę w skryształowaniu podstawowych założeń teologii wyzwolenia odegrały trzy konferencje latynoamerykańskiego duchowieństwa. Pierwszą z nich stanowił niewątpliwie I Kongres Protestancki Ameryki Łacińskiej, który odbył się w 1949 roku w Buenos Aires. Potępił on w swych postulatach imperializm, zarówno polityczno-ekonomiczny, jak i kulturalny, co stało się impulsem do rozwoju nowych ruchów teologicznych. Kolejnym z ważnych dla powstania teologii wyzwolenia wydarzeń była pierwsza Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej z roku 1955, podczas której wyrażono potrzebę przeprowadzenia głębokich zmian w Kościele oraz zaangażowania w problemy regionu. Kluczowym jednakże spotkaniem okazała się Druga Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej, jaka odbyła się w roku 1968 w kolumbijskim Medellin. Obradujący tam duchowni wystąpili w obronie praw człowieka łamanych przez dyktatury wojskowe, potępiając jednocześnie przemoc, wyzysk i neokolonializm, a także prowadząc rozważania nad przyczynami ubóstwa w wymiarze wewnętrznym i międzynarodowym. Podczas konferencji zaczęto ponadto posługiwać się pojęciem wyzwolenia – od prześladowań, nieszczęść oraz cierpień – które rozpatrywano zarówno w sensie społecznym, jak i teologicznym. Co istotne, spotkanie w Medellin unaocznilo podział w ramach latynoamerykańskiego Kościoła – na zwolenników tradycyjnych form funkcjonowania duchowieństwa w społeczeństwie oraz reformatorów, poszukujących nowych dróg działania kleru w Latynoameryce i odmiennej organizacji jego instytucji¹².

Nie bez znaczenia dla powstania teologii wyzwolenia były czynniki zewnętrzne wobec kontynentu latynoamerykańskiego, które oddziaływały na sytuację wewnętrzną państw Ameryki Łacińskiej, kształtując jednocześnie poglądy i nastroje społeczne w regionie. Wśród nich wymienić należy kwestie takie jak: emancypacja polityczna Trzeciego Świata, nieskuteczna polityka rozwojowa prowadzona w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych, północnoamerykańska doktryna bezpieczeństwa narodowego (zakładająca zwalczanie ideologii lewicowych i wszelkich ruchów podważających obowiązujący ład społeczny jako sił niszczyielskich dla cywilizacji zachodniej, której wytyczne ułatwiły przejmowanie oraz utrzymanie

¹¹ K. Dembicz, *Transformacje demograficzne w Ameryce Łacińskiej a postawy prokreacyjne i plany rodzinne latynoamerykańskiej młodzieży akademickiej*, Warszawa 2014, s. 13, 31, 68-72; M.F. Gawrycki, op. cit., s. 42-43; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 71-72; M. Tomaszewski, *Błogosławieni ubodzy. Teologia w służbie wyzwolenia*, <http://magazynkontakt.pl/blogoslawieni-ubodzy-teologia-w-sluzbie-wyzwolenia.html> [dostęp: 20.06.2017].

¹² *1ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Rio de Janeiro 1955*, http://www.celam.org/conferencias_rio.php [dostęp: 20.06.2017]; *2ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellin*, http://www.celam.org/conferencias_medellin.php [dostęp: 20.06.2017]; G. Haber, op. cit., s. 255; K. Krzywicka, *Ameryka Łacińska u progu XXI wieku. Studia i szkice*, Lublin 2009, s. 25; Idem, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 72-73.

władzy przez antykomunistyczne dyktatury wojskowe w Latynoameryce), a także odnowa Kościoła (modernizacja w wymiarze intelektualnym, organizacyjnym, duszpasterskim i duchowym) oraz ogólna desakralizacja¹³.

Jednym z często przywoływanych czynników wpływających na ukształtowanie teologii wyzwolenia jest specyfika regionu Ameryki Łacińskiej, wyjątkowość jego historii, tworzonej myśli i przekazywanych idei (za teologią wyzwolenia stoi „wielki dorobek myślenia o wolności i własnej tożsamości”¹⁴). Często jednakże przekonanie o tym, że nurt ten jest oryginalnym zjawiskiem latynoamerykańskim, występuje obok twierdzenia, iż do powstania teologii wyzwolenia przyczynił się rozwój europejskich ruchów teologicznych (w tym teologii politycznej, teologii rewolucji, teologii nadziei) oraz rozkwit nauk społecznych i humanistycznych w XX wieku, które dostarczały natchnienia w sferze analizy zjawisk społeczno-politycznych. Tym sposobem, wśród zewnętrznych wobec Latynoameryki elementów, które zrodziły teologię wyzwolenia, wymienić należy również źródła inspiracji intelektualnej i teologicznej¹⁵.

Teologia wyzwolenia powstała w związku z tym jako splot czynników wewnętrznych, występujących w granicach Latynoameryki, jak i zewnętrznych dla tego kontynentu, jednak oddziałujących na jego stosunki polityczne, gospodarcze oraz społeczne. Zrodziła się z bieżących problemów i potrzeb, na gruncie latynoamerykańskiej tożsamości historycznej, a także w oparciu o sugestie poszukiwane w dorobku nauk teologicznych, społecznych i humanistycznych. Rozwijająca się od lat

¹³ D. Smyrgała, op. cit., s. 58-59; P. Trefler, *Sily zbrojne i polityka w Argentynie, Brazylii i Chile. Historia i współczesność*, Toruń 2014, s. 121-128.

¹⁴ D. Smyrgała, op. cit., s. 26.

¹⁵ S. Glica, *Teologia wyzwolenia*, <http://anarchizm.net.pl/religia/teologia-wyzwolenia> [dostęp: 20.06.2017]; M. Kieca, Ł. Kleska, op. cit., s. 60-70; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 73-74; D. Smyrgała, op. cit., s. 60-75. Istotę inspiracji myślą teologiczną, filozoficzną i społeczną w rozwoju teologii wyzwolenia zauważył również Gianni La Bella, pisząc: „Pomimo że chodziło o ruch teologiczny wyłącznie latynoamerykański, narodzony wewnątrz tego kontynentu i dla tego kontynentu, bardzo silny był w nim wpływ myśli europejskiej. W istocie był on amalgamatem sugestii zebranych w teologiach europejskich i północnoamerykańskich, jakie zostały opracowane w latach 60. Głównym źródłem inspiracji była europejska teologia polityczna Metzsa i Moltmana. [...] W latach 50. i 60. szczególnym powodzeniem w społeczeństwie i katolicyzmie Nowego Świata cieszył się tzw. *terceryzm*, postawa polityczno-ideologiczna oparta na chrześcijańsko-demokratycznym projekcie reform. Polityczne formacje «tercerystyczne» czerpały inspirację z takich autorów europejskich, jak Jacques Martin, Emmanuel Mounier, Georges Bernanos i Luigi Sturzo, tworząc zasady międzyklasowości, sprawiedliwego podziału dóbr i korporacjonizmu. [...] Zacofanie kontynentu latynoamerykańskiego nie było już postrzegane jedynie w kategoriach opóźnienia ekonomicznego, które należy przezwyciężyć, ale raczej jako nienaturalne zaburzenie równowagi, produkt uboczny rozwoju krajów z Północy. [...] Ten kontekst historyczny, polityczny i kulturowy otworzył nowy okres w historii religii w Ameryce Południowej, okres prywatyzacji wiary i upadku doktryny społecznej Kościoła, uważanej za narzędzie przestarzałe, niezdolne, by we właściwy sposób odpowiedzieć na sytuacje niesprawiedliwości i wyzysku społecznego” (Zob. Idem, op. cit., s. 221-222, 226-227; por. J. Tomasiewicz, *Sierp, młot i... krzyż*, <https://nowyobywatel.pl/2015/02/02/sierp-mlot-i-krzyz/> [dostęp: 22.06.2017]; zob. także: D. Góra-Szopiński, *Złoty środek. Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007.

70. teologia wyzwolenia nie stanowi jednakże jednolitego systemu koncepcji z jednorodną strukturą pojęciową. Nurt ten ma różnorodną naturę, uchylającą się próbom ujednolicenia, przez co traktować go należy raczej jako zbiór myśli i idei głoszonych przez jego przedstawicieli. Ważnym jest jednakże, że choć rozważania teologów wyzwolenia są różnokierunkowe, mają rozmaity wydźwięk i podsuwają wielorakie rozwiązania, znaleźć w nich można wspólną oś, podstawę, która wpisuje je w ów nurt teologiczny. Ową podstawą jest odrzucenie krzywdzących relacji społecznych w wyniku oburzenia i niezgody na sytuację grzechu¹⁶.

Grupa orędowników teologii wyzwolenia składa się z licznych myślicieli, teologów i filozofów. Wśród nich warto w szczególności zwrócić uwagę na dwie postacie. Są nimi: Gustavo Gutiérrez z Peru oraz Leonardo Boff z Brazylii. Ich koncepcje zyskały dużą popularność, ciesząc się jednocześnie znaczącą siłą oddziaływania w nauce i praktyce życia społecznego. Innymi autorami, którzy propagowaniem swoich poglądów brali udział w budowaniu założeń teologii wyzwolenia, są między innymi: Hugo Assmann z Brazylii, Juan Luis Segundo z Urugwaju, Hélder Câmara z Brazylii czy Juan Carlos Scannone z Argentyny¹⁷.

4. Teologia wyzwolenia – wymiar praktyczny

Teologia wyzwolenia nie stanowi jedynie nurtu teologicznego, rozwijającego się w sferze intelektualnej. Refleksję teologiczno-filozoficzną w jej ramach dopełniła bowiem sfera praktyczna, przejawiająca się w społecznych i społeczno-politycznych działaniach duchownych – teologów wyzwolenia. Teologia wyzwolenia posiada w związku z tym nie tylko swoich myślicieli, ale i praktyków, starających się budować rzeczywistość w oparciu o jej założenia.

¹⁶ A. Domosławski, *Gdy Chrystus zdjął karabin*, „Gazeta Wyborcza”, 31.01.1998, s. 12; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 74-76; D. Smyrgała, op. cit., s. 60-61. Zob. również: L.M. Andrade, *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia. Sprzeczności społeczne i sny na jawie*, Warszawa 2012. W związku z wielością myślicieli prezentujących założenia teologii wyzwolenia oraz różnorodnością podejść w jej granicach, badacze tego zjawiska podejmują próby stworzenia typologii teologii wyzwolenia. W ten sposób autorzy zwracają uwagę na poszczególne typy w ramach tego nurtu, wyróżniając między innymi teologię populistyczną, rewolucyjną, zniewolenia, koncentrującą się na ubóstwie czy występującą w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego (zob. D. Smyrgała, op. cit., s. 60; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 75-76).

¹⁷ G. Haber, op. cit., s. 256; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 74; D. Smyrgała, op. cit., s. 61; *Zanim nadejdzie Królestwo Niebieskie...*, <http://nowyobywatel.pl/2014/01/27/zanim-nadejdzie-krolestwo-niebieskie/> [dostęp: 23.06.2017]; zob. również: L. Boff, *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, London 1985; Idem, *Igreja: Carisma e Poder*, Petrópolis 1981; Idem, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981; Idem, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1994; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1994; Idem, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976.

Działalność społeczna, prowadzona przez praktykujących w ramach założeń teologii wyzwolenia duchownych, która opierała się na głoszeniu Ewangelii i jednocześnie aktywności dobroczynnej, dążącej do zapewnienia ubogim oraz wykluczonym lepszych warunków życia, nie wzbudzała szczególnych zastrzeżeń ze strony hierarchii kościelnej. W Ameryce Łacińskiej drugiej połowy XX wieku, targanej dyktaturami i terrorem, całkowite oddzielenie sfery społecznej od politycznej okazywało się jednakże często niemożliwe. Tym sposobem wielu księży – teologów wyzwolenia, prowadząc działalność społeczną, angażowało się w bieżącą politykę, choć stopień tego zaangażowania był zróżnicowany. Niektórzy ograniczali się jedynie do nawoływań o spokój, wyrozumiałość i poszanowanie praw człowieka, co w latynoamerykańskich państwach rządzonych w tym okresie twardą ręką przez junty wojskowe w istocie dotyczyło polityki, jednak nie było bezpośrednim działaniem politycznym. Inni z kolei wykazywali się o wiele większą aktywnością w sferze polityki, stając się politykami, członkami rządów czy biorąc czynny udział w walkach o zmiany polityczne. Ten obszar wzbudzał z kolei duże kontrowersje, spotykając się ze sprzeciwem najwyższych władz Kościoła¹⁸.

Jako przykład duchownych, którzy swą posługę ewangelizacyjną uzupełniali działalnością społeczną, ograniczając się w sferze zaangażowania politycznego do apelowania o pokój i szacunek dla poszanowania praw człowieka, wskazać należy księży, takich jak: Oscar Romero, Hélder Pessôa Câmara, Paulo Evaristo Arns czy José Maria Pires.

Pierwszy z wymienionych był arcybiskupem San Salwadoru. W latach 70. XX wieku władzę w tym państwie sprawowała junta wojskowa, stosująca przemoc i terror. Początkowo Romero występował przeciwko teologom wyzwolenia, stojąc po stronie nienaruszalności popartego tradycją porządku społecznego, zakładającego między innymi podporządkowanie władzy i autorytetom. Arcybiskup uważał, że księża nie powinni w imię wartości ewangelicznych uczestniczyć w ruchach protestu. Poglądy te zmieniły się diametralnie w roku 1977, kiedy zamordowany został ojciec Rutilio Grande, orędownik teologii wyzwolenia, jeden z najbardziej aktywnych w tym okresie obrońców praw człowieka w Salwadorze i długoletni przyjaciel arcybiskupa. Sposób prowadzenia sprawy jego śmierci, pełen kłamstw oraz manipulacji, przekonał Romero, że morderstwa dokonał aparat władzy. To odmieniło arcybiskupa, który postanowił zostać rzecznikiem pokrzywdzonych, a jednym z jego celów stało się demaskowanie i zbieranie dokumentów na temat zbrodni reżimu wojskowego. Broniąc praw człowieka, apelował do rządzących, hierarchów Kościoła katolickiego

¹⁸ G. Haber, op. cit., s. 256-258; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 74-77; J. Tomaszewicz, op. cit.; zob. również: A. Domosławski, *Chrystus bez karabinu. O pontyfikacie Jana Pawła II*, Warszawa 1999.

i społeczności międzynarodowej. Dnia 24 marca 1980 roku został zastrzelony podczas celebracji mszy świętej w kaplicy przy szpitalu Opatrzności Bożej¹⁹.

Hélder Pessôa Câmara, Paulo Evaristo Arns oraz José Maria Pires to duchowni reprezentujący silny nurt teologii wyzwolenia w Brazylii. Ubóstwo, nierówności społeczne i terror okresu dyktatury wojskowej (1964-1985) sprawiły, że znalazła ona w państwie brazylijskim swoich licznych orędowników, walczących o poszanowanie praw człowieka, ujawniających przypadki ich łamania oraz nawołujących do wstrzymania represji, jakie miały miejsce w Brazylii po zamachu stanu z roku 1964. Biskupi Câmara, Arns i Pires nie byli w swych działaniach odosobnieni, choć ich aktywna i pełna zaangażowania postawa wyróżniała się na tle całego ruchu. Działalność tych duchownych opierała się na pełnym zaangażowaniu w pomoc potrzebującym w imię godności i sprawiedliwości. Nie ograniczali się tym samym do dawania jałmużny najuboższym, prowadząc działania informacyjne, sporządzając raporty czy interweniując u władz o zmianę polityki w kwestiach społecznych. Wspierali także samoorganizowanie się ludności, sprzyjając w ten sposób istnieniu kościelnych wspólnot podstawowych²⁰.

Wspólnoty podstawowe stanowiły w drugiej połowie XX wieku nową formę organizacji Kościoła katolickiego w Latynoameryce, stanowiącą z jednej strony odpowiedź na postulat odnowy organizacyjnej Kościoła i zwiększenia jego zaangażowania w przeobrażenia społeczno-polityczne na kontynencie, z drugiej – będącą reakcją na małą liczbę powołań, która wykluczała dostęp do Ewangelii szerokich grup ludności. Od lat 60. XX wieku ruch katolickich wspólnot podstawowych przybierał na sile. W ramach większych parafii wyodrębniono mniejsze jednostki, pełniące funkcję ognisk ewangelizacji i aktywizacji duszpasterskiej, skupiających stosunkowo wąskie grupy wiernych. Ich celem stała się wspólna modlitwa, czytanie Pisma Świętego, katechizacja, a także dzielenie się problemami i ich rozwiązywanie. Określone obowiązki kapłańskie w obrębie wspólnot podstawowych – z uwagi na ich charakter

¹⁹ A. Domosławski, *Jan Paweł II. Teologia wyzwolenia*, <http://wyborcza.pl/1,75248,138183.html> [dostęp: 26.06.2017]; Idem, *Święty pęknięty*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/1613933,1,jak-arcybiskup-oscar-romero-zostal-meczennikiem.read> [dostęp: 26.06.2017]; G. Haber, op. cit., s. 257-258; A. Vitali, *Oskar Romero. Pasterz owiec i wilków*, Kraków 2011; zob. również: R. Castleden, *Morderstwa polityczne, spiski, tajne zмовy*, Warszawa 2009.

²⁰ *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, [red.] A.A. Kwame, H.L. Gates Jr., New York 1999, s. 568; *Comenda Dom Helder Câmara entregue ao Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns e Dom José Maria Pires*, <https://pt.zenit.org/articles/comenda-dom-helder-camara-entregue-ao-cardeal-dom-paulo-evaristo-arns-e-dom-jose-maria-pires/> [dostęp: 17.07.2017]; A. Domosławski, *Duch Święty nie rozróżnia narodowości – mówi kard. Paulo Evaristo Arns*, <http://wyborcza.pl/1,75968,2639714.html> [dostęp: 17.07.2017]; G. Haber, op. cit., s. 257-258; *Iglesia Descalza*, <http://iglesiadescalza.blogspot.com/2015/06/dom-jose-maria-pires-trajectory-of.html> [dostęp: 17.07.2017]; *Morre dom Paulo Evaristo Arns, cardeal-profeta do Brasil*, „para ver melhor”, <http://outraspalavras.net/maurolopes/2016/12/14/morre-dom-paulo-evaristo-arns-cardeal-profeta-do-brasil-para-ver-melhor/> [dostęp: 17.07.2017]; M. Puleo, *The Struggle is One. Voices and Visions of Liberation*, New York 1994, s. 219-228.

i organizację – zostały w związku z tym przejęte przez ludzi świeckich. Co więcej, w wielu rejonach podstawowe wspólnoty kościelne zaangażowały się aktywnie w zabiegi o ochronę praw człowieka i godne warunki życia grup wykluczonych oraz pokrzywdzonych. Wspólnoty stały się tym samym nową formą życia religijnego, zorientowaną na pomoc potrzebującym oraz opartą na decentralizacji parafii, przez co ich istnienie wpisało się silnie w program teologii wyzwolenia²¹.

Drugą sferą działalności praktycznej duchownych – teologów wyzwolenia, obok aktywności społecznej, był obszar realnego zaangażowania politycznego, opierającego się na udziale w sprawowaniu rządów, czy walce zbrojnej. Księża, których zaliczyć można do tej grupy, nie poprzestali na działalności charytatywnej, pracy z ubogimi czy głoszeniu potrzeby zmian społecznych. Przeszli do czynów, które liczni obserwatorzy uznali za kontrowersyjne i sprzeczne z Ewangelią. Tak stało się w przypadku czterech duchownych nikaraguańskich, którzy po zwycięstwie rewolucji sandinowskiej w 1979 roku zajęli ważne urzędy państwowe (Miguel d'Escoto został ministrem spraw zagranicznych, Ernesto Cardenal – ministrem kultury, Fernando Cardenal – ministrem oświaty, zaś Edgar Parrales – ambasadorem w Waszyngtonie przy Organizacji Państw Amerykańskich). Innym przykładem może być kolumbijski ksiądz Camilo Torres Restrepo, który poniósł śmierć w roku 1966, walcząc w szeregach Armii Wyzwolenia Narodowego. Choć poległ dwa lata przed ustaleniami konferencji w Medellin, jego postawę uważa się za praktyczny wymiar rodzącej się w tym czasie teologii wyzwolenia²².

²¹ G. La Bella, op. cit., s. 212; P. Bieliński, *Kościół w Brazylii – blaski i cienie*, <http://młodzi.niedziela.pl/rio2013mobile/default/artukul/id/54> [dostęp: 17.07.2017] *Brazylia: kościelne wspólnoty bronią tubylców*, <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=29931&s=opoka> [dostęp: 17.07.2017]; *Dokument końcowy V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów – Aparecida, 13-31 maja 2007*, http://www.misjefranciszkańskie.pl/articles.php?article_id=47 [dostęp: 17.07.2017]; S. Glica, op. cit.; R. Hajduk, *Udział ubogich w ewangelizacji na przykładzie działalności kościelnych wspólnot podstawowych*, „*Studia nauk teologicznych*” 2013, t. 8, s. 63-74; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „*Annales UMCS*”, op. cit., s. 76-77; M. Tomaszewski, op. cit.; *Zrzeszenia katolickie i ich klasyfikacja*, <http://www.pastoralna.pl/files/123%20Klasyfikacja%20katolickich%20zrzeszen.pdf> [dostęp: 17.07.2017]. Rolę kościelnych wspólnot podstawowych w Brazylii okresu dyktatury wojskowej podkreślił Misza Tomaszewski w następujących słowach: „Niemalże z dnia na dzień jedynym skutecznym sposobem udzielania pomocy osobom wyzyskiwanym i represjonowanym, który omijałby pułapki zastawiane przez służby bezpieczeństwa, stały się oparte na wzajemnym zaufaniu relacje sąsiedzkie. Takie właśnie relacje budowane były w obrębie wspólnot podstawowych. [...] Kluczowym momentem każdego spotkania wspólnoty było dzielenie się przez uczestników ich bieżącymi problemami z pozostałymi członkami grupy. Następnie czytano fragment Pisma Świętego, komentowano go i poszukiwano wzajemnych odniesień pomiędzy nim a wysłuchanymi wcześniej opowieściami. W ten sposób [...] Biblia zaczynała mówić o życiu wspólnoty, a doświadczenie ubóstwa i opresji stawało się drugim tekstem, którego lektura następowała równoległe z lekturą i interpretacją tekstów biblijnych” (Idem, op. cit.).

²² G. Górny, *Podzwonne dla teologii wyzwolenia*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/aristide_twyzwolenia.html [dostęp: 17.07.2017]; G. Haber, op. cit., s. 257; K. Krzywicka,

5. Jaka była reakcja najwyższej władzy Kościoła katolickiego na teologię wyzwolenia?

Teologia wyzwolenia zaczęła budować się w latach pontyfikatu papieża Pawła VI (1963-1978), reformatora nawołującego do wsłuchania się w głosy świata współczesnego, zaangażowanego na rzecz dekolonizacji i aprobującego otwieranie się Kościoła na inne wyznania, religie czy nurty, po to, by sprostać problemom współczesności. Paweł VI nie występował w związku z tym przeciw teologii wyzwolenia²³, która już od początków swego istnienia poddawana była krytyce ze strony licznych hierarchów Kościoła katolickiego. Wśród wysuwanych wobec niej od samego początku zarzutów znalazły się między innymi kwestie takie jak: sprzężanie katolicyzmu z ideologią lewicową oraz angażowanie Kościoła katolickiego w działalność polityczną, rewolucyjną czy wyzwolenczą, co mogło być traktowane jako stojące w sprzeczności z zasadami wiary. Papież Jan Paweł II (1978-2005) – następca Pawła VI bliższy był tej właśnie postawie – sceptycznej, krytycznej wobec nowego nurtu, mogącego zagrozić jedności i spójności religii katolickiej²⁴.

Swój stosunek do teologii wyzwolenia Jan Paweł II wyraził już w roku 1979, kilka miesięcy po rozpoczęciu pontyfikatu, w przemówieniu do episkopatu latyno-amerykańskiego w Puebla (Meksyk). Stwierdził on wtedy: „Ta koncepcja Chrystusa jako polityka, rewolucjonisty, jako wywrotowca z Nazaretu, nie zgadza się z nauczaniem Kościoła”²⁵, co zostało powszechnie zinterpretowane jako symbol papieskiego sprzeciwu wobec teologii wyzwolenia i zapowiedź ofensywy²⁶.

Oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego odnoszące się do teologii wyzwolenia znalazło się w dwóch dokumentach wydanych w latach 80. XX wieku przez Kongregację Nauki Wiary. Pierwszym z nich była *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* z roku 1984, której treść uznano powszechnie za całkowite odrzucenie tego nurtu. W *Instrukcji* stwierdzono bowiem, że teologia wyzwolenia, nawiązując do marksizmu i akceptując walkę klas, prowadzi do społeczeństwa opierającego się na przemoc, co wiedzie z kolei do totalitaryzmu. Dokument ten, potępiając marksizm w każdym aspekcie, negował w związku z tym nurty odwołujące się

Teologia wyzwolenia, „Annales UMCS”, op. cit., s. 74-75.

²³ K. Gołębiowski, *Bł. Paweł VI – papież i pontyfikat przełomu*, <http://niedziela.pl/artukul/11838/Bł-Paweł-VI-%E2%80%93-papież-i-pontyfikat> [18.07.2017]; P. Kownacki, *Religijny aspekt mobilizacji społecznej a funkcjonowanie afrykańskich ustrojów państwowych*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2007, nr 3, s. 46.

²⁴ K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 78.

²⁵ Cyt. za: J. Kochańczyk, *Jan Paweł II i krach komunizmu. Polski mesjanizm i losy świata*, Będzin 2012, s. 162.

²⁶ G. La Bella, op. cit., s. 214-221; Sz. Babuchowski, *Wiara po latynosku*, <http://gosc.pl/doc/1492335.Wiara-po-latynosku> [18.07.2017]; A. Domosławski, *Jan Paweł II...* op. cit.

w jakikolwiek sposób do jego założeń, które jednoznacznie uznano za niemożliwe do pogodzenia z chrześcijańską koncepcją człowieka oraz społeczeństwa. Choć *Instrukcja* wyrażała zrozumienie dla niektórych postulatów teologii wyzwolenia (takich jak niezgoda na ubóstwo i nierówności), krytykowała zarazem zaproponowaną przez jej orędowników drogę do ich spełnienia²⁷: „Wprawdzie zasługą «teologii wyzwolenia» jest odkrycie na nowo wartości ważnych tekstów prorockich i Ewangelii, występujących w obronie ubogich, jednakże dochodzi przy tym do szkodliwego utożsamienia ubogiego z Pisma Świętego i proletariatu w rozumieniu Marksa. Doszło w ten sposób do wypaczenia chrześcijańskiego rozumienia ubogiego, a walka o prawa ubogich przekształca się w starcie pomiędzy klasami w ideologicznej perspektywie walki klasowej. Kościół ubogich oznacza więc Kościół klasowy, który uświadomił sobie wymogi walki rewolucyjnej jako etapu prowadzącego do wyzwolenia i celebrującego to wyzwolenie w liturgii. [...] Teologowie nie podzielający tej «teologii wyzwolenia», hierarchia, a zwłaszcza rzymski Urząd Nauczycielski są tym samym a priori dyskredytowani, jako zaliczający się do klasy uciskającej. Ich teologia jest teologią klasową. Ich argumenty i pouczenia nie mogą więc być rozpatrywane same w sobie, gdyż są tylko odbiciem interesów klasowych. Z tego powodu ich wywód jest z reguły uznawany za błędny. [...] Ujawnia się tu globalny i totalizujący charakter «teologii wyzwolenia». W konsekwencji zasługuje ona na krytykę nie z uwagi na takie lub inne jej twierdzenia, ale ze względu na przyjęte a priori spojrzenie klasowe, które funkcjonuje w niej jako decydująca zasada hermeneutyczna”²⁸.

Wkrótce po roku 1984 nastąpiła pewna zmiana w oficjalnym stanowisku Kościoła katolickiego wobec teologii wyzwolenia. Podejście stało się mniej rygorystyczne, co odzwierciedliła *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* – dokument Kongregacji Nauki Wiary z roku 1986, który zmodyfikował niektóre spostrzeżenia *Instrukcji* z roku 1984. W *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* dostrzeżono przede wszystkim niejednorodność tego nurtu. W ten sposób dokument z roku 1986 wyraził myśl, że istnieje dobra i zła teologia wyzwolenia, a także taka, która – obok aspektów pozytywnych – zawiera również elementy negatywne, z jakich należy ją oczyścić. Przyznał w związku z tym, że teologia wyzwolenia nie musi stać w sprzeczności z orędziem ewangelicznym, a taka, która nie podważa nauczania Kościoła nie zasługuje na potępienie²⁹.

²⁷ T. Bielecki, *Teologia wyzwolenia, czyli niezgoda na niesprawiedliwość społeczną*, http://wyborcza.pl/1,76842,13564368,Teologia_wyzwolenia_czyli_niezgoda_na_niesprawiedliwosc.c.htm [dostęp: 19.07.2017]; R. Buttiglione, op. cit., s. 4-5; *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_12.html [dostęp: 19.07.2017]; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit., s. 78.

²⁸ *Instrukcja o niektórych...*, op. cit.

²⁹ R. Buttiglione, op. cit., s. 4-5; *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html [dostęp: 18.08.2017]; K. Krzywicka, *Teologia wyzwolenia*, „Annales UMCS”, op. cit.,

Złagodzenie spojrzenia Kościoła katolickiego na analizowany nurt teologiczny nie oznaczało bezwarunkowej akceptacji dla jego istnienia. Ustępstwo w postaci przyzwolenia na teologię wyzwolenia zgodną z Ewangelią, nie wiązało się ze złagodzeniem kursu Jana Pawła II wobec odłamów zbyt radykalnych w swym wydźwięku. Co więcej, mniej restrykcyjne stanowisko nie zapewniło teologii wyzwolenia zaufania ze strony licznych hierarchów Kościoła, którzy traktowali ją z niezmienną podejrzliwością.

Zarówno *Instrukcja* z roku 1984, jak i ta z roku 1986, wydane zostały przez Kongregację Nauki Wiary, której prefektem był w tamtym okresie kardynał Joseph Ratzinger, działający na prośbę Jana Pawła II. Gdy rozpoczął on pontyfikat – jako papież Benedykt XVI (2005-2013) – oficjalne stanowisko Kościoła wobec teologii wyzwolenia uległo zaostrzeniu. Wypowiedzi Benedykta XVI świadczyły o tym, że był on zdecydowanie przeciwny prezentowanemu ruchowi, wierny raczej bezkompromisowym założeniom *Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, bez odwoływania się w tym kontekście do łagodniejszych w swym wydźwięku zapisów *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*³⁰. W 2009 roku, zwracając się do brazylijskich biskupów podczas spotkania na temat edukacji chrześcijańskiej, mówił: „W tym sensie warto przypomnieć, że w sierpniu minęło 25 lat od wydania instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis nuntius* o pewnych aspektach teologii wyzwolenia [...]. [...] Wskazała ona na niebezpieczeństwo związane z bezkrytycznym przyjmowaniem przez niektórych teologów też i metodologii pochodzących z marksizmu. Następstwa tego, mniej czy bardziej widoczne w postaci buntu, podziału, rozbież-

s. 78-79. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fragment *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, jaki uznać należy za podsumowanie założeń dotyczących różnych obliczy teologii wyzwolenia, wśród których na potępienie zasługują jedynie te sprzeczne z Ewangelią: „Wniosłe eklesjalne zadanie czekające na teologa polega na udzieleniu ubogiemu ludowi pomocy w jasnym wyrażeniu jego wiary i wprowadzeniu jej w życie przez dogłębną medytację planu Bożego realizującego się w odniesieniu do Dziewicy w Magnificat [to radosna pieśń dziękczynna rozpoczynająca się od słów «Wielbi dusza moja Pana» – przyp. autora]. Tym samym teologia wolności i wyzwolenia jako wierne echo Maryjnego Magnificat, zachowanego w pamięci Kościoła, jest wymogiem naszych czasów. Byłoby jednakże wielką przewrotnością podstępne pozyskiwanie zasobów energii religijności ludowej, by następnie skierować je ku projektowi czysto ziemskiego wyzwolenia, które bardzo szybko okazałoby się iluzją i przyczyną nowych zniewoleń. Ci, którzy w ten sposób ulegają świeckim ideologiom i rzekomej konieczności przemocy, nie są już wierni nadziei, jej śmiałości i jej odwadze, takim, jakie wysławia hymn zwrócony ku miłosierdnemu Bogu, o którym poucza Dziewica. [...] Wyzwolenie w swoim pierwszym – soteriologicznym – znaczeniu rozciąga się tym samym na zadanie wyzwolenicze, na wymóg etyczny. Tu znajduje swoje miejsce nauka społeczna Kościoła, objaśniająca chrześcijańską praxis na poziomie społeczeństwa” (zob. *Instrukcja o chrześcijańskiej...* op. cit.; zob. również: *Pieśń Maryi – Kantyng Magnificat*, <http://sanctus.us.pl/index.php?podgrupa=282&doc=214> [dostęp: 20.07.2017]).

³⁰ R. Buttiglione, op. cit., s. 4-5; *Jeden z czołowych teologów wyzwolenia chce pojednania z Benedyktem XVI*, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,29927,jeden-z-czolowych-teologow-wyzwolenia-chce-pojednania-z-benedyktem-xvi.html> [dostęp: 20.07.2017]; M. Stasiński, *Pan Bóg ma serce po lewej stronie*, http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,16481922,Pan_Bog_ma_serce_po_lewej_stronie.html [dostęp: 20.07.2017].

ności, anarchii, dają się jeszcze odczuć, powodując w waszych wspólnotach diecezjalnych wiele cierpienia i utratę żywotnych sił. Proszę tych, którzy czują się w jakiejś mierze wewnętrznie pociągani pewnymi łudzącymi zasadami teologii wyzwolenia, by skonfrontowali się na nowo ze wspomnianą instrukcją, przyjmując łagodne pouczenie, jakiego obficie udziela. Wszystkim przypominam, że źródłem najwyższego prawidła wiary Kościoła jest «jedność, jaką Duch Święty ustanowił między świętą Tradycją, Pismem Świętym i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, łącząc je tak silną więzią wzajemności, że nie mogą one istnieć niezależnie od siebie»³¹.

Stosunek Benedykta XVI wobec teologii wyzwolenia był więc jednoznaczny – uważał ją za nurt niebezpieczny i niepożądany, którego nie należy popierać w ramach Kościoła katolickiego. Jej istota w tym okresie została sprowadzona do zagrażających jedności i harmonii dążeń rewolucyjnych, wywołujących chaos i udrękę oraz niesłużących sprawie biednych³².

W roku 2013 pontyfikat rozpoczął, jako papież Franciszek, duchowny argentyński kardynał Jorge Mario Bergoglio. Za jego sprawą teologia wyzwolenia, jako bliski jego powołaniu ruch wywodzący się z głębokiej refleksji nad ubóstwem, zaczęła stopniowo odzyskiwać dobre imię. Świadczą o tym nie tylko spotkania z teologami wyzwolenia, ale i słowa oraz decyzje papieża Franciszka, opowiadającego się za Kościołem otwartym na świat, skłonny do dialogu z ubogimi, występującym przeciwko wykluczeniu oraz nierównościom. Swoje stanowisko na temat roli i zadań stojących przed Kościołem katolickim wyrażał niejednokrotnie w licznych wypowiedziach. W ten sposób dawał wyraz poglądom odnoszącym się do kwestii zaangażowania instytucji kościelnych w życie społeczne, które powinno polegać na realnej pomocy najślabszym – ludziom biednym, bezdomnym, pokrzywdzonym czy dyskryminowanym. Postawa ta zgodna jest z założeniami teologii wyzwolenia³³. Co istotne, papież nie unikał wyrażania swojej opinii na temat tego nurtu. W wywiadzie udzielonym w roku 2017 hiszpańskiemu dziennikowi „El País” stwierdził, że teologia wyzwolenia była w Ameryce Łacińskiej zjawiskiem pozytywnym, które posiadało zarówno elementy dobre, jak i odchylenia, skierowane przede wszystkim ku analizie marksistowskiej (co zostało przez Watykan potępione)³⁴. Czy wobec tego papież

³¹ Cyt. za: *Benedykt XVI do biskupów Brazylii o roli katolików w oświacie i niebezpieczeństwach teologii wyzwolenia*, http://www.radiovaticana.va/pol_RG/2009/dicembre/09_12_05.html [dostęp: 20.07.2017].

³² K.S. Piwocki, *Papież Franciszek rehabilituje teologię wyzwolenia*, <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,9736> [dostęp: 20.07.2017]; M. Stasiński, *Pan Bóg ma...*, op. cit.

³³ R. Buttiglione, op. cit., s. 5; K.S. Piwocki, op. cit.; *Współtwórca teologii wyzwolenia w Watykanie*, <http://gosc.pl/doc/2479012.Wspoltworca-teologii-wyzwolenia-w-Watykanie> [dostęp: 24.07.2017].

³⁴ *El peligro en tiempos de crisis es buscar un salvador que nos devuelva la identidad y nos defienda con muros*, https://internacional.elpais.com/internacional/2017/01/21/actualidad/1485022162_846725.html [dostęp: 24.07.2017]; zob. również: *Esta fue la respuesta del Papa al diario El País sobre la teología de la liberación*, <https://www.aciprensa.com/noticias/esta-fue-la->

Franciszek chciałby być uznawany za teologa wyzwolenia? Profesor Rocco Buttiglione, opowiadając na to pytanie, stwierdził: „Nie wiem. Wiem natomiast, że teologia wyzwolenia, która rodzi się z ducha podzielenia losu ubogich, jest bliska jego powołaniu. Chrześcijaństwo jest jedno, ale w każdym państwie jest inne. Prawda jest jedna, ale dróg, które do niej prowadzą, jest wiele – jest droga latynoska, jest droga polska. A wszystkie te drogi składają się na katolicyść”.

Pontyfikat Franciszka wprowadza w istocie pewne zmiany dla statusu teologii wyzwolenia, choć sam papież teologiem wyzwolenia się nie ogłasza. Wierny jest jednakże postawom, które teologii wyzwolenia nie są obce. Wywodząc się z Latynoameryki, rozumie ten region i jego problemy, co stwarza szansę dla prezentacji tego nurtu z innej perspektywy, dopełniającej jego dotychczasowe oblicze³⁵.

6. Jakie skutki społeczno-polityczne wiązały się z reakcją najwyższej władzy Kościoła katolickiego na teologię wyzwolenia?

Stwierdzić należy, że odrzucenie teologii wyzwolenia (przede wszystkim w jej radykalnym, marksistowskim wymiarze lub w postaci oscylującej wokół marksizmu) za jej rewolucyjny i lewicowy charakter, w licznych społecznościach zniweczyło możliwość zmiany panującego porządku społecznego. Tym samym, wyrażone przez hierarchów Kościoła katolickiego potępienie dla tego nurtu (zwłaszcza w ramach *Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* z roku 1984) podcięło skrzydła zmianom, zamrażając krzywdzący porządek.

Wpływ na taki stan rzeczy miało kilka elementów, odzwierciedlających specyfikę regionu i uzasadniających powyższe stwierdzenie. Po pierwsze, stosunki panujące w wielu społecznościach Ameryki Łacińskiej przez wieki polegały na silnej stratyfikacji społecznej (nie bez znaczenia były w tym względzie także kolor skóry i płeć), skutkiem czego stało się wykluczenie szerokich grup społecznych. Co więcej, stan ten przetrwał do czasów współczesnych, opierając się zdecydowanym przemianom oraz kształtując ugruntowany system nierówności i dyskryminacji³⁶. Po drugie, Ameryka

respuesta-del-papa-al-diario-el-pais-sobre-la-teologia-de-la-liberacion-86359/ [dostęp: 24.07.2017].

³⁵ Zob. *El peligro...*, op. cit.

³⁶ Myśl tę rozszerzył Marshall C. Eakin, pisząc: „Przepaść społeczna, ekonomiczna i kulturalna, dzieląca stosunkowo nieliczną elitę od mas ubogiej ludności, pojawiła się w XVI wieku jako jeden z efektów konkwisty i nie tylko przetrwała przez stulecia, ale wręcz się pogłębiła. Inaczej, niż można by oczekiwać, rozwój gospodarczy i pojawienie się demokracji w Ameryce Łacińskiej nie przyczyniły się zbyt wiele do zniesienia gigantycznych nierówności społeczno-ekonomicznych. Kapitalizm i demokracja stanowią już wprawdzie siły dominujące w regionie, lecz jak dotąd nawet nie zaczęły wykorzystywać biedy i nierówności. To właśnie one – bieda i nierówności społeczne – są stałymi składowymi dziejów Ameryki Łacińskiej, które pozostały niezmiennione mimo zmieniających się nieustannie ustrojów politycznych i gospodarczych. [...] Latynoamerykanie o ciemniejszej skórze znajdują się przeważnie na samym dole piramidy społeczno-ekonomicznej. W skład tych «dołów» wchodzi przede wszystkim Indianie i ludność o ciemnym zabarwieniu skóry, zaś wierzchołek

Łacińska jest wyrazista ideologicznie. Dlatego też niemal każde latynoamerykańskie ugrupowanie lewicowe (a także najczęściej populistyczne), lub ruch promujący ustępstwa socjalne na rzecz ubogich, można odbierać jako formację rewolucyjną, marksistowską czy radykalną (choćby z uwagi na symbolikę, jaką wykorzystuje oraz retorykę, której używa)³⁷. Co więcej, religijność Ameryki Łacińskiej jest wyjątkowa. Kontynent cechuje synkretyzm religijny, łączący elementy chrześcijaństwa z indiańskimi wierzeniami ludowymi. Znajduje to odzwierciedlenie chociażby w niespotykanym nigdzie indziej przebiegu obrzędów religijnych oraz w kulcie *Santos Populares* (świętych ludowych) – osób uznanych za świętych, jednak bez potwierdzenia ich świętości poprzez proces kanonizacyjny Watykanu. Wśród *Santos Populares* znajdują się między innymi patroni nielegalnie przekraczających granicę i handlarzy narkotyków, a także uzdrowiciele oraz osoby, które w różny sposób pomagały biednym – również rabując bogatych. W latynoamerykańskich społecznościach ubogich postrzeganie kapłana i jego posługi jest więc niejednokrotnie inne, niż tylko głosiciela Ewangelii – ma on bowiem realnie bronić i ochraniać wiernych z danej zbiorowości, niosąc im wsparcie oraz pomoc³⁸.

Rozpatrując sytuację społeczno-ekonomiczną kontynentu na przestrzeni ostatnich dekad, z uwzględnieniem podłoża kulturowo-religijnego Latynoameryki, stwierdzić należy, że nietrudno było zostać w Ameryce Łacińskiej kapłanem działającym i nauczającym w granicach teologii wyzwolenia. Problemu nie stanowiło również zostanie oskarżonym o zbyt radykalizm, marksizm czy odejście od zasad religii. Rozdarcie pomiędzy wykluczeniem a pragmatyzmem w wielu wspólnotach natomiast cementowało istniejący system społeczny, pozostawiając ludność potrzebującą w wykluczeniu. W ten sposób hierarchiczny porządek pozostawał niezmienny, stając się czynnikiem wielokrotnie uważanym za ostoję tradycyjnego katolicyzmu.

* * *

Teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej, choć stanowi nurt jedynie kilkudziesięcioletni, jest głęboko zakorzeniona w wielowiekowej historii, tradycji, kulturze oraz religijności regionu. Zrodziła się w warunkach społecznych i ekonomicznych

piramidy stanowią Latynoamerykanie o najjaśniejszej karnacji. Duże grupy ludności indiańskiej zamieszkujące Gwatemalę, Ekwador, Peru i Boliwię wciąż cierpią na skutek straszliwej nędzy i dyskryminacji” (Idem, *Historia Ameryki Łacińskiej. Zderzenie kultur*, Kraków 2009, s. 274-275).

³⁷ K. Kaproń, *Chrystus, sierp i młot*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/chrystus-sierp-i-mlot-29119> [dostęp: 25.07.2017]; L. Śliwa, *Sierp, młot i różaniec*, <https://gosc.pl/doc/791206.Sierp-mlot-i-rozaniec/3> [dostęp: 25.07.2017]; J. Tomaszewicz, op. cit.

³⁸ *Geneza religii synkretycznych w Ameryce Południowej* (fragment), <http://religie.wiara.pl/doc/471779.Geneza-religii-synkretycznych-w-Ameryce-Poludniowej-fragment> [dostęp: 25.07.2017]; Z. Preiss, *Synkretyzm religijny w Ameryce Łacińskiej*, http://www.latino.starcode.pl/7,quotsynkretyzm_religijny_w_ameryce_lacinskiejquot_zuzanna_preiss.html [dostęp: 25.07.2017].

nieodłącznych nie tylko dla jej powstania i zaistnienia w praktyce, ale pełnego zrozumienia jej specyfiki oraz złożoności. Stała się zjawiskiem oddziałującym zarówno w sferze myśli teologicznej i filozoficznej, jak i w obszarze postrzegania miejsca człowieka w społeczeństwie oraz rozumienia skutków wyzysku, ubóstwa i nierówności. Oficjalne z kolei odrzucenie teologii wyzwolenia, przede wszystkim w jej radykalnym wymiarze, oraz kontrowersje, jakie wzbudzali jej praktycy, sprawiają, że nie może ona uniknąć jednoznacznych ocen. W tym ujęciu pontyfikat papieża Franciszka otwiera nowe możliwości, a także szanse wyboru drogi dla realizacji postulatów pomocy ubogim, bez wzniesienia nastrojów radykalnych i przy zrozumieniu konieczności wprowadzenia zmian społecznych w pełnym nierówności regionie latynoamerykańskim.

Wioletta Husar

ZNACZENIE CZYNNIKA RELIGIJNEGO W KONSTRUOWANIU KATALOŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ

Wstęp

Zjawisko religii jest rozpatrywane w wielu aspektach oraz kontekstach, a w związku z tym stanowi przedmiot zainteresowania naukowców reprezentujących niemal wszystkie dziedziny naukowe. Od wieków determinuje życie ludzi i narodów, a tym samym staje się nieodzownym elementem samoidentyfikacji. Religia jest na tyle silnym spoiwem wspólnoty, iż często staje się wyznacznikiem tożsamości narodowej, tak jak ma to miejsce w przypadku Katalończyków samodefiniujących się w kategoriach narodu. W niniejszej wspólnocie katolicyzm, który współtworzy uniwersum kulturowe, będące dynamicznym ciałem podlegającym przeobrażeniom i fluktuacjom, należy do sfery kulturowej o charakterze stałym i niezmiennym – jest kanonem.

Główny cel artykułu stanowi analiza czynnika religijnego w kontekście budowania tożsamości narodowej Katalończyków. Jego osiągnięciu służyć ma uściślenie kwestii teoretycznych oraz określenie przyjętych podejść badawczych, nakreślonych w pierwszej części pracy. Zasadnicza treść artykułu skupia się na eksplikacji obejmującej wpływ religii na kształtowanie się tożsamości narodowej Katalończyków.

Religia jako fenomen determinujący tożsamość narodową

Heterogeniczność fenomenu jakim jest religia rodzi duże problemy natury konceptualnej. Nie chcąc wchodzić w szczegółowe rozważania dotyczące ujęć teoretycznych religii, należy zasygnalizować przyjęty przez autorkę podział dychotomiczny podejść na: substancjalne i funkcjonalne pojmowanie religii¹. Postrzegając religię w sposób substancjalny, a więc poszukując samej istoty religii oraz środków zbawienia poza rzeczywistością empiryczną, należy pamiętać o podporządkowaniu tego co weryfikowalne doświadczalnie, temu co wymyka się możliwości zbadania. W definicjach realnych² zatem, istnieje wyraźne rozgraniczenie na rzeczywistość

¹ Podział ten wyznaczyły stanowiska przyjęte przez Maxa Webera i Emila Durkheima.

² Tak często bywają nazywane definicje o charakterze substancjalnym. Wiesław Romanowicz wymienia cechy specyficzne dla takiego postrzegania religii tj.: 1) religia jest łącznikiem między człowiekiem a światem ponadempirycznym.

empiryczną i pozaempiryczną. Anthony D. Smith zauważa jednak, że przyjęcie takiej orientacji w dużej mierze uniemożliwia wskazanie zależności między religią a nacjonalizmem, którego podstawowym budulcem jest tożsamość narodowa.

W świetle korelacji religii z *casusem* tożsamości narodowej szczególnie użyteczne, wydaje się drugie z wymienionych stanowisk. Wyjaśnienia funkcjonalne skupiają się bowiem na działaniu religii i jego rezultatach. W taki też sposób objaśniali zjawisko Emile Durkheim i Max Weber. Pierwszy z nich widział w religii czynnik integrujący społeczeństwo. Jak zauważa Karel Dobbelaere, zjawisko to, będące zorganizowanym systemem wierzeń, poglądów i praktyk w odniesieniu do materii abstrakcyjnych, koncentruje jednostki utożsamiające się z nimi we wspólnotę moralną³, *co de facto* oznacza przyjęcie przez grupę określonych norm etycznych. Tym samym religia staje się ucieczką przed alienacją i odpowiada na podstawowe potrzeby ludzkie jak: potrzeba przynależności, akceptacji oraz budowy relacji interpersonalnych. Drugi z wymienionych socjologów przypisywał jej zdolność wpływania na przeobrażenia społeczeństw, jednocześnie religia miała wyjaśniać samą istotę tychże przemian⁴. Można zatem uznać, iż czynnik religijny nie dotyczy jedynie sfery uczuć i emocji, ale wpływa również na świat rzeczywisty: określa istotę życia, kierunek rozwoju, a także determinuje poczucie wspólnoty wśród jednostek, analogicznie nadając jej odrębność – tożsamość.

Jak można przyjąć za Antoniną Kłoskowską, pojęcie *tożsamości*⁵ oznacza „refleksyjny stosunek podmiotu wobec samego siebie”⁶, a więc sekwencję autodefinicji jednostki, którą określa również otoczenie zewnętrzne⁷. Można mówić zarówno o tożsamości jednostkowej, jak i tożsamości grupowej. Zygmunt Bokszański zakłada, iż zjawisko tożsamości w kontekście socjologicznym powinno rozstrzygać się głównie przez pryzmat zbiorowości, z uwagi na zmiany jakie zaszły we współczesnym świecie, dotyczące samookreślania się podmiotów indywidualnych i zbiorowych, prosperujących w dynamicznym układzie społecznym, na który oddziałują w sposób konfrontacyjny inne jednostki/grupy, chcące uzyskać przewagę na różnych płaszczyznach⁸. Nie ulega wątpliwości, iż obie tożsamości są ze sobą ściśle związane, zaś w świetle podjętych rozważań, ich rozgraniczenie nie jest konieczne. W tej sytuacji ważniejsze od samej definicji tożsamości wydaje się określenie mechanizmów jej powstawania oraz czynników konstytuujących.

³ Por. K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, [w:] *Socjologia religii antologia tekstów*, pod red. W. Piwowarskiego, Kraków 2007, s. 149.

⁴ Por. J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 9.

⁵ Zbigniew Bokszański wyróżnia cztery modele teoretyczne pojęcia tożsamości: 1) normatywne/deskryptywne; 2) jako stan/proces; 3) kontynuacja/odmienność; 4) konsekwencja konformizmu/buntu.

⁶ A. Kłoskowska, A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 99.

⁷ Por. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 33.

⁸ Ibidem, s. 53, 57.

Anna Antczak–Barzan zaznacza, iż to tożsamość daje asumpt ku zaistnieniu poczucia więzi narodowej, charakteru narodowego i świadomości narodowej⁹. W rezultacie „długiego procesu ewolucji historycznej, wyrażającej się we wspólnych koncepcjach, podzielanych doświadczeniach, wspólnym etnicznym pochodzeniu, języku, kulturze i zwykle wspólnej religii¹⁰”, powstaje tożsamość narodowa. Istotą jej mechanizmu wykształcania się jest zatem stawanie się, a nie bycie, jakkolwiek przy jednoczesnym kultywowaniu własnej przeszłości i świadomej antycypacji przyszłości, co zapewnia ciągłość istnienia¹¹. W przypadku tożsamości szczególnie znaczenie odgrywa zmienny charakter i „konieczność syntezy wewnętrznej definicji, oraz cech, które przypisują nam inni¹²”. Tym samym rudymenarne stają się dwa sposoby postrzegania tj. poprzez autoidentyfikację oraz heterostereotypy czyli nasz obraz powstały w świadomości innych. Ostatnie z wymienionych, jak i autostereotypy zawierają komponenty: deskryptywny (pozwalający na poznanie i uzyskanie informacji) i ewaluatywny, które określają tożsamość danego narodu.

Pośród czynników determinujących ukonstytuowanie się tożsamości narodowej, A. Kłoskowska wymienia natomiast takie elementy jak: identyfikacja narodowa oraz walencja, zwracając jednocześnie uwagę na ich zmienną dynamikę oraz stopniowalność. Pierwszy czynnik zasadza się na deklaracji i samookreśleniu oraz przynależności narodowej, analogicznie definiując stosunek i zachowanie wobec znaczących innych. Walencja¹³ zaś, to przyswojenie kultury narodowej, koncentruje się na znajomości „kultury własnej”, kulturyzacji¹⁴ oraz podziale na „swoich” i „obcych”¹⁵. Z kolei Carlo Tullio–Altana stworzył pentagram tożsamościowy, który następnie został uzupełniony przez Radosława Zenderowskiego i składa się z pięciu pierwiastków warunkujących narodziny tożsamości narodowej. Są to: *epos* (pamięć historyczna), *genos* (wspólni przodkowie), *logos* (wspólny sposób komunikacji), *etos* (sakralizacja norm i instytucji) i *topos* (pojmowanie przestrzeni)¹⁶. Pomimo iż istnieje cały szereg rozmaitych definicji analizowanej tożsamości, warto zaznaczyć, iż większość z nich wymienia religię jako istotny czynnik biorący udział w jej powstawaniu.

⁹ Por. A. Antczak–Barzan, *Kształtowanie się tożsamości narodowej wspólnot autonomicznych Hiszpanii*, Warszawa 2008, s. 11.

¹⁰ S. Huntington, *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge 1981, s. 60, [tłumaczenie własne].

¹¹ Por. A. Dymanus, *Tożsamość narodowa*, <http://www.psychologia-spoleczna.pl/aktualnosci/1812-tozsamosc-narodowa.html>, (20.08.2017).

¹² R. Jenkins, *Social Identity*, London 1996, s. 20.

¹³ Walencja może przybierać postać: uniwalencji (znana jest tylko jedna kultura), biwalencji (znane są dwie kultury), ambiwalencji (niepewność kulturowa), poliwalencja (liczne kultury).

¹⁴ Proces narodowego uczestnictwa, wdrażanie się w uniwersum kultury symbolicznej.

¹⁵ Por. A. Kłoskowska, op. cit., s. 103.

¹⁶ Por. C. Tullio–Altan, *Etnos e civiltà etniche e valori democratici*, Milano 1995, s. 21-32, [tłumaczenie własne].

Nie należy zapominać, iż samo postrzeganie siebie i otoczenia zewnętrznego jednostki, może odbywać się poprzez wymiar religijny, określane przez emocjonalne, kognitywne oraz behawioralne komponenty postaw¹⁷. Pierwszy z wymienionych uwzględnia system interpretacyjny określonych sytuacji. Podmiot czerpiąc z nabytego doświadczenia reaguje w wyuczony sposób. Element kognitywny dotyczy poznania otaczającej jednostkę rzeczywistości, która jest interpretowana na podstawie perspektywy symbolicznej, adekwatnej dla danego systemu wierzeń. Komponent behawioralny odwołuje się do sfery kultu religijnego i nieodzownych dla niego rytuałów¹⁸. Tym samym religia wpływa na sposób interpretacji świata, a jednostka integruje się ze wspólnotą, która z kolei determinuje specyfikę procesu socjalizacji. Ponadto religia określa model polityczno-ideowy współżycia jednostek w ramach grupy¹⁹, ponieważ pełni funkcję relatywizacyjną i legitymizacyjną samowoli w kontekście praktycznym i politycznym, co pozwala ugruntować potencjał materialny i symboliczny wspólnoty, warunkujący jej byt²⁰. Dzięki powyższym korelacjom, religia może stanowić czynnik normujący porządek społeczny.

Emblematyczne dla religii jest zanurzenie w sferze duchowej i emocjonalnej, co pozwala na spirytualne obcowanie, przeżywanie, kultywowanie, świąt, tradycji, zwyczajów, symboliki czy przejawów funkcjonowania artefaktów kultury (językowych, behawioralnych i fizycznych). W związku z powyższym, należy założyć, iż stanowi element wzbogacający tożsamość oraz istotny impuls etnotwórczy, decydujący o przynależności do danej wspólnoty wyobrażonej.

Katolicyzm a tożsamość narodowa Katalończyków

Półwysep Iberyjski niemal w całości zdominowała religia chrześcijańska, która pojawiła się tam w II w. n.e., zaś wiek później uległa dynamicznemu rozkwitowi m.in. dzięki wprowadzeniu edyktu mediolańskiego przez cesarza Konstantyna Wielkiego w 313 roku. Na jego mocy zaczęła obowiązywać wolność wyznania, a w związku z tym chrześcijanie bez przeszkód mogli praktykować swoją religię. Korzystne warunki dla rozwoju katolicyzmu stworzył proces urbanizacji, dlatego też

¹⁷ Por. J. Krasowska, *Religia jako czynnik wpływający na tożsamość narodową Polaków*, „Studia Sandomierskie: teologia, filozofia, historia, 2013, nr 20/2, s. 111.

¹⁸ Por. H. Mielicka, *Tożsamość indywidualna a tożsamość społeczna jako wymiar religijności*, [w:] *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, pod red. M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej, Warszawa 2009, s. 19-21.

¹⁹ Por. H. Swienko, *Religia i religie*, Warszawa 1981, s. 28-30; M. Nowak, *Wyzwania dla wychowania etyczno-religijnego w kontekście wielokulturowym*, [w:] *Socjalizacja i kształtowanie się tożsamości – problemy i sugestie rozwiązań*, pod red. T. Lewowieckiego, B. Grabowskiej, A. Różańska, Toruń 2008, s. 216-217.

²⁰ Por. T. Mayer, *Pierre Bourdieu: religia w polu konkurencji społecznych środków wspomagających sens*, [w:] *Filozofia religii od Shleiermachera do Eco*, pod red. V. Drehsen, W. Grab, B. Weyel, Kraków 2008, s. 239.

stał się on szczególnie popularny w miastach, ponieważ na wsi w dalszym ciągu dominowały religie miejscowe i kult rzymski. Stąd też pierwotne utożsamianie hiszpańskiego chłopstwa z określeniem *niechrześcijanin* czyli *no cristiano*.

W obliczu różnorodności ludów zamieszkujących ziemię, katolicyzm stał się podstawowym spoiwem przyszłego państwa hiszpańskiego. Jak ujmuje to Marcelino Menéndez y Pelayo, uznawany za ojca *nacionalcatolicismo* (narodowego katolicyzmu): „Nie było nam prawdopodobnie przeznaczone stać się Wielkim Narodem [wyróżnienie – M.M.P] ani z powodu ziemi na której żyjemy, ani ze względu na pochodzenie, ani z powodu naszego charakteru (...). Tylko wspólna religia może obdarzyć naród jego własnym, szczególnym życiem, poczuciem silnej jedności; tylko religia może uprawomocnić i stanowić prawo (...). Bez wspólnego Boga, wspólnego ołtarza, wspólnych ofiar, be wspólnych modlitw do jednego Boga i odrodzenia we wspólnym sakramencie, czyż Naród może być wielki i silny? (...) Chrześcijaństwo dało Hiszpanii swoją jedność (...). Dzięki niemu byliśmy Narodem, nawet wielkim Narodem, a nie zbiorem jednostek”²¹. Myśliciel utożsamiał świadomość hiszpańską z religią katolicką, uznając ją za fundatorkę i element ożywczy narodu.

Powyższe zależności sprawiły, iż również tożsamość katalońska zespolona jest z katolicyzmem. Do pogłębienia tych korelacji przyczynił się również fakt, iż region doświadczył w dużo mniejszym stopniu wpływów muzułmańskich, aniżeli większość terenów Hiszpanii - miały one charakter krótkotrwały, a ich piętno nie było tak znaczące. Co więcej, Katalonia należała do grupy tych obszarów, gdzie swobodnie rozkwitało chrześcijaństwo, z czasem poszerzające swoją strefę wpływów za czasów Rekonkwisty, co przesądziło w tym okresie o konsolidacji religii i polityki.

Istotę czynnika religijnego dla budowania tożsamości katalońskiej ujął ksiądz Jaime Luciano Balmesa y Urpiá, jeden z fundatorów katalonizmu, który według niego powinien opierać się na trzech filarach: katolicyzmie, paternalizmie społecznym i protekcjonizmie ekonomicznym²², zaś najlepszą formą rządów jest monarchia dziedziczna, silnie zakorzeniona w religii chrześcijańskiej²³. Wątek katolicyzmu doskonale wpisywał się także w założenia *Renaixençy*²⁴, bowiem powrót do korzeni oznaczał jednoznaczne odwołanie się do jego wartości. Jakkolwiek w przypadku katalonizmu element religii nie stanowił jego czynnika diakrytycznego, tak jak miało to miejsce

²¹ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid (1882, 1967 edn.), vol. 2, s. 1036, cyt. za: J. Alvarez Junco, *Proces powstawania narodu w XIX-wiecznej Hiszpanii*, „Studia polsko-hiszpańskie. Wiek XIX”, tłum. M. Skibińska, Warszawa 2002, s. 195.

²² Por. A. Antczak-Barzan, op. cit., s. 143.

²³ Por. J. Bartyzel, „Umierać, ale powoli!”. *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000*, Kraków 2002, s. 339; M. Myśliwiec, *U źródeł nacjonalizmu katalońskiego. Od Jaime'a Luciana Balmesa y Urpiá do Enrica Prata de la Riba i Sarrà*, [w:] *Nacjonalizm a konserwatyzm i monarchizm. Action Française i jej promieniowanie*, pod red. J. Bartyzela, D. Góry-Szopińskiego, Toruń 2011, s. 232.

²⁴ Odrodzenie katalońskie.

w nacjonalizmie baskijskim, za emanację jedności katolicyzmu i nacjonalizmu katalońskiego może uchodzić koncepcja *pairalisme* czyli konserwatywna, antymiejska, antynowoczesna idea, identyfikująca ducha katalońskiego z katolicyzmem oraz tradycyjnym życiem wiejskim. W podobnym nurcie wypowiadał się José Torrasa y Bages, krytykując sekularyzm i ostrzegając przed erozją wartości chrześcijańskich. W wierze katolickiej dostrzegał zasadniczy element *tradycji*, która jest tożsama z *Ojczyzną*. Jako rzecznik *tradición catalana*, drogę ku staniu się „prawdziwym” Katalończykiem upatrywał przez Kościół katolicki i urzeczywistnianie wartości chrześcijańskich, które determinowały istnienie Katalonii²⁵. Założenie to znalazło swoje odzwierciedlenie w haśle wyklutym na ścianie klasztoru w opactwie Montserrat: „Katalonia albo będzie chrześcijańska, albo nie będzie jej wcale”. Tradycyjne wartości takie jak rodzina, Ojczyzna, wiara oraz identyfikacja z tym co naturalne, stało się emanacją lokalnego patriotyzmu i znalazło odzwierciedlenie w katalońskiej poezji patriotycznej tego okresu²⁶. Wspomniani przedstawiciele tradycjonalizmu katalońskiego, inspirowali się myślą herderiańską.

Relacje między Kościołem a Katalonią pośrednio zależały od jego stosunków z państwem hiszpańskim, a te kształtowały się różnie na poszczególnych etapach historii. W tym zakresie newralgicznego znaczenia nabierało stanowisko duchownych oraz ich decyzyjnych zwierzchników wobec antagonizmów między centrum politycznym a peryferiami, co uwidoczniło się zwłaszcza w świetle silnej centralizacji państwa. Kościół co do zasady nie sprzeciwiał się procesowi autonomizacji monarchii i dążeniom narodowościowym²⁷. Niniejszą postawę może wyjaśniać interpretacja biskupa J. Torrasa y Bages, który uzasadniał pozytywny wpływ regionalizmu na religię tym, iż co prawda wartości chrześcijańskie są uniwersalne, to każdy region wyraża swoją religijność w specyficzny tylko sobie sposób. Naturalność tego przekazu jest swoistą *differentia specifica* religii, natomiast religijny charakter jednostki przejawia się przede wszystkim poprzez kulturę i język²⁸. Koncepcja ta wywarła przełożony wpływ na usytuowanie katolicyzmu w procesie samoidentyfikacji Katalończyków, aczkolwiek należy stwierdzić, iż nie odegrał on tak znaczącej roli w kształtowaniu się tożsamości narodowej jak miało to miejsce np. w Polsce czy Irlandii, wręcz przeciwnie, region charakteryzują tradycje antyklerykalne. Jednakowoż to właśnie one zmusiły Kościół do większej tolerancji, otwartości oraz współpracy ze społeczeństwem, które w znacznym stopniu uległo zeświecczeniu. Wspomniana elastyczność

²⁵ Zob. J. Torras y Bages, *La Tradició catalana: estudi del valor étich y racional del regionalisme catalá*, Barcelona 1892.

²⁶ Por. J. R. Llobera, *De Catalunya a Europa. Fonaments de la identitat nacional*, Barcelona 2003, s. 92.

²⁷ Por. R. Wiszniewski, *Przełomy państwa współczesnego. Przypadek Szkocji i Katalonii*, Warszawa 2013, s. 116-117.

²⁸ Por. J. R. Llobera, op. cit., s. 91.

miała decydujące znaczenie w budowaniu trwałej wspólnoty narodowej, zwłaszcza w dobie dużego napływu ludności z różnych części Hiszpanii, a zwłaszcza z Afryki.

Swoistym *spiritus movens* przesądzającym o pojawieniu się tożsamości narodowej Katalończyków jest *llengua catalá*. W kontekście krzewienia języka fundamentalne znaczenie odegrało duchowieństwo, które pomimo prób wyrugowania go przez reżim gen. Francisco Franco z dyskursu publicznego, podtrzymywało żywotność rodzimej mowy. Sam czas trwania dyktatury nie był okresem łatwym dla Kościoła, pomimo uprzywilejowanej pozycji, jaką nadał mu *Caudillo*, zaznaczył się wyraźny rozdźwięk w hierarchii kościelnej. Rozwarstwienie dotyczyło stosunku wobec reżimu sprawującego wówczas władzę. Generalnie, najwyżsi dostojnicy kościelni oficjalnie opowiadali się za dyktaturą, zaś duchowieństwo niższych szczebli sprzeciwiało się użyciu instytucji Kościoła jako narzędzia manipulacji gen. F. Franco i identyfikowało się ze społecznością lokalną. Represjonowani Katalończycy poszukiwali możliwości bezpośredniego kontaktu z kapłanami czy zakonnikami, zaś księża możliwości zbliżenia się do wiernych. Komunikacja ta zazwyczaj odbywała się w języku katalońskim, co miało nie tylko wyraz symboliczny, ale także podnosiło rangę *llengua catalá*, a przede wszystkim zapewniało zawiązanie szczególnych więzi, pozwalających na identyfikację ze wspólnotą katalońską.

Świadectwem istoty religii w życiu Katalończyków jest podtrzymywanie tradycji, zwyczajów i świąt sprzężonych z religią chrześcijańską. Wśród nich warto zwrócić uwagę na kult patrona regionu - świętego Jerzego (*Sant Jordi*), który według legendy ocalił księżniczkę zabijając smoka, a wokół miejsca walki zakwitły krzewy czerwonych róż. Kwiaty te dla upamiętnienia tego wydarzenia wręczane są kobietom w Katalonii²⁹. Bohaterska walka interpretowana jest przez independentystów jako fundament późniejszych dążeń niepodległościowych³⁰. Jednocześnie należy zaznaczyć, że duża niezależność od centrum politycznego jest na stałe wpisana w tożsamość katalońską. W regionie od 1926 roku, 23 kwietnia w święto jego patrona obchodzony jest Dzień Książki, wówczas to mężczyźni wręczają kobietom kwiaty, zaś one odwdzięczają się egzemplarzem książki. Tym samym święty Jerzy stał się również patronem zakonchanych, zaś samo imię *Jordi*, postrzegane jako „prawdziwie” katalońskie.

Tradycyjnie obchodzone jest święto patronki Barcelony *La Mare de Déu de la Mercè* (Matki Boskiej Miłosierdzia), która ocaliła stolicę regionu przed plagą szarańczy w 1687 roku. Celebracji tychże wydarzeń towarzyszą zawody budowania wież (zamek) ludzkich (*castells*), będące emblematyczną tradycją dla tego obszaru oraz pochód

²⁹ Por. J. Przychodaj *Katalonia – kultura i tradycje katalońskie*, <http://www.catalunya-polonia.com/page.php?id=66#sdfootnote1anc>, (19.01.2017); *Sant Jordi and the dragon*, <http://web.gencat.cat/en/web/sant-jordi/llengua-i-tradicio/sant-jordi-i-el-drac/>, (19.01.2017).

³⁰ O sprzężeniu Kościoła katolickiego z procesem nacjonalizacji regionu zob. D. Fernández Cañueto, *La Iglesias católica y la nacionalización de Cataluña*, Madrid – Leida 2016.

smoków (*Dracs*), demonów i diabłów (*Diablers*), pokaz fajerwerków (tzw. *corrfoc*)³¹, a także orszak gigantów (*Gegants* i *Capgrossos*), przedstawiające ważne postacie dla miasta i regionu³². W Katalonii w wyjątkowy sposób obchodzi się święta katolickie takie jak np. Boże Ciało, gdzie podczas parady przeplatają się motywy religijne z ludowymi i folklorystycznymi; Wielkanoc uświetnia *La Mona de Pascua*, specjalne ciasto spożywane w czasie poniedziałkowego śniadania; Boże Narodzenie, w trakcie którego szczególną rolę odgrywają konstrukcje szopki betlejemskich³³ czy Święto Trzech Króli, gdy odbywają się orszaki czyli katalońskie *La Cabalgata de Reyes Magos*.

Spośród wielu tradycji i zwyczajów symptomatycznych dla budowy tożsamości Katalończyków, a jednocześnie potwierdzających ich silne przywiązanie do obrządków katolickich, warto również wymienić *El Cant de la Sibilla* czyli *Pieśń Sybilli*³⁴, która w średniowieczu przyjmowała postać misterium jako element modlitwy odmawianej podczas liturgii wigilijnej, aczkolwiek od XIX wieku ewoluowała w kierunku folkloru³⁵. Podobny wydzźwięk ma Misteri d'Elx³⁶ czyli misterium Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny, mające swoje korzenie we wczesnym chrześcijaństwie.

Znaczenie czynnika religijnego w procesie samoidentyfikacji Katalończyków odzwierciedla także spuścizna materialna. Tylko w dziesięciu diecezjach katalońskich znajduje się ponad 300 kościołów, zaś więcej niż połowa z 500 budowli w Katalonii, które zostały uznane przez państwo hiszpańskie za zabytkowe, stanowi dziedzictwo Kościoła³⁷. Współcześnie w regionie kładzie się bardzo duży nacisk na rozwój turystyki religijnej. W tym celu powstał w 2012 roku wspólny projekt kilku diecezji katalońskich „Catalonia Sacra”, mający na celu „ożywić” dziedzictwo kulturowe Kościoła katolickiego poprzez: szerzenie wiadomości na temat tegoż dziedzictwa i tym samym pobudzić rozwój turystyki o charakterze religijnym³⁸. Wygenerowane dzięki temu zyski mają pomóc w utrzymaniu obiektów sakralnych³⁹. Za sukces wdrażania niniejszych mechanizmów, należy uznać fenomen najpopularniejszego miejsca odwiedzanego przez turystów przyjeżdżających do Hiszpanii jakim jest monumentalna *Temple*

³¹ Por. J. Przychodaj, op. cit.

³² Por. K. Kunc, *La Mercè. Najważniejsze Święto Barcelony*, <http://poloniabarcelona.pl/la-merce-czyli-najwieksze-swieto-barcelony/>, 09.09.2013, (20.01.2017).

³³ Zob. *Caga tió i inne świąteczne zwyczaje. O Bożym Narodzeniu w Katalonii*, <http://polonia-barcelona.pl/caga-tio-i-inne-swiateczne-zwyczaje-w-katalonii/>, (20.01.2017).

³⁴ Chorał gregoriański, który wykonywano *a cappella*. Za jego kolebkę uznaje się wyspę Majorkę.

³⁵ Zob. A. Sawicka, *Drogi i rozdroża kultury katalońskiej*, Kraków 2007, s. 127-154.

³⁶ Ibidem, s. 155-181.

³⁷ Por. *Promocja turystyki regionalnej w Katalonii*, <http://m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,10918,promocja-turystyki-religijnej-w-katalonii.html>, 27.07.2012, (23.01.2017).

³⁸ Zob. H. Prószyńska-Bordas, *Masyw Montserrat w Katalonii jako obszar turystyczny*, „Rozprawy Naukowe Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu”, 2014, nr 47, s. 32-46.

³⁹ Por. *Catalonia Sacra*, http://www.cataloniasacra.cat/informacio/de/que_es_, (22.08.2017), [tłumaczenie własne].

Expiatori de la Sagrada Família czyli Świątynia Pokutna Świętej Rodziny, która rocznie przyciąga ponad 3 mln zwiedzających, zaś sprzedaż biletów i dotacje państwowe pokrywają koszty budowy, wynoszące rocznie około 25 mln euro⁴⁰. Sama architektura bazyliki nasycona jest przenikającą się symboliką katalońską i chrześcijańską, stanowiąc w zasadzie ich metonimię.

Pośród budowli sakralnych i ośrodków kultu w Katalonii na szczególną uwagę zasługuje klasztor Montserrat – miejsce przenikania się sacrum i profanum tj. katolicyzmu z historią narodu katalońskiego. Powyższe związki wyeksponowane są niemal wszędzie: na obrazach, freskach, rzeźbach etc. W murach opactwa znajdują się cenne księgozbiory oraz artefakty kultury katalońskiej. Jednakowoż to dla znajdującej się tam figurki Czarnej Madonny, nazywanej w regionie La Moreneta – Czarnulka, przybywają tysiące pielgrzymów z całego świata. Obok przedmiotu kultu religijnego, stanowi ona uosobienie emblematów i rytuałów katalońskich. Paralelnie jest symbolem narodowej i duchowej tożsamości⁴¹. W optyce martyrologii narodowej Montserrat i La Moreneta są dla Katalończyka tym samym, co Częstochowa i Czarna Madonna dla Polaka. Na tym tle losy obu uciemionych narodów postrzega się w podobnych kategoriach. Tragizm najazdu na Polskę przez nazistowskie Niemcy i ZSRR oraz Katalonii przez wojska frankistowskie oddał Carles Pi i Sunyer w poemacie pt. „Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej”, będącym emanacją ekspresyjnego dialogu obu narodów na temat ich sytuacji politycznej i prób wyrugowania przejawów własnej tożsamości⁴². Montserrat zyskało szczególne znaczenie już za czasów dyktatury Primo de Rivery, aczkolwiek dopiero wojna domowa i reżim gen. F. Franco, uczynił je tak wyrazistą ostoją katalońskości, regionalnego nacjonalizmu i matecznikiem przeciwników dyktatury. Miejsce stało się synonimem odbudowy moralnej i narodowej, bowiem to tu wydawano publikacje, broszury i ulotki w języku katalońskim, wspierano rozwój rodzimej kultury i literatury oraz organizowano spotkania dla przeciwników reżimu, w rezultacie czego ukonstytuowało się Zgromadzenie Katalońskie. Duchowieństwo powiązane z opactwem otwarcie protestowało przeciwko represjom i wynarodowieniu, a jednocześnie dystansowało się z tą częścią kleru, która sprzyjała dyktaturze. Szczególną rolę w budowaniu oporu ze strony opatów, należy przypisać Aureliemu M. Escarré, Cassiàemu M. Just, natomiast na płaszczyźnie świeckiej, alegorią katalonizmu, walki z frankistami oraz gorliwego katolicyzmu stało się miasto Vic.

⁴⁰ Por. *Budowa barcelońskiej Sagrada Família dobiega końca. Jeszcze tylko... sześć wień*, 23.10.2015, <https://wiadomosci.wp.pl/budowa-barcelonskiej-sagrada-familia-dobiega-konca-jeszcze-tylko-szesc-wiez-6027737395770497a>, (28.08.2017).

⁴¹ Por. R. Majewski, *Wprowadzenie*, [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej. Wiersz Carlesa Pi i Sunyera*, pod red. H. Podolskiej, M. Capdevila i Candell, s. 15.

⁴² Por. À. G. Fontanet, *Wprowadzenie*, [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn...*, s. 13; O. Glondys, *Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej. Kataloński poemat dla zjednoczonej Europy*, [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn...*, s. 77-90.

Konkluzje

Analizując znaczenie czynnika religijnego w odniesieniu do tożsamości narodowej Katalończyków, należy zaakcentować fakt, iż pomimo dominacji katolicyzmu w regionie to współcześnie jego znaczenie zmniejsza się. Symptomatyczne dla tego obszaru są również fale sekularyzacji i laicyzacji. Pierwsza z nich pojawiła się już w epoce Oświecenia (XVIII wiek), zaś dotyczyła głównie burżuazji, druga fala rozpoczęła się w XIX wieku wśród warstw niższych i klasy średniej, a jej koniec wyznaczyła wojna domowa. Ostatnia fala została zainicjowana po upadku reżimu, kiedy to Kościół przeżywał kryzys z uwagi na częściową dyskredytację w oczach wiernych za kolaborację z dyktatorem.

Na początku lat 90. Katalończycy w przeważającej większości określali się mianem „katolików niepraktykujących”⁴³, natomiast w drugiej dekadzie XXI wieku tylko 55,1% z mieszkańców regionu przyznawało się do przekonań religijnych, zaś 44,7% deklarowało, że ich nie ma, a 0,2% nie potrafiło udzielić odpowiedzi na pytanie. Zgodnie z badaniami opublikowanymi przez Institut Opinòmetre w 2014 roku, odsetek wierzących Katalończyków wzrasta do poziomu 67,4%, gdy pod uwagę brane jest przestrzeganie nakazów religijnych, z pominięciem praktyki. Wśród nich 52,4% uznaje się za katolika, 18,2% ateistę, 12% agnostyka, 7,3% muzułmanina, 2,5% ewangelika, 1,3% buddystę, zaś 1,2% to wyznawcy prawosławia, 0,4%, Katalończyków to świadkowie Jehowy, a 2,3% wyznawcy innych religii⁴⁴. Permanentny wzrost liczby wiernych widoczny jest w radykalnych środowiskach islamskich. Ma to związek z dużą imigracją ludności z obszaru Afryki, głównie Maroka, gdzie dominuje islam – ponad 90% obywateli identyfikuje się jako muzułmanie.

Powyższe dane oraz postępujące zjawisko globalizacji mogą wskazywać na spadek znaczenia czynnika religijnego w podtrzymywaniu tożsamości katalońskiej, niemniej jednak nie ulega wątpliwości, iż katolicyzm stanowi jeden z fundamentów sankcjonujących zawiązanie się wspólnoty katalońskiej. Jako element scalający dał początek tożsamości, a w dalszej kolejności determinował narodziny i rozwój nacjonalizmu regionalnego oraz independentyzmu katalońskiego.

⁴³ Por. A. Capdevila, *Entre el catolicisme, l'agnosticisme i l'ateisme. Una aproximació al perfil religiós dels catalans*. Badania opublikowane przez Centre d'Estudis d'Opinió (CEO) oraz Generalitat de Catalunya, 2013, http://ceo.gencat.cat/ceop/AppJava/export/sites/CEOPortal/estudis/apunts/contingut/Apunt_religio_BOP.pdf, (23.01.2017)], s. 10, [tłumaczenie własne].

⁴⁴ Zob. szerzej: Institut Opinòmetre, *Baròmetre sobre la religiositat i la gestió de la seva diversitat*, 2014, http://governacio.gencat.cat/web/.content/afers_religiosos/documents/Mapa_2014/Barometre_2014_resultats.pdf, (23.01.2017)].

Daria Podedworna

WOJNA CZY KONFLIKT INTERESÓW? STOSUNKI PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ W HISZPANII W OKRESIE RZĄDÓW JOSÉ ZAPATERO

Dwie kadencje rządów premiera José Zapatero okazały się być najbardziej problematycznym okresem w stosunkach państwa z Kościołem katolickim od czasów zakończenia dyktatury, a nawet hiszpańskiej wojny domowej. Ich jednoznaczna ocena jest niełatwa, zwłaszcza, że każda ze stron, a także media, przedstawiały je w odmienny sposób. Zauważalna była dwojaka narracja dotycząca wzajemnych relacji: wojna rządu z Kościołem i konflikt interesów. Pierwszy z przekazów opierał się na negatywnym postrzeganiu jednej ze stron, czyniąc ją agresorem, podmiotem atakującym drugą, który wojnę wywołał i prowadził, aby doprowadzić do destrukcji przeciwnika. Choć zazwyczaj jako stronę atakującą przedstawiano rząd, premiera czy całą Partię Socjalistyczną (*Partido Socialista Obrero Español* – PSOE), to zdarzało się, że w takim kontekście wymieniano także Kościół i jego przedstawicieli. Niezależnie od tego, który z podmiotów stawiano w roli agresora lub ofiary w tym ujęciu dominowało przekonanie o celowym działaniu wymierzonym w przeciwnika. Inaczej wyglądała druga narracja oparta na pojmowaniu różnic pomiędzy podmiotami jako typowego konfliktu interesów. Interesy są określane subiektywnie, ich niezgodność jest zaś wbudowana w strukturę systemu społecznego, a konflikty z nich wynikające mają powszechny charakter. Problemem nie jest ich wyeliminowanie, ale ograniczenie dysfunkcyjności¹. Zatem w tym ujęciu konflikt w stosunkach pomiędzy aktorami politycznymi stanowił normalne zjawisko, nie był czymś wyjątkowym, ani wywołanym celowo. Wydaje się jednak, że granica pomiędzy powyższymi podejściami była niewyraźna i niejednokrotnie można było zaobserwować przenikanie się obu narracji, co jeszcze bardziej komplikuje ocenę sytuacji.

Niezależnie od tego jak wzajemne relacje były ujmowane do głównych przyczyn ich pogorszenia można zaliczyć: bezpośrednią politykę rządu wobec Kościoła katolickiego, politykę obyczajową stanowiącą flagowy projekt premiera, oraz polityczne zaangażowanie Kościoła.

Dla zrozumienia zaistniałej w Hiszpanii sytuacji nie bez znaczenia jest aspekt historyczny, który także wyjaśni dlaczego stosunki państwa z kościołem w okresie

¹ M. Karwat, J. Ziółkowski (red.), *Leksykon pojęć politycznych*, Warszawa 2013, s. 143.

Zapatero określono jako najbardziej napięte od wielu lat. Okres republiki² i wojny domowej był trudnym czasem dla Kościoła katolickiego, z uwagi na represje i prześladowania. Wśród ofiar wojny domowej znalazło się wielu księży, zakonnic i zakonników³. Ten okres bywa określany jako czas Kościoła „męczennika i bojownika”⁴. Zwycięstwo nacjonalistów Francisco Franco doprowadziło do wieloletniej dyktatury generalismusa, a państwo otrzymało charakter wyznaniowy⁵. Mówiono o narodowym katolicyzmie, gdzie Kościół cieszył się uprzywilejowaną pozycją i legitymizował reżim. Wartości chrześcijańskie były równoznaczne z wartościami społecznymi, a nauka i moralność Kościoła stanowiły fundament hiszpańskiej obyczajowości tamtych czasów. Duchowi mieli dostęp do instytucji państwowych, kontrolowali także szkolnictwo. Dlatego też lata 40. i 50. XX wieku to tak zwany okres „Kościoła triumfującego”⁶. Należy jednak pamiętać, że w okresie dyktatury istniała również kościelna opozycja wobec reżimu, a w latach 70. duchowni dystansowali się od niego⁷.

Po śmierci Franco w okresie *transición* przedstawiciele Kościoła działali na rzecz narodowego pojednania. Kościół przestał cieszyć się uprzywilejowaną pozycją, stał się niezależny od państwa. We wzajemnych stosunkach dopuszczalna i zalecana była współpraca. W 1980 roku ustanowiono prawo o wolności religijnej, według którego żadna religia nie może mieć charakteru państwowego, a także nikt nie może być dyskryminowany ze względów religijnych⁸.

Okres *transición* zakończył się objęciem władzy przez socjalistów, kiedy to premierem został charyzmatyczny Felipe González. Jak uważa A. Kasińska-Metryka wówczas sojusz państwa z Kościołem został zastąpiony przez politykę pragmatyczną, a w zadaniowym przywództwie premiera nie było miejsca na lewicowy antyklerykalizm. Także utrzymanie większości w parlamencie wymagało „ideologicznego wyciszenia”. Budowano szeroki społeczny konsensus, nie dokonywano rozliczeń. Skupiano się na rozwoju demokracji, polityce zagranicznej i akcesji do Wspólnot Europejskich, czy poprawie warunków życia Hiszpanów⁹. Po rządach Gonzaleza władzę objęła prawicowa, konserwatywna Partia Ludowa (*Partido Popular* – PP,

² W okresie II Republiki stosunek zarówno władz jak i społeczeństwa do Kościoła kształtował się w różny sposób. Oficjalne relacje były skomplikowane, tak jak nastroje społeczne. Już wówczas dostrzegano istnienie dwóch Hiszpanii. Obszerne informacje na temat relacji państwo – Kościół w czasie II Republiki: zob. P. Ryguła, *Wolność religijna w Hiszpanii na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1931-1992*, s. 72-140.

³ Wojna domowa w Hiszpanii pochłonęła wiele ofiar z każdej strony barykady. J. Casanova i C. Gil Andrés podają ponad 6800 ofiar wśród duchownych. Zob. J. Casanova, C. Gil Andrés, *Historia de España en El siglo XX*, Barcelona 2012, s. 177-185.

⁴ V. Pérez Díaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, Kraków 1996, s. 144.

⁵ Zob. P. Ryguła, op. cit., s. 183-186.

⁶ V. Pérez Díaz, op. cit., s. 145.

⁷ Zob. P. Ryguła, op. cit., s. 247-250.

⁸ Zob. Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1980-15955>, [dostęp: 12.04.2017].

uważana za spadkobiercę frankistowskiej polityki) z José Marią Aznarem na czele¹⁰. Był to rząd przychylny wobec Kościoła katolickiego, nie tylko utrzymujący dotychczas panujące stosunki, ale także działający na jego korzyść. Między innymi zmieniono status lekcji religii z nieobowiązkowego na obowiązkowy i zrezygnowano z wprowadzenia „stałych związków cywilnych” pod wpływem nacisków duchownych¹¹. Rządy Aznara pokazały, że choć oficjalnie państwo i Kościół były od siebie niezależne, to jednak wzajemne wpływy nadal istniały. Kościół w Hiszpanii można było uznać za aktora politycznego, który odgrywa pewną rolę na scenie politycznej.

Światopoglądowy konflikt interesów czy wojna o obyczaje?

Zmiana władzy z przychylniej dla Kościoła partii PP na sceptyczną wobec niego PSOE oznaczała reorientację polityki na wielu płaszczyznach, także tych mających wpływ na wzajemne relacje. W końcu hiszpańscy socjaliści wpisywali się w nurt europejskich ugrupowań opozycyjnych wobec jego nauki, nastawionych na idee świeckiego państwa czy też indywidualizmu i wolności jednostki w życiu prywatnym¹². Obserwatorzy hiszpańskiej sceny politycznej dostrzegali przyczyny problemu w podważeniu przez rząd socjalistów dotychczasowej roli Kościoła w społeczeństwie i jego relacji z państwem. Choć nie po raz pierwszy po zakończeniu dyktatury PSOE objęła władzę, to jednak propozycje Zapatero szły dalej niż polityka realizowana przez Gonzaleza¹³. Cytując za A. Kasińską-Metryką: „Zapatero podjął też konkretne działania zmieniające status quo Kościoła w Hiszpanii i tworząc nowe tło dla tych złożonych i nie poddających się jednoznacznej ocenie relacji”¹⁴. Zmiany odnoszą się do kilku płaszczyzn. Po pierwsze historycznej pozycji Kościoła, który odgrywał rolę na scenie politycznej. Po drugie do jego miejsca w systemie społecznym. Dlatego też w tym wymiarze istotne było jak podchodzono do roli katolicyzmu i Kościoła. Z jednej strony uznawano tradycyjnie katolicki charakter społeczeństwa, z drugiej zaś podkreślano zmiany społeczne i obyczajowe, które przez lata zaszły wśród Hiszpanów. Przy czym wartości chrześcijańskie jako podstawę społecznych relacji akcentowali duchowni i środowiska katolickie, a zmiany w obyczajowości oraz stosunku do wiary uwydatniali rządzący.

⁹ Zob. A. Kasińska-Metryka, *Przywództwo polityczne w Hiszpanii po 1975 roku w perspektywie zmian systemowych*, Kielce 2015, s. 77-85.

¹⁰ Zob. Ibidem, s. 87-104.

¹¹ Zob. D. Passent, *Czerwony torreador*, „Polityka” nr 51/2004.

¹² K. Kowalczyk, *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1989-2011*, Szczecin 2012, s. 53.

¹³ Por. *Merecemos una España mejor*. Programa Electoral Partido Socialista Obrero Español, Elecciones Generales 2004, <http://web.psoe.es/source-media/000000348500/000000348570.pdf>, [dostęp: 09.02.2017].

¹⁴ A. Kasińska-Metryka, op. cit., s. 114.

Polityka obyczajowa proponowana przez Zapatero nie tylko stanowiła istotny punkt dla rządów PSOE ale także należała do najbardziej spornych kwestii w relacjach z duchownymi. Różnice światopoglądowe były tak duże, że powodowały spięcia i konflikty, przez co z czasem to właśnie Kościół stał się najsurowszym krytykiem socjalistów. Natomiast sam premier nie brał pod uwagę negatywnych ocen duchownych czy oficjalnych wypowiedzi biskupów oraz środowisk katolickich, lecz konsekwentnie realizował swoją politykę, co także pogarszało sytuację. Opozycja parlamentarna oraz środowiska katolickie niejednokrotnie wypominały Zapatero pomijanie zdania przeciwników wprowadzanych przez niego zmian, a niektórzy komentatorzy polityczni zaznaczali, że nie same reformy, lecz sposób ich realizacji był przyczyną sporów i licznych protestów¹⁵.

Należy jednak zaznaczyć, że na przestrzeni obu kadencji wzajemne stosunki kształtowały się w różny sposób. Nie były permanentnie złe, a raczej zmienne. Często były określane mianem konfliktu czy też wojny, jednak niejednokrotnie mówiono o „ociepleniu” i poprawie relacji. Było to zależne chociażby od kwestii personalnych w Episkopacie Hiszpanii. Gdy Zapatero został premierem, przewodniczącym Konferencji Episkopatu Hiszpanii był Antonio María Rouco Varela, którego w 2005 roku na trzy lata zastąpił Ricardo Blázquez Pérez¹⁶. Blázquez jako przewodniczący był bardziej otwarty na dialog z socjalistami, powstrzymywał się od otwartej krytyki rządu, określany był mianem pojednawczego¹⁷. Zdarzało mu się głośno wypowiadać zdanie o nie dyskryminowaniu nikogo ze względu na orientację seksualną¹⁸. Jednak przed wyborami parlamentarnymi w 2008 roku ponownie na stanowisko przewodniczącego wybrano Rouco Varełę, który reprezentował konserwatywny nurt w Kościele i otwarcie krytykował rząd Zapatero. Pojawiały się także komentarze, iż wybór „wojowniczego” kardynała świadczył o przygotowaniu się Kościoła do kolejnej kadencji socjalistów¹⁹. Choć Kościół w Hiszpanii nie mówi jednym głosem i widoczne w nim były różne nurty, to jednak oficjalny dialog zależał właśnie od przewodniczącego Episkopatu i jego podejścia do socjalistów. Dlatego w czasie obu kadencji w protestach przeciw rządowym reformom raz widoczni byli przedstawiciele władz kościelnych, a innym razem już nie.

¹⁵ Zob. A. Domosławski, *Hiszpańska rewolucja*, „Gazeta Wyborcza” nr 244/2004 z dnia 16.10.2004.

¹⁶ Kardynał Antonio María Rouco Varela był przewodniczącym Konferencji Episkopatu Hiszpanii dwukrotnie w latach 1999-2005 i 2008-2014. Kardynał Ricardo Blázquez Pérez również dwukrotnie był wybierany na przewodniczącego, na kadencję: 2005-2008 i od 2014 roku do chwili obecnej. <http://www.conferenciaepiscopal.es/miembros-de-la-presidencia-y-consejo-de-presidencia/> [dostęp: 31.05.2017].

¹⁷ M. Ikonowicz, *Hiszpania według Zapatero*, „Przegląd” nr 13/2005.

¹⁸ *Blazquez afirma que ho se puede discriminar a nadie por su orientación sexual*, elpais.com, https://elpais.com/sociedad/2005/03/18/actualidad/1111100402_850215.html, [dostęp: 31.05.2017].

¹⁹ M. Tryc-Ostrowska, *Kościół Hiszpanii stanął przed ważnym wyborem*, „Rzeczpospolita” z dnia 4.03.2008.

Objęcie władzy przez Zapatero oznaczało, iż pomiędzy rządem a Kościołem będą istniały znaczące różnice światopoglądowe, jednak początkowo relacje można było określić jako poprawne. Przedstawiciele władzy spotkali się z duchowieństwem. Prowadzone były rozmowy w sprawie pierwszego, budzącego kontrowersje projektu obyczajowego, czyli małżeństw osób jednej płci. Hiszpański Minister Sprawiedliwości poruszył ten temat na spotkaniu z hierarchami, a sam Zapatero w czasie audiencji u Jana Pawła II²⁰. Choć papież wyraził zaniepokojenie o wartości etyczne, które leżą u podstaw hiszpańskiego społeczeństwa, to jednak nie przekreślał dialogu i współpracy z rządem Zapatero²¹. Z kolei socjaliści zapewniali o poszanowaniu stanowiska Kościoła w tej sprawie, jednak podkreślali swój demokratyczny mandat do zmian i wolę części społeczeństwa²². Obie strony jasno wyraziły swoje stanowisko w sprawie i zapewnienia o chęci kooperacji. Pomimo ewidentnej kolizji między wymaganiami demokracji a nienaruszalnością chrześcijańskich zasad moralnych, rządzący zdecydowali się realizować swoją politykę. Konflikt interesów był ewidentny, ale przynajmniej początkowo nie stanowił przeszkody w dialogu czy współistnieniu.

Dopiero przystąpienie do realizacji polityki obyczajowej socjalistów spowodowało, że wzajemne relacje stały się bardziej napięte, pojawiły się bowiem konkretne działania, stanowiące punkt odniesienia dla obu stron, a nie tylko ogólne hasło, jakim były „różnice światopoglądowe”. Wśród reform, które były najbardziej krytykowane przez Kościół należy wymienić: małżeństwa osób jednej płci, rozwody ekspresowe, liberalizację przepisów aborcyjnych, zmiany w edukacji, takie jak powrót do nieobowiązkowego statusu lekcji religii oraz wprowadzenie przedmiotu wychowanie obywatelskie oraz politykę historyczną. Dla rządu wszelkie projekty były realizacją programu wyborczego, wyrazem uznania równości wszystkich obywateli wobec prawa, działaniem związanym z zaprzestaniem dyskryminacji części obywateli, oznaką tolerancji, otwartości i nowoczesności społeczeństwa²³. Ponadto PSOE traktowała swoje propozycje jako odpowiedź na zmiany zachodzące w społeczeństwie. Z jednej strony dotyczyły one życia codziennego Hiszpanów, a przykład stanowi chociażby spora ilość gospodarstw domowych jednoosobowych, prowadzonych przez osoby rozwiedzione i kobiety samotnie wychowujące dzieci. Był to liczny elektorat, dlatego z perspektywy PSOE uproszczenie procedury rozwodowej stało się koniecznością, a nie innowacją. Zmiany prawne dokonywane przez rząd były odzwierciedleniem tego, co już od dawna miało miejsce w społeczeństwie²⁴. Druga

²⁰ MT-O, AFP, *Lewa ręka Zapatero*, „Rzeczpospolita” nr 3263/2004 z dnia 28.06.2004.

²¹ *Audiencja dla premiera Hiszpanii*, „Niedziela” nr 27/2004.

²² MT-O, AFP, *Lewa ręka...*

²³ Zob. D. Passent, *Nieobyczajny zamach stanu*, „Polityka” nr 7/2006.

²⁴ *Ibidem*.

płaszczyzna zmian jakie zaszły wśród Hiszpanów dotyczyła bezpośrednio religijności i Kościoła. Zauważalna była bądź to pozorna katolickość, wynikająca jedynie z tradycji i obrzędów, bądź obojętność religijna części społeczeństwa²⁵. Przeobrażenie jakie miały miejsce w obu dziedzinach, a które mają na siebie wzajemny wpływ, powodowały duże poparcie dla polityki rządu. Z kolei ono stanowiło argument dla PSOE za realizacją swoich pomysłów²⁶. W tej sytuacji wyrażane przez Kościół niezadowolone z rządowych projektów i głośna krytyka stanowiły jedynie naturalny konflikt interesów. Ponadto przedstawiciele partii rządzącej, a w szczególności sam premier deklarowali, że „nie chcą wojny z Kościołem”. Cytując samego Zapatero: „po prostu realizujemy program wyborczy, który nasi obywatele poparli” oraz „[rząd - przyp. D.P.] szanuje Kościół katolicki i chce z nim współpracować [...]”²⁷.

Ujmowanie problemu w taki sposób powodowało, iż konflikt był traktowany jako naturalny element polityki, a strona rządowa nie dążyła do konfrontacji. W takim ujęciu premier nie był uznawany za przeciwnika Kościoła czy walczącego z nim, ale polityka realizującego swój program. Jednakże druga strona widziała tą samą sytuację odmiennie, stąd też politykę rządu określano jako: „laicki fundamentalizm”, „agresję” oraz „zamiar obalenia i dobicia Kościoła”²⁸. Jednak dla socjalistów tego typu oskarżenia były wynikiem nie stanu faktycznego, tylko rozgoryczenia części biskupów z powodu odwracania się Hiszpanów od Kościoła. Ponadto strona rządowa używała argumentu, iż „uczucia wiernych zasługują na szacunek władzy, ale nie do tego stopnia, by przekładać ich normy moralne na prawo”²⁹. Obopólne relacje traktowane jako konflikt interesów wynikały nie tylko ze sprzecznego światopoglądu, ale także z nadal widocznego zaangażowania przedstawicieli Kościoła w politykę i próby wywierania wpływu na nią. Jednak w przypadku rządów socjalistów były one nieudane. Dlatego zdaniem sympatyków PSOE, a także jej przedstawicieli, księża zdecydowali się na nieoficjalne nawoływanie do organizowania antyrządowych demonstracji³⁰. Krytykę wobec rządu i nakłanianie wiernych do protestów traktowano jako formę utrzymania słabnących wpływów.

Ujęcie stosunków państwo – Kościół jako konfliktu interesów było w dużej mierze domeną strony rządowej i jej zwolenników. Jednak dla przedstawicieli Kościoła był to element wyrażenia sprzeciwu wobec polityki będącej zaprzeczeniem chrześcijańskiej moralności. Uznając postawę duchownych za obronę tradycyjnych wartości przed zagrożeniami wynikającymi z prowadzonej przez rząd polityki następuje przesunięcie perspektywy z konfliktu interesów na wojnę.

²⁵ Zob. M. Ikonowicz, *Kościół nawołuje do buntu*, „Przegląd” nr 46/2004.

²⁶ D. Pszczółkowska, *Niemoralny wirus*, „Gazeta Wyborcza” nr 230/2004 z dnia 30.09.2004.

²⁷ M. Ikonowicz, *Kościół nawołuje...*

²⁸ M. Stasiński, *Rząd odrzuca papieską krytykę*, „Gazeta Wyborcza” nr 21/2005.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

Część przedstawicieli Kościoła wprost wyrażała zdanie, że propozycje socjalistów są sprzeczne z ludzką naturą, nauką Kościoła i powszechnymi normami moralnymi. Politykę rządu traktowano jako dyktaturę mniejszości na rzecz większości, zerwanie z tradycyjnymi wartościami, co w przyszłości może przynieść tragiczne skutki dla społeczeństwa. Reformy uważano za wymierzone w tradycyjną rodzinę i Kościół, przez co pojawiały się zdania o „wojnie Zapatero z Kościołem”, „świeckim fundamentalizmie rządu” czy „laicystycznej agresji”. W czasie prac nad poszczególnymi projektami przedstawiciele Kościoła nawoływali do protestów, które następnie były organizowane przez środowiska katolickie. Niejednokrotnie manifestacje wspierane były przez polityków opozycyjnej Partii Ludowej, którzy reprezentowali konserwatywne poglądy i byli przeciwni polityce rządu. Ponadto duchowni namawiali do obywatelskiego nieposłuszeństwa, które miało polegać chociażby na odmowie udzielenia ślubu parze homoseksualnej przez urzędników³¹, odstąpieniu od wykonywania zabiegów aborcji przez lekarzy, czy bojkotowaniu przez uczniów i rodziców lekcji wychowania obywatelskiego³². Zaangażowanie Kościoła prowadziło do odpowiedzi ze strony rządu. Część z nich utrzymana była w dyplomatycznym tonie: że moralność chrześcijańska nie może być narzucona wszystkim obywatelom, rząd realizuje program wyborczy, który większość Hiszpanów poparła, lub Kościół korzystając z demokratycznego prawa do wolności wypowiedzi i protestów odmawia prawa do równości części obywateli³³. Zdarzały się także bardziej dosadne, o tym, że przedstawiciele Kościoła nie powinni mieszać się w sprawy państwa, czy Kościół protestuje gdyż nie może pogodzić się z faktem, że nie cieszy się już uprzywilejowaną pozycją; utrata wiernych nie jest wynikiem polityki rządu, lecz postępowania Kościoła³⁴.

Polityczne zaangażowanie hierarchów kościelnych może potwierdzać także konferencja plenarna Episkopatu Hiszpanii, na której po raz pierwszy od upadku frankizmu podjęte zostały sprawy państwa. Zebranie zwołali konserwatywni biskupi, zaniepokojeni sytuacją w sprawach publicznych. Celem miało być wydanie listu Episkopatu, jednak nie doszło do wypracowania wspólnego stanowiska z uwagi na niechęć biskupów z Katalonii i Kraju Basków, o których mówi się, że są bardziej liberalni od duchownych z innych regionów³⁵.

³¹ M. Tryc-Ostrowska, *Wojna światopoglądowa*, „Rzeczpospolita” z dnia 10.05.2005.

³² B. Kopyt, M. Tryc-Ostrowska, *Lewica chce wychowywać dzieci, rodzice się na to nie godzą*, „Rzeczpospolita” z dnia 12.09.2007.

³³ M. Tryc-Ostrowska, *Marsz w obronie rodziny*, „Rzeczpospolita” nr 3563 z dnia 20.06.2005.

³⁴ M. Stasiński, *Rząd odrzuca...*

³⁵ M. Stasiński, *Polityka dzieli hiszpański Kościół*, „Gazeta Wyborcza” nr 146/2006 z dnia 24.06.2006.

Obie perspektywy uwidaczniają jednakowe mechanizmy działania. Każda ze stron próbowała przedstawić problem w świetle korzystniejszym dla siebie, to znaczy rząd jako zwyczajny, polityczny konflikt interesów, natomiast Kościół jako wojnę, w której to on jest ofiarą, a politycy PSOE działają przeciw niemu. Obraz rządu walczącego z klerem jest dużo bardziej negatywny niż reprezentującego, odmienny od katolickiego, światopogląd. Podobnie w przypadku Kościoła, nie najlepiej prezentuje się jako instytucja walcząca o wpływy i swoje interesy z demokratycznie wybranym rządem. Jednak obraz obrońcy tradycyjnych wartości przed agresywną i zwalczającą go władzą wydaje się być bardziej pozytywny. Stąd też tak odmienne przedstawianie problemu, a także próby obrony poprzez krytykę drugiej strony.

Kampania wyborcza 2008

Escalacja konfliktu miała miejsce w okresie kampanii wyborczej 2008 roku. Wtedy też doszło do zmiany na stanowisku przewodniczącego Konferencji Episkopatu Hiszpanii, a przedstawiciele Kościoła opowiedzieli się po stronie PP, sugerując wiernym, aby nie głosowali na PSOE³⁶. Atakując socjalistów włączyli się do kampanii wyborczej. Ponadto Episkopat wydał dokument, który zawierał: „niemal bezpośrednie wezwanie do niegłosowania na socjalistów”³⁷, a także pokrywał się z propozycjami Partii Ludowej. Pojawiły się komentarze, że od czasów frankizmu żaden rząd nie spotkał się z taką niechęcią ze strony Kościoła, jak właśnie gabinet Zapatero³⁸. W odpowiedzi socjaliści zapewnili, że w swojej polityce działali na rzecz społeczeństwa bardziej wolnego i tolerancyjnego, którego wola jest wyrażana w demokratycznych wyborach. Ponadto politycy PSOE w swoich wypowiedziach oskarżali hierarchów o „kłamstwa i cynizm”, a także prowadzenie kampanii wyborczej dla prawicy³⁹. „Narastający spór” i „wzajemne ataki” wynikały z jednej strony z działań podjętych przez socjalistów, będących w sprzeczności z wartościami i nauką Kościoła, z drugiej z bezpośredniej ingerencji hierarchów w politykę państwa. Z perspektywy PSOE to duchowni prowadzili „wojnę zaczepną”, prowokowali polityków do zajęcia zdecydowanego stanowiska.

Odpowiedź przedstawicieli Kościoła nie różniła się od dotychczasowych wypowiedzi, że stroną atakującą był właśnie rząd, przed którym duchowni jedynie się bronili. W mediach sceptycznie odnoszących się do socjalistów można było odnaleźć wypowiedzi w następującym tonie: „[Zapatero – przyp. D.P.] grozi, że jeśli ponownie

³⁶ M. Ikonowicz, *Socjaliści walczą na cudzym polu*, „Przeгляд” nr 8/2008 z dnia 24.02.2008.

³⁷ Ibidem.

³⁸ M. Stasiński, *Hiszpanie bronią rodziny*, „Gazeta Wyborcza” nr 304/2007 z dnia 31.12.2007.

³⁹ Idem, *Hiszpańscy socjaliści przywołują Kościół do porządku*, „Gazeta Wyborcza” nr 2/2008 z dnia 3.01.2008.

wygra wybory, pokaże biskupom, gdzie jest ich miejsce”⁴⁰. Zatem zaangażowanie księży i biskupów w politykę nie wynikało z politycznych interesów, ale z konieczności obrony. Ponadto odwoływali się do powinności duchownych, jaką było wypowiedanie się w ważnych sprawach i udzielanie wiernym moralnych wskazówek, a nie politycznych sugestii oraz zaangażowania w kampanię wyborczą⁴¹.

Dla socjalistów okres kampanii wyborczej był czasem wyciszenia kontrowersyjnych tematów dotyczących polityki obyczajowej, a także sporów z Kościołem. Zależało im na jak najlepszym wyniku, dlatego starano się nie podejmować retoryki konfliktu aby nie zrażać do siebie wyborców, przede wszystkim niezdecydowanych, ale także zmęczonych tematem. Z tego powodu przemilczano chociażby punkt liberalizacji przepisów aborcyjnych, które postulowane były przed czterema laty, a nie podjętych w pierwszej kadencji. Kontrowersyjne tematy mogły przyciągnąć wyborców, kiedy PSOE walczyło o władzę i nie miała nic do stracenia, jednak aby władzę utrzymać wypracowano bardziej zachowawczy program.

Próba „realnego” rozdziału Kościoła katolickiego od państwa

Od zwycięstwa w 2004 roku niepewna była także zmiana ustawy o wolności religijnej. Sam rząd początkowo nie zapowiadał rewizji w tej kwestii, jednak środowiska bardziej lewicowe niż PSOE liczyły na „realny” rozdział Kościoła od państwa⁴². Bardziej radykalna część partii, a także Zieloni opowiadali się za zniesieniem liturgii i symboli religijnych z miejsc publicznych i życia publicznego⁴³. Temat nie był podejmowany przez władzę w pierwszej kadencji, a w okresie kampanii wyborczej socjaliści robili wszystko, żeby nie zaostrzać konfliktu z Kościołem. Jednak mimo wcześniejszych zapowiedzi, również samego Zapatero, o poszanowaniu chrześcijańskich tradycji Hiszpanii, a także deklaracji o braku społecznej zgody co do zmiany wspomnianych przepisów, temat powrócił na początku drugiej kadencji. Już wiosną 2008 roku wicepremier Maria Teresa Fernandez de la Vega ogłosiła rozpoczęcie prac nad zmianą ustawy o wolności religijnej⁴⁴. Pomysł ucieszył środowiska skrajnie lewicowe, a zaniepokoił Kościół. Dla przeciwników rządu zmiana ustawy w kierunku bardziej laickim, oznaczała przejaw nietolerancji wobec katolicyzmu.

⁴⁰ M. Tryc-Ostrowska, *Kościół Hiszpanii stanął przed ważnym wyborem*, „Rzeczpospolita” nr 7955 z dnia 4.03.2008.

⁴¹ Ibidem.

⁴² M. Stasiński, *Hiszpańscy socjaliści nie będą skręcać w lewo*, „Gazeta Wyborcza” nr 152/2008 z dnia 1.07.2008.

⁴³ M. Ikonowicz, *Socjaliści walczą...*

⁴⁴ M. Tryc-Ostrowska, *Hiszpanie chcą posłać religię do muzeum*, „Rzeczpospolita” nr 8394 z dnia 12.08.2009.

Dla rządu projekt okazał się problemowy. Zapatero, któremu przypisywano antyklerykalizm czy też „laicką obsesję”, faktycznie był bardziej powściągliwy w tej kwestii niż skrajni działacze partyjni oraz inne środowiska lewicowe. Możliwie często podkreślał poszanowanie dla chrześcijańskich tradycji i odmiennego zdania Kościoła. Jednak jego zachowanie wydawało się być bardziej koniunkturalnym i pragmatycznym, niż wynikającym z ideologicznych przekonań. Próba zmiany ustawy o wolności religijnej była ukierunkowana na polityczny interes. Należy tu wspomnieć o okolicznościach w jakich zdecydowano się na rozpoczęcie prac nad nowelizacją ustawy. Rok 2008 to także początek kryzysu gospodarczego w Hiszpanii. W związku z czym tzw. „laicka ofensywa” była traktowana jako temat zastępczy dla realnych problemów. Uważano, że w ten sposób socjaliści próbowali odwrócić uwagę od kryzysu i braku planu na poprawę sytuacji ekonomicznej. Finalnie rząd wycofał się z projektu w roku 2010⁴⁵, co także uznano za posunięcie marketingowe, kiedy to PSOE traciła poparcie w wyniku recesji. Uznano, że dodatkowa płaszczyzna konfliktu z Kościołem nie przysporzy partii sympatyków. Jednak jeszcze zanim do tego doszło, projekt socjalistów przewidywał pogodzenie obu stron sporu, nie zadowolając żadnej z nich, a narażając rząd na krytykę⁴⁶. Dla przedstawicieli Kościoła było to w dalszym ciągu działanie przeciw niemu, a dla środowisk lewicowych i antyklerykalnych kompromis nie do przyjęcia.

Zakończenie

Jednoznaczne rozstrzygnięcie czy stosunki państwa z Kościołem katolickim za kadencji Zapatero były konfliktem interesów czy też wojną rządu z dominującym wyznaniem jest niemożliwe. W obu narracjach używane były argumenty potwierdzające każdą wersję. Obie strony relacji przedstawiały je w taki sposób, jaki był dla nich korzystniejszy. Kościół akcentował złą wolę rządu i stawiał się w pozycji ofiary, natomiast socjaliści deklarowali tolerancję i zaprzeczali, że podejmują działania przeciwko niemu. Ewidentnie jednak wzajemne stosunki okazały się problemowe. Z jednej strony od czasów frankizmu żaden rząd nie spotkał się z taką niechęcią ze strony Kościoła, jak właśnie gabinet Zapatero. Z drugiej natomiast od czasu upadku dyktatury, żaden premier nie realizował tak sprzecznej z nauką Kościoła polityki. W zaangażowaniu Kościoła można doszukać się dwóch przyczyn. Po pierwsze, w wymiarze podkreślonym przez jego krytyków, był to wynik przyzwyczajenia do uprzywilejowanej pozycji i uwzględniania przez wcześniejsze rządy jego sugestii w sprawach państwowych. Po drugie, w wymiarze który odpowiadał zwolennikom, aktywność Kościoła oznaczała działania w obronie tradycyjnych wartości i moralności, w sposób demokratyczny, w chwili gdy zaszła taka potrzeba.

⁴⁵ Eadem, *Zapatero da spokój krzyżom?*, „Rzeczpospolita” nr 8714 z dnia 31.08.2010.

⁴⁶ M. Stasiński, *Premier Zapatero idzie na rozejm z Kościołem*, „Gazeta Wyborcza” nr 31/2009 z dnia 6.02.2009.

Z kolei w postawie rządu można wskazać z jednej strony deklaracje o poszanowaniu katolickich wartości w społeczeństwie, z drugiej natomiast konsekwentną realizację programu wyborczego, sprzecznego z tymi wartościami. Podkreślano jednak poparcie większości obywateli wobec wszystkich realizowanych projektów oraz wskazywano na zmiany jakie zaszły w obyczajowości Hiszpanów od czasów upadku dyktatury.

Mirosław Rucki

RELIGIJNE UWARUNKOWANIA ZŁOTEGO WIEKU I PRZETRWANIA ASYRYJCZYKÓW JAKO NARODU BEZ PAŃSTWA

1. Wprowadzenie

Dzieje Asyryjczyków to blisko 5500 lat, pełnych zwycięstw i porażek, wzlotów i upadków, przywództwa i marginalizacji. Nie sposób opisać wszystkiego w krótkim artykule, dlatego chcę skupić się tylko na najważniejszych aspektach powiązania religii i polityki w okresie złotego wieku Asyryjczyków, w którym nie posiadali oni własnego państwa.

Podkreślając historyczną ciągłość Asyryjczyków, ich języka i kultury, BetBasoo wskazuje na kilka okresów ich historii¹:

1. Początki (ok. 2400 przed Chr.). Tu należy odnotować, że najstarsze zachowane artefakty i dokumenty piśmiennicze świadczą o ważnej roli, jaką odgrywali Asyryjczycy na arenie politycznej, a także w nauce, kulturze i sztuce ówczesnego świata.

2. Pierwszy złoty wiek (2400-612 przed Chr.). Zgodnie ze starożytnym postrzeganiem świata, polityczny sukces zawdzięczano bóstwom narodowym. Podboje Imperium Asyryjskiego łączyły się z wprowadzaniem na Wschodzie kultów odpowiednich bóstw, a polityka masowych przesiedleń skutecznie zapobiegała powstaniom, gdyż przesiedleńcy czuli się oderwani od rodzimego bożka, na którego pomoc zawsze liczyli.

3. Pierwszy czarny okres (612 przed Chr. – 33 po Chr.). Upadek Imperium Asyryjskiego odsunął Asyryjczyków od władzy politycznej, a ich kultury zajęły drugorzędne miejsce w stosunku do religii kolejnych władców politycznych. Niemniej jednak, Asyryjczycy zdołali utrzymać wiodącą pozycję zarówno w administracji kolejnych imperiów i mniejszych państw, jak i w nauce, kulturze i sztuce całego regionu.

4. Drugi złoty wiek (33-1300 po Chr.). Krótco po przyjęciu chrześcijaństwa przez znaczne grupy Asyryjczyków od Syrii aż do Persji, nauka, kultura i sztuka, a przede wszystkim piśmiennictwo Asyryjczyków zaczyna odgrywać kluczową rolę na całym Wschodzie.

5. Drugi czarny okres (1300-1918 po Chr.). Szeroko zakrojone masakry zorganizowane przez Tamerlana położyły kres wielowiekowej dominacji Asyryjczyków

¹ P. BetBasoo, *Brief History of Assyrians*, <http://www.aina.org/brief.html>, dostęp 12.04.2016.

w życiu wielu krajów i imperiów Wschodu, niszcząc również znaczną część dorobku piśmienniczego, naukowego i kulturowego. Choć eksterminacja ta miała charakter polityczny, zainspirowana była religijnie. Od tego czasu działalność przywódców narodowych i religijnych była nastawiona przede wszystkim na przetrwanie.

6. Rozproszenie po świecie (1918 do czasów obecnych). Druga totalna zagłada zorganizowana przez władze tureckie w okresie II wojny światowej również miała charakter polityczny zainspirowany religijnie. Dla wielu rodzin emigracja była jedynym ratunkiem, i powtarzała się w ciągu XX w. ciągle, nasilając się w kilku falach. Obecnie ten sam scenariusz zagłady o wyraźnym zabarwieniu religijnym powtarza się w Syrii i Iraku, gdzie skupiska Asyryjczyków jako rdzennych mieszkańców przetrwały aż do początku XXI w.

Jak widać, drugi okres świetności Asyryjczyków nie był związany z odrodzeniem państwowości ani z dominacją polityczną, tylko z przyjęciem chrześcijaństwa i objęciem wiodącej roli w życiu duchowym, a także naukowym całego Wschodu. Paradoksalnie, również przetrwanie Asyryjczyków w warunkach prześladowań stało się możliwe dzięki wyznawanej wierze w Chrystusa. Właśnie ten czynnik religijny zostanie krótko omówiony poniżej.

2. Początki chrześcijaństwa a język syriacki

Jednym z czynników sprzyjających przyjęciu chrześcijaństwa przez Asyryjczyków był język aramejski, którym posługiwano się w czasach Chrystusa na całym obszarze od Egiptu aż po Persję. Ostański wyraża pewność, że „pierwszym językiem Jezusa był aramejski i w tym języku przemawiał do prostych ludzi”². Badania realiów językowych panujących w Palestynie w czasach Jezusa Chrystusa prowadzą do wniosku, że wielu mieszkańców tych terenów było trójjęzycznych: mówili po aramejsku, hebrajsku i grecku³. Naukowcy są zgodni co do tego, że dla mieszkańców Antiochii I w., gdzie po raz pierwszy powstała nieżydowska wspólnota wyznawców Chrystusa, nazwanych chrześcijanami (Dz 11,26), aramejski być może nie był pierwszym językiem, ale większość z nich rozumiała go⁴. Fassberg zaznacza: „Po zdobyciu Babilonii w 550 r. przed Chr. imperium perskich Achemenidów obrało język aramejski za język urzędowy. Papirusy i ostrakony z tego okresu znaleziono w Egipcie, Arabii, Palestynie, Syrii, Iraku, Iranie, Anatolii, Armenii, Gruzji, Afganistanie i Pakistanie. Dwujęzyczne inskrypcje odkryto w Sardis (lidyjsko-aramejskie), Limyrze

² P. Ostański, „Eli, Eli, lema sabachthani” (Mt 27,46). *Aramejskie wyrażenia w greckim tekście Nowego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), s. 215-225.

³ Idem, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015) 2, s. 45-74.

⁴ S. Hvalvik, *Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers*. [w:] (eds.) O. Skarsaune, R. Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2007, s. 568-580.

(aramejsko-greckie), Armazi (grecko-aramejskie) i Kandaharze (grecko-aramejskie). Język arabski zaczął wypierać aramejski jako *lingua franca* dopiero tysiąc lat później, kiedy islam zalał Bliski Wschód w VII w. n.e. Od tego czasu liczba użytkowników języka aramejskiego systematycznie maleje⁵.

Chronologicznie rozwój języka aramejskiego został podzielony przez Fitzmyera⁶ na 5 okresów:

1) staroaramejski (925-700 p.n.e.) poświadczony inskrypcjami z Syrii, Północnego Izraela i Mezopotamii,

2) urzędowy aramejski (*Reichsaramäisch*, 700-200 p.n.e.),

3) średnioaramejski (200 p.n.e – 300 n.e.) reprezentowany przez nabatejski, palmyreński, hatrański, aramejskie zwoje znad Morza Martwego oraz aramejskie wyrazy występujące w Nowym Testamencie,

4) późnoaramejski (200-700 n.e.) występujący w Palestynie zarówno wśród Żydów jak i chrześcijan, samarytański aramejski (Syria – Palestyna), syriacki (w południowo-wschodniej Turcji), aramejski Żydów babilońskich oraz mandejski (w Iranie i Iraku),

5) nowoaramejski (współczesny aramejski) podzielony na grupy dialektów zachodnich, środkowych i północnowschodnich.

Język syriacki ze względu na bogatą zachowaną literaturę jest uważany za najlepiej udokumentowany dialekt języka aramejskiego⁷. Historia języka syriackiego rozpoczyna się wraz z erą chrześcijańską i właśnie chrześcijaństwu zawdzięcza rozwój i dominację. Już w pierwszych wiekach chrześcijanie aramejskojęzyczni zaczęli stosować odrębny alfabet (*estrangela*), który zbudował pewną barierę między pismami żydowskimi a wczesnochrześcijańskimi. Jednak samo powstanie tego pisma nie jest związane z szerzeniem chrześcijaństwa, gdyż najstarsza inskrypcja rozpoznawalna jako syriackie pismo estrangela (choć jeszcze litery nie są łączone) jest datowana na rok 6 n.e. Jest to kamień nagrobny szczegółowo opisany przez Drijversa i Healeya⁸.

Brock klasyfikuje wyodrębnienie języka syriackiego wśród dialektów aramejskich w jednym rzędzie z powstaniem pisma nabatejskiego (I w. przed Chr.), palmyreńskiego (połowa I w. przed Chr.) oraz hatrańskiego (połowa I w. przed Chr.). Liczba inskrypcji syriackich jest stosunkowo niewielka i wynosi blisko 100. Ponieważ jest to dialekt regionu Osroene, większość inskrypcji pochodzi z Edessy i okolic, a dwie najstarsze (rok 6 i 73 po Chr.) znaleziono w miejscowościach Birecik nad Eufratem

⁵ S.E. Fassberg, *Judeo-Aramaic*, [w:] A.D. Rubin, L. Kahn, *Handbook of Jewish Languages*, Leiden: Brill 2015, s. 64-108.

⁶ J.A. Fitzmyer, *The phases of the Aramaic Languages*, w: *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. Chico: Scholars Pr, 1979 s. 57-84.

⁷ P.W. Turek, *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków 2010, s. 23.

⁸ H.J.W. Drijvers, J.F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene: Texts, Translations and Commentary*. Leiden – Boston – Köln 1999.

i Serrin w zachodniej części Osroene. Ustalono, że większość inskrypcji należy do okresu 250-350 po Chr., choć niewiele z nich zawiera daty. Brock podkreśla, że inskrypcje te są pogańskie i nie noszą żadnych śladów powiązań z chrześcijaństwem lub judaizmem⁹. Siniscalco utrzymuje, że właśnie ten dialekt „był stosowany w pierwszych wiekach w mowie i piśmie przez judeochrześcijańskie wspólnoty, które musiały być liczne w tym regionie”, a dzięki chrześcijaństwu stał się językiem literackim¹⁰. Pigulewska wskazuje na rolę, jaką odegrał ten język: „Rozpowszechnienie piśmiennictwa i języka (a)syryjskiego weczesnym średniowieczu na tak rozległym obszarze, ogarniającym Bliski, Środkowy i Daleki Wschód, może wywołać zdziwienie. Dzięki niemu zetknęły się różnorakie teorie i wierzenia ludzi o różnym pochodzeniu etnicznym. Był wiążącym ogniwem, nośnikiem ideologii, wiedzy empirycznej i nauki greckiej, zjawiskiem postępowym, służącym oświeceniu wielu narodów Azji”¹¹.

Za najstarszą inskrypcję chrześcijańską w języku syriackim uznano datowaną na rok 406/407 mozaikę odkrytą w syryjskiej wiosce al-Nabgha al-Kebira położonej na północny wschód od Aleppo¹². Przed tym odkryciem najstarszą znaną inskrypcją chrześcijańską była inskrypcja z Dar Qita wykonana w latach 433-434. Z kolei najstarszy posiadany dzisiaj chrześcijański rękopis syriacki został sporządzony w listopadzie 411 roku w Edessie¹³. Jest to kodeks zawierający rozmaite dzieła patrystyczne¹⁴.

Warto wspomnieć o pewnej „prehistorii” Kościoła na Wschodzie, czyli o dwóch wzmiankach biblijnych sugerujących przygotowanie gruntu pod przyjęcie chrześcijaństwa. Jedna dotyczy „mędrców ze Wschodu” (Mt 2,1-12), a druga słuchaczy Jezusa „z całej Syrii” (Mt 4,24).

Według asyryjskich podań Magowie (zwani w tradycji europejskiej Trzema Królami), którzy złożyli Chrystusowi dary, mieli pochodzić z terenów Mezopotamii opanowanych przez Persów. Po drodze do Jerozolimy mieli przejeżdżać przez region Tur Abdin (obecnie południowo-wschodnia część Turcji) zamieszkały przez Asyryjczyków. W wiosce Hah – jak głosi tradycja – zatrzymali się na odpoczynek, i właśnie tutaj zbudowano pierwszy w Tur Abdinie kościół¹⁵. Nawet przyjmując legendarny

⁹ S. Brock, *Edessene Syriac inscriptions in late antique Syria*. In: H. Cotton & al. (eds.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge 2009, s. 289-290.

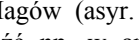
¹⁰ P. Siniscalco i in., *Starożytne Kościoły Wschodnie*, Kraków 2013, s. 149.

¹¹ N.W. Pigulewska, *Kultura Syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989, s. 21.

¹² F.B. Chatonnet, A. Desreumaux, *Oldest Syriac Christian Inscription Discovered in North-Syria*. „Hugoye: Journal of Syriac Studies” 1(14)2011, s. 45-61.

¹³ K. Brown, S. Oglivie (eds.), *Concise Encyclopedia of Languages of the World*. Oxford 2009, s. 1033.

¹⁴ W.H. Payne Hatch, L. van Rompay, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*. Piscataway 2002, s. 25.

¹⁵ Szczegółowe informacje o pochodzeniu Magów (asyr.  Mghusze), ich roli i miejscu w asyryjskiej tradycji religijnej można znaleźć np. w artykule M. Abdalla, *Z kręgu folkloru chrześcijańskich Asyryjczyków*, „Literatura Ludowa”, nr 4/6 (1988), s. 63-76, oraz w książce S. Kałużyński, *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Warszawa 1986, s. 86-90. Pisane źródła asyryjskie wspominają kościół w Hah od V w. W tej miejscowości w latach 1050-1660 była siedziba biskupa. Dzisiejszy stan kościoła w Hah (obecnie Anitli w Turcji) opisany jest w artykule

charakter tych informacji, należy przyznać, że takie przekazy świadczą o łatwości przyjmowania przesłania Ewangelii przez Asyryjczyków.

Natomiast słuchacze „z całej Syrii”, którzy przychodzili słuchać nauk wygłaszanых przez Jezusa w czasie Jego ziemskiego posługiwania, raczej nie byli Grekami, tylko przede wszystkim Żydami, prozelitami judaizmu różnych narodowości oraz Asyryjczykami. Emhart i Lamsa uważają, że naród ten miał większe predyspozycje do zrozumienia i przyjęcia Ewangelii niż np. Grecy: „W dużej mierze sukces chrześcijaństwa na Wschodzie wynika z tego, że było ono skierowane do ludzi o podobnych zwyczajach i sposobie myślenia. Apostołowie byli ludźmi Wschodu, Semitami, i docierali do ludzi żyjących w podobnych warunkach społecznych i kulturowych. Ponadto w tych czasach prawie wszyscy mieszkańcy Syrii, w tym Asyryjczycy, posługiwali się językiem aramejskim i doskonale rozumieli pojęcia, w których głoszono Dobrą Nowinę. Na Zachodzie powstawały przeszkody w postaci skłonności Greków do analizy filozoficznej oraz gorliwości Rzymian w realizacji ambicji imperialistycznych. Cierpiący Mesjasz stawał się dla nich *kamieniem obrazu*, podczas gdy na Wschodzie nawet religie naturalne pomagały zrozumieć i przyjąć Chrystusa: mitraizm ukazywał boga, który zwyciężył zło i wstąpił do nieba, babiloński bóg Marduk został niesłusznie skazany na śmierć, ale odniósł zwycięstwo, poza tym prawie wszystkie kultury Mezopotamii gotowe były zaakceptować nadnaturalne narodziny”¹⁶.

Szymon Piotr (Kefas) był jednym z pierwszych Apostołów, który posługiwał wśród wiernych pochodzenia żydowskiego i pogańskiego w Antiochii, gdzie doszło do starcia ze św. Pawłem (Gal 2,11). Dzisiaj pięć Kościołów używających wciąż język syriacki w liturgii uważa swoich patriarchów za następców św. Piotra.

Inną kluczową postacią w historii chrześcijaństwa Edessy jest św. Juda Tadeusz (autor Listu Judy, po aramejsku nazywany Addaj). Nawet jeśli przyjmujemy za większość naukowców, że korespondencja Jezusa Chrystusa z królem Edessy Abgarem Ukamą nie jest faktem historycznym, niezbitym faktem jednak jest panowanie króla Abgara i jego rodziny w Edessie na początku ery chrześcijańskiej¹⁷. Innym niezbitym faktem jest zniszczenie budynku kościelnego w Edessie w 202 r. w czasie powodzi, co oznacza, że już w II wieku budynek ten funkcjonował jako miejsce modlitwy chrześcijan. O istnieniu wspólnoty chrześcijańskiej w Edessie w II stuleciu świadczy Euzebiusz z Cezarei, który wspomina, że tutejsza wspólnota Kościoła wystosowała list do Rzymu zabierając głos w sprawie świętowania Wielka-

P. Yale, *Exploring the Tur Abdin: a forgotten treasure of southeastern Turkey*, <http://www.atour.com/news/assiria/20120130a.html>, dostęp 3.07.2017.

¹⁶ W.Ch. Emhardt, G.M. Lamsa, *The Oldest Christian People*, New York 1926, s. 38-39.

¹⁷ Turecka gazeta „Hurriyet” niedawno podała informację o odkryciu grobowca rodziny króla Abgara w Urfie (dawna Edessa): <http://www.hurriyetaidailynews.com/worlds-largest-necropolis-in-turkeys-southeast.aspx?pageID=238&nID=101419&NewsCatID=375>, dostęp 3.08.2016.

nocy¹⁸. *Inskrypcja Abercjusza* z II w. wymienia Nisibis jako miasto, gdzie była liczna wspólnota chrześcijańska¹⁹.

Ważnymi postaciami z czasów apostołskich, które odegrały kluczową rolę w historii chrześcijaństwa Wschodu, są św. Marek, założyciel Kościoła w Aleksandrii, i Mar Mari, jeden z 70 uczniów Jezusa Chrystusa. Temu drugiemu się przypisuje udział w utworzeniu *anafory Addaja i Mariego*. Anafora ta, znana od czasów starożytnych, jest jedną z trzech będących obecnie w użyciu w kościołach tzw. „nestoriańskich”²⁰. Wprawdzie dokumenty syriackie opowiadające o działalności misyjnej Mar Mariego w Mezopotamii mogą być datowane dopiero na VI w., to jednak roli tego człowieka w chrystianizacji Babilonii nie da się zanegować²¹. Na rozwój Kościoła w Antiochii nie mogła nie wpłynąć też znaczna grupa wiernych pochodzenia żydowskiego, która przybyła tutaj po upadku Jerozolimy w 70 r.²², a także mieszkający w mieście aramejskojęzyczni Asyryjczycy.

Nie sposób też pominąć takiej postaci, uważanej obecnie na Zachodzie za legendarną, jak św. Tekla. Dla Asyryjczyków jednak jest ona jak najbardziej realną osobą, która przyczyniła się do przyjęcia i rozwoju chrześcijaństwa w Syrii. Tradycja podaje, że pochodziła ona z Ikonium, gdzie słuchała przemówień św. Pawła (Dz 14,1-7). Po nawróceniu była zmuszona do ucieczki, a jej ocalenie wiąże się z cudem, jaki miał miejsce w Ma'aluli nieopodal Damaszku, gdzie Tekla zamieszkała, a po jakimś czasie powstał klasztor pod jej wezwaniem²³. Ma'alula jest jednym z nielicznych miejsc na świecie, gdzie zachodni język aramejski zachował się jako język mówiony²⁴.

Stafford uważa, że chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się na Wschodzie o wiele szybciej niż na Zachodzie. Faktem historycznym jest istnienie kwitnącej wspólnoty chrześcijańskiej w Babilonie już w latach 80. I wieku. Wydaje się, że jeszcze szybciej chrześcijaństwo zostało przyjęte w północnej części Mezopotamii, w dolinie Niniwy²⁵. Z kolei Moosa wykazuje, że przesłanie chrześcijańskie głoszone w języku syriackim dotarło do gór Libanu już w I w., choć zakorzeniło się tam dopiero w IV wieku²⁶.

¹⁸ P. Siniscalco i in., *Starożytne Kościoły Wschodnie*, Kraków 2013, s. 151.

¹⁹ M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 2014, s. 287.

²⁰ Reforma liturgiczna przeprowadzona przez biskupa Niniwy Išo'yahba III (†659) ograniczyła użycie anafory do trzech, jedną z nich jest anafora Addaja i Mariego (S.P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*. Baker Heel: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997, s. 54).

²¹ A. Harrak, *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Leiden – Boston: Brill, 2005, s. xvi-xxxvi.

²² A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa: PAX, 1979, s. 149.

²³ E. Parzyszek, *Legendy chrześcijan z Syrii*, w: E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), *Świat arabski. Kultura i polityka*. Warszawa: Dialog, 2012, s. 307-314.

²⁴ J.F. Healey, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions: Aramaic inscriptions and documents of the Roman period*. Oxford 2009, s. 37.

²⁵ R.S. Stafford, *The Tragedy of the Assyrians*. Piscataway 2006, s. 17.

²⁶ M. Moosa, *The Maronites in History*. Piscataway 2005, s. 21.

3. Rozwój nauki i literatury chrześcijańskiej na Wschodzie

Rozkwit kultury i nauki na chrześcijańskim Wschodzie stał się możliwy dzięki rozwojowi życia monastycznego, w którym Asyryjczycy odegrali wiodącą rolę. Scher podkreśla: „Klasztory były kuźnią nauki i wiedzy, *alma mater* chrześcijańskiej inteligencji asyryjskiej, która – podobnie jak obecnie w Europie – uważała, że do nauki i wiedzy ma prawo każdy. (...) W minionych wiekach było tak, że kto chciał poznać filozofię grecką, jeździł do Aten. Teraz to samo wykształcenie można zdobyć, zgłaszając się do asyryjskiego klasztoru i wyrażając chęć i gotowość bycia jednym z klasztornej wspólnoty. (...) Nasze szkoły klasztorne wykształciły ludzi, którzy stali się podobnymi do Apostołów i wypełnili Wschód światłem”²⁷.

Już w czwartym wieku w kilku miastach działały uczelnie o wysokich standardach naukowych: było to wymienione na *Inskrypcji Abercjusza* Nisibis (dziś Nusaybin leżące przy granicy Turcji z Syrią), Edessa – miasto św. Efrema (obecnie Urfa na południu Turcji), Aleksandria (Egipt), Antiochia (obecnie Antakya w Turcji). Uczelnie te były wzorowane na szkole utworzonej w Nisibis²⁸ założonej przez św. Jakuba Nisibińskiego (†338). O twórczości tego wybitnego naukowca nazywanego „podobnym Apostołem”²⁹, będącego nauczycielem św. Efrema oraz uczestnikiem soboru w Efezie (431 r.), zachowało się mało danych. Istnieje przekaz, że dzięki jego modlitwom miasto Nisibis nie zostało zdobyte przez Persów³⁰. Tymczasem jego uczeń św. Efrem (†373) jest niewątpliwie nie tylko wybitną, ale najbardziej znaną i wpływową postacią chrześcijaństwa tamtych czasów. 5 października 1920 r. Papież Benedykt XV ogłosił go doktorem Kościoła Powszechnego.

Na przełomie V/VI w. został spisany oficjalny dokument *Statut świętej szkoły miasta Nisibis*³¹, której rektorem krótko po 470 r. został Mar Narsaj (†503). Wcześniej Mar Narsaj, nazywany „Harfą Ducha Świętego”, był rektorem akademii w Edessie. Jako ciekawostkę możemy odnotować, że już w jego czasach rok akademicki został podzielony na dwa semestry, między którymi miała być przerwa wakacyjna, kiedy studenci mogli coś zarobić na swoje utrzymanie (*Reguła piąta*). O znaczeniu tego dokumentu dla rozwoju chrześcijaństwa na całym świecie świadczy fakt, że w 542 r. Junilius przetłumaczył *Statut* na łacinę, dedykując swoje tłumaczenie Primasiusowi, biskupowi miasta Hadrumentum w Afryce Północnej. Zainspirowany przykładem tej

²⁷ A. Scher, *Tarich Kaldo wa Aszur (Historia Kaldei i Asyrii)*, Bejrut 1913, t. 2, s. 257.

²⁸ Dziś jedyny ślad po chrześcijańskiej przeszłości miasta stanowi nieczynny kościół św. Jakuba Nisibińskiego. Na dziedzińcu kościoła prowadzono w 2004 r. prace wykopaliskowe. W znajdującym się nieopodal klasztorze Mor Augin w 2016 r. wydano wielki słownik języka syriackiego podając Nisibis jako miejsce wydania.

²⁹ I. Armala, *Tarich al-kanisa as-surianija*. Bejrut 1996, s. 41-43.

³⁰ W. Wright, *A Short History of Syriac Literature*. London 1894, s. 31.

³¹ Polskie tłumaczenie tego dokumentu można znaleźć w pracy: N. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989, ss. 101-120.

uczelnia, Kasjodor zapragnął utworzyć podobną w Rzymie. Marzenie to nie ziściło się, ale w swoim klasztorze w Vivarium mnich wprowadził obowiązkowe zajęcia z teologii i nauk świeckich³².

Tymczasem chrześcijańskie uczelnie powstawały również na terenie Persji, gdzie działał Asyryjski Kościół Wschodu. Perski król Chosrow I, który był mecenasem sztuki i nauki, sprowadził z Aten siedmiu uczonych tamtejszego ośrodka nauki rozwiązanego w 529 r. przez Bizancjum. Jego zamiarem było „odtworzenie akademii w Ktezyfonie, stolicy Sasanidów”, a źródła opisują go jako pobożnego chrześcijanina³³.

Wieloetniczna kadra naukowa w chrześcijańskich uczelniach asyryjskich składała się z Greków, Asyryjczyków, Koptów, Mandejczyków (Sabejczyków) i Żydów, do których dołączyli później także schryścianizowani Arabowie³⁴. To właśnie tam, przede wszystkim w ośrodkach życia monastycznego, chrześcijańscy uczeni już od V wieku zaczęli przekładać, najpierw na język asyryjski (syriacki, aramejski), a następnie na arabski, prawie całą spuściznę grecką, która dzięki nim została przywrócona Europie.

Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, patriarcha Kościoła Syriacko-Ortodoksyjnego Antiochii, podaje nazwy 115 klasztorów, które odegrały jakąkolwiek rolę w życiu poszczególnych pisarzy syriackich przyczyniając się do rozwoju nauki i literatury Asyryjczyków³⁵. Jak wynika z analizy, co najmniej 46 z nich, czyli prawie połowa, powstało przed pojawieniem się islamu w VII stuleciu³⁶. Dodatkowo Rassam wspomina o 60 klasztorach należących do Asyryjskiego Kościoła Wschodu, które funkcjonowały na terenach kontrolowanych przez władców perskich³⁷, gdzie największym ośrodkiem uniwersyteckim w VI w. została Seleucja-Ktezyfon.

O zaangażowaniu Asyryjczyków w działalność naukową świadczą ich dzieła spisane w języku syriackim. Niestety, większość tych prac została zniszczona w sposób celowy i systematyczny przez najeźdźców muzułmańskich, zachowały się jedynie informacje o nich i ich autorach. Jedną z takich ksiąg zawierających opis dzieł autorów syriackich jest *Perła* napisana w 1298 r. autorstwa Mar Abdiszo, metropolity Kościoła Wschodu w Nisibis i Armenii. Zestaw ten uważa się za podstawę wszystkich studiów nad historią literatury syriackiej³⁸. Księga ta przetłumaczona i opublikowana

³² A. Vööbus, *The contribution of ancient Syrian Christianity to the west European culture*, „Journal of Assyrian Academic Society”, b. nr., 1988, s. 8-14.

³³ M. Kia, *The Persian Empire: A Historical Encyclopedia*. Vol. 1, Santa Barbara 2016, s. 261.

³⁴ O wspólnotach arabskich korzystających z języka syriackiego świadczy m.in. wzmianka w dokumentach synodu Antiocheńskiego z roku 325 o „braciach z Palestyny i Arabii” (*Synody i kolekcje praw*, t. I, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2006, s. 84).

³⁵ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden 2012, s. 460-474.

³⁶ M. Abdalla, M. Rucki, *Klasztory jako ośrodki działalności pisarzy syriackich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 36 (2016), nr 1, s. 129-152.

³⁷ S. Rassam, *Christianity in Iraq: Its Origins and Development to the Present Day*. Leominster 2006, s. 55.

³⁸ *Histories of Syriac Literature* <http://syri.ac/syriacliteraryhistory>, dostęp 15.01.2016.

przez Badgera³⁹ zawiera 141 postaci piszących w języku syriackim, a wśród poruszanych przez nich tematów można wyodrębnić polemiki (utwory apologetyczne), prace poświęcone logice i wiedzy ogólnej (w tym medycynie), dzieła historyczne, opracowania lingwistyczne, komentarze do Biblii, traktaty o muzyce (przeważnie religijnej), rozprawy teologiczne, utwory modlitewne a także dokumenty regulujące i objaśniające kwestie liturgii, życia monastycznego, reguły funkcjonowania Kościoła oraz kwestie prawne (np. podziału spadków).

Innym dziełem o znaczeniu epokowym dla zachodniej syrologii jest lista pisarzy syriackich ułożona w XVIII stuleciu przez maronitę Józefa Assemaniego⁴⁰. Wspomniana *Perła* jest w całości przytoczona w pracy Assemaniego, która dostarcza w przypisach sporo danych dotyczących wymienionych autorów. W wersji Assemaniego zawiera ona 151 osób, gdyż rękopis Badgera był uszkodzony. Poza listą Mar Abdiszo opracowanie Assemaniego zawiera 168 autorów, z których 12 jest omówionych powtórnie, pomimo opisu w ramach *Perły*.

Z pewnością współczesny patriarcha Kościoła Syriacko-Ortodoksyjnego Mor Ignatius Aphrem I Barsaum korzystał z obu tych źródeł, jednak w swojej pracy opisał dodatkowo 230 autorów syriackich niewystępujących ani u Mar Abdiszo, ani u Assemaniego.

Te trzy główne źródła wiedzy o pisarzach działających na przestrzeni wieków w syriackojęzycznych Kościołach Wschodnim, Zachodnim i unickim – Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, Mar Abdiszo Bar Bericha oraz Józef Assemani – razem wymieniają 549 autorów. Znamienne jest, że wśród nich jest 438 duchownych, 41 osób świeckich oraz 70 osób, co do których zajęcia i funkcji brak danych. Jak widać, prawie 80% znanych autorów dzieł o charakterze naukowym to osoby duchowne.

Dane te dobitnie świadczą o religijnej motywacji naukowców i pisarzy asyryjskich, jak również o pozytywnym wpływie chrześcijaństwa na rozwój kultury i nauki schodu. Tarrazzi zaznacza, że między IV a VIII w. Asyryjczycy posiadali na terenie Mezopotamii blisko 50 szkół wyższych, i szczegółowo omawia dziewięć z nich⁴¹. Według dostępnych danych, liczba klasztorów, które jednocześnie były ośrodkami naukowymi, wybudowanych lub zdobywających sławę w V i VI wiekach jest rekordowa: odpowiednio 17 i 20 w porównaniu do liczby poniżej 10 w każdym innym stuleciu⁴². Przed VII w. kupcy chrześcijańscy i żydowscy mieli swoje siedziby wzdłuż

³⁹ G.P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, vol. 2. London 1987, s. 361-379.

⁴⁰ J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, 4 vols. in 3, Rome 1719–1728, <http://s2w.hbz-nrw.de/ulbbn/content/titleinfo/121369>, dostęp 15.01.2017.

⁴¹ P. Tarrazzi, *Asr as-syrian ad-dahabi (Złoty wiek asyryjskich chrześcijan)*, wyd. J. Shabo, Aleppo 1979, s. 11-15. Za: M. Abdalla, *Z dziejów chrześcijaństwa Mezopotamii*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda” <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20040720132039288.htm>, dostęp 23.05.2016.

⁴² M. Abdalla, M. Rucki, *Klasztory jako ośrodki działalności pisarzy syriackich*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 36 (2016), nr 1, s. 129-152.

całego Szlaku Jedwabnego, aż do Kaifongfu na wschodzie⁴³, przyczyniając się do wymiany nie tylko handlowej, ale też kulturowej i naukowej.

4. Koniec złotego wieku

VII-XIII stulecia to czas narastającej dominacji islamu na Bliskim Wschodzie. Należy pamiętać, że islam jest religią o bardzo silnym nacechowaniu politycznym. Esposito zwraca uwagę, że „islam nie był po prostu wspólnotą duchową. Raczej stanowił państwo, imperium. Islam rozwinął się jako ruch religijno-polityczny, w którym religia była integralna z państwem i społeczeństwem”⁴⁴. Już Mahomet łącząc religie z prawem i polityką rozpoczął podboje militarne i tworzenie idealnego państwa muzułmańskiego⁴⁵. Kościoły Wschodu znalazły się kolejno pod panowaniem muzułmańskich władców Omajadzkich (VII-VIII w.), Abbasydów (750 – ok. 1100), Seldżuków (na terenie Turcji w XI-XII w.) i Mongołów (od w. XIII). Jednocześnie trwał rozwój wspólnot chrześcijańskich (nestoriańskich i jakobickich), które stanowią ogromną większość w chrześcijaństwie syriackojęzycznym. Prowadzono skuteczną ewangelizację w Azji, szczególnie w Indiach i w Chinach⁴⁶. Kościół w Indiach ciągle utrzymywał kontakty z nestoriańskim patriarchą Seleucji-Ktezyfonu. Asyryjczycy wciąż odgrywali ważną rolę w nauce i kulturze, jednak władze muzułmańskie narzucali im poważne ograniczenia, coraz bardziej utrudniając działalność.

Dla Kościołów będących w opozycji do cesarstwa bizantyjskiego pojawienie się islamu początkowo przyniosło wytchnienie od prześladowań. Kalifowie stwarzali warunki do rozwoju nauki i literatury, dbając jednak o sukcesywną stopniową islamizację i arabizację podbitych terytoriów. Z drugiej strony, wspólnoty chrześcijańskie, szczególnie arabskie, ulegały przymusowej islamizacji, rozpoczętej na półwyspie Arabskim już za życia Mahometa. Abdalla podaje, że chrześcijańskie miasto Nadżran w Jemenie otrzymało ultimatum „islam albo śmierć” w roku 631, a zmuszeni do emigracji chrześcijanie z Nadżranu poddawani byli ciągłej presji i stopniowo przechodzili na islam⁴⁷.

Zaczynając od VIII w. coraz więcej pisarzy syryjskich preferuje język arabski; jednocześnie dzięki intensywnej pracy tłumaczy chrześcijańskich zwiększa się dostępność dawnych dzieł, które ukazują się teraz w języku arabskim. Najbardziej

⁴³ D.A. Johnson, *Lost Churches on the Silk Road*, New Sinai Press, b.m.w., 2013, s. 11.

⁴⁴ J.L. Esposito, *Islam and Politics*, New York 1998, s. 3.

⁴⁵ Polityczne aspekty islamu od samego początku aż po czasy dzisiejsze opisuje H.A. Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2014.

⁴⁶ R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*. Bydgoszcz: Homini, 1998, s. 26.

⁴⁷ M. Abdalla, *Losy chrześcijan himjaryckich jemeńskiego miasta Nadżran (VIX w.) w źródłach arabskich i asyryjskich*, [w:] *Arabowie-Islam-Świat*, red. M. M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2008, s. 557-569.

znaną postacią jest Hunayn ibn Ishaq, który tłumaczył starożytne dzieła greckie na syriacki, a potem z syriackiego na arabski. Wiele z tych tekstów zostało przetłumaczonych w XII w. z arabskiego na łacinę, i dzięki temu Zachód je odzyskał.

W połowie XIII w. Mongołowie zdobyli Iran, a w 1258 r. również Bagdad. Pojawiła się nadzieja na wyzwolenie z opresji islamskiej – w latach 1260/1261 asyryjski dowódca Samdaqu stanął na czele powstania w Mosulu i ustanowił jako nowego władcę chrześcijanina Zakiego. Aż do roku 1289 chrześcijanie sprawowali w Mosulu władzę, prawdopodobnie mając nadzieję na zbudowanie państwa chrześcijańskiego w Mezopotamii w sojuszu z chanatem⁴⁸. Jednak pod koniec XIII w. tron objął Il-Chan Ghazan (1295-1304), który z buddyzmu przeszedł na islam. Rozpoczęły się krwawe masakry chrześcijan, żydów, zoroastrian i buddystów⁴⁹. Kolejna fala masakr nastąpiła po objęciu władzy przez Oljeitu (1304-1316), który wkrótce przeszedł z chrześcijaństwa na islam. Jednak dopiero Tamerlan (1370-1405) zadał cywilizacji chrześcijaństwa asyryjskiego śmiertelny cios⁵⁰. W wyniku masowych mordów Kościoł przetrwał jedynie w niedostępnych rejonach górskich, a także w Irańskim Azerbejdżanie, Armenii i Kerali. W XV wieku została zniszczona cała struktura organizacyjna Kościoła Wschodu, po czym wszystkie wysiłki chrześcijan zostały skierowane na fizyczne przetrwanie.

Kolejne masakry ze strony muzułmanów nastąpiły szczególnie w 1843 r. i 1933 r. w Iraku oraz w latach 1915-1920 w Turcji. Szacuje się, że od VII w., czyli od początku islamu, miały miejsce co najmniej 83 większe lub mniejsze masakry chrześcijańskiej ludności asyryjskiej⁵¹, które zmniejszyły liczebność Asyryjczyków z 20 mln w starożytności do ok. 2 mln obecnie⁵². Powstanie Państwa Islamskiego w Syrii i Iraku⁵³ doprowadziło do zniknięcia Asyryjczyków z wielu miejsc, gdzie mieszkali od tysiącleci, a wytworzone przez nich dzieła zostały zniszczone. Jak już wspomniano, w IV wieku rozwijało się życie monastyczne, i najstarszym na świecie do dziś funkcjonującym klasztorem jest założony w 397 r. asyryjski klasztor Mor Gabriel. Z IV w. zachowały się ruiny kościoła asyryjskiego w Dżubajl na terenie dzisiejszej Arabii Saudyjskiej; nie zostały wprawdzie całkowicie zniszczone, ale dostęp do nich jest zabroniony⁵⁴. Inne znane obiekty pochodzące z tego okresu to klasztor Mar Behnam w mieście Bachdida (Qaraqosh) wysadzony w powietrze przez ISIS w marcu 2015 r.⁵⁵,

⁴⁸ Ch. Baumer, *The Church of the East*, London – New York: IB Tauris 2008, s. 223.

⁴⁹ Ibidem, s. 226.

⁵⁰ Ibidem, s. 233.

⁵¹ *Genocides Against the Assyrian Nation* <http://www.aina.org/martyr.html>, dostęp 20.07.2017.

⁵² S. Parpola, *National...* op. cit., s. 21.

⁵³ O ogłoszeniu Państwa Islamskiego i ustanowieniu kalifa informowało np. BBC w dniu 30.06.2014 r.: *Isis rebels declare 'Islamic state' in Iraq and Syria*, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-28082962>, dostęp 20.07.2017.

⁵⁴ <http://www.aina.org/ata/20080828165925.htm>, dostęp 31.10.2016.

⁵⁵ <http://www.aina.org/news/20150319144604.htm>, dostęp 31.10.2016.

kościół Mor Juhanna w Mardinie (Turcja) używany jeszcze w roku 2015 jako magazyn, ale planowano przerobić go na meczet⁵⁶, klasztor Mar Mattaj w pobliżu Mosulu zajętego w 2014 r. przez Państwo Islamskie⁵⁷, a także katedra w syryjskim mieście Hasaka⁵⁸ obecnie zrujnowanym przez ISIS.

Mimo wielu prób przeciwdziałania odpływowi ludności asyryjskiej z Ojczyzny, jedyną alternatywą dla nich często jest śmierć na swojej ziemi. Aby nie wykraczać poza ramy badanego obszaru, należy ograniczyć się jedynie stwierdzeniem, że w obecnej sytuacji geopolitycznej perspektywa zagłady lub utraty tożsamości narodowej i religijnej stanowi poważne realne zagrożenie dla Asyryjczyków.

5. Twórcy kultury i nauki świata islamu

Religijne uwarunkowania i motywacja dla imponującego rozwoju nauki Asyryjczyków i piśmiennictwa syriackiego przy braku własnego państwa najlepiej ilustruje dynamika rozwoju nauki w świecie muzułmańskim. Ewidentnie, póki chrześcijanie, szczególnie Asyryjczycy, mogli odgrywać znaczącą rolę, nauka się rozwijała, ale usunięcie i zmarginalizowanie chrześcijan i przejęcie ich osiągnięć przez muzułmanów doprowadziło do upadku nauki w świecie islamu.

Przed wszystkim należy nadmienić, że historia przedislamskiej Arabii, została najlepiej zachowana właśnie w źródłach syriackich⁵⁹. Autorzy greccy i łacińscy prawie nie wspominają o świecie arabskim przed islamem⁶⁰, a sami Arabowie nie interesują się tym okresem swojej historii⁶¹.

Następną zasługą syriackich pisarzy i naukowców było wprowadzenie Arabów do świata cywilizacji poprzez przetłumaczenie na język arabski fundamentalnych dzieł kultury hellenistycznej, już wcześniej przyswojonych przez piśmiennictwo syriackie. Warda zaznacza, że Arabowie nie mieli własnej sztuki, nauki ani filozofii, i uczyli się tego wszystkiego od Asyryjczyków⁶². Twórca gramatyki arabskiej Al-Du'ali (zm. 688) korzystał z wiedzy i pomocy asyryjskich naukowców działających w Kufie,

⁵⁶ <http://www.aina.org/news/20150713162420.htm>, dostęp 31.10.2016.

⁵⁷ <http://www.aina.org/news/20150713162420.htm>, dostęp 31.10.2016.

⁵⁸ <http://www.aina.org/ata/20101026212055.pdf>, dostęp 31.10.2016.

⁵⁹ Zob. np.: D. Bundy, *Himyarite Christians*, [w:] E. Ferguson (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, 2nd Edition, New York 1999, s. 528-529.

⁶⁰ I. Shahid, *The Syriac Sources for the History of the Arabs Before the Rise of Islam: An Evaluation*, w: R. Lavenant SJ (ed.), *Symposium Syriacum VII*, Roma 1998, s. 323-331.

⁶¹ Według muzułmańskich teologów, okres przedislamski to *dżahilija*, czyli czas panowania bezbożnych reżimów, które musiały ulec zniszczeniu. Właściwie jedynym przedmiotem zainteresowań z okresu przedislamskiego dla arabskich historyków jest język arabski (J.E. Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World*, London 2005, s. 34).

⁶² Większość przytoczonych dalej informacji pochodzi z rozdziału 14 pt. *Assyrian Contributions to the Arab and the Islamic Civilization* książki W.W. Warda, *Assyrians Beyond the Fall of Nineveh*, Lexington 2013, s. 203-217.

i wprowadził te same pojęcia, klasyfikacje i zasady, jakie już wcześniej funkcjonowały w gramatyce syriackiej. Również system znaków samogłoskowych, opracowany przez Mar Jakuba z Edessy, został zapożyczony przez piśmiennictwo arabskie. Wybitne postacie nauki arabskiej, jak np. Ibn Sina czy filozof Al-Kindy, w swoich pismach otwarcie przyznawali, że to Asyryjczycy wprowadzili ich w świat nauki.

Jednym z pierwszych lekarzy arabskich był Ibn-Kalada, który studiował w chrześcijańskiej akademii w Dżundiszapurze, a po powrocie do Arabii leczył nawet Mahometa i jego następców. Uważa się, że większość koranicznych nakazów związanych z higieną to echo jego działalności. Z kolei wobec nieskuteczności lekarzy muzułmańskich do Bagdadu został wezwany Asyryjczyk Gabriel Bachtiszo, którego rodzina przez kolejne trzy wieki dbała o zdrowie kalifów (765-1058). Syn Gabriela doradził kalifowi utworzenie akademii w Bagdadzie, i w roku 830 Al-Mamun utworzył taką akademię, a jej dyrektorem został Asyryjczyk Juhanna Maswaj (†857), wybitny lekarz i naukowiec. Jego imię jest znane na Zachodzie w łacińskim brzmieniu jako Mesue, ponieważ jego książki z zakresu medycyny były tłumaczone na łacinę i cieszyły się popularnością w Europie w średniowieczu.

Większość naukowców syriackich, którzy wpłynęli na rozwój cywilizacji Bliskiego Wschodu w tym okresie, jest znanych w arabskim brzmieniu ich imion. Dotyczy to również naukowców ze szkoły działającej w asyryjskim mieście Harran, nazywanych przez muzułmanów Sabejczykami. Jednym z pierwszych tłumaczy w szkole Harranu był Asyryjczyk Hadżadż ibn Jusuf ibn Matar (†833), który przekładał z greckiego i syriackiego na język arabski dzieła z matematyki i astronomii, m.in. Euklida i Ptolemeusza. Uważa się, że Hadżadż był najwybitniejszym znawcą geometrii swoich czasów. Również ze szkoły Harranu wywodzi się wielki matematyk i astronom Tabit ibn Kara (†901). Zespół tłumaczy pod jego kierownictwem przetłumaczył prawie wszystkie starożytne dzieła naukowe dotyczące matematyki, w tym pisma Archimedesza (212 przed Chr.) i Apoloniusza z Perge (262 przed Chr.). Sam Tabit napisał 16 prac w języku syriackim oraz ok. 150 prac w języku arabskim. Jego syn Sinan ibn Tabit (†943) również zajmował się nauką, ale był zmuszony przez kalifa do przyjęcia islamu. Osiągnięcia naukowe mieli również wnukowie i prawnuk Tabita, ale za największego uznawany jest jego praprawnuk Al-Battasni (†943).

Jenkins podkreśla, że to chrześcijanie syriaccy wykorzystali i rozwinęli system cyfr znany jako „cyfry arabskie” na długo zanim dowiedzieli się o nim myśliciele muzułmańscy. Autor ten uważa, że złoty wiek islamu wyrasta bezpośrednio z nauki i kultury chrześcijaństwa syriackiego⁶³. Ofek natomiast zwraca uwagę na to, że współczesny świat islamu nie bierze udziału w projektach naukowych: „Dzisiaj duch naukowy świata islamu jest suchy jak pustynia. (...) Kraje muzułmańskie mają przeciętnie 9 naukowców i inżynierów na tysiąc obywateli, w porównaniu do średniej

⁶³ Ph. Jenkins, *The Lost History of Christianity*, New York 2008.

światowej 41”⁶⁴. Ofek podaje też inne ciekawe dane statystyczne: spośród 1,6 mld muzułmanów tylko dwóch zdobyło naukową nagrodę Nobla, 46 muzułmańskich krajów świata dzisiaj przyczyniło się do powstania zaledwie 1% literatury naukowej (sama tylko Hiszpania lub Indie wydały więcej literatury naukowej na poziomie światowym niż wszystkie kraje muzułmańskie razem wzięte), Hiszpania, która nie jest w czołówce świata nauki, tłumaczy i wydaje w ciągu każdego roku więcej dzieł naukowych niż cały świat arabski w ciągu ostatniego tysiąca lat, a w latach 1980-2000, kiedy np. Korea zarejestrowała 16 328 patentów, dziewięć krajów arabskich razem zarejestrowały zaledwie 370 patentów, z których wiele zostało zgłoszonych przez obcokrajowców.

Zdaniem ks. Ibrahima Nseira, obraz Syrii bez chrześcijan to obraz totalnej destrukcji⁶⁵. Podobną opinię wyraża muzułmanin sunnita Kamal Al-Labwani: „Obecnie chrześcijanie są w niebezpieczeństwie, i my musimy pomóc im pozostać w Syrii. Syria bardzo potrzebuje swoich chrześcijan. [Przyszłość] kultury Syrii zależy od tego, czy oni pozostaną. Nie da się pomyśleć Syrii bez chrześcijan”⁶⁶.

Podsumowanie

Nawet bardzo pobieżny przegląd wydarzeń historycznych oraz osiągnięć cywilizacyjnych Asyryjczyków pozwala zauważyć doniosłe znaczenie ich religijnej motywacji. Język syriacki będący jednym z wielu lokalnych dialektów języka aramejskiego rozwinął się i zdobył status języka literackiego dopiero dzięki rozwojowi literatury i nauki chrześcijańskiej. Ogromna większość naukowców syriackich, którzy wnieśli znaczący wkład w rozwój cywilizacji Wschodu dzięki swoim pracom z różnych dziedzin wiedzy, to osoby duchowne. Ośrodki typu uniwersyteckiego na Wschodzie powstawały dzięki ludziom Kościoła, a klasztory wspierały rozwój nauk nie tylko teologicznych, ale też przyrodniczych, m.in. medycyny.

Odnotować należy, że prześladowania Asyryjczyków, które powtarzały się systematycznie, nosiły wybitnie religijny charakter, za wyjątkiem kilku tylko powstań o charakterze narodowym i politycznym. Szczególnie wyraźnie jest to zauważalne w relacjach z islamem: Asyryjczycy byli lojalni wobec władców muzułmańskich, byli motorem rozwoju cywilizacyjnego krajów islamu, a mimo to byli poddawani opresji, prześladowaniom i powtarzającym się masakrom tylko i wyłącznie ze względu na wyznawaną wiarę chrześcijańską.

⁶⁴ H. Ofek, *Why the Arabic World Turned Away from Science*, <http://www.thenewatlantis.com/publications/why-the-arabic-world-turned-away-from-science>, dostęp 11.01.2017.

⁶⁵ <http://www.foxnews.com/world/2016/05/15/life-is-horrible-syrias-christians-fear-total-genocide>. Html, dostęp 11.01.2017.

⁶⁶ <https://www.osv.com/OSVNewsweekly/World/Article/TabId/718/ArtMID/13624/ArticleID/16245/Violence-continues-to-cause-fear-across-region.aspx>, dostęp 11.01.2017.

Ostatecznie nie mogło to nie odbić się na kondycji nauki krajów muzułmańskich: jeśli w średniowieczu Asyryjczycy wyznający Chrystusa mieli możliwość rozwijania nauk i piśmiennictwa zapewniając „złoty wiek” cywilizacji islamu, to po ich odsunięciu z życia społecznego i fizycznej eksterminacji kraje muzułmańskie nie były w stanie samodzielnie utrzymać dynamiki rozwoju naukowego. Dziś kraje muzułmańskie prawie wyłącznie korzystają z osiągnięć cywilizacyjnych Zachodu, jednocześnie doprowadzając do ostatecznego unicestwienia kultury i nauki chrześcijan, którym od początku zawdzięczają swój rozwój.

Michael Abdalla

UNICKIE KOŚCIOŁY BLISKIEGO WSCHODU: POLITYKA WATYKANU WOBEĆ CHRZEŚCIJAN NIERZYMSKICH

Chrześcijanie Bliskiego Wschodu byli obiektem działań misyjnych wielu Kościołów europejskich. Szczególnie dziwnym to może się wydawać biorąc pod uwagę, że Asyryjski Kościół Wschodu, nazywany niesłusznie „nestoriańskim”, aż do XIV w. obejmował działalnością misyjną cały obszar Azji Środkowej, a nawet Mongolię i Chiny, a Kościół Syriacko-Ortodoksyjny Patriarchatu Antiocheńskiego miał swoje placówki na terenach od Anatolii do Egiptu, Arabii, Mezopotamii i Indii.

Termen zaznacza, że upadkowi Kościoła „nestoriańskiego” w dużej mierze sprzyjały konflikty wewnętrzne wynikające z działalności misjonarzy katolickich. Opisując region Hakkari, gdzie był wicekonsulem na początku XX w., Termen nadmienia, że Asyryjczycy przez wieki byli prześladowani przez muzułmanów i zachowując wierność Chrystusowi byli zmuszeni ukrywać się w najbardziej niedostępnych regionach. Tymczasem „w Mosulu, Wanie i Urmii, kiedy przybyli tu katolicy misjonarze, większość Asyryjczyków (...) przyjęło unię katolicką. W Urmii oprócz katolików pojawili się również misjonarze prawosławni, i większość Asyryjczyków Urmii przyjęło prawosławie. Poza tym amerykańscy, angielscy, a ostatnio również niemieccy misjonarze wysilają się, by pracować wśród nestorian, ale oni starają się nie zmieniając nazwy religii zmienić jej istotę”¹. Wydaje się to jeszcze bardziej niesprawiedliwe dlatego, że ich odwieczni prześladowcy muzułmanie nie byli objęci działalnością misjonarzy katolickich. Dziegiel wykazuje, że katolicy misjonarze mieli wręcz zakaz prowadzenia misji wśród muzułmanów². Jak wiadomo, po seriach lokalnych rzezi organizowanych przez muzułmańskich przywódców, ogłoszony w 1914 r. przez tureckiego sułtana *dżihad* przeciwko chrześcijanom mieszkającym w Turcji zakończył się zagładą Asyryjczyków, Greków i Ormian³. Podkreślam, że barbarzyńskie masakry na ludności chrześcijańskiej miały wybitnie religijny charakter. Żeby nie być gołosłownym, przytoczę jeden tylko przykład, opisany w „Missyach katolickich”: „Pewna matka, uciekając z dzielnicy chrześcijańskiej z pięciorgiem dzieci, trzema chłopcami i dwiema dziewczynkami, szuka schronienia wśród tłumu. Poznają ją

¹ Р. И. Термен, *Отчёт о поездке в санджак Хеккиари, Ванского вилайета, в 1906 году*. Тифлис 1910.

² L. Dziegiel, *O starożytnym kościele nestorian i jego spadkobiercach*, „Znak”, R. 35 (1983), nr 1, s. 36-60.

³ Zagłada ta została oficjalnie uznana za ludobójstwo przez Parlament Niemiec, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/ostra-reakcja-turcji-na-uchwale-bundestagu-ws-rzezi-ormian/0m9ezg> (dostęp 30.08.2017).

i zatrzymują. Darowują życie jej dzieciom, pod warunkiem wyparcia się swej wiary. Matka odpowiada za nich, że są chrześcijanami. Grożą im śmiercią, ta sama odpowiedź. Wtenczas zmuszają tę nieszczęśliwą kobietę usiąść i na jej kolanach ucinają głowę trzem jej synom. Zalana krwią, bezprzytomna z boleści, upada na wznak i traci zmysły. Woda, którą ją zlewają obficie, przywraca jej przytomność. Zaledwo otwiera oczy, zmuszają ją, aby z córkami została muzułmanką. Daje znak przeczący, przebijają ją więc sztyletami. (...) Dalej znowu pewna biedna matka, która się zdradziła swoim niepokojem i pośpiechem, wpadła z jedynym swem dzieckiem w ręce nieprzyjaciół. Ponieważ się nie zgadza, aby jej syn został muzułmaninem, odarto go z ubrania i ukrzyżowano na wielkich drzwiach głównych. Podczas gdy zagłębiają ogromne gwoździe w jego małe rączęta, dziecko zaczyna krzyczeć tak silnie, że sobie zrywa gardło i wydaje ducha, nim trzeci gwoździe został wbity. Jego zemdloną matkę zasztyletowano”⁴.

Można zatem się spodziewać, że gdyby misje katolickie były skierowane do muzułmanów i skutecznie doprowadziły ich do wiary w Chrystusa, do masakr tych po prostu by nie doszło.

Moim celem nie jest ocena intencji misjonarzy katolickich, którzy prawdopodobnie szczerze wierzyli, że przyczyniają się do zbawienia Asyryjczyków. Chcę tylko zwrócić uwagę na stosowane środki, wcale nie uświęcone przez szczytny cel, a także na opłakane skutki. Dzisiaj opinia Termena o przyczynach upadku chrześcijaństwa Wschodu jest równie aktualna: działalność misjonarzy katolickich pokazała światu islamu, że chrześcijaństwo jest słabe i poróżnione, a przynależność do Kościoła Rzymskiego nie przekłada się na realne wsparcie dla chrześcijan. Dodało to odwagi wszelkim ruchom ekstremistów muzułmańskich, ostatecznie doprowadzając do ponownego barbarzyńskiego ludobójstwa w imię Allaha, jakiego dopuszcza się w XXI wieku Państwo Islamskie⁵.

1. Autonomiczność stolic apostoelskich

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że działalność misjonarzy Kościoła Rzymskiego wśród wiernych podlegających jurysdykcji biskupów Patriarchatu Antiocheńskiego lub Seleucji-Ktezyfonu jest niezgodna z postanowieniami poczynionymi na Soborach Kościoła Powszechnego. W szczególności, Sobór Nicejski w Kanonie VI zawiera postanowienie „O precedencji niektórych stolic i o tym, że nie można zostać powołanym na urząd biskupi bez zgody metropolity”⁶. Jest w nim zapisane, że „biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi

⁴ „Missye katolickie” 1886, R. 5, Nr 7, s. 210-217.

⁵ B. Richardson, *ISIS Committing Genocide Against Christians, US House Unanimously Declares*, <http://aina.org/news/20160315015837.htm> (dostęp 30.08.2017).

⁶ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, układ i opracowanie ks. A. Baron i ks. H. Pietras SJ, t. 1, WAM: Kraków 2007, s. 31.

Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji”. Innymi słowy, biskup Rzymu nie może wtrącać się w sprawy metropolity Aleksandrii czy Antiochii, tak samo jak oni nie wtrącają się w sprawy Kościoła Rzymskiego.

Dalej Sobór precyzuje: „Niech będzie rzeczą całkowicie jasną, że jeśli ktoś został biskupem bez aprobaty metropolity, wielki sobór zarządził, że nie może on być biskupem”. Czyli ustanowienie biskupa rzymskiego np. w Antiochii jest niewłaściwe, i z punktu widzenia Soboru jest nieważne.

Tymczasem, jak potwierdzają to liczne źródła i wielu badaczy, unia Kościoła Chaldejskiego z Rzymem zawarta w 1553 r. miała właśnie taki charakter: kilku biskupów Kościoła Wschodu sprzeciwiło się sukcesji apostolskiej rodziny Szymun wybierając na patriarchę Juhanana Sulakę, opata klasztoru Mar Hurmizd. Ponieważ Kościół Wschodu tej decyzji nie zaakceptował, Sulaka udał się do Rzymu, gdzie otrzymał ordynację z rąk papieża Juliusza III, który ogłosił go patriarchą Kościoła Chaldejskiego⁷. Baaba podaje: „W 1551 r. po śmierci Mar Szymuna VII w Kościele Wschodu powstał spór co do wyboru patriarchy. Południowi Asyryjczycy mieszkający w dolinie Asyrii popierali wybór patriarchy według dziedziczenia, jak to się działo od 140 lat. Północni Asyryjczycy mieszkający w górach Hakkari i na równinach Urmii i Salmas, byli za przywróceniem wyboru patriarchów, jak to było praktykowane od czasów apostolskich do roku 1448. W tym czasie północni Asyryjczycy stanowili większość i wybrali Bar Mame, który został Mar Szymunem VIII. Południowcy nie uznali tego wyboru i wybrali własnego kandydata, Juhanana Sulakę. Przy pomocy misjonarzy franciszkańskich w Mosulu Sulaka został wysłany do Jerozolimy, a stamtąd do Rzymu, gdzie został przyjęty do Kościoła katolickiego i ordynowany na pierwszego patriarchę unickiego. Kościół rzymskokatolicki nadał mu tytuł Patriarchy Babilonu. Tytuł ten był używany w Kościele Wschodu, kiedy patriarchat znajdował się w Ktezyfonie nieopodal Bagdadu. W celu odróżnienia tych Asyryjczyków od ich braci, nazwano ich Chaldejczykami, choć nazwa ta nie ma żadnych podstaw historycznych”⁸.

W rzeczywistości, wbrew postanowieniom pierwszych soborów, Kościół rzymskokatolicki prowadził systematyczną politykę podporządkowania biskupowi Rzymu Kościołów należących do tradycji zarówno antiocheńskiej („nestoriański”, „jakobicki”, „maronicki”), jak i aleksandryjskiej (koptyjski), a także konstantynopolitańskiej (melkicki) i nawet syro-malabarskiej w Indiach. Z każdego z tych rdzennych Kościołów wydarto część wiernych, z których tworzono Kościoły unickie. Jak zobaczymy, czyniono to często posługując się zupełnie niechrześcijańskimi metodami, jak np. przekupywanie władz muzułmańskich, wykorzystanie trudności materialnych chrześcijan Wschodu, knucie intryg, konfiskata rękopisów i wynaradawianie.

⁷ B.J. Bailey, J.M. Bailey, *Who Are the Christians in the Middle East?* Eerdmans Publishing Co.: Grand Rapids 2003, s. 83.

⁸ Y.A. Baaba, *An Assyrian Odyssey*, Baaba Library: Evelyn Court 2000, s. 15-16.

Dodatkowym problemem jest ignorancja na temat Kościołów Wschodu niestety panująca w Kościele rzymskokatolickim. Na przykład popularna *Historia chrześcijaństwa* w Indeksie geograficznym w ogóle nie zawiera hasła „Nisibis”, choć działał tu wybitny św. Jakub z Nisibis (†338), aktywny uczestnik I Soboru Powszechnego, a jego uczeń św. Efreem (†373), doktor Kościoła, opłakiwał losy tego miasta w 77 hymnach⁹. Z kolei *Statut świętej szkoły miasta Nisibis* już w 542 r. został przetłumaczony na łacinę¹⁰, a mimo to w tablicy chronologicznej *Historia chrześcijaństwa* umiejscawia powstanie uniwersytetów w połowie XII stulecia¹¹. W rozmowie prywatnej z pewnym wysoko postawionym księdzem katolickim usłyszałem, że na Wschodzie chrześcijaństwo pojawiło się dopiero w XVI wieku, kiedy pojawili się tam misjonarze katolicki. Można tylko zastanawiać się, dlaczego w 325 r. Ojcowie soborowi uznawali za równe sobie stolice apostołskie Antiochii, Rzymu, Aleksandrii i Jerozolimy, skoro chrześcijaństwo było tylko w Rzymie. Nie zapomnijmy też i o tym, że to w Antiochii, bezdyskusyjnie pierwszej Stolicy Piotrowej, uczniowie Chrystusa zostali nazwani chrześcijanami.

2. Początki latynizacji Kościołów unickich

Moosa uważa, że politykę latynizacji Kościołów unickich przez Rzym rozpoczyna list papieża Innocentego III, napisanego do patriarchy Maronitów po wizycie ostatniego w Rzymie w 1216 r.¹² List ten dodaje do spraw doktrynalnych szereg elementów, które Kościół maronicki musi przejąć od Kościoła rzymskiego. Wśród nich są szaty liturgiczne, zmiany w kalendarzu liturgicznych (dodanie świętych czczonych w Kościele rzymskokatolickim), użycie chleba niekwaszonego do sprawowania Eucharystii, stosowanie rytu chrztu i innych sakramentów według porządku łacińskiego¹³. Na ten list powoływali się również późniejsi papieże pisząc do Patriarchy Maronitów, np. papież Innocenty IV (1353-1361), który uważał Maronitów za „niedawno nawróconych na wiarę”, papież Klemens VII, który w 1526 r. zachęcał Maronitów do trwania w czystości „katolickiej” wiary, czy papież Grzegorz XIII, który powoływał się na listy swoich poprzedników zaczynając od Innocentego III¹⁴.

Wszystko jednak wskazuje na to, że Maronici nie ulegli presji latynizacji w tym okresie. Kontynuowali wiele zwyczajów charakterystycznych dla Kościoła Syriacko-Ortodoksyjnego, a także zachowywali wyznawane prawdy wiary. Na przykład zachowali trzykrotny ryt chrztu, wyznawanie wiary w Ducha Świętego, który od Ojca

⁹ M. Kamil, M. H. Al-Bakri, Z. M. Ruszdi, *Tarich al-adab as-suriani* [Historia literatury syriackiej], Dar as-Sakafa li an-Nasr wa at-Tauzi⁴, Kair 1987, s. 120.

¹⁰ Dokument ten został przetłumaczony również na polski, zob.: N. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1989, s. 101-120.

¹¹ *Historia chrześcijaństwa*, red. T. Dowley, Vocatio: Warszawa 2002, s. 15-16.

¹² M. Moosa, *The Maronites in History*, Gorgias Press: Piscataway 2005, s. 224.

¹³ T. Anaissi, *Bullarium Maronitarum*, Bretschneider: Rome 1911, s. 4-5.

¹⁴ M. Moosa, op. cit., s. 225.

pochodzi, zgodnie z Nicejsko-Konstantynopolitańskim *credo* zachowanym w Kościołach syriackojęzycznych do dnia dzisiejszego, a także dodawali w modlitwie *Trisagion* określenie „Który za nas byłś ukrzyżowany”. Sytuacja polityczna sprzyjała pozostaniu przy dawnych tradycjach, ponieważ Mamelucy zdobyli Syrię wypierając z niej krzyżowców. Jednak w pierwszej połowie XV wieku Kościół rzymskokatolicki wznowił wysiłki zmierzające ku konwersji Kościołów Bliskiego Wschodu na katolicyzm.

W 1445 r. papież Eugeniusz IV (1431-1447) napisał bullę, w której zaznaczał, że po intensywnych wysiłkach arcybiskup Andrzej zdołał nakłonić nestoriańskiego biskupa Tymoteusza i maronickiego biskupa Eliasza, by publicznie zrzekli się monoteletycznej wiary w „jedną tylko wolę Pana” i wyznali wiarę katolicką. Biskup Elias uczynił to wraz z duchownymi i wiernymi w kościele Hagia Sofia na Cyprze, po czym w jego imieniu uczynił to jego uczeń i współpracownik ks. Izaak w kościele Laterańskim w Rzymie, gdzie został oddelegowany przez abpa Andrzeja. Od tego czasu Kościół unicki na Cyprze został nazwany chaldejskim. W liście papieża Mikołaja V z 1450 r. jest mowa o tym, że Chaldecy na Cyprze długo byli oderwani od Rzymu, ale niedawno uznali jego zwierzchnictwo¹⁵. Armala opowiada o tej niesławnej decyzji o zmianie nazwy Asyryjczyków na Chaldytów: „Papież Eugeniusz IV w bulli z dnia 7 lipca 1445 r. ogłosił, że Asyryjczycy, którzy wstąpili do Kościoła Rzymskiego na Cyprze powinni nazywać się Chaldytami. Jednak tę nazwę upowszechniono dopiero 150 lat później. Do tego czasu nosili oni nazwę dwuczłonową: Chaldoasyryjczycy. Trzeba gwoli ścisłości dodać, że ci z nich, którzy żyją w wioskach nieopodal Mosulu, nadal nazywają siebie Asyryjczykami”¹⁶.

W drugiej połowie XV w. papieże zaczęli posyłać do Maronitów franciszkanów w celu weryfikacji poprawności ich wierzeń i rytuałów. Jednym z nich był o. Gryphon (†1475), który wraz z o. Franciszkiem z Barcelony przybył do Bejrutu w 1450 r.¹⁷ Był przekonany, że jego misją jest nawrócenie chrześcijan Wschodu na „prawdziwą” wiarę katolicką, dlatego kilka lat poświęcił na naukę języków arabskiego i syriackiego. O. Gryphon był bardzo aktywny w budowaniu nowych kościołów i „usuwaniu błędów” z Kościoła maronickiego, m.in. przekonywał ich, że w Chrystusie są dwie natury – ludzka i boska¹⁸. Jak wynika z listu z 1469 r., po 19 latach działalności o. Gryphona papież nadal nie był pewien, czy Maronici wyznają wiarę zgodnie z nauczaniem katolickim. Jak wskazują historycy, o. Gryphon uważając Maronitów za heretyków skutecznie wykorzeniał wiele starożytnych obrzędów i zastępował ich łacińskimi, co w sposób naturalny napotykało na sprzeciw wielu Maronitów i skutkowało nawet przejściem całych grup maronickich do Kościoła Syriacko-Ortodoksyj-

¹⁵ N. Coureas, *Non-Chalcedonian Christians on Latin Cyprus*, in: *Dei gesta per Francos*, eds. M. Balard, B.Z. Kedar, Routledge: New York 2016, bez numeru stron.

¹⁶ I. Armala, *Tarich al-kanisa as-suraniya* [Historia Kościoła syriackiego], 1996, s. 369.

¹⁷ M. Moosa, op. cit., s. 233.

¹⁸ Ibidem, s. 235.

nego¹⁹. Al-Duwayhi zaznacza, że w Libanie mieszkała duża liczba „jakobitów”, których rytuały i liturgia były takie same, jak maronickie, co ułatwiało konwersję Maronitów zmuszanych do latynizacji²⁰.

Po śmierci o. Gryphona w 1475 r. Maronici powrócili do „złych zwyczajów”, czyli do dawnych tradycji swojego Kościoła²¹. Dlatego też papież Sixtus IV wysłał do nich o. Aleksandra d’Ariostę, a później w 1515 r. Leon X wysłał do Libanu Franciszka Suriano i o. Franciszka de Potenzę²². Wszelkie dane wskazują, że nawet po roku 1577 w Kościele maronickim wciąż recytowano *Trisagion* dodając „heretyckie” słowa, a księgi liturgiczne zawierały doktryny charakterystyczne dla Kościoła Syriacko-Ortodoksyjnego i imiona świętych „jakobickich”²³.

W czerwcu 1578 r. jezuita Giovanni Battista Eliano przybył do Tripoli w celu kontynuowania latynizacji Maronitów. Eliano rozpoczął sprawdzanie rękopisów przechowywanych w klasztorze Qanubin wynajdując te, które zawierały niekatolickie doktryny. Był to pierwszy delegat papieski, który badał maronickie księgi liturgiczne pod kątem ich zgodności z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego²⁴. Pisząc raporty do papieża, Eliano sugerował, by w Rzymie otworzyć szkołę dla Maronitów i rozpocząć druk książek w ich języku, z których mogliby oni nauczyć się katolickich zasad wiary²⁵. W 1580 r. na polecenia papieża zwołano synod w klasztorze Qanubin, na którym formalnie przewodził patriarcha Sarkis, ale faktycznie prym wiódł Eliano, wskazując na kolejne rozbieżności doktrynalne i liturgiczne, które uważał za „herezje”. W rezultacie synod uznał, że:

1. Credo Nicejskie musi być zmienione, mają być do niego włączone słowa o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna,
2. Maronici mają uznać dwie natury, dwie wole i dwie substancje w Chrystusie,
3. muszą usunąć słowa „który za nas byłś ukrzyżowany” z *Trisagionu*,
4. muszą uznać istnienie czyśćca,
5. rozwód w wypadku zdrady małżeńskiej ma być zabroniony, a ponowne związki nie mogą być błogosławione przez Kościół maronicki,
6. ksiądz nie może namaszczać olejkami nowo ochrzczonych, tylko biskup,
7. Komunia nie może być udzielana małym dzieciom²⁶.

¹⁹ H. Lammens, *Al-Akh gryphon wa jabal lebnan fi al-qarn al-khamis ‘ashar* [Brat Gryphon i Góra Libanu w piętnastym wieku], „Al-Mashriq”, 1 (1898), s. 60.

²⁰ I. Al-Duwayhi, *Tarikh al-ta’ifa al-maruniyya* [Historia społeczności maronickiej], ed. R. Al-Khuri al-Shartuni, Bejrut 1890, s. 415.

²¹ M. Moosa, op. cit., s. 239.

²² F. Suriano, *Il trattato di Terra Santa e dell’ Orient*, ed. G. Golubovich, Milano 1900, s. 71.

²³ M. Moosa, op. cit., s. 244.

²⁴ Ibidem, s. 247.

²⁵ I. Al-Duwayhi, op. cit., s. 442.

²⁶ Za: M. Moosa, op. cit., s. 250.

Zauważmy, że *Wspólna deklaracja chrystologiczna* podpisana przez papieża Jana Pawła II i patriarchę Ignatiusa Zakkę I Iwasa w czerwcu 1984 r. stwierdza, iż w rzeczywistości nigdy nie istniała różnica w wierze wyznawanej przez oba Kościoły (Rzymskokatolicki i Syriacki Kościół Prawosławny). Dokument zawiera określenie „doskonały Bóg i doskonały człowiek” i mówi o „prawdziwym i doskonałym” zjednoczeniu obu natur w Chrystusie²⁷. Wynika z tego, że znaczna część doktrynalnych wymagań stawianych Maronitom przez Rzym była niesłuszna.

Tymczasem Eliano spisał trzy zeszyty, wynotowując „błędy” Maronitów, wśród których znalazł się nawet zarzut, że Komunia św. jest udzielana wiernym pod dwiema postaciami (chleba i wina), a chleb eucharystyczny jest chlebem kwaszonym, a nie praśnym²⁸. Z Libanu Eliano ponownie „udał się do Egiptu i próbował, równie bezskutecznie jak pierwszym razem, rokowań z patriarchą koptyjskim w Memfis”²⁹.

3. Zburzenie tożsamości Maronitów

W wyniku działalności Eliano wśród Maronitów i wykrycia przez niego licznych „błędów” doktrynalnych, w 1584 r. utworzono w Rzymie Kolegium Maronickie w celu kształcenia ich w środowisku katolickim, a także w celu drukowania ksiąg liturgicznych po dokładnym zweryfikowaniu treści. Niewątpliwie, zainteresowanie Maronitami ze strony Europejczyków i możliwości edukacji w Rzymie miały dużo pozytywnych skutków dla Kościoła maronickiego. Można to zauważyć nawet z danych statystycznych: jeśli w XV w. liczba pisarzy języka syriackiego podawana przez Assemaniego³⁰ (16) jest prawie identyczna z tą podawaną przez Mor Barsomę³¹ (15), to już w XVI w. Maronici mieli o 12 znanych pisarzy więcej niż Syriacki Kościół Ortodoksyjny, a w XVII w. o 9 więcej.

Nie da się przecenić wagi nowych możliwości dla rozwoju języka syriackiego i nauki w tym języku, szczególnie na tle sytuacji imperium Osmańskiego, gdzie wszelki druk był zabroniony na mocy zakazu Sułtana Bajazyda z 1483 r., a zakaz ten obowiązywał do 1720 r. Tymczasem w 1516 r. w Genui wyszła drukiem *Księga Psalmów* w językach: hebrajskim, greckim, arabskim i „chaldyckim” wraz z łacińską wersją³². Prawdopodobnie pierwszym naukowcem europejskim dobrze znającym język syriacki był Teseo Ambrogio (1469-1540) urodzony w Padwie. W roku 1539

²⁷ *Common Declaration of Pope John Paul II and the Ecumenical Patriarch of Antioch His Holiness Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840623_jp-ii-zakka-i.html (dostęp 17.08.2017).

²⁸ Za: M. Moosa, op. cit., s. 253.

²⁹ „Missye katolickie” 1896, R. 5, Nr 5, s. 139-143.

³⁰ J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, 4 vols. in 3, Rome 1719–1728, <http://s2w.hbz-nrw.de/ulbbn/content/titleinfo/121369> (dostęp 15.08.2017).

³¹ Mor Ignatius Aphrem I Barsaum, *Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden: Harrasovitz, 2012, s. 170-422.

Ambrogio wydał gramatykę w 10 językach z syriackim włącznie, która uważana jest za pierwsze dzieło europejskie tego typu³³. W roku 1555 został wydrukowany w Wiedniu pierwszy na świecie egzemplarz Nowego Testamentu w języku syriackim dzięki współpracy syriackiego pisarza Mojżesza z Mardinu z niemieckim humanistą J. A. Widmanstetterem³⁴.

W Kolegium Maronickim już w XVI w. działali wybitni naukowcy, np. Gabriel Syjonita oraz Abraham Ecchellensis, a w XVIII w. pracował tu Józef Szymon Assemani³⁵. Tutaj też w 1596 r. Dżirdżis I 'Mera wydał gramatykę syriacką, która do dzisiejszych czasów ma wielkie znaczenie dla syrologii na świecie³⁶.

Jednakże należy odnotować również szereg negatywnych czynników, które szły za wprowadzanymi zmianami i ciągłym sprawdzaniem „prawowierności Maronitów. Jednym z najbardziej zauważalnych elementów było wprowadzenie w 1592 r. poprawionego Mszału z rzymskokatolickimi wstawkami³⁷. Po śmierci Eliano do Libanu został wysłany kolejny „misjonarz”, Hieronim Dandini (1555-1634), z którym współpracował nowy patriarcha Maronitów Yusuf al-Ruzzi. Dīb relacjonuje, że złożył on w ofierze wiele zwyczajów i obrzędów, zamieniając je na łacińskie³⁸. Między innymi al-Ruzi zlikwidował Post Niniwy, który od wieków był praktykowany w Kościołach Antiocheńskich ze względu na związek z historią Asyryjczyków. Wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego „wywołało wielkie zamieszanie wśród pozostałych denominacji chrześcijańskich”³⁹.

Latynizację Kościoła maronickiego z jeszcze większym zapałem kontynuował patriarcha Dżirdżis I 'Mera (†1644), do tego stopnia, że nazywano go „rzymskim biskupem”. Wywoływało to nie tylko niezadowolenie konserwatywnych duchownych maronickich, ale też pogłębiało podział między Kościołami obecnymi na Wschodzie. Na przykład maronicki patriarcha Istefan al-Duwayhi (†1704) pomimo swojej wierności Rzymowi bardzo cierpiał z powodu działalności katolickich misjonarzy burzących dawne zwyczaje i obrzędy i zastępujących je łacińskimi. Al-Duwayhi napisał nawet do papieża Innocentego IX, że Maronici są znienawidzeni przez innych chrze-

³² M. Abdalla, *O drukarstwie w językach arabskim i syriackim i jego pionierach w XVI wieku*, [w:] E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), *Świat arabski. Kultura i polityka*. Warszawa: Dialog, 2012, s. 149-162.

³³ *The Syriac Language and Literature*. „The Journal of Sacred Literature and Biblical Record” No. 3, October 1862, s. 75-87.

³⁴ *Ibidem*, s. 63-64.

³⁵ R.J. Wilkinson, *Syriac studies in Rome in the second half of the sixteenth century*, „Journal for Late Antique Religion and Culture”, 6, 2012, s. 55-74.

³⁶ *The Syriac Language...* op. cit..

³⁷ M. Moosa, op. cit., s. 267.

³⁸ P. Dīb, *History of the Maronite Church*, Maronite Apostolic Exarchate: Detroit 1971, s. 105, za: M. Moosa, op. cit., s. 268.

³⁹ Y. Dagher, *Batarikat al-mawarina* [Patriarchowie maronicy], Bejrut 1959, s. 50, cyt. za: M. Moosa, op. cit., s. 268.

ścijan z powodu przynależności do Kościoła rzymskiego⁴⁰. Jednak Synod Libański, jaki odbył się na prośbę Maronitów w 1736 r., zatwierdził wszystkie plany związane z latynizacją Kościoła, jakie były sugerowane przez Rzym, zaczynając od papieża Innocentego III, pomimo początkowego sprzeciwu ze strony wielu biskupów wobec reform, zaproponowanych przez Józefa Assemaniego⁴¹. Jak wnioskuje na podstawie dokładnej analizy danych historycznych i dostępnych dokumentów Moosa, Maronici w wyniku latynizacji całkowicie utracili swoją tożsamość narodową i kulturową. W odróżnieniu od pozostałych syriackojęzycznych chrześcijan, mieszkających wśród mużułmańskiej arabskojęzycznej ludności, Maronici w znacznej mierze cieszyli się niepodległością i mieli szansę na zachowanie języka i kultury. Zamiast tego ulegli arabizacji, a ich Kościół latynizacji⁴².

Niewątpliwie najbardziej bolesny jest fakt utraty rękopisów, o czym pisze szczegółowo wielki libański intelektualista Ph. de Tarrazi (1865-1956). Wyżej wspomniany G. B. Eliano przez prawie rok chodził po klasztorach i sprawdzał treść rękopisów. Wiele z nich spalił, w innych zdrapywał wyrazy „Antiochia” i „patriarcha” i zapisywał w to miejsce: „Rzym” i „papież”⁴³.

4. Rola Francji

Działalność misjonarzy katolickich na Bliskim Wschodzie była wspierana przez państwo francuskie, które, oczywiście, miało swoje cele polityczne. Oprócz pozytywnych stron tej protekcji, należy wymienić również problemy z tym związane. Na przykład, po przejściu części kleru na katolicyzm, wszczynano spór o obiekty (kościół, klasztory, inne nieruchomości). Władze tureckie przeważnie trzymały stronę unitów, by przypodobać się Zachodowi. Osmańscy władcy dawały im akty własności, i uznawały przekazanie przez Francuzów ziemi i nieruchomości również osobom prywatnym w nagrodę za zmianę wiary.

Francja zaczęła odgrywać wiodącą rolę polityczną na Bliskim Wschodzie od XVII w., sprzyjając misjonarzom katolickim, którzy skupili się na latynizacji miejscowego chrześcijaństwa. Kluczowym wydarzeniem było to, że arcybiskup maronicki Ishak al-Szidrawi wystarał się o protekcję Francji, i od 1649 r. król Ludwik XIV chronił Maronitów przed nękaniami władz Osmańskich. W Bejrucie ustanowiono przedstawicielstwo (wicekonsulat) Francji⁴⁴. Francuzi utrzymali największą aktywność nawet pomimo rewolucji francuskiej, która znacznie utrudniła ich działalność.

⁴⁰ M. Moosa, op. cit., s. 269.

⁴¹ Ibidem, s. 271.

⁴² Ibidem, s. 275.

⁴³ Ph. De Tarrazi, *Asdaq ma kan 'an tarich lubnan wa safha min achbar as-syrian* [Najprawdziwsza z prawd o historii Libanu i karta z dziejów Asyryjczyków], Bejrut 1948, s. 95-100. Takie rękopisy autor widział na własne oczy w bibliotece w mieście Gotha (Niemcy) w roku 2016.

⁴⁴ M. Moosa, op. cit., s. 268.

Jak informuje czasopismo „Missye katolickie”: „Wskutek zniesienia we Francyi wielu zakonów religijnych w czasie rewolucyi francuskiej, pozyskanie świeżych sił missyjonarskich przychodziło z wielką trudnością”⁴⁵.

Dzięki misjom francuskim w Mosulu od r. 1878 funkcjonowało „syrjsko-chaldejskie seminarium”, kolegium dla eksternistów, szkoła niedzielna i szkoła wieczorna. Od 1860 r. działała tutaj drukarnia, która wydała „w języku arabskim i syryjsko-chaldejskim wcale pokaźną liczbę czytanek, gramatyk, historyj, geografij, arytmetyk, katechizmów itd.” oraz „mnóstwo dzieł treści moralnej i pouczającej”, całe Pismo święte w języku arabskim, Stary Testament „w języku chaldejskim”, a także „syrjski brewiarz w poprawnym zupełnie wydaniu i z zaznaczeniem różnic zachodzących w tymże obrządku”⁴⁶. Oprócz placówek edukacyjnych nauczających przede wszystkim rzymskokatolickiej wersji chrześcijaństwa, Francuzi budowali szpitale, sierocińce, przedszkola, udzielali pomocy materialnej, jednocześnie naciskając na zmianę wiary. Tę działalność łączą z „nawróceniami” również redaktorzy czasopisma „Missye katolickie”: „W r. 1873 przybyły do Mossulu Oblatki Najśw. Panny Maryi z Tours. Chociaż jest ich tu tylko dwanaście, prowadzą jednak z wielkim pożytkiem następujące zakłady: 1) Dom sierót, w którym dziesięć dziewcząt pobiera zupełnie bezpłatnie katolickie wychowanie i stosowne wykształcenie. 2) Szkołę żeńską, liczącą 160 uczennic, a między niemi 26 mahometanek. Szkoła ta ma trzy klasy dla katolickich, a jedna dla mahometańskich dzieci. 3) Dom roboczy, w którym młode dziewczęta pobierają naukę czytania, religii i ręcznych robót kobiecych. 4) Szkołę niedzielną przeznaczoną dla najuboższych dziewcząt w celu gruntownego wyuczenia ich zasad wiary świętej. 5) Ochronę dzieci, w której wychowują 66 chłopców 105 dziewcząt. 6) Szpital, w którym może każdy cierpiący bez różnicy wyznania, przez pięć dni każdego tygodnia, bezpłatnie zasięgać rady lekarza i dostawać lekarstwa. Liczba ubogich, szukających tu pomocy w swych cierpieniach, dochodzi w jednym roku do 30.000, z tym wielu szczerze się nawraca”⁴⁷.

Pozyskiwanie prozelitów wiązało się z wydatkami, m.in. na szkoły i budowę kościołów. Z kolei chrześcijanie Orientu często uzależniali swoje decyzje o zmianie wiary właśnie od środków pieniężnych misjonarzy. O nawracani Koptów sprawozdają „Misje katolickie”: „Około tysiąca wsi [w diecezji Aleksandryjskiej] oświadczyło swą gotowość do nawrócenia się, lecz niestety, braknie żniwiarzy do zebrania tak pięknego plonu. Inne osady, jak na przykład: Mallawui, licząca 5000 odszczepionych, obiecują nawrócić się natychmiast po zbudowaniu dla nich kościoła, ofiarując nawet na ten cel odpowiedni kawał gruntu. Jeżeli tym wioskom nie pospieszymy z pomocą,

⁴⁵ „Missye katolickie” 1889, R. 8, Nr 10, s. 316-318.

⁴⁶ „Missye katolickie” 1889, R. 8, Nr 1, s. 30-31.

⁴⁷ Ibidem.

to wpadną one z pewnością w ręce protestantów, posiadających już w diecezji tebańskiej przeszło 120 szkół”⁴⁸.

Relacje opublikowane w czasopiśmie „Missye katolickie” są tym bardziej wartościowe, że w zamierzeniu wydawców mają ukazywać triumfalny pochód prawdziwej wiary, do której masowo pragnęli przyłączyć się „odszczepieńcy” i „heretycy”. Jak widać, niekoniecznie tak było, a przy braku pieniędzy i wymiernych korzyści materialnych nawrócenia na katolicyzm nie następowały. Dlatego też misjonarze bili na alarm, kiedy pieniądze się kończyły: „Jak widzimy, chcąc czynić dobrze, musimy mieć nader obfite środki materyalne, te zaś, jakimi dotychczas rozporządzaliśmy, zupełnie, niestety, już się wyczerpały”⁴⁹. Potwierdza to również relacja Termena: „Nestorianie przyłączyli się do katolicyzmu wierząc obietnicom misjonarza, że Francja obejmie ich protektoratem, że Kurdowie już nie będą więcej ich rabować, że dla nich powstaną szkoły, i że z tego przyłączenia będą mieli wiele korzyści. W rzeczywistości jednak żadnej protekcji i ochrony misjonarze im nie dali, Kurdowie rabowali ich jak przedtem, szkoły istnieją jedynie z nazwy, i będący katolikami tylko z nazwy Asyryjczycy pozostali nestorianami i wstydzą się przyznawać do tymczasowej zmiany religii. Tylko co, dla których zmiana religii przyniosła korzyści (księża otrzymujący pensje i nauczyciele w szkołach) pozostają katolikami i zapewniają misjonarzy, że katolicyzm rośnie w siłę. Jednakże wpływ propagandy katolickiej ma głębokie reperkusje w górach. Wszyscy nieprzyjaciele Mar-Szymuna i osoby niezadowolone z jego wyroków znajdują poparcie ze strony ugrupowań katolickich i dołączają do nich. Z powodu korzyści finansowych ludzie zmieniają wyznanie i religijność maleje. Misjonarze katolicy wniesli w góry poróżnienie i pieniędzmi zepsuli ludność górską. Możliwe, że propaganda katolicka nie rozwinie się, ale przyniesione zło pozostanie. Prawie wszędzie w górach słyszałem te same słowa: *Póki misjonarze mają pieniądze, są tutaj katolicy, jak nie ma pieniędzy, to nie ma też katolików*”⁵⁰.

5. Osłabienie społeczności chrześcijańskiej

Asyryjczycy i inni chrześcijanie Bliskiego Wschodu byli obiektem działalności misyjnej wielu Kościołów, przeważnie powiązanych z różnymi krajami. Na przykład w Urmii mieszkali Turcy, Asyryjczycy, Żydzi i Ormianie, ale tylko na Asyryjczyków była nakierowana działalność misjonarzy. Raport amerykańskiego wywiadu zaznacza, że „od roku 1835 Urmia była siedzibą rozmaitych misji do chrześcijan nestoriańskich, włączając amerykańską (prezbiteriańską), brytyjską (anglikańską), francuską (zakonu Łazarzystów) i rosyjską (prawosławną) misje”⁵¹. Misje te nawzajem się zwalczały i nastawiały Asyryjczyków przeciwko pozostałym. Na przy-

⁴⁸ „Missye katolickie” 1898, R. 17, Nr 4, s. 107-108.

⁴⁹ „Missye katolickie” 1903, R. 22, Nr 12, s. 322-227.

⁵⁰ P. И. Термен, op. cit.

kład, amerykański misjonarz dr Asahel Grant ostrzegwał „nestorian” przed misjonarzami katolickimi, a jednocześnie anglikański ks. George Badger namawiał ich, by nie współpracowali z Amerykanami⁵².

Zmiana wiary często szkodziła miejscowej ludności chrześcijańskiej. Termen zauważa, że władze Osmańskie chętnie wykorzystywały działalność misjonarzy katolickich do osłabienia dotąd silnej społeczności chrześcijańskiej: „Turcja ucieka się do innego sposobu zniszczenia Asyryjczyków: na wszelkie sposoby pielęgnuje podziały w górach, popierając raz katolickich, raz anglikańskich misjonarzy, i to jej udaje się bardzo dobrze”⁵³.

Nawet działalność oświatową misjonarzy Termen ocenia w ostatecznym rozrachunku negatywnie, jako czynnik rozbijający jedność chrześcijan: „W ostatnich czasach działalność oświatowa misjonarzy wniosła w góry poróżnienie. Młodzież liberalna wykazuje dążenie do tego, by zwracać się o rozstrzygnięcie sporów do władz tureckich. Dawna jedność tego narodu, stanowiąca jego główną siłę i gwarancje dobrobytu, zaczyna wskutek tego ulegać rozpadowi. Władza Mar-Szymuna upada, a jej osłabienie nieuchronnie doprowadzi do inwazji tureckiego bezprawia i fanatyzmu na te dotąd niedostępne wąwozy”⁵⁴.

Jest mnóstwo świadectw, że misjonarze katolicycy wykorzystywali każdy konflikt w Kościołach orientalnych w celu pozyskania duchownych, którym hojnie nadawali tytuły i przywileje. Perkins podaje, że Jezuici udali się w góry do Mar Szymuna i zaproponowali mu sumę ok. 10.000 dolarów za uznanie prymatu papieża. Obiecano mu też, że będzie miał status legata papieskiego na Wschodzie, na co patriarcha miał odpowiedzieć: „Powiedzcie swojemu panu, że nigdy nie zostanę katolikiem, i nawet jeśli przekabacie cały mój naród do ostatniej osoby, to ja prędzej zostanę derwiszem lub kurdyjskim mułłą niż zniżę się do unii z papieżem”⁵⁵.

Przekupywanie dotyczyło nie tylko patriarchów i kleru, i ograniczało się nie tylko do XIX w. Po pierwszej wojnie światowej, gdy mój dziadek Iszo po masakrze całej rodziny i wszystkich mieszkańców wsi Qanaq znalazł schronienie w Syrii, miał propozycję od misjonarzy francuskich: jeśli zostaniesz katolikiem, otrzymasz na własność sporą działkę ziemi w mieście. Ponieważ nie chciał być kimś innym, nasza rodzina musiała żyć w wielkiej biedzie w małej lepiance z gliny. W ten sposób ucieliliśmy z rąk muzułmanów (Kurdowie wymordowali wszystkich i zburzyli wszystkie domy), a następnie z rąk katolickich misjonarzy, którzy widząc naszą trudną sytuację żądali wyrzeczenia się wiary praojców. Część rodzin w naszej miej-

⁵¹ *A Handbook on Mesopotamia*, vol. IV, Admiralty War Staff, Intelligence Division: b.m.w. 1917, s. 450.

⁵² J. Joseph, *The Modern Assyrians of the Middle East*, Brill: Leiden 2000, s. 81.

⁵³ P. И. Термен, op. cit.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ J. Perkins, *A Residence of Eight Years in Persia, Among the Nestorian Christians*, Allen, Morrill & Wardwell: New York 1843, s. 278.

scowości Qamiszi zostało katolikami, i Francuzi nadali im własność ziemi. Utworzone później państwo syryjskie uznało te akty własności, i przez to nowo upieczeni katolicy byli bardzo bogaci, podczas gdy inni chrześcijanie musieli od nich ziemię kupować lub dzierżawić, i żyli w biedzie. Na pewno nie sprzyjało to jedności w środowisku chrześcijańskim, ani umocnieniu ich pozycji wobec muzułmanów.

Niestety, misjonarze katolicki przekupywali również lokalnych przywódców muzułmańskich w celu zmuszenia Asyryjczyków do uznania prymatu papieża, a ci z kolei nie wahając się stosowali przemoc. Przykład takiej niechlubnej „misji” opisuje angielski archeolog Layard, odkrywca ruin słynnej stolicy asyryjskiej, Niniwy: „Mieszkańcy wsi Bebozi należą do tych Chaldejczyków, którzy stali się nowo nawróconymi katolikami, i którzy stanowią przykład, w jaki sposób robi się takich prozelitów. (...) Powiesili nam te obrazki i kazali oddawać im cześć. Pozrywaliśmy je ze ścian, za co Mahmud Agha, wódz Mizurów, kazał naszych kiahjów (sołtysów) wychłostać po piętach, a do tego pobito nas samych. Zostawiliśmy więc obrazki tak, jak je tutaj powieszono. A ponieważ Kurdowie zostali przekupieni, aby nie pozwalali pojawiać się u nas żadnemu kapłanowi nestoriańskiemu – więc jesteśmy zmuszeni do wysłuchiwanie kazań kapłana katolickiego”⁵⁶.

Najgorszym jednak efektem działalności misji katolickich było uaktywnienie fanatyzmu muzułmańskiego, które wobec braku realnego wsparcia Zachodu nieuchronnie prowadzi do zagłady chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Oczywiście, chrześcijanie już wcześniej byli dyskryminowani i prześladowani przez otaczającą ich większość muzułmańską, jednakże pojawienie się Francuzów na Bliskim Wschodzie wzbudziło nową falę masakr. Wyprawy krzyżowe nazywano w świecie arabskim *fradżija* – łączono je z Frankami, a nie z chrześcijaństwem. Dopiero potem, kiedy Francuzi wkroczyli ze swoimi misjami, społeczność muzułmańska uznała, że miejscowi chrześcijanie są kolaborantami Francji i Rzymu.

Czasopismo „Missye katolickie” relacjonuje: „Gdy Maronici następnie szukali opieki u Francji i takową znaleźli, Turcy i Druzowie poczęli niedowierzać obcym opiekunom i bali się, aby Francuzi nie zagarnęli dla siebie Libanu i całej Palestyny. Postanowili tedy Turcy wyciąć w pień wszystkich chrześcijan w Syrii i wszystkie ich posiadłości zagrabić. Jakoż turecki basza z Bejrutu dał Druzom potajemne zlecenie, aby rozpoczęli dzieło od wymordowania Maronitów, władzom zaś tureckim zakazał wspierać chrześcijan. W maju 1860 r. przystąpiono do wykonania niegodziwego zamiaru, i nagle spadły zgraje uzbrojonych Druzów na spokojnych Maronitów, paląc ich wsie i mordując mieszkańców”⁵⁷.

„Dnia 9 lipca [1860 r.] dzielnica ta [w Damaszku] liczyła 3800 domów. Z pięknych i bogatych budynków pozostała tylko kupa okopconych i zczerniałych gruzów.

⁵⁶ A.H. Layard, *W poszukiwaniu Niniwy*, WAiF: Warszawa 1983, s. 143.

⁵⁷ „Missye katolickie” 1886, R. 5, Nr 7, s. 210-217.

Marmury, które się oparły ogniovi, zdruzgotano toporami. (...) Spalono jedynaście kościołów, między innymi kościół świętej Dziewicy, który posiadał ośmset lichtarzy srebrnych. Pałac patriarchy greckiego, jedną z najwspanialszych budowli Damaszku, zburzono do szczytu. (...) Większa część nawet konsulatów i zakładów europejskich legła w gruzach. Konsulów austriackiego i holenderskiego zamordowano z całym ich otoczeniem; konsula amerykańskiego niebezpiecznie zraniono. Sztandar francuzki zbezczeszczo, umoczono w oliwie, by mógł w nocy służyć za pochodnię.

Strat poniesionych przez chrześcijan obliczyć niepodobna. Wszystkie rodziny zostały zrujnowane, wyludnione, 8000 chrześcijan wymarło, a więcej niż 1000 młodych dziewcząt żyjących znikło z Damaszku w czasie tych strasznych dni⁵⁸.

I znowu, nawet w tych okropnych i przerażających warunkach pomocy misjonarze katolicy udzielali w nadziei pozyskania prozelitów. Redaktorzy „Missyi katolickich” opisują następującą sytuację: „Kilka lat temu ta duża wieś [Azach, lub inaczej Azekh] została napadnięta przez Kurdów, którzy porwali wszystkie kobiety i dzieci, ponieważ w wojnie wypowiedzianej emirowi Kurdów przez Omara baszę, wieś stanęła po stronie tego ostatniego. Mieszkańcy jej przyrzekli przyjęcie katolicyzmu, jeżeli jeńcy zostaną im zwróceny. Wówczas O. Riccadona otrzymał z Rzymu rozkaz udania się do Azekhu dla załatwienia tej sprawy. Odbił więc podróż w towarzystwie p. Bore, ówczesnego członka ambasady w Konstantynopolu, a późniejszego generalnego przełożonego Lazarystów. Obaj umieli tak zręcznie prowadzić sprawę uwolnienia jeńców u Bederkhan-beja, despoty Kurdystanu i praprawnuka znakomitego Tamerlana (Timur-Linga), że wkrótce ich zabiegi pomyślnym uwieńczyły się skutkiem. Lecz wieś odłożyła *ad calendas grecas* spełnienie danej obietnicy⁵⁹.”

Niewątpliwie, o. Riccadonie należy się wdzięczność za okazaną pomoc. Wątpliwości jednak wzbudza użyta przez niego karta przetargowa: przyłączenie się do Kościoła rzymskokatolickiego. Jak można wnioskować z zachowania Asyryjczyków, żadne „szczerze nawrócenie” nie miało miejsca.

Podsumowanie

Patrząc obiektywnie na wynik działalności misjonarzy katolickich wśród Asyryjczyków, które poskutkowało utworzeniem licznych Kościołów unickich, można jednoznacznie stwierdzić, że to rozbitcie znacznie osłabiło Kościoły chrześcijańskie, przedtem stanowiący dość jednolity front przeciwstawiający się islamizacji i przesładowaniom ze strony muzułmanów. Widząc w „nawróceniach” jedynie uznanie

⁵⁸ „Missye katolickie” 1886, R. 5, Nr 8, s. 243-247. O tej rzezi pisze także J.S. Bystron, *Wspomnienia syryjskie*, Zakład Gebethnera i Wolfa, Warszawa-Kraków-Lublin-Paryż-Poznań-Wilno-Zakopane 1928, s. 77-78.

⁵⁹ „Missye katolickie” 1890, R. 9, Nr 7, s. 176-180.

zwierzchnictwa Rzymu, muzułmanie zaczęli oskarżać ich o kolaborację i sprzyjanie Zachodowi, co wzbudzało agresję i pogarszało i bez tego trudną sytuację chrześcijan.

Przechodzenie części wiernych i duchowieństwa na katolicyzm generowało spory o obiekty sakralne. A ponieważ sądy tureckie sprzyjały unitom, sytuacja rodzimych chrześcijan ulegała jeszcze większemu pogorszeniu. Podobnie edukacja miała charakter wybiórczy – korzystali z niej tylko unicy, reszta nie miała możliwości rozwoju.

Należy również stwierdzić, że zlatynizowani Asyryjczycy prawie zerwali z kulturową i narodową tożsamością: zapomnieli język, zmienili zwyczaje i obrzędy, a przez rezygnację z większości postów, znacznie zubożyli kuchnię narodową. Ztraćili nawet poczucie przynależności. Stopniowo włączeni w kulturę zachodnią, z pogardą odnosili się do swoich pobratymców. W ten sposób misje katolickie przyczyniły się do wynarodowienia chrześcijan Bliskiego Wschodu, sprzyjającego zniszczeniu chrześcijaństwa w regionie, gdzie ono powstało i od pierwszych wieków rozwijało się w naturalnym środowisku. A odkąd narzucono unitom zmianę kalendarza juliańskiego na gregoriański, chrześcijanie stali się gdzieś pośmiewiskiem dla muzułmanów: „jedni trwają w medytacji i płaczą w Wielkim Tygodniu, inni radują się i świętują zmartwychwstanie Chrystusa”.

Bartłomiej Grysa

KOŚCIÓŁ MARONICKI NA STYKU RELIGII I POLITYKI

Tożsamość narodowa na Bliskim Wschodzie zaczęła kształtować się stosunkowo niedawno. O ile w Europie okresem kształtującym narodowość była zasadniczo Wiosna Ludów, o tyle na Bliskim Wschodzie zaczęły się one kształtować od tzw. arabskiego odrodzenia (*an-nahda al-arabija*). Udział Libańczyków w tym ruchu, w tym Kościoła maronickiego jako głównego reprezentanta, jest nie do przecenienia. Można z całą pewnością stwierdzić, że bez chrześcijan Orientu nie byłoby arabskiego odrodzenia, w tym odrodzenia współczesnego języka arabskiego.

Okres *an-nahdy* to czas od kampanii napoleońskiej w 1798 r. do upadku imperium osmańskiego w 1920 r. Pierwsza data wyznacza kontakty, a raczej starcie Zachodu ze Wschodem na płaszczyźnie militarnej, naukowej i kulturowej. Konflikt można by streścić w jednej kwestii: dlaczego Wschód opanował regres, a Zachód parł w postępie do przodu? Wskutek badań nad tą kwestią pod kątem religijnym, politycznym i ekonomicznym, kręgi wykształcone na Bliskim Wschodzie, do których należeli głównie chrześcijanie, rozważały jak wyjść z zacofania i upadku oraz doprowadzić do odrodzenia świata arabskojęzycznego. Druga data wyznacza początek zmagania kształtujących się państw arabskich oraz autochtonicznych społeczności Bliskiego Wschodu z europejską kolonizacją, zarówno istniejącą jawnie (kolonia), jak i w sposób ukryty (mandat lub protektorat).

W ciągu XVI i XVII w. Turcy opanowali kraje arabskie rządząc w nich aż do początku XX w. Choć sułtanat osmański w okresie między XIV a końcem XVII w. był silnym państwem, wzbudzającym lęk w Europie i nazywanym „osmańską błyskawicą”, stał się niebawem „chorym człowiekiem Europy”, a z tej racji obiektem tzw. *kwestii wschodniej* (*La question d'Orient*¹), która ogniskowała się wokół jednego zasadniczego pytania: jakie państwo lub państwa odziedziczą to bogate, olbrzymie imperium, wypełniając po nim pustkę? Jednym z nich stał się odrodzony Liban. Zanim jednak do tego doszło, warto przyjrzeć się roli kulturowej i politycznej, jaką odegrali Maronici² na Bliskim Wschodzie.

¹ Za terminem tym kryła się infiltracja upadającego imperium osmańskiego przez europejskie rządy, która dokonywała się także za pośrednictwem misji.

² Termin „Maronici” można pisać wielką literą, ze względu na narodowość, lub małą, ze względu na wyznanie.

Rola Maronitów w *an-nahdzie*

Rola chrześcijan, zwłaszcza Maronitów, w *an-nahdzie* była kluczowa. Zanim jednak do niej przejdziemy, należy zastanowić się, co rozumieć przez chrześcijaństwo w kontekście Bliskiego Wschodu? Czy mamy na myśli jedynie instytucje kościelne, czy konkretne osoby biorące udział w odrodzeniu? Czy rozumieć przez to osoby wierzące, praktykujące kult chrześcijański, czy należące niejako społecznie bądź nominalnie do konkretnej denominacji? W badaniach nad *an-nahdą* należy uwzględnić wszystkie trzy grupy: z jednej strony organizacje kościelne ze względu na ich rolę, wagę i rozmiar działań, z drugiej – konkretnych przedstawicieli nurtu odrodzenia, zarówno wierzących, jak i tych, którzy nominalnie należeli do danego nurtu chrześcijaństwa, gdyż w kontekście Bliskiego Wschodu trudno byłoby przeprowadzać wyraźną granicę między chrześcijanami praktykującymi, a nominalnymi³.

Odrodzenie kulturowe

Wiek XIX był świadkiem niezwykłego postępu technologicznego i naukowego, nie mającego sobie równego w wiekach wcześniejszych. Główną areną tego postępu była Europa. Arabskojęzyczni chrześcijanie zaczęli zapoznawać się z osiągnięciami Zachodu najpierw poprzez misje i ekspedycje naukowe, które wyruszały z Europy w kierunku Azji i Afryki już w XVI w. Pierwszą z takich misji na Bliskim Wschodzie, a konkretnie w Libanie, byli jezuici, którzy pojawili się tam w 1578 r. Liban był niejako naturalnym przyczółkiem dla misjonarzy w tym okresie z racji przynależności Maronitów do Kościoła katolickiego. W 1584 r. powstaje słynna uczelnia maronicka w Rzymie, Collegium Maronitum Romanum, w której kształci się wielu późniejszych patriarchów i biskupów maronickich, jak Stefan Ad-Duwayhi (Étienne Douaihi, Stefano Douayhy) oraz nauczyciele języków orientalnych, nauczający później na uniwersytetach europejskich, jak Juhanna Al-Hasruni, Ibrahim Al-Hakilani i Jusef Szam'un As-Sem'ani. Wielu ze znanych absolwentów Collegium Maronitum Romanum wraca do Libanu stanowiąc trzon odrodzenia.

Budowanie elit

Szkoły narodowe, założone przez Kościoły orientalne, a następnie przejęte przez miejscowe zakony, jak również szkoły cudzoziemskie, które zakładane były przez misje zagraniczne, odegrały zasadniczą rolę w odrodzeniu kulturowym i budo-

³ Określenia te są oczywiście pewnymi uproszczeniami, skrótami myślowymi. Tak czy inaczej – urodzony w danej grupie religijnej członek społeczności bliskowschodniej jest zawsze traktowany jako jej część na Bliskim Wschodzie, bez względu na faktyczne jego poglądy, za wyjątkiem oczywiście konwersji na islam, przeważnie przymusowych.

waniu nowych elit. Do powstania nowej polityki edukacyjnej przyczynił się Ibrahim Pasza, który wprowadził nowy system edukacyjny w szkołach podstawowych i średnich w całym Lewancie zgodnie z radami Antoine’a Barthélemy Clota, francuskiego lekarza i wychowawcy pracującego w Egipcie. Po śmierci Ibrahima Paszy rozwój szkolnictwa w Syrii trwał nadal, tak iż w 1896 r. liczba szkół narodowych wyniosła 107, a cudzoziemskich, założonych przez misjonarzy – 50. Pierwotnie szkoły te zajmowały się jedynie edukacją religijną. Od końca XVIII w. do końca lat 30-tych XIX w. obok przedmiotów o charakterze stricte religijnym zaczęto wykładać język i literaturę arabską. Najsłynniejsze ze szkół, założone przez Maronitów, to Ajn Warka, założona w 1789 r., Mar Abda – w 1830 r. i Rajfun – w 1832 r. Prócz tego szkoły zakładali też katolicy melchici: Ajn Tiraz – w 1811 r. i Dajr Al-Muchallis – w 1828 r.

W latach 1841-1863 nastąpił regres w edukacji, zwłaszcza w Libanie, w związku z niepokojami o charakterze społecznym i politycznym, u których podłoża leżała masakra dokonana przez druzów na Maronitach w Dajr Al-Kamar. W maju 1845 r. miało miejsce powstanie rolników maronickich przeciwko feudalnym rządóm druzów. Powstanie objęło też druzów, którzy dokonali rzezi na ludności chrześcijańskiej. Rząd osmański stanął po stronie druzów, co jeszcze bardziej zaogniło konflikt. W skutek działań Turków Maronici zdecydowali się na rebelię przeciwko rządóm osmańskim w 1860 r. Dzięki pomocy Francji w 1861 r. uzyskali autonomię w ramach imperium osmańskiego. Dopiero od 1863 r. ruch edukacyjny zaczął się dalej rozwijać bez trudności, zwłaszcza pod wpływem zagranicznych szkół założonych przez misjonarzy. Najważniejsze szkoły tego okresu to bez wątpienia szkoła narodowa założona w 1863 r. przez abp. Butrosa Al-Bustaniego, As-Salasat Akmar założona w 1856 r. przez melchitów ortodoksyjnych, szkoła patriarchalna, założona w 1865 r. przez melchitów katolickich, Al-Hikma założona w 1876 r. przez Maronitów oraz Zahrat Al-Ihsan założona dla dziewcząt w 1880 r. przez melchitkę ortodoksyjną, Mariam Dżahszan.

Wpływy zachodnie

Najbardziej aktywnie na polu misyjnym działali w tym czasie jezuiti. Ich obecność w krajach Żyźnego Półksiężycza datuje się od 1578 r. Po kasacie zakonu przez papieża Klemensa XIV w 1773 r. jezuiti wycofali się ze Wschodu przekazując swoje szkoły lazarystom. Kiedy jednak w 1814 r. papież Pius VII formalnie przywrócił zakon do istnienia, odzyskali oni swoje instytucje prócz szkoły Mar Jusef w Ajn Tura, która pozostała w rękach lazarystów.

Z kolei misje protestanckie zaczęły działać na Bliskim Wschodzie⁴ od 1821 r. Ich praca jednak koncentrowała się jedynie na kaznodziejstwie, ewangelizacji i edukacji biblijnej (prace nad arabskim przekładem Biblii, druk i kolportaż). Źródła

⁴ Zwłaszcza w Jerozolimie, Konstantynopolu, Libanie, Syrii i Egipcie.

nie są jednoznaczne co do liczby szkół, które zostały założone przez misjonarzy zagranicznych na terenie imperium osmańskiego. Henri Lammens podaje, że połowa uczących się na początku XX w. uczyła się w szkołach francuskich, a druga połowa – w osmańskich i innych⁵. Z kolei Anis Zakarija Nusuli, znany historyk, powątpiewa w te oceny⁶. Czasopismo *Al-Muktataf* założone przez Jakuba Sarrufa i Farisa Namra podaje, że do 1882 r. misjonarze amerykańscy założyli 130 szkół w Syrii i Libanie⁷. Inne źródła wskazują na to, iż w 1870 r. liczba amerykańskich szkół na terenie imperium osmańskiego wynosiła ok. 200, a w 1885 r. – 390. Miało się w nich uczyć 13800 uczniów⁸. Bez względu na to, jak bardzo różniłyby się źródła, faktem pozostaje, iż aktywność misjonarzy w zakładaniu szkół była bardzo ważna w okresie odrodzenia przyczyniając się do umacniania więzi Maronitów z Zachodem.

Na szczeblu nauczania wyższego udział zagranicznych misji był bardzo widoczny. Na tym polu rywalizowały ze sobą misje protestanckie i jezuickie. Amerykanie zaczęli od zbudowania Protestantckiego College'u Syryjskiego w Bejrucie, który następnie przekształcili w Uniwersytet Amerykański. Swoją działalność szkoła zaczęła w 1866 r., założona przez Daniela Blissa⁹. Najlepszy okres rozwoju szkoły przypada jednak na okres przewodniczenia jej przez Howarda Blissa, syna fundatora. Uniwersytet szybko poszerzył swoją działalność oświatową osiągając pod koniec XIX w. liczbę 2213 absolwentów, spośród których 175 skończyło medycynę, a 68 farmację¹⁰.

Podobnie do Amerykanów uczynili jezuici: przenieśli swój instytut z Ghazir w libańskim okręgu Kasrawan w 1875 r. do Bejrutu pod nazwą College'u Św. Józefa, rozszerzając edukację ze stopnia średniego do uniwersyteckiego przez wybudowanie Wydziału Filozofii i Teologii. W 1881 r. papież Leon XIII nadał uczelni prawo do nadawania stopni doktorskich. Był to pierwszy wydział jezuickiego Uniwersytetu Św. Józefa w Bejrucie. Po nim zaczęto budowę kolejnych, m.in. Wydział Medycyny i Farmacji, który powstał w 1883 r. Na początku dyplom można było w nim uzyskać już po trzech latach nauki. Później, począwszy od 1887 r. – po czterech. Od 1895 r. obrony doktorskie odbywały się przed komisją złożoną z Francuzów, za każdym razem przyjeżdżającą w tym celu z Francji, stąd dyplomy uzyskiwane na tym wydziale nie musiały być poddawane procesowi nostryfikacji odpowiadając tym, które były uzyskiwane na uczelniach francuskich w zakresie medycyny. Na początku w 1883 r. na wydziale studiowało jedynie 9 studentów. Do 1905 r. liczba ta wzrosła

⁵ H. Lammens, *La Syrie: précis historique*, Bejrut 1921, s. 201.

⁶ Anis Zakarija Nusuli, *Asbab an-nahda al-arabija fi al-karn at-tasi aszar [Przyczyny odrodzenia arabskiego w XIX w.]*, Bejrut 1926, s. 43-49.

⁷ *Al-Muktataf*, rocznik VII, s. 468.

⁸ J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Fayard, Paryż 1994, s. 86.

⁹ Daniel Bliss (1823-1916) – twórca Uniwersytetu Amerykańskiego w Bejrucie.

¹⁰ Abd Al-Wahhab Al-Kijali (ed.), „Al-Irsalijat al-adznabija” [Zagraniczne misje] [w:] *Mawsu'at as-sijasa [Encyklopedia polityki]*, cz. 1, Al-Mu'assasa l-arabiya lid-dirasat wan-naszr, 1979, s. 146.

jednak szybko do 237. W latach 1883-1908 wydział ukończyło 313 absolwentów: 220 z Libanu i Syrii oraz 93 z Egiptu¹¹.

Wszystkie te szkoły odgrywały zasadniczą rolę w kształtowaniu się maronickiej odrębności narodowej, pomimo tego, że stanowiły także przyczółki polityczne Francji. W ten sposób w II poł. XIX w. Kościół maronicki zyskał bardzo mocną pozycję zyskując przywódczą rolę w regionie, a jedną z jego prominentnych postaci był patriarcha Hwejjek.

Patriarcha Elias Butros Hwejjek

Jedną z czterech kluczowych postaci odrodzenia Libanu był sługa Boży, Jego Świątobliwość patriarcha Elias Butros Hwejjek. Żył w latach 1843-1931. Jego patriarchat trwał 33 lata, od 1899 r. W tym czasie odegrał on przywódczą rolę w dziele odzyskiwania niepodległości przez Liban i narodzin Wielkiego Libanu w 1920 r.

Elias Hwejjek urodził się w wiosce Helta w dystryctie Batron w grudniu 1843 r. W wieku 5 lat rozpoczął edukację w wiejskiej szkole pod dębem, jak było to w zwyczaju. Trzy lata później zaczął naukę w szkole św. Jana Marona w Kfarhajj. Edukację kontynuował w niższym seminarium św. Jana Marona, a potem w Ghazir u jezuitów. W 1865 r. poprosił o dokończenie studiów w Rzymie w kolegium Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (Propaganda Fide). Rok później jego prośba została pozytywnie rozpatrzona przez patriarchę Bulosa Butrosa Mas'ada. W 1870 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk abp. Jusefa Ża'ży i tytuł doktora teologii. Po powrocie z Rzymu patriarcha Mas'ad zlecił mu pracę wykładowcy w Instytucie św. Jana Marona. Rok później uczynił go swoim sekretarzem. Po uzyskaniu przez Liban szerokiej autonomii w 1861 r. aż do 1915 r. terenem tym zarządzał chrześcijański administrator, gubernator (*mutasarrif*), ustanawiany przez władze osmańskie i wybierany spośród chrześcijan spoza Libanu. Jednym z nich w latach 1902-1907 był Polak, Władysław Czajkowski, znany jako Muzaffer Pasza.

W czasie, gdy gubernatorem był Rüstem Pasza, rzymski katolik z Florencji, powstał konflikt między nim a abp. Butrosem Al-Bustanim, wskutek którego abp Al-Bustani został wygnany do Jerozolimy. Tłem konfliktu były zmiany, które zaczął wprowadzać Rüstem Pasza godzące w przywileje Libańczyków. Wówczas ks. Elias Hwejjek podjął energiczne kroki w celu powrotu arcybiskupa. Napisał i rozesłał petycje, pod którymi podpisali się prominentni Maronicy i druzowie. Akcja ta zyskała mu wielu sprzymierzeńców. W 1889 r. ks. Elias Hwejjek przyjął sakrę biskupią. W 1890 r. patriarchą maronickim został wybrany abp Juhanna Al-Hadżdż. W tym czasie, już jako biskup, Elias Hwejjek odbył wiele podróży między Europą (Włochy i Francja), Istambułem a Libanem doprowadzając do odrodzenia Kolegium Maronic-

¹¹ *Al-Maszrik*, rocznik 11, nr 5, maj 1908 r., ss. 341-354.

kiego w Rzymie. W okresie gubernatorstwa Wasy Paszy (albańskiego katolika) dbał o interesy Libanu na arenie międzynarodowej sprzeciwiając się odważnie antymaronickiej postawie Wasy Paszy. Z początkiem 1899 r., zyskując poparcie Francji, został wybrany na kolejnego patriarchę. Jako patriarcha mocno oponował przeciwko Muzafferowi Paszy (ww. Władysławowi Czajkowskiemu) z przyczyn religijnych i administracyjnych. Gubernator ten wspierał bowiem aktywnie stowarzyszenia masońskie, a zwolenników patriarchy wyrzucił z zarządu prowincji (*mutasarriřija*). Za czasów Dżemala Paszy, który okupował Liban, wykorzystując fakt wybuchu I wojny światowej w 1914 r., i zniósł system *mutasarriřija*, patriarcha Hwejjek był zmuszony prosić o legitymizację swojej władzy patriarchalnej wszystkie ugrupowania etniczno-religijne w Libanie za wyjątkiem Maronitów, którzy stanowili ponad 80% mieszkańców tych terenów – taki warunek postawili Osmańczycy. To jednak nie wystarczyło Turkom, by patriarcha udowodnił swoją lojalność. Pretekstem była jego rzekoma wypowiedź dla francuskiego dziennika „Le Matin”, w której miał stwierdzić, że 6 tys. Maronitów czeka w górach w pełni gotowych do zaciągnięcia się jako ochotnicy do armii francuskiej.

Po zakończeniu I wojny światowej patriarcha poparł emira Malika Szehaba. Kiedy sformowała się amerykańska komisja King-Crane’a patriarcha wniósł o „niepodległość Libanu pod nadzorem i z pomocą Francji”. Te żądania przedłożył osobiście we Francji w 15-stronnicowym dokumencie na czele delegacji, która udała się z nim na konferencję pokojową w Wersalu w 1919 r. Dotyczyły one przede wszystkim: rozciągnięcia terorytorium Libanu na Bejrut, Tyr, Sydon, Trypolis, dystrykty Akkar, Beka i południowy Liban, które były administracyjnie osobno rządzone pod rządami osmańskimi; uznania pełnej niepodległości Libanu; francuskiego protektoratu nad Libanem. Podczas trwania protektoratu francuskiego wnosił o zmianę konstytucji, zmniejszenie podatków, liczby francuskich urzędników oraz zwolnienia Libanu z osmańskich długów¹².

Podsumowanie

Energiczna postawa i zaangażowanie patriarchy Hwejjeka w polityczną niezależność Maronitów zaowocowały w 1943 r. niepodległością Libanu, który od 1926 r. był pierwszą republiką wśród państw arabskich. Doprowadzenie do niepodległości 13 lat po śmierci patriarchy nie było oczywiście jego jednostkowym sukcesem. Gdyby nie wpływy zachodnie, protektorat Francji, szkoły założone przez misjonarzy oraz wczesne kontakty Maronitów z Kościołem łacińskim, Liban nie stworzyłby w dość krótkim czasie wpływowych elit politycznych. Jedno z powiedzeń patriarchy Hwejjeka brzmiało: „Dobrobyt ojczyzny opiera się jedynie na służbie dobru wspólnemu”.

¹² Abd Al-Wahhab Al-Kijali, *Mawsu'at as-sijasa [Encyklopedia polityki]*, tom II, s. 593-594.

Wkład i zaangażowanie Hwejjeka, obecne ponad 60 lat w ramach hierarchii Kościoła maronickiego, jest ciągłym wezwaniem do odrodzenia życia politycznego i zaangażowania Maronitów w tworzenie Libanu. W jego osobie ujawnia się ogromny wpływ tego Kościoła na rozwój i swoistość kultury libańskiej oraz poczucie odrębności narodowej, które w latach upadku imperium osmańskiego zaczęło prowadzić do utworzenia wszystkich współczesnych państw arabskich.

Renata Król-Mazur

ORMIAŃSKI KOŚCIÓŁ APOSTOLSKI I JEGO RELACJE Z WŁADZAMI POLITYCZNYMI I SPOŁECZEŃSTWEM OBYWATELSKIM

Nie da się badać polityki (zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej) Republiki Armenii bez znajomości historii tego kraju, a przede wszystkim historii i roli tamtejszego Kościoła. Celem niniejszego artykułu jest zapoznanie czytelnika z regulacjami prawnymi odnoszącymi się do Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego oraz przeanalizowanie jego stanowiska wobec dokonujących się przeobrażeń społeczno-politycznych w Republice Armenii. Pokazane zostanie, jakie są relacje Kościoła z państwem, a jakie ze społeczeństwem. Autorka spróbuje również odpowiedzieć na pytanie, czy Kościół chce wspierać społeczeństwo w walce o demokratyzację kraju.

* * *

Armenia jest od ponad 16 wieków krajem ortodoksyjnie chrześcijańskim¹. Kościół Ormiański od średniowiecza rozwijał szczególne poczucie odrębności religijnej poprzez język, własną tradycję oraz szereg mitów narodowo-religijnych. Tożsamość narodowa Ormian jest mocno związana z chrześcijaństwem i odrębnymi strukturami kościelnymi². Wpływa na to historia tego kraju. Przywiązanie do chrześcijaństwa pozwoliło Ormianom przetrwać jako naród. Opór religijny Ormian wobec najeźdźców – innowierców (zoroastryjscy, muzułmanie), pokrywał się z oporem narodowym. Ormiański Kościół Apostolski³ (dalej: OKA) przez wiele wieków był silną

¹ Armenia jako pierwsza przyjęła chrześcijaństwo jako religię państwową w 301 r. Ormiański Kościół Apostolski wywodzi swoje korzenie od apostołów św. Judy Tadeusza oraz św. Bartłomieja, Zob. szerzej: H. Thilingarian, *A Brief Historical and Theological Introduction to the Armenian Apostolic Orthodox Church*, Kanada 1993.

² Zob.: K. Siekierski, *Ormiański Kościół Apostolski – od wielkiej przeszłości do trudnej teraźniejszości*, „Społeczeństwo i Polityka” 2008, nr 1, s. 27-45; idem, *Współczesny dyskurs Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego*, „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies”, 2007, nr 15, s. 241-257; idem, *„One Nation, One Faith, One Church: The Armenian Apostolic Church, and the Ethno-Religion in Post-Soviet Armenia [w:], Armenian Christianity Today. Identity politics and Popular Practice*, (red.) A. Agadjanian, Surrey 2014, s. 15-41; idem, *Religious and National Identities in Post-Soviet Armenia [w:] Religions and Identities in Transistion*, (red.) I. Borowik, M. Zawila, Kraków 2010, s. 149-162; L. Abrahamian, *Armenian Identity in a Changing World*, Costa Mesa, 2006; V. Guroian, *Religion and Armenian National Identity: Nationalism Old and New*, „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe”, vol 14 (1994), No. 2, [online] <http://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1841&context=ree> (15 kwietnia 2017).

³ Używana jest również nazwa Kościół Gregoriański – od patrona Armenii św. Grzegorza Oświeciciela.

instytucją o charakterze narodowym. Po utracie państwowości przez Armenię spełniał, równoległe do posługi religijnej, konkretne funkcje polityczno-społeczne: kultywował pamięć narodową, stał na straży rodzimej tradycji i kultury. W efekcie czego wytworzyło się przekonanie, że przynależność do niego równa się z przynależnością do narodu. Ormianie, którzy porzucali narodowy Kościół, przestawali być uważani za Ormian, nawet jeśli używali ojczystego języka i zachowywali narodowe obyczaje. Połączenie etnicznych i religijnych składników tożsamości ormiańskiej jest chętnie promowane przez OKA. Obecnie w dyskursie powraca on do tego, chcąc uzasadnić dominującą rolę religii w życiu narodu. W 2014 r. Dyrektor muzeów i archiwów Świętego Eczmiadzynu⁴ ksiądz Asoghik Karapetyan twierdził, że „ateiści Ormianie nie mogą być uważani za pełnych Ormian”⁵.

W okresie radzieckim OKA doświadczył licznych represji – w pierwszej kolejności odebrano mu majątek, a następnie rozpoczęto zamykanie kościołów i przesładowanie duchownych oraz wiernych. Represje stalinowskie wymierzone były we wszystkie religie. Ponieważ jednak Kościół traktowany był jako instytucja narodowa dlatego też władze radzieckiej Armenii zdecydowały się po okresie II wojny światowej na traktowanie go jako partnera, a nie instytucję religijną. W Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich najwięcej otwartych i spełniających swoją funkcję religijną kościołów pozostawiono w Armenii⁶. W okresie radzieckim działania OKA podejmowane były przede wszystkim w kontekście zachowania tożsamości narodowej i dziedzictwa. Kościół został w znacznym stopniu pozbawiony funkcji duchowych i zredukowany do minimum w swoich strukturach. Pójście Kościoła na kompromis z władzą nie było dobrze widziane przez sporą część społeczeństwa. W Armenii już od lat 70. wśród wysuwanych przez Ormian trzech głównych narodowych postulatów, znalazł się nurt walczący o wyzwolenie Kościoła Ormiańskiego spod jarzma sowieckiego. Łączył on w swoich szeregach zarówno wierzących jak i niewierzących⁷.

Po upadku komunistycznego imperium i powstaniu Republiki Armeńskiej (Hajkakan Hanrapetutjun) ze stolicą w Erywaniu⁸, Kościół uzyskał swobodę działania i z przedmiotu stał się podmiotem. „Tzw. uwolnienie religijnego rynku spod

⁴ Święte miejsce pielgrzymek wiernych OKA, miejsce kultu, siedziba zwierzchnika OKA Katolikosa Wszystkich Ormian.

⁵ Cyt. za: S. Danielyan, *The Armenian Apostolic Church: Identity and influence* [w:] *Traditional religion and political power: Examining the role of the church in Georgia, Armenia, Ukraine and Moldova*, (red.) A. Hug, Londyn 2015, s. 31.

⁶ Szerzej na ten temat K. Siekierski, *Księża i komisarze – Ormiański Kościół Apostolski w czasach władzy radzieckiej* [w:] *Konflikty na Kaukazie Południowym*, red. P. Adamczewski, Poznań 2010, s. 17-35.

⁷ R. Król-Mazur, *Kościół i religia w postradzieckiej Armenii* [w:] *Rozpad ZSRR i jego konsekwencje dla Europy i świata*, cz. II, *Wspólnota Niepodległych Państw*, red. M. Smoleń, M. Lubina, Kraków 2011, s. 274-276.

⁸ Nazwa przyjęta przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych Poza Granicami Polski, zob. *Nazwy państw świata, ich stolic i mieszkańców*, Główny Urząd Geodezji i Kartografii, Warszawa 2006, s. 5.

państwowej kontroli w wyniku rozpadu ZSRR spowodowało niekontrolowany napływ do Armenii przedstawicieli innych wyznań, którzy starali się zapewnić duchową pustkę po ZSRR⁹. Indyferentyzm religijny oraz napływ nowych wzorców kulturowych płynących ze świata zachodniego zmusiły OKA do szukania pomocy u władz państwowych. Na przestrzeni kilkunastu lat udało mu się uzyskać stosowne zapisy w aktach prawnych, które pozwalają mu na zachowanie dominującej roli w państwie.

Już uchwalona 17 czerwca 1991 r. *Ustawa o swobodzie wyznania i związkach wyznaniowych*¹⁰ wzięła w ochronę OKA. W preambule wymienionej ustawy OKA jest uznany za Kościół narodowy oraz za ważną instytucję kształtującą życie duchowe i przechowującą pamięć narodową. W związku z tym w artykule 17 państwo zadeklarowało OKA szczególną ochronę w ramach prawa międzynarodowego. Artykuł 8 ustawy wyznaniowej wprowadza na całym terytorium państwa zakaz prozelityzmu, z zaznaczeniem w art.17., że kategorii „prozelityzmu” nie stosuje się wobec „tradycyjnej działalności” Kościoła ormiańskiego. Ustawa zakazuje finansowania organizacji religijnych, których centrum duchowe znajduje się poza granicami Armenii oraz nakazuje rejestrację wszystkim organizacjom religijnym, które chcą działać na terenie Republiki Armenii. Znamienny jest art. 22 wzmiankowanej ustawy, w którym mieści się zapis o automatycznym nadaniu obywatelstwa Armenii osobie wybranej na urząd Katolikosy Wszystkich Ormian¹¹.

Nowelizacja ustawy z 2009 r. podkreśliła rolę Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, jako religii państwowej Armenii¹². Zapowiedziano też zaostrzenie ustawy wyznaniowej. Na wniosek Ministerstwa Sprawiedliwości Armenii w sierpniu 2011 r. złożono poprawki do ustawy *O wolności sumienia i organizacji religijnych*, które miały na celu wprowadzenie odpowiedzialności karnej za przymusowe zaangażowanie ludzi w nietradycyjnych religijnych organizacjach – w szczególności wymierzone były przeciwko grupom i „sektom”, zdefiniowano także pojęcie „łowców dusz”¹³. Nie zostały one przyjęte przez Zgromadzenie Narodowe Armenii, a Komisja Wenecka

⁹ Cyt. za K. Fedorowicz, *Transformacja ustrojowa w Armenii w latach 1991-2016*, Poznań 2017, s. 346.

¹⁰ *Закон Республики Армения о свободе совести религиозных организациях*, 17 VI 1991, <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2041&lang=rus> (28.09. 2017).

¹¹ Ibidem; A. Curanović, *Rosyjsko-kaukaskie sąsiedztwo w kontekście stosunków międzywyznaniowych [w:] Kaukaz w stosunkach międzynarodowych. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, red. P. Olszewski i K. Borkowski, Piotrków Trybunalski 2008, s. 381.

¹² *Парламент Армении принял новый закон «О свободе совести и религиозных организациях»* 20 III 2009, Седмица.RU, Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия» По Благословению Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, <http://www.sedmitza.ru/text/619096.html> (28.09.2017); *Парламент Армении принял поправки в закон «О свободе совести и религиозных организациях»*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/592538.html> (18.09. 2017).

¹³ А. Мартиросян, *В Армении обнародованы поправки к закону «О свободе совести и религиозных организациях»*, 26 VIII 2011 Кавказский Узел, <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/191478/> (01.10. 2017).

uznała, że naruszyłyby prawa człowieka¹⁴. Kontynuuje się pracę nad poprawkami do tej ustawy, niektóre z zapisów wzbudzają zaniepokojenie przedstawicieli innych kościołów i związków wyznaniowych – szczególnie ewangelikalnych¹⁵.

Konstytucja Armenii uchwalona 5 lipca 1995 r., gwarantowała podstawowe prawa i wolności (art.15, 23, 44). W 2005 r. miała miejsce jej nowelizacja. W art. 8.1 pojawił się zapis mówiący o rozdziale Kościoła od państwa. Jednak dalsze jej zapisy temu zaprzeczały, bowiem potwierdziły rolę i znaczenie OKA w Armenii. Zapis o swobodzie działalności wszystkich organizacji religijnych i prawie do zmiany wyznania pojawił się w konstytucji w wyniku nacisków ze strony Rady Europy¹⁶. Znalazł się w niej też zapis: „Republika Armenii uznaje szczególną historyczną misję Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego jako Kościoła narodowego, w życiu duchowym, rozwoju narodowej kultury i zachowaniu tożsamości narodowej narodu Armenii” (art. 8,1). W artykule tym umożliwiono prawną regulację stosunków pomiędzy państwem a Ormiańskim Kościołem Apostolskim¹⁷.

Kolejna nowelizacja konstytucji z 2015 r. potwierdziła gwarancje wolności wyznania (art. 17, p.1,29,41,56) a także wyjątkową rolę OKA (art.18). Organizacje religijne miały zagwarantowane równe prawa i autonomię (art. 41, p.4). Nowością był zapis o prawie do odbycia zastępczej służby wojskowej, jeśli jest ona sprzeczna z religią, czy przekonaniami danego obywatela (art. 41, p. 3)¹⁸. Uregulowało to dotychczasową skomplikowaną sytuację Świadców Jehowy, w efekcie której Republika Armenii według raportów Amnesty International przez wiele lat znajdowała się w czołówce krajów o największej dyskryminacji religijnej oraz pozywana była przed Europejski Trybunał Praw Człowieka¹⁹.

Szczególnym aktem prawnym jest ustawa o relacjach między Republiką Armenii a OKA z 2007 r.²⁰, w której uznano samorządność jego w hierarchicznej strukturze, a władze Kościelne otrzymały szereg przywilejów, które nie są dostępne dla innych grup religijnych²¹. OKA otrzymał niefinansowe wsparcie ze strony państwa (przydział gruntów, przywrócenie własności kościelnych zajętych w epoce radzieckiej, prawo do wydawania książek poświęconych historii); oraz bezpośrednie

¹⁴ В Армении обеспокоены нарастающей активностью сект 12 V 2012, <http://www.pravoslavie.ru/53478.html> (16.10.2017).

¹⁵ *The Remarks And Recommendations Of The Commonwealth Of Churches Of Evangelical Family Of Armenia 5 VII 2017 Religions in Armenia*, <http://religions.am/en/article/the-remarks-and-recommendations-of-the-commonwealth-of-churches-of-evangelical-family-of-armenia> (01.10.2017).

¹⁶ K. Fedorowicz, op. cit., s. 349.

¹⁷ Constitution of the Republic of Armenia 27 XI 2005, President of the Republic of Armenia, <http://www.president.am/en/constitution-2005> (24.09.2017); P. Nieczuja-Ostrowski, *Religia w polityce w państwach Kaukazu Południowego* [w:] *Religia i polityka na obszarze Europy Wschodniej, Kaukazu i Azji Centralnej*, red. T. Stępniewski, Lublin-Warszawa 2013, s. 288.

¹⁸ *Constitution of the Republic of Armenia 6 XII 2015*, President of the Republic of Armenia, <http://www.president.am/en/constitution-2015> (24.09.2017).

i pośrednie finansowe wsparcie państwa – utworzenie szkół kościelnych i zachowanie dziedzictwa kulturowego w formie renowacji starożytnych kościołów. OKA ma prawo do organizowania zbiórki funduszy publicznych oraz zwolnienia z podatków zebranych funduszy i otrzymanych darów jak i prezentów. Instytucje kościelne zostały zwolnione z opodatkowania produkcji oraz sprzedaży przedmiotów i akcesoriów o charakterze religijnym. Państwo zagwarantowało tajemnice spowiedzi, jak również coroczne wsparcie finansowe z budżetu Armenii na rzecz ochrony i wzbogacenia instytucji kulturalnych, muzeów, archiwów, bibliotek i kolekcji które są własnością OKA I stanowią część narodowego dziedzictwa kulturowego. Potwierdzono ochronę Kościoła poza Armenią zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego. OKA ma prawo otrzymywać darowizny w formie pieniędzy, mebli, obiektów religijnych, relikwii, ikon, napraw i renowacji kościołów i finansowania budowy nowych kościołów, jak też w formie prywatnych prezentów. Zwłaszcza ten zapis wzbudza wiele kontrowersji jak i burzliwą dyskusję wśród społeczeństwa, bowiem hierarcha kościelna niejednokrotnie obdarowywana jest bardzo kosztownymi podarunkami – np. biskup diecezji Ararat Navasart Kchoyan otrzymał luksusowy samochód²². Daje to możliwość uzyskiwania przez polityków i biznesmenów poparcia ze strony Kościoła. Te prezenty – darowizny są wyznacznikiem skomplikowanych relacji społecznych między OKA a politykami, biznesmenami i społeczeństwem. W ostatnich latach upowszechniła się instytucja khachkavora – tak jakby ojca chrzestnego. Jest nim z reguły zamożna i szanowana osoba, która odziana w szaty rytualne bierze udział w corocznym rytuale święcenia wody 6 stycznia. Staje się patronem konkretnego kościoła na cały nadchodzący rok. Oczekuje się od niej darowizn oraz zapewnienia finansowego i rzeczowego wsparcia kapłanom oraz złożenia publicznej ofiary ze zwierząt. Z reguły wybierani są do odegrania tej roli politycy i biznesmeni. W 2015 r. wybrano na khachkavora kościoła św. Sargisa ministra obrony Republiki Armenii Seyrana Ohanyana²³. Taki wybór uważany jest za symboliczne uznanie pobożności, moralności i dobrej reputacji danej osoby i traktowane jest jako znaczący kapitał polityczny, który może być wykorzystany podczas kampanii wyborczej. Oburzenie

¹⁹ Zob. R. Król-Mazur, *Świadkowie Jehowy jako najbardziej zwalczana sekta w Armenii*, „Wschodnioznawstwo” (2016), s. 101-118.

²⁰ *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&lng=en> (15.10.2017); P. Nieczuja-Ostrowski, op. cit., s. 288.

²¹ Zob. ibidem.

²² Y. Antonyan, *The Armenian Apostolic Church and political power in Armenia* [w:] *Traditional religion and political power: Examining the role of the church in Georgia, Armenia, Ukraine and Moldova*, (red.) A. Hug, Londyn 2015, s. 38.

²³ Ibidem.

społeczeństwa wywołuje fakt, że Kościół będąc jedną z najbogatszych instytucji w państwie nie musi składać oświadczeń finansowych.

Rola OKA jako kościoła narodowego została również uwzględniona w strategii bezpieczeństwa Republiki Armenii z 2007 r. Znajduje się tam zapis mówiący o ważnej, dziejowej misji OKA na rzecz integracji narodu i jego wkładzie w rozwój narodu ormiańskiego²⁴.

W lutym 2010 r. Komitet Narodowy do Spraw Radia i Telewizji zabronił rozpowszechniania w tych mediach informacji, które by „poniżały i dyskredytowały Kościół Narodowy i wartości przez niego głoszone”²⁵.

Pomysł hegemonii OKA w Republice Armenii należy rozumieć przez pryzmat koncepcji włoskiego marksisty Antonio Gramsciego. Współpraca ormiańskiego Kościoła Apostolskiego z państwem jest rodzajem współpracy ze społeczeństwem politycznym²⁶.

Można powiedzieć, że OKA stał się misjonarzem narodowości, a nie religii. Ułatwił mu to fakt, że Armenia jest państwem homogenicznym pod względem etnicznym i wyznaniowym. Aż 98% trzymilionowej ludności stanowią etniczni Ormianie, z których w 2015 r. aż 91% uważało się za wiernych OKA²⁷. Pozostałe mniejszości wyznaniowe to katolicy (uwzględniając ormiańskich unitów), Jezydzi, Świadkowie Jehowy, Molokanie, Mormoni, Adwentyści, Zielonoświątkowcy, Żydzi, Bahai²⁸. Co jednak jest znamienne duża część ludności Armenii, która uważa się za członków Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, absolutnie nie ma pojęcia o dogmatach wiary i nie jest zaangażowana w życie Kościoła²⁹. W Armenii nastąpił nagły, powszechny, a zarazem powierzchowny „powrót” do wiary, a instytucje religijne przeszły z pozycji politycznego podporządkowania do politycznej współpracy z władzami. OKA chce uczestniczyć (i uczestniczy) w życiu publicznym i zabierać głos w sprawach politycznych dotyczących „praw ludzi wierzących i praw narodu”³⁰. Mimo, iż wielu Ormian ma za złe OKA, że nie piętnuje niesprawiedliwości i jest

²⁴ *National Security Strategy of the Republic of Armenia*, Ministry of Defence of the Republic Armenia, <http://www.mil.am/en/68/70/163>; *Republic of Armenia National Security Strategy (approved at the session of National Security Council at the RA President office on 26 January 2007)*, http://www.mfa.am/u_files/file/doctrine/Doctrineeng.pdf (14.09.2017).

²⁵ S. Danielyan, *The Armenian Apostolic Church: Identity and influence [w:] Traditional religion and political power: Examining the role of the church in Georgia, Armenia, Ukraine and Moldova*, (red.) A. Hug, Londyn 2015, s. 32.

²⁶ N. Mkrtychyan, *Gramsci in Armenia: State-Church Relations in the Post-Soviet Armenia*, „Transformation” 2015, Vol. 32(3), s. 163–176; N. Mkrtychyan, *The Armenian Apostolic Church and the Challenges of Democratic Development in Armenia*, „Caucasus Analytical Digest”, No. 97, 21 July 2017, s. 11.

²⁷ *Caucasus Barometer 2015 regional dataset*, <http://caucasusbarometer.org/en/cb2015am/RELGION/> (01.10.2017).

²⁸ A. Curanović, op. cit., s. 380.

²⁹ R. Król-Mazur, *Kościół i religia w....*, s. 282-284.

³⁰ *Ibidem*, s. 278.

uległy wobec państwa, oskarżając go publicznie o polityczną instrumentalizację, to jednak Kościół ten uważany jest jako jedna z najbardziej zaufanych instytucji w Armenii³¹. Dzięki temu ma realny potencjał aby wpływać na proces podejmowania decyzji politycznych w kraju. Z kolei rząd cieszy się bardzo słabym zaufaniem i ma niski stopień legitymizacji władzy, dlatego też stara się go zwiększyć wykorzystując władzę Kościoła.

Po upadku ZSRR Ormiański Kościół Apostolski zaczął bardziej aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym. Dziś jego rola jest wysoka w życiu społecznym, duchowym i kulturowym. Odgrywa niekwestionowaną rolę w chrześcijańskiej edukacji młodzieży, czego dowodem jest włączenie w 2003 roku przedmiotu „Historia Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego” w program edukacji obowiązkowej w szkołach publicznych. OKA ma wyłączne prawo na zatwierdzanie podręczników do historii Kościoła, podobnie jak kształcenie na kursach oraz zatwierdzanie nauczycieli uczących tego przedmiotu. Na Uniwersytecie Erywańskim otwarto wydział Teologii³². W każdej szkole w Armenii na ścianie obok prezydenta wisi portret Katolikosy Karekina II³³. Kościół uczy w szkołach identyfikacji narodu ormiańskiego z Ormiańskim Kościołem Apostolskim. W podręcznikach do nauki historii OKA znajdują się m.in. takie sformułowania: „posuwajmy się naprzód z determinacją do realizacji naszego marzenia jako jednego Kościoła, jednego państwa i jednego narodu”³⁴. Naukowcy zwracają uwagę, że znajdujące się w nich treści przyczyniają się do nietolerancji wobec wyznawców innych religii. Rola Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego szczególnie wśród młodzieży, wzrosła w ostatnich dekadach³⁵. Większość młodych ludzi uczęszczających do kościoła, jest członkami organizacji młodzieżowych Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego – szczególną rolę odgrywa Wielka Liga Młodzieży, która aktywnie wspiera Kościół w walce z sektami³⁶. Wielu z młodych ludzi kształci się w placówkach oświatowych OKA w Armenii.

Od 1997 r. OKA odgrywa dużą rolę w patriotycznym i chrześcijańskim wychowaniu młodzieży w armii. W porozumieniu między państwem a OKA z 2007 r. ten ostatni otrzymał wyłączność na odbywanie posługi przez swoich kapłanów w armii

³¹ T. Matosyan, *Church as Civil Society? Recent Issues of Religion and Politics in Armenia*, „Caucasus Analytical Digest”, No. 72, 29 April 2015, s. 10.

³² K. Siekierski, *Ormiański Kościół Apostolski – od ...*, s. 42-43.

³³ T. Matosyan, op. cit., s. 11.

³⁴ S. Danielyan, op. cit., s. 31. Zob. Չորահանդեսին մասնակցեցին հոգևորականները, <https://www.youtube.com/watch?v=4hv9Q-rgHXw> (01.10.2017).

³⁵ О. Оганнисян, *Этническо-религиозные трансформации армянского народа в конце XX и в начале XXI века [w:] Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе. Международная коллективная монография, Санкт-Петербург, 2011, s. 60-63.*

³⁶ R. Król-Mazur, *Świadkowie Jehowy...*, s. 114.

a także więziennictwie. OKA ma swoje kaplice na terenach wojskowych. Oprócz urzędu Naczelnego Kapelana Sił Zbrojnych Republiki Armenii, w wojsku obecny jest także oddział księży – którzy m.in. biorą udział w paradzie z okazji święta niepodległości Armenii³⁷.

Przykładem związków OKA z armią jest święto *Surp Wardananc* upamiętniające św. Wardana (Mamikoniana) i jego poległych towarzyszy w bitwie pod Awarajr (451 r.), które OKA obchodzi w czwartek poprzedzający rozpoczęcie Wielkiego Postu. Po 2005 r. stało się ono uroczyscie obchodzonym świętem armii (tzw. święto rekrutów). Na niesionych wtedy przez żołnierzy transparentach znajdują się różne napisy, m.in. również: „Jeden naród, jedna wiara, jeden Kościół”, co według Konrada Siekierskiego ma wskazywać na to, że armeńska armia uważa za swoją powinność obronę kraju przed religijnym pluralizmem³⁸. Z okazji tego święta padają również wypowiedzi ze strony władz kościelnych. W 2008 r. „[Katolikos], odniósł się w swym wystąpieniu do szczególnego charakteru tego dnia, a także do zwyczajstw, które stały się udziałem ormiańskiego narodu nie tylko pod Awarajr, ale również pod Sardarapat i w Karabachu³⁹.

Kościół jest współtwórcą ideologii narodowej, która manifestowana jest w kontekście tożsamości narodowej i duchowego bezpieczeństwa. Kolejni katolikosi używają hasła „Jeden naród, jedna religia” lub jeszcze dobitniej „jeden naród, jeden kościół”⁴⁰. Te hasła przyczyniają się do wzrostu nacjonalizmu i jednocześnie naruszają naturalne i obywatelskie prawa ludzi.

Oficjalna współpraca między państwem a OKA (która też w dużym stopniu zapewniła Kościołowi pozycję hegemonu w Armenii) poważnie ogranicza zaangażowanie tego Kościoła w procesy demokratyzacji. Choć konstytucja Armenii mówi o rozdziale państwa i Kościoła, to jednak OKA wpływa na pewne procesy polityczne.

OKA legitymizuje niektóre procesy i działania polityczne – wywodzi to prawo z tradycji królewskiej Armenii – katolikos korocnował króla oraz był jego doradcą⁴¹. Obecnie błogosławieństwo nowego prezydenta przez katolikosa odgrywa kluczową rolę w procesie legitymizacji jego władzy. Od czasu inauguracji Lewona Ter-Petrosjana, każdy prezydent – elekt składa przysięgę na Vehamor (najstarszy rękopiśmienny ewangeliarz ormiański)⁴². Katolikos Wszystkich Ormian bierze udział we wszystkich ważniejszych uroczystościach państwowych, jak również otwiera każdą

³⁷ S. Danielyan, op. cit., s. 33.

³⁸ K. Siekierski, *One Nation, One Faith, One Church...*, s. 22.

³⁹ R. Król-Mazur, *Rola religii w konflikcie o Górski Karabach* [w:] *Armenia – dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. P. Nieczuja-Ostrowski, Poznań 2016, s. 256-257.

⁴⁰ K. Siekierski, *One Nation, One Faith, One Church...*, s. 21.

⁴¹ N. Mkrtchyan, *The Armenian Apostolic Church and the Challenges of Democratic Development in Armenia*, “Caucasus Analytical Digest”, No. 97, 21 July 2017, s. 11.

⁴² K. Siekierski, *One Nation, One Faith, One Church...*, s. 18.

sesję inauguracyjną Zgromadzenia Narodowego nowej kadencji⁴³. Połączenie kościoła i państwa zostało niejako usankcjonowane przez prezydenta Serża Sargsyana 28 września 2008 r., który biorąc udział w uroczystościach kościelnych podkreślił znaczenie OKA, „który naród ormiański, przez tyle wieków niebytu państwowego doprowadził do szczęśliwego XXI wieku”. Zobowiązał też urzędników państwowych do służenia kościołowi w celu jego umocnienia „aby nasza wiara prowadziła nas ku lepszej przyszłości”⁴⁴.

Chociaż w OKA udział w liturgii jest dobrowolny, to przedstawiciele władzy czują się zobowiązani do obecności na niej – nawet ci, którzy nie są religijni lub wyznają inną religię. Premier Andranik Margaryan (2000-2007), który był znany ze swoich sympatii neopogańskich, prawie zawsze uczestniczył w liturgii OKA. Najwyżsi rangą urzędnicy zawsze uczestniczą w wielkanocnych lub świątecznych liturgiach w Eczmiadynie⁴⁵. Duchowni zaś uczestniczą w otwarciu nowego przedsiębiorstwa, bądź budynku komunalnego.

Były premier Tigran Sargsyan (2008-2014) uchodził za szczególnie pobożnego i brał aktywny udział we wszystkich uroczystościach OKA – odwiedzał cmentarze, brał udział w świątach upamiętnienia. Jemu społeczeństwo zawdzięcza zwiększenie ilości dni wolnych od pracy – ustanowił nowe święta, które do tej pory były świętami wyłącznie kościelnymi. To za jego urzędowania rozpoczęto budowę w stolicy – Erywanu nowej rezydencji dla Katolikos Karekina II. Według niektórych badaczy budowa rezydencji w stolicy może być postrzegana jako akt polityczny – częściowe przeniesienie duchowej elity do Erewania, by były pod ścisłym nadzorem i kontrolą świeckich władz kraju⁴⁶.

Nieodłączną częścią każdego współczesnego procesu demokratyzacji powinny być wolne i uczciwe wybory. OKA stara się nie wypowiadać w sprawach legalności wyborów parlamentarnych, czy też prezydenckich, ale przez swoje działania daje poznać społeczeństwu swoje stanowisko. Katolikos Karekin II w swoim orędziu do narodu, wygłoszonym w dniu inauguracji Serża Sargsyana na stanowisku prezydenta Republiki Armenii w 2008 r.⁴⁷ wychwalając wcześniejsze osiągnięcia nowo wybranego prezydenta, zapewnił o udzieleniu mu przez OKA wsparcia

⁴³ K. Fedorowicz, op. cit., s. 347.

⁴⁴ S. Danielyan, op. cit., s. 31.

⁴⁵ Y. Antonyan, op. cit., s. 37.

⁴⁶ Ibidem, s. 36 ; O. Ogannisyan, op. cit., s. 58.

⁴⁷ Jego wybór, zwolennicy Lewona Ter-Petrosjana, który w wyborach zajął drugie miejsce z wynikiem 21,5% głosów poparcia, uznali za nieważny i zaraz po wyborach zorganizowali w Erywanu masowe protesty uliczne, domagając się unieważnienia wyborów. Protesty zostały brutalnie stłumione przez policję, a śmierć poniosło 8 osób. W kraju wprowadzono 20 dniowy stan wyjątkowy, *Armenia: Police Beat Peaceful Protesters in Yerevan*, Human Rights Watch, 2 III 2008, <http://pantheon.hrw.org/legacy/english/docs/2008/03/02/armeni18189.htm> (01.09.2017).

w podejmowanych działaniach⁴⁸. Wybory prezydenckie z 2013 r., również zostały przez opozycję uznane za sfałszowane, a jej przywódca Raffi Ovannisyan oświadczył, „że Katolikos stałby się profanatorem Pisma Świętego, gdyby wziął udział w ceremonii inauguracji”⁴⁹. Katolikosat oficjalnie oświadczył, że Kościół nie ingeruje w politykę, a Katolikos pobłogosławił nowego prezydenta. Część społeczeństwa przestała ufać władzom kościelnym, a najsilniej manifestowano to w namiętnych debatach na portalach społecznościowych. W ostatnim czasie oburzenie wywołała ingerencja przedstawiciela OKA w wyborach lokalnych w Vanadzor (trzecie co do wielkości miasto w Armenii) w październiku 2016 r. Wygrały trzy partie opozycyjne zajmując 18 miejsc w 31 osobowej radzie. Mimo tego rządzącej do tej pory Republikańskiej Partii Armenii udało się w tajnym głosowaniu przeforsować na burmistrza swojego kandydata. Wygrane partie opozycyjne postanowiły więc zbojkotować sesję rady miasta, aby nie dopuścić do objęcia władzy przez nowego burmistrza. Na prośbę przedstawicieli Partii Republikańskiej głos zabrał zwierzchnik diecezji Gugark, abp Sebouth Chouldjian, który publicznie w czasie mszy świętej wezwał opozycyjne partie Vanadzor do współpracy z przedstawicielami Partii Republikańskiej⁵⁰.

OKA zarzuca się także wspieranie i współpracę z oligarchami wspieranymi przez państwo. Są oni potrzebni Kościołowi, aby odbudować świątynie, które w czasach radzieckich zostały bądź zniszczone, lub przerobione na gmachy użyteczności publicznej, bądź wybudować nowe. Oligarchom „błogosławieństwo” Kościoła pozwala na poprawienie swojej reputacji i wzrost popularności, co jest niezbędne zwłaszcza jeżeli zamierzają brać udział w kampanii wyborczej do Parlamentu. Przykładem może być tu Gagik Tsarukyan, którego parlamentarny Sojusz Tsarukyanji w wyborach w 2017 r. zajął drugie miejsce po rządzącej Republikańskiej Partii Armenii. W czasie kampanii wyborczej rozpowszechniany był film poświęcony Tsarukyanowi. Rozpoczynała go scena pokazująca kościół przez niego ufundowany, a następnie przedstawione były wypowiedzi wysokich przedstawicieli OKA, którzy wychwalali jego religijność i zaangażowanie w misję odbudowy świątyń w Armenii⁵¹.

W Armenii kręgi duchowieństwa zaangażowane są w relacje z politykami i przedsiębiorcami na poziomie krajowym i lokalnym – mają dwa główne wymiary: ideologiczny i gospodarczy. Niektórzy z hierarchów OKA biorą udział w posiedzeniach partii politycznych – np. arcybiskup diecezji Ararat Navasard Kchoyan na jedynastym Kongresie rządzącej Partii Republikańskiej Armenii wygłosił przemówienie o charakterze politycznym⁵². On także towarzyszył w czasie kampanii wyborczej

⁴⁸ K. Siekierski, *One Nation, One Faith, One Church...*, s. 26.

⁴⁹ O. Ogannisyan, *The Church: Postsecular or Postsacral?*, „Russian Politics and Law”, vol. 52, no. 4, July–August 2014, s. 58.

⁵⁰ N. Mkrtchyan, *The Armenian Apostolic Church...*, s. 11-12.

⁵¹ Ibidem, s. 12.

⁵² T. Matosyan, op. cit., s. 11.

2008 r. Serżowi Sargsyanowi⁵³. Tylko nieliczni hierarchowie OKA, tak jak biskup diecezji Shirak, Mikael Ajapayan decydują się na publiczne krytykowanie władzy i urzędników.

Aby uzyskać przychyłność OKA niektóre z partii politycznych działających w Armenii używają w swojej nazwie członu – chrześcijańska, np. Chrześcijańska Partia Demokratyczna – jednak w ich programach nie ma wymienionych chrześcijańskich wartości⁵⁴.

Spółeczeństwu zapewne nie podoba się fakt, że OKA nie napotyka żadnych trudności w uzyskaniu nowych działek pod budowę kościołów i innych budynków kościelnych. Głośna była sprawa wyburzenia w Erywaniu Instytutu Językoznawstwa i wybudowanie na jego miejscu kościoła św. Anny (nazwanego tak na cześć żony znanego filantropa Hrayry Hovnanyana, który wyłożył fundusze na jego budowę) oraz przylegającej do niego nowej siedziby Katolikosa⁵⁵.

Nie brak także przypadków zamieszania duchownych OKA w różnego rodzaju afery korupcyjne – jak np. głośna w 2013 r. sprawa wspólnej inicjatywy premiera Tigrana Sargsyana, biznesmena Asota Sukiasyana i arcybiskupa diecezji Ararat – Navasarda Kchoyana – czyli rejestracji na Cyprze firmy „Wlispera Holdings Limited”, która miała służyć do prania brudnych pieniędzy⁵⁶.

Kościółowi, który ma silne powiązania z władzą polityczną trudno jest krytykować rząd za korupcje, nadużycia, łamanie praw człowieka czy niesprawiedliwość. OKA rzadko angażuje się w inicjatywy obywatelskie i różnego rodzaju protesty – nawet takie z pozoru neutralne jak ruch w obronie znajdującego się w Erywaniu Parku Mashtots.

Ormiański Kościół Apostolski próbuje odgrywać rolę mediatora między zwaśnionymi stronami – w czasie protestów w 2015 r, które nazwane zostały „Elektrycznym Erywaniem” księża stanęli w jednej linii z intelektualistami, aby stworzyć ścianę odgradzającą skonfliktowane strony⁵⁷.

Inaczej jednak zachował się OKA w czasie kryzysu związanego z atakiem „Śmiałków z Sasunu” na posterunek policji w Erebuni w lipcu 2016 r. Odmówiono mediacji w sprawie uspokojenia zamieszek jakie miały miejsce w związku z marszami solidarności 18 lipca i 28 lipca. Być może przyczyną bierności kościoła był fakt, że grupa „Śmiałków z Sasunu” miała powiązania z jedną z organizacji pozarządowych, która wspierana była przez sekty. Katolikosa bardzo ostro postąpił z Armenem Melkonianem – księdzem OKA działającym w Maastricht, wspierającym solidaryzują-

⁵³ O. Ogannisyan, op. cit., s. 58.

⁵⁴ Ibidem, s. 59.

⁵⁵ Ibidem, s. 59-60; *The residence of the Catholicos of All Armenians will be constructed within 2 years*, PanARMENIAN.Net 4 VII 2009, <http://www.panarmenian.net/eng/culture/news/33758/> (10.10.2017).

⁵⁶ N. Mkrtchyan, *The Armenian Apostolic Church and the Challenges of Democratic...*, s. 12.

⁵⁷ Ibidem.

cych się z uwięzionymi członkami grupy „Śmiałków z Sasunu”, protestujących przed ambasadą Armenii w Holandii. Został on przez Karekina II pozbawiony prawa wykonywania swoich duszpasterskich obowiązków⁵⁸.

OKA ma różne możliwości wpływania na społeczeństwo. Niezwykle korzystne dla niego jest to, że jest właścicielem spółki telewizyjnej Shogakat, w której emitowane są programy odzwierciedlające stanowisko OKA wobec różnych problemów występujących w Armenii oraz rozpowszechniające idee tego Kościoła w społeczeństwie⁵⁹.

Podsumowując należy stwierdzić, iż mimo deklaracji rozdziału Kościoła od państwa, w przypadku Armenii nie można mówić o państwie świeckim. Ormiański Kościół Apostolski ma zagwarantowaną prawnie szczególną pozycję, cieszy się poparciem władz i otrzymał szereg przywilejów zarówno religijnych, jak i finansowych. Nie jest nie jednak w stanie działać niezależnie i zachować dystans wobec centrum politycznego. Jego obojętna postawa wobec najbardziej palących problemów tego kraju, takich jak korupcja, brak przestrzegania swobód obywatelskich, dyskryminacja mniejszości religijnych, niesprawiedliwość społeczna, jest dodatkowym problemem dla procesów demokratyzacji w Armenii. OKA nie potrafi zerwać sojuszu z władzą państwową (za dużo by stracił), co powoduje narastającą krytykę pod jego adresem ze strony społeczeństwa i stopniowy spadek zaufania. OKA „w systemie politycznym spełnia rolę tzw. parasola tożsamości narodowej i legitymizacji układu rządzącego”⁶⁰.

⁵⁸ A. Sahakyan, *A Priest's Complaint About Armenian Government Strikes a Chord With the Faithful*, Huffpost, https://www.huffingtonpost.com/armine-sahakyan/a-priests-complaint-about_b_11810286.html (11.10.2017).

⁵⁹ O. Ogannisyan, op. cit., s. 60-61.

⁶⁰ K. Fedorowicz, op. cit., s. 351.

Stefan Dudra

AUTOKEFALIA I SOBOROWOŚĆ JAKO PODSTAWY USTROJOWE PRAWOSŁAWIA

Prawosławie uformowane jest na podłożu Kościołów lokalnych (krajowych), z których każdy w pełni posiada wszystkie cechy Kościoła uniwersalnego. Oparte jest na idei powszechności i katolickości (soborowości). Początkowo Kościoły lokalne tworzone były na bazie geograficznego zasięgu konkretnej wspólnoty, również ich nazewnictwo opierało się na zasadzie geograficznej¹. W strukturze organizacyjnej Kościołów prawosławnych nie ma centralnej władzy charakterystycznej dla katolicyzmu. Zachowują one określoną niezależność w wewnętrznej administracji i sprawowaniu władzy. Pod względem kanonicznym wyróżnić można dwa poziomy niezależności: autokefalię i autonomię².

Celem artykułu jest wskazanie na istotę i znaczenia autokefalii oraz soborowości dla funkcjonowania Kościołów prawosławnych. Wyeksponowanie koncepcji niezależności Kościoła lokalnego, który jednocześnie pozostaje we wspólnocie z innymi Kościołami prawosławnymi. Zwrócenie uwagi na historyczno-polityczne uwarunkowania, związane z okresem wczesnego chrześcijaństwa, które określiły (i w dalszym ciągu) definiują prawosławie jako religię opartą na ciągłości, określanej mianem Tradycji. Z niej właśnie wyrastają podstawy ustrojowe Kościoła, którym prawosławie „od wieków dawało swój wyraz. Współcześni prawosławni uważają się za spadkobierców i strażników bogatego dziedzictwa chrześcijańskiej przeszłości i wierzą, że ich obowiązkiem jest przekazać tę spuściznę w nienaruszonym stanie przyszłym pokoleniom”³.

¹ M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych. Studium teologiczno-kanoniczne*, Warszawa 2009, s. 72-78; O terytorialności i narodowości jako podstawie autokefalii zob. J. Sokołowski, *Autokefaliczne Kościoły prawosławne*, „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej” 2013, nr 1 (7), s. 262-264.

² T. Kałużny SCJ, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 60, zob. też E. Przekop, *Autonomia i autokefalia w praktyce i teorii starożytnych Kościołów orientalnych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1983, nr 11, s. 277-280; M. Krikorian, *Autonomy and Autocephaly in the Theory and Practice of the Ancient Oriental Churches*, „Kanon” 1981, nr 5, s. 114-129.

³ K. Ware, *Kościół Prawosławny*, Białystok 2011, s. 218-219. O roli Tradycji w prawosławiu zob. E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 74-89; M. Bierdiajew, *Prawda prawosławia*, „Znak” 1993, nr 2.

Autokefalia i autonomia

Początki Kościoła Prawosławnego sięgają czasów apostoelskich i krystalizowania się pierwszych struktur gmin chrześcijańskich. W tym też okresie rozpoczęła się kształtowanie jego struktury administracyjnej: od pierwotnej gminy chrześcijańskiej z biskupem na czele do patriarchatów – stolic biskupich sprawujących władzę zwierzchnią nad innymi stolicami metropolitalnymi. Od soboru chalcedońskiego (451 rok) tytuł patriarchy przysługiwał jedynie biskupom posiadającym najszerszą jurysdykcję w Kościele: Rzymu, Aleksandrii, Antiochii, Konstantynopola i Jerozolimy. W systemie tym, zwanym pentarchią, prymat honorowy posiadał Rzym, a po nim Konstantynopol⁴.

Geneza autokefalii sięga okresu ukształtowania się w V wieku czterech ośrodków administracji kościelnej (poza Rzymem): Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Proces ten związany był z ekspansją chrześcijaństwa na Wschód. Kościół Prawosławny w swej strukturze organizacyjnej nie posiada władzy centralnej. Jego organizacja oparta jest na autokefalii, będącej jedną z zasadniczych form ustrojowych i jednocześnie stanowi ona jego zewnętrzny fundament. Samo pojęcie autokefalii (z greckiego: *αὐτο* – samo, *κεφαλή* – głowa) definiowane jest jako samodzielność Kościoła krajowego (lokalnego) i niezależność od zwierzchnich władz duchownych za granicą, przy zachowaniu jedności wiary (wyznania, konfesji), sakramentów i zasad kanonicznych⁵. Cechą charakterystyczną każdego Kościoła Prawosławnego jest samodzielne (niezależne) rozwiązywanie wszystkich problemów wewnątrzkościelnych oraz prawo ustanawiania dla siebie biskupów, łącznie z jego zwierzchnikiem⁶. Kościół autokefaliczny nie zrywa związków dogmatycznych i kanonicznych z innymi Kościołami prawosławnymi, które tworzą razem Powszechny Kościół Prawosławny, oraz uznaje pierwszeństwo honorowe patriarchy konstantynopolińskiego⁷.

⁴ E. Przybył, op. cit., s. 10, 59-60, zob. też Ch. W. Sanderson, *Autocephaly as a Function of Institutional Stability and Organizational Change in the Eastern Orthodox Church*, University of Maryland, College Park. Retrieved 20 June 2016, <http://drum.lib.umd.edu/bitstream/1903/2340/1/umi-umd-2195.pdf> (28.12.2014).

⁵ A. Znosko, *Autokefalia. Próba kanonicznego ujęcia przedmiotu w skrócie*, „Wiadomości PAKP” 1971, s. 42-44; J. Sokołowski, op. cit., s. 260-262; szerzej zob. J. H. Erickson, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, New York 1991.

⁶ A. Łotocki, *Autokefalia. Zasady autokefalii*, Warszawa 1932, s. 16-17; T. Kałużny SCJ, op. cit., s. 60; S. Wojtkowiak, *Prawosławie wczoraj i dziś. Zarys popularny*, Warszawa 1995, s. 31-35.

⁷ Według ks. Aleksego Znosko autokefalia to „samodzielność Kościoła krajowego (lokalnego, miejscowego), jako uznanej w składzie Kościoła Powszechnego odrębnej jednostki, połączonej z pozostałymi Kościołami jednością wiary i zasad kanonicznych”, A. Znosko, *Prawosławne prawo Kościelne*, cz. 1, Warszawa 1973, s. 172; M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 15; O czynnikach kanonicznych, znaczeniu i warunkach autokefalii zob. M. Zyzkyin, *Autokefalia i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1933; J. Andrejuk, *Problem autokefalii Kościoła Prawosławnego w okresie międzywojennym*, „Kalendarz Prawosławny 1985”.

Rozchodzenie się chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego (m.in. różnice w pojmowaniu pierwszeństwa Rzymu, domaganie się zwierzchnictwa nad całym chrześcijańskim światem) doprowadziło ostatecznie do rozpadu w Kościele w 1054 roku⁸. W strukturze organizacyjnej Kościoła wschodniego oderwanie się Rzymu nie zmieniło pentarchii w tetrarchię. W ujęciu prawosławnym miejsce Rzymu pozostaje wolne, czekając na powrót Kościoła zachodniego do jedności z innymi Kościołami i zajęcie przez papieża należnego mu miejsca wśród innych patriarchów (do tego czasu w prawosławnym przekonaniu pierwszeństwo wśród stolic patriarszych zajmuje Konstantynopol)⁹. Jednocześnie z jego pierwszeństwa honorowego nie wypływają żadne specjalne prawa administracyjne w stosunku do innych niezależnych Kościołów¹⁰. Współcześnie oprócz instytucji starożytnych patriarchatów struktura prawosławia oparta jest na koncepcji niezależności Kościoła lokalnego, pozostającego we wspólnocie z innymi Kościołami.

Autokefalia będąca formą ustrojową Kościoła, nie oznacza ani rozłamu, ani też pogwałcenia nauki dogmatycznej dotyczącej jedności Powszechnego Kościoła Prawosławnego. Kościoły lokalne są niezależne, ale niezależność ta nie może przekraczać pewnych, określonych granic. Żaden z nich nie może wprowadzać nowych dogmatów oraz naruszać zasad prawnych Kościoła Powszechnego. Niedozwolone jest bezpodstawne odrzucanie starodawnych tradycji i zwyczajów kościelnych. Ponadto każdy Kościół krajowy powinien szanować lokalne przywileje innych Kościołów¹¹. Istota autokefalii zawiera się w tym, że Kościół autokefaliczny jest samodzielnym źródłem władzy. Kościoły autokefaliczne mają równe prawa z innymi Kościołami, jeżeli nawet znajdują się na różnych miejscach w dyptychu¹².

⁸ Z obszernej literatury zob. m.in. S. Runciman, *Schizma wschodnia*, Warszawa 1963; G. Ostrogorsky, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1968; N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967; C. Mango: *Historia Bizancjum*, Gdańsk 2004; J. F. Haldo, *Bizancjum. Zarys dziejów*, Warszawa 2006.

⁹ E. Przybył, op. cit., s. 65-66.

¹⁰ A. Znosko, *Prawosławne prawo Kościelne...*, s. 174.

¹¹ Ibidem, s. 172-173. Zwraca na to uwagę również ks. Jerzy Tofiluk stwierdzając, że autokefalia to prawo do samodzielności Kościołów lokalnych w sprawach zarządzania i kierowania życiem duchowym członków lokalnej wspólnoty wiernych. Samodzielność ta ma jednak charakter ograniczony i przejawia się tylko wobec innych Kościołów lokalnych, a nie wobec Kościoła powszechnego, którego jest częścią. Nie ma samodzielności w dziedzinie dogmatu, wiary czy też prawa określonego przez sobory powszechne lub lokalne, zob. J. Tofiluk, *Autokefalia w rozumieniu Kościoła prawosławnego*, [w:] *Autokefalie Kościoła Prawosławnego w Polsce*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2006, s. 22.

¹² „Dyptych” lub „dyptyk” to dwie tabliczki z drewna, kości słoniowej lub metalu używane do różnych zapisów (szeroko stosowane w średniowieczu). Zgodnie ze zwyczajem w czasie liturgii zwierzchnik każdego Kościoła autokefalicznego wymienia zapisane (zgodnie z przyjętym porządkiem) w świętych dyptykach imiona zwierzchników i innych biskupów pozostałych Kościołów autokefalicznych. Stanowi to świadectwo kanonicznej jedności i łączności modlitewnej między lokalnymi Kościołami prawosławnymi. Miejsce w dyptychu wynika i jest wyznaczone głównie przez czas ustanowienia lub ogłoszenia autokefalii danego Kościoła. Obecnie 14 Kościołów prawosławnych wg dyptychu Patriarchatu Konstantynopola uznawanych jest za autokefaliczne (4 starożytne patriarchaty wschodnie: Kon-

Koniecznym warunkiem wyodrębnienia się części składowej Kościoła i otrzymania autokefalii jest posiadanie wymaganej liczby biskupów (minimum 4 czynnych biskupów). Wyodrębnienie to uzależnione jest od powstałych specjalnych okoliczności (np. zmiany państwowego podziału terytorium). Ponadto uzyskanie zgody wszystkich Kościołów autokefalicznych łącznie z Kościołem macierzystym. Odrzuca się proklamowanie autokefalii w celu zaspokojenia dążeń narodowościowych. Zasada jedności Kościoła Powszechnego wymaga, by nowo powstały Kościół autokefaliczny nawiązał łączność i wspólnotę kanoniczną ze wszystkimi Kościołami autokefalicznymi¹³. Nie istnieją osobne kanony dotyczące jej ustanawiania. Procedury opierały się ma normach prawa kanonicznego i świadomości prawnej poszczególnych Kościołów. W praktyce brano pod uwagę trzy podstawowe elementy: motywy przemawiające za ustanowieniem autokefalii, warunki kanoniczne niezbędne do jej funkcjonowania oraz prawne czynniki tworzące autokefalię¹⁴. W przeszłości Kościoły prawosławne uzyskiwały status autokefalii po wpływie różnych czynników, nierzadko wskutek uwarunkowań politycznych. Istotnym motywem w dążeniu Kościoła do autokefalii było uzyskanie niepodległości przez dane państwo (m.in. przypadek Polski po 1918 roku)¹⁵. Współcześnie funkcjonują dwie metody ustanawiania autokefalii: nadanie przez Kościół macierzysty lub Patriarchat Konstantynopola, który w tym względzie uznaje swoje szczególne kompetencje. Nieokreśloność jej ustanawiania rodzi konflikty w prawosławiu. Niemniej w obu przypadkach istnieje konieczność potwierdzenia takiej decyzji przez pozostałe Kościoły autokefaliczne¹⁶.

stantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima; 5 patriarchatów utworzonych w okresie późniejszym: Rosja, Serbia, Rumunia, Bułgaria, Gruzja; 5 Kościołów autokefalicznych nie posiadających rangi patriarchatu: Cypr, Grecja, Albania, Polska oraz Czechy i Słowacja). W dyptychach Patriarchatu Moskiewskiego dodatkowo wymieniany jest Kościół Prawosławny w Ameryce (jego status autokefalii uzyskany do Patriarchatu Moskiewskiego nie jest jednak uznawany przez część Kościołów prawosławnych), dodatkowo miejsce Kościoła gruzińskiego znajduje się po rosyjskim, zob. ks. J. Tofiluk, op. cit., s. 22; L. Kalinowski, *Dyptyk*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 153.

¹³ A. Znosko, *Prawosławne prawo Kościelne...*, s. 174.

¹⁴ T. Kałużny SCJ, op. cit., s. 361, tamże o warunkach uzyskania autokefalii, s. 362-365.

¹⁵ Między innymi Kościół bułgarski w 1872 r. naruszając kanony ogłosił sam siebie autokefalicznym (uznana została dopiero w 1945 r.); Patriarchat Moskiewski nie uznał autokefalii Kościoła Prawosławnego w Polsce w 1925 r., szerzej zob. J. S. Langrod, *O autokefalii prawosławnej w Polsce. Studium z zakresu polskiej polityki i administracji wyznaniowej*, Warszawa 1931, s. 62 i nast.; R. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Bydgoszcz 1995, s. 55-101; M. Bendza, *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Białystok 2006; S. Dudra, *Autokefalie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w polityce władz polskich i patriarchatu Moskiewskiego*, [w:] *Religijne determinanty Polityki. Seria: Politologia religii*, red. nauk. R. Michalak, Sieniawa Żarska 2014, s. 59-70; A. Borkowski (arch.), *Między Konstantynopolem a Moskwą. Źródła greckie do autokefalii Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej (1919-1927)*, Białystok 2016.

¹⁶ A. Znosko, *Autokefalia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 1157-1158; M. Zyzynin, op. cit., s. 36-37; E. Przekop, *Wschodni model kolegialnego zarządzania w Kościele*,

Kontrowersje wokół sposobu uzyskiwania i nadawania autokefalii znalazły swoje odzwierciedlenie w trakcie prac przygotowawczych do Soboru Ogólnoprawosławnego¹⁷. Swoją opinię wobec tego zagadnienia przedstawił też w 1988 roku Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (PAKP)¹⁸. Wstępny tekst w sprawie „Autokefalii i sposobu jej ogłoszenia” przyjęła Międzyprawosławna Komisja Przygotowawcza na sesji w Chambesy w 1993 roku. Zaproponowano, aby nadawały ją wszystkie autokefaliczne Kościoły prawosławne reprezentowane przez ich zwierzchników oraz aby wspólnie i uroczystie ją ogłaszali. Trwają dyskusje nad kwestią składania podpisów przez zwierzchników pod *tomosem* autokefalii (m.in. rozbieżności dotyczą czy wystarczy tylko podpis patriarchy ekumenicznego). Ostatecznie, wobec braku uzgodnień i przyjęcia wspólnego stanowiska postanowiono, że temat: „Autokefalia w Cerkwi prawosławnej i procedura jej ogłaszania” miał być dalej rozpatrywany w ramach komisji przygotowawczej i ostatecznie nie został zgłoszony na obrady Soboru Ogólnoprawosławnego¹⁹. Dokonując analizy prac przygotowawczych i trudnościach z wypracowaniem jednolitego stanowiska, trzeba pamiętać o istniejących różnicach ambicjonalnych między Patriarchatem Moskiewskim a Cerkwią Grecką oraz Patriarchatem Konstantynopola i Patriarchatem Moskiewskim. Dotyczą one m.in. kwestii przewodnictwa w prawosławnym świecie²⁰.

Z pojęciem Kościoła autokefalicznego nie należy utożsamiać określenia Kościoła autonomicznego. Jego ustrój wewnętrzny wypływa nie tylko z ogólnie obowiązujących kanonów, lecz także z obowiązku uzyskania pełnomocnictwa od

„Colloquium Salutis Wrocławskie Studia Teologiczne” 1978, t. 10, s. 207-208.

¹⁷ Już w 1956 r. propozycję włączenia tego zagadnienia do katalogu tematów przyszłego soboru zgłosił Kościół grecki. W 1961 r. po ustaleniach na Rodos sprecyzowano problematykę i określono, że chodzi głównie o „ogłoszenie autokefalii”: kto ogłasza, warunki i ograniczenia i sposób ogłoszenia. W 1976 r. całe zagadnienie zatytułowano „Autokefalia i sposób jej ogłoszenia”, szerzej kwestie te omawia T. Kałużny SCJ, op. cit., s. 367-372.

¹⁸ W opinii PAKP przesłanej do Sekretariatu do Spraw Przygotowania Soboru stwierdzano, że autokefalię może nadać „Kościół – matka, który sam posiada kanoniczną autokefalię i znajduje się w kanonicznej wspólnoty z całą pełnią prawosławia; b) bez błogosławieństwa Kościoła – matki nadanie autokefalii jest niekanoniczne; c) Kościół-matka bierze na siebie pełną odpowiedzialność za czynności poprzedzające ogłoszenie autokefalii; d) nadanie autokefalii nie powinno mieć charakteru politycznego; e) wszystkie budzące wątpliwości autokefalie powinny zostać rozpatrzone przez sobór ogólnoprawosławny w imię jedności prawosławia”, cyt. za T. Kałużny SCJ, op. cit., s. 368, zob. też H. Paprocki, *Przygotowania do Soboru Panprawosławnego*, „Kalendarz Prawosławny 2000”, Warszawa 1999, s. 205.

¹⁹ *Decyzja Zwierzchników Cerkwi Prawosławnych (Fanar, 6-9 marca 2014 r.)*, „Wiadomości PAKP” 2014, nr 4, s. 7-9; *Komunikat Synaksy Zwierzchników Lokalnych Cerkwi Prawosławnych w Chambesy, 21-28 stycznia 2016 r.*, „Wiadomości PAKP” 2016, nr 3, s. 5; bp Jerzy (Pańkowski), *Aktualny stan przygotowań do Soboru Panprawosławnego*, „Elipis”, nr 21-22, Białystok 2010, s. 173.

²⁰ Zob. S. Keleher, *Orthodox Rivalry in the Twentieth Century: Moscow versus Constantinople*, „Religion, State & Society”, Vol. 25, No. 2, 1997, s. 125-135; A. Bilge, *Moscow and Greek Orthodox Patriarchates. Two Actors for the Leadership of World Orthodoxy in the Post Cold War Era*, „Turkish Policy Quarterly”, vol. 7, nr 3.

Kościół macierzysty na swoją działalność i niewykraczania w swym ustawodawstwie, administracji i sądownictwie poza granice praw, oznaczone przez Kościół tzw. macierzysty (Kościół – matkę)²¹. *De facto* Kościoły prawosławne o statusie autonomicznym posiadają ograniczoną samodzielność (zbliżoną do autokefalii – duża niezależność organizacyjna i administracyjna) pozostają jednak pod jurysdykcją innego Kościoła (macierzystego). Do jego kompetencji należy między innymi zatwierdzanie biskupów. Nierzadko doprowadza to do lokalnych sporów międzykościelnych. Egzemplifikacją tego zjawiska był m.in. konflikt jurysdykcyjny w Estonii²². Powstanie niepodległej Estonii i rozpad ZSRR wpłynęły na sytuację prawosławnych w tym państwie. Występujące wśród rdzennych Estończyków silne nastroje antyrosyjskie przyczyniły się do kryzysu wśród wiernych prawosławnych i powstania dwóch równoległych jurysdykcji kościelnych (Estońskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego i Estońskiej Apostolskiej Cerkwi Prawosławnej podporządkowanej Patriarchatowi Konstantynopolitańskiemu). Jednocześnie obie pretendowały do miana spadkobierców Cerkwi autonomicznej z okresu międzywojennego. Patriarchat Moskiewski w sprawie prawosławia w Estonii występował jako instytucja chroniąca rosyjską kulturę, wiarę i język. Uzyskał on silne wsparcie władz rosyjskich, które problemy z zarejestrowaniem struktur Kościoła Prawosławnego w Tallinie przedsta-

²¹ O Kościołach autonomicznych, ich powstawaniu i różnicy między autonomią i autokefalią zob. A. Znosko, *Prawosławne prawo Kościelne...*, s. 173; 185-192.

²² Od połowy XIX w. prawosławni w Estonii należeli do diecezji ryskiej (obejmowała ziemie estońskie i łotewskie). Wykorzystując osłabienie Patriarchatu Moskiewskiego w 1921 r. uzyskano od patriarchy Tichona szeroką autonomię. Nowe władze państwowe po uzyskaniu niepodległości zmierzały jednak do zerwania kontaktów z Patriarchatem Moskiewskim i uzyskania autokefalii. W wyniku nacisków Synod Kościoła Estońskiego porozumiał się z patriarchą Konstantynopola, przechodząc w 1923 r. w jego jurysdykcję na zasadach autonomii (od 1935 r. posługiwał się nazwą Estoński Apostolski Kościół Prawosławny). Akt ten nie uzyskał akceptacji Kościoła rosyjskiego. Po aneksji Estonii do ZSRR istniejące struktury kościelne zostały we wrześniu 1940 r. włączone do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Po zajęciu tych terenów przez Niemcy ponownie zorganizowany został Estoński Apostolski Kościół Prawosławny. We wrześniu 1941 r. został oficjalnie uznany jako jedyna jurysdykcja prawosławna na terenie okupowanej Estonii (działał do 1944 r.). Duchowieństwo i wierni narodowości rosyjskiej stali się obiektem prześladowań ze strony metropolity Aleksandra. Zostały one przerwane w 1943 r. wskutek interwencji władz niemieckich. Ustalona została wówczas zasada wolnego wyboru przez duchowieństwo przynależności jurysdykcyjnej. W ten sposób doszło do wyodrębnienia się niezależnych od siebie struktur Estońskiej Cerkwi Prawosławnej i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Po zajęciu Estonii przez Armię Czerwoną, w marcu 1945 r. Estoński Apostolski Kościół Prawosławny został zlikwidowany, a parafie i wiernych włączono w struktury Patriarchatu Moskiewskiego, szerzej zob. M. Szkarowski, *Polityka Trietiego Riejcha po otnoszeniju k Russkoj Prawosławnoj Cerkwi w swiecie archiwnych matieriałow 1935-1945 godow*, Moskwa 2003, s. 237-239; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944*, [w:] *Pokazanie Cerkwie prawdziwej. Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, red. P. Chomik, Białystok 2004, s. 179-180; S. Rimestad, *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940)*, Frankfurt am Main 2012; *Православие в Эстонии*, <http://www.orthodox.ee/epc/history-ru> (09.06.2015).

wiały na arenie międzynarodowej jako przejawy dyskryminacji mniejszości rosyjskiej w tym państwie²³. Stało się to przyczyną wewnętrznego kryzysu wyznaniowego i konfliktu dwóch jurysdykcji niechcianej, kojarzonej z minionym wrogim ustrojem, moskiewskiej oraz nieposiadającej prawnych podstaw do ingerencji – konstantynopolitańskiej (jak zaznacza Marek Ławreszuk, z jednej strony działania Konstantynopola są oparte na nadinterpretacji kanonów IV Soboru Powszechnego, z drugiej – Patriarchat Moskiewski zgodnie z eklezjologiczną zasadą terytorialną, powinien, przy wypełnionych wymaganiach eklezjalnych dotyczących samodzielnego Kościoła, wydzielić Kościół estoński z jurysdykcji Moskwy)²⁴. Wpłynęło to na pogorszenie relacji między Moskwą a Konstantynopolem i doprowadziło do zerwania kontaktów. Ostatecznie w maju 1996 roku zawarto porozumienie w Zurychu. W jego ramach ustalono, że na terytorium Estonii istnieć będą dwie jurysdykcje (parafie i duchowieństwo miały zdecydować do której będą należeć)²⁵. Jak już wspomniano między patriarchatami Moskwy i Konstantynopola toczy się spór o przewodnictwo w prawosławnym świecie, który implikuje sytuację i położenie lokalnych wspólnot wyznaniowych. Na przykład Patriarchat Moskiewski nadał status autonomiczności Kościołom w Japonii i Chinach, co nie zostało uznane przez Patriarchat Konstantynopola²⁶. Ten ostatni zresztą od 2008 roku posiada w swojej jurysdykcji parafię św. Łukasza w Hongkongu wchodząca w skład Metropolii Hongkongu i Południowo-Wschodniej Azji. Wejście Patriarchatu Konstantynopolitańskiego do Chin spotkało się z prote-

²³ A. Curanovic, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 259, zob. też A. Aidarov, W. Drechsler, *Estonian Russification of Non-Russian Ethnic Minorities in Estonia? A Policy Analysis*, http://www.kirj.ee/public/trames_pdf/2013/issue_2/Trames-2013-2-103-128.pdf (20.04.2015).

²⁴ M. Ławreszuk dodaje, że sytuacja jest skomplikowana gdyż „w estońskim prawosławiu łączą się wpływy rosyjskie z niechęcią do rosyjskiego narodu, naleciałości historyczne i walka polityczna o strefy wpływów. Element narodowy również bierze aktywny udział w konflikcie kościelnym – Rosja broni się przed utratą zwierzchnictwa na prawosławnymi Rosjanami w Estonii, zapominając o terytorialnej zasadzie eklezjologicznej – geopolitycznym podziale Kościoła”, M. Ławreszuk, op. cit., s. 281, 284; o konflikcie między jurysdykcjami zob. też *The Orthodox Church in Estonia. Chronology of a Divided Community*, „Syndesmos”, 23 February 1996; S. Chapnin, *Estonia. No Love Lost Between Sister Churches*, „Sourozh” 2001, nr 84, s. 42-47; D. P. Payne, *Nationalism and the Local Church. The Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth*, <http://www.academia.edu/2336529> (10.09.2015).

²⁵ K. Karski, *Kronika wydarzeń ekumenicznych styczeń-czerwiec 1996*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1996, nr 2, s. 157. W każdej parafii odbywały się referenda i każdy duchowny mógł wybrać swoją jurysdykcję: większość parafii (58) wybrało autonomię w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego. Według danych z 2001 r. spośród 90 parafii 59 wspólnot, w większości estońskojęzycznych, liczących od 7-20 tys. wiernych wybrało jurysdykcję Konstantynopola. 28 parafii (ok. 100 tys. wiernych) pozostało w Patriarchacie Moskiewskim, zob. „Przegląd Prawosławny” 2001, nr 1, s. 44-45.

²⁶ Zob. R. Roberson, op. cit., s. 103-110; S. Dudra, P. Pochyły, *Prawosławie w Chinach*, „Rocznik Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej 2014”, Białystok 2015, cz. 2, s. 133-135; Д. Поздняев, *Православие в Китае (1900-1997)*, Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998, <http://www.orthodox.cn/localchurch/pozdnyayev/indexru.html> (15.11.2013).

stami Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Został on oskarżony przez Synod Biskupów o pogwałcenie praw Chińskiego Kościoła Prawosławnego poprzez podjęcie działań na terytorium objętym tradycyjnie jego kanoniczną jurysdykcją²⁷.

Zagadnienie autonomii było tematem obrad Soboru Ogólnoprawosławnego. Już od połowy 2015 roku trwały intensywne prace Wszechprawosławnej Konferencji Przedsoborowej, która zajmowała się dokumentem „Autonomia Cerkwi prawosławnej i procedura jej ogłoszenia”. W przeciwieństwie do autokefalii doszło do wypracowania *consensusu*. Ostatecznie podczas Synaksy Zwierzchników Lokalnych Cerkwi Prawosławnych w Chambesy (21-28 stycznia 2016 roku) temat ten został zatwierdzony i skierowany do przyjęcia przez Sobór²⁸. Podczas jego obrad (Kreta, 18-26 czerwca 2016 roku) zajmowano się m.in.: pojęciem, treścią i różnymi formami instytucji autonomii; warunkami wstępnymi, na podstawie których jakaś Cerkiew lokalna może poprosić o autonomię Cerkiew autokefaliczną, której podlega; wyłącznymi kompetencjami Cerkwi autokefalicznej do inicjowania i finalizowania procedury udzielania autonomii dla części swojej jurysdykcji (przy czym na terenie prawosławnej diaspory Cerkwie autonomiczne nie są ustanawiane); konsekwencjami tego aktu eklezjalnego w relacjach Cerkwi ogłoszonej jako autonomiczna, zarówno z Cerkwią autokefaliczną, do której się odnosi, jak i z innymi autokefalicznymi Cerkwiami Prawosławnymi²⁹. Przyjęto, że inicjowanie i zakończenie procedury nadawania autonomii części kanonicznej jurysdykcji Cerkwi autokefalicznej należy do kanonicznej kompetencji tej Cerkwi, do której odnosi się Cerkiew ogłoszona autonomiczną. Wybór zwierzchnika Cerkwi autonomicznej jest zatwierdzany lub przeprowadzany przez kompetentny organ Cerkwi autokefalicznej³⁰. Ponadto zatwierdzono, że Cerkiew autonomiczna uczestniczy w relacjach międzyprawosławnych, międzychrześcijańskich i międzyreligijnych poprzez Cerkiew autokefaliczną, od której otrzymała autonomię³¹.

²⁷ Zob. *Orthodox Metropolitanate of Hong Kong and Southeast Asia*, omhksea.org (09.11.2013); *The Statement of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church on the Patriarchate of Constantinople Holy Synod's decision to establish an eparchial structure on the territory of the Chinese Autonomous Orthodox Church*, http://www.orthodox.cn/contemporary/20080415synod_statement_en.htm (12.12.2013).

²⁸ *Komunikat Synaksy Zwierzchników Lokalnych Cerkwi Prawosławnych w Chambesy, 21-28 stycznia 2016 r.*, „Wiadomości PAKP” 2016, nr 3, s. 5.

²⁹ *Autonomia i sposób jej ogłoszenia. Dokumenty przyjęte przez Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej Kreta, 18-26.06. 2016 r.*, „Cerkiewny Wiestnik” 2016, nr 4, s. 41; zob. też J. Charkiewicz, *Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej*, „Wiadomości PAKP” 2016, nr 7-8, s. 5.

³⁰ W funkcjonowaniu instytucji autonomii istnieją różne formy jej zastosowania w praktyce cerkiewnej, określone stopniem zależności Cerkwi autonomicznej od autokefalicznej. W niektórych formach autonomii stopień zależności Cerkwi autonomicznej wyraża się również poprzez uczestnictwo Zwierzchnika tej cerkwi w Synodzie Cerkwi autokefalicznej, szerzej zob. *Autonomia i sposób jej ogłoszenia...*, s. 41.

³¹ *Ibidem*, s. 42.

Istota prawosławnej soborowości

Z autokefalicznością związany jest podstawowy kanon ustrojowy Kościoła wschodniego jakim jest zasada soborowości³². Wokół terminu „soborowość” rozwinięta została cała koncepcja teologiczna. Według teologów i filozofów prawosławnych (m.in. Sergieja Bułhakowa, Aleksieja Chomiakowa, Paula Evdokimova) w soborowości zawarta jest cała istota eklezjologii prawosławnej – „dusza prawosławia”³³. Istotę soborowości – przeciwstawną rzymskiej koncepcji jednoosobowej władzy papieża – stanowi istnienie określonych instytucji kościelnych oraz sama organizacja życia kościelnego: równość między poszczególnymi Kościołami lokalnymi i utrzymywanie między nimi stałego kontaktu oraz szeroki udział świeckich w rozstrzygnięciu spraw kościelnych (w tym w instytucjach związanych z zarządzaniem majątkiem kościelnym)³⁴.

Zasada soborowości, będąca częścią prawosławnej eklezjologii, jest fundamentem, na którym opiera się administracyjny i kanoniczny ustrój Cerkwi. Główną formą jej realizacji są sobory, będące zewnętrznym symptomem jedności. Soborowość urzeczywistnia się na różnych poziomach życia Kościoła Prawosławnego: lokalnym (forma soboru lokalnego, soboru biskupów lub stałego synodu) i powszechnym (sobór ogólnoprawosławny – zgromadzenie przedstawicieli Kościołów lokalnych). Sobory lokalne – krajowe zwoływane są tylko wtedy, gdy wymagają tego interesy Kościoła i gdy pozwalają na to okoliczności zewnętrzne³⁵. Sobory ogólnoprawosławne natomiast zbierają się incydentalnie i nieregularnie, a pewnym wyrazem soborowości są wzajemne kontakty bieżące między władzami Kościołów lokalnych. Decyzje soborów powszechnych są w Cerkwi najistotniejszym, po Piśmie Świętym, wyrazem jej

³² Sam termin „soborowość” pochodzi etymologicznie od słowa *co6op* – „zgromadzenie”. Pojęcie „soborowości” używane przez rosyjskich teologów przenikało następnie do prawosławia greckiego oraz do teologii innych Kościołów prawosławnych, zob. A. de Lazari, *Prawosławie i nacjonalizm*, [w:] *Prawosławie*, red. J. Drabina, Kraków 1996, s. 152; T. Kałużny SCJ, op. cit., s. 30 i nast., tamże, o teologiczno-kanonicznych podstawach soborowej struktury Kościoła, s. 42-59.

³³ S. Bułgakow, *Prawosławie*, Warszawa 1992, s. 73; O soborowości Kościoła zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 202-206. Współcześnie zasada soborowości Kościoła nie jest jednakowo rozumiana przez teologów prawosławnych. O soborowości w ujęciu A. Chomiakowa, S. Bułgakowa i P. Evdokimova zob. T. Kałużny SCJ, op. cit., s. 32-37. Tamże również pojmowanie soborowości przez G. Florowskiego, J. Meyendorffa, N. Afanasjewa i A. Schmemanna, s. 36-38.

³⁴ M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s.17, szerzej zob. F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa 1985, s. 20-27; S. Kiryłowicz, *Prawosławie*, [w:] *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupis, Warszawa 1986, s. 693-694; R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna XIX-XX wieku. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa 1988, s. 94-96; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok 1992, s. 203; Z. Kijas, *Zasada „sobornosti” w teologii i życiu Wschodu prawosławnego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1995, nr 2, s. 32-33.

³⁵ J. Bujak, *Etapy rozwoju synodalności Kościoła pierwszego tysiąclecia w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego*, „Ateneum Kapłańskie”, 144 (2005), z. 3 (577), s. 528.

doktryny. Sobór jest też najważniejszym i ostatecznym organem rozstrzygającym kwestie o podstawowym znaczeniu dla życia Cerkwi³⁶.

Pomimo doniosłości i znaczenia soborów dla prawosławia odbywają się one niezwykle rzadko. Na przykład przygotowania do Soboru Ogólnoprawosławnego, który odbył się w czerwcu 2016 roku trwały od początku XX wieku³⁷. Niepowodzeniem zakończyły się natomiast przygotowania do Soboru lokalnego PAKP, który miał odbyć się na początku lat 90. XX wieku. Przemiany zachodzące w Polsce po 1989 roku, rodzący się pluralizm życia politycznego i społecznego wpłynęły na stosunki w Kościele Prawosławnym. Wierni oraz część duchowieństwa domagała się zmian w jego funkcjonowaniu i zwołania Soboru lokalnego³⁸. Miało to być istotne wydarzenie w wewnętrznym funkcjonowaniu Cerkwi, jak również dla rozwoju świeckiej wspólnoty prawosławnej w Polsce. Zgodnie ze Statutem i prawem kanonicznym jest on najwyższą władzą w Cerkwi (w jego skład mieli wejść zarówno hierarchowie, duchowni jak i przedstawiciele laikatu). Ostatecznie 10 października 1991 roku Sobór Biskupów PAKP podjął decyzję dotyczącą jego zwołania we wrześniu 1992 roku³⁹. Działania organizacyjne przygotowujące całe przedsięwzięcie koordynowała specjalna komisja pod przewodnictwem ks. arcybiskupa Sawy. Już 29 maja 1992 roku przyjęta została „Ordynacja Wyborcza do Soboru Lokalnego PAKP” oraz „Regulamin Soboru Lokalnego PAKP”⁴⁰.

³⁶ Zob. szerzej A. Szymaniuk, *Geneza soborowości w Cerkwi*, „Przegląd Prawosławny” 2016, nr 5, s. 11-13.

³⁷ M. Szegda, *Sprawa zwołania soboru przez prawosławnych*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny” 1962, nr 1-2, s. 214-219; J. Jarco, *Przygotowania do Wielkiego i Świętego Soboru Kościoła Prawosławnego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1973, nr 3, s. 40. Pomimo przyjętych wcześniej ustaleń i wypracowanych dokumentów soborowych na obrady Soboru Ogólnoprawosławnego w 2016 r. nie przybyły delegacje czterech patriarchatów: antiocheńskiego, rosyjskiego, gruzińskiego i bułgarskiego.

³⁸ Ostatni Sobór Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej odbył się w 1791 r. Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę już w 1920 r. bp Włodzimierz (Tichonicki) przedstawił projekt zwołania Soboru Krajowego (miał on rozstrzygnąć m.in. kwestie wyboru władz Cerkwi, określenie jej stosunku do państwa polskiego i patriarchatu moskiewskiego oraz wypracowanie stanowiska wobec postulatów językowych wysuwanych przez środowiska białoruskie i ukraińskie). Jednak w okresie międzywojennym nie doszło do jego zwołania m.in. z powodu ingerencji władz państwowych, zob. M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 163-182.

³⁹ Ostatecznie termin Soboru Lokalnego został wyznaczony na 18-23 października 1992 r., Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, Uchwały Św. Soboru Biskupów PAKP za 1992 r., Uchwała z 27 lutego 1992 r.

⁴⁰ Według Ordynacji prawo kandydowania mieli wszyscy członkowie PAKP „wykazujący się pobożnością oraz wiernością tradycji i nauce Kościoła Prawosławnego”. Określona została także liczba delegatów parafialnych (z parafii liczącej do 1000 osób wybierano 2 delegatów świeckich i 1 duchownego; od 1000 do 5000 odpowiednio 4 świeckich i 2 duchownych oraz w parafiach od 5000 do 10000 wiernych 8 delegatów świeckich i 4 duchownych), Zob. *Ordynacja Wyborcza do Soboru Lokalnego PAKP*, „Przegląd Prawosławny” 1992, nr 6, s. 28.

Duchowieństwo, jak i środowiska prawosławnego laikatu wiązały duże nadzieje z soborem. Pierwszy, historyczny Sobór lokalny miał dać m.in. wszechstronną ocenę działalności Cerkwi we wszystkich dziedzinach jej aktywności. Wpłynąć na zmianę dotychczasowej polityki wewnętrznej i zewnętrznej oraz wypracować mechanizmy działań na rzecz rozwoju wspólnot parafialnych⁴¹. Nadzieje te wynikały z pojawiających się możliwości formułowania spostrzeżeń, opinii, a także stawiania pytań na tematy związane z życiem Cerkwi (np. wyrażano nadzieję, że w stosunkach hierarchii i duchownych z wiernymi będzie mniej monologów a więcej dialogów). Zdawano sobie sprawę, że możliwość decydowania o jej losach określona jest kanonami. Jednocześnie podkreślano, że udział laikatu w życiu parafialnym czy diecezjalnym jest ograniczony (sprowadzał się m.in. do wyborów rady parafialnej, zebrań parafialnych zwoływanych w celu wyborów starosty cerkiewnego). Wskazywano też, że proces soborowości ulega odrodzeniu. Jako przykład podawano ruch Bractwa Młodzieży Prawosławnej (ruch pielgrzymkowy, praca wychowawcza, działalność wydawnicza)⁴². W czerwcu 1992 roku powołano dziewięć „Komisji Przygotowawczych do Soboru Lokalnego PAKP”. Równocześnie odbywały się konferencje teologiczno-duszpasterskie duchowieństwa. W ich trakcie podkreślano, że sama zapowiedź zwołania soboru, jak i konferencji przedsoborowej „ożywiła i zmobilizowała wiernych”⁴³. Przeprowadzone zostały też wybory parafialne i dekanalne, na których wyłoniono delegatów na sobór. Odbywały się ogólnoparafialne dyskusje nad ważnymi dla społeczności prawosławnej kwestiami, które miały zostać poruszane w trakcie obrad (m.in. sprawa języka cerkiewno-słowiańskiego jako języka liturgicznego, rewindykacja majątku cerkiewnego, działalność młodzieżowa w Cerkwi, szkolnictwo teologiczne w tym utworzenie nowej samodzielnej wyższej uczelni teologicznej). Poddawany był również krytyce stan organizacyjny Kościoła. Zwracano uwagę na dominującą rolę Soboru Biskupów, brak świeckiej reprezentacji w zarządzaniu Cerkwi, faktyczne uniezależnienie się i oddzielenie diecezji i brak współpracy między nimi, rzadkie wizytacje parafii ograniczone jedynie do wspólnego nabożeństwa⁴⁴. Zwracano uwagę hierarchii na brak żywego dialogu z duchowieństwem i wiernymi. Podnoszone były również kwestie rodziny (m.in. postulowano utworzenie duszpasterstwa rodzin), problemu małżeństw mieszanych oraz roli kobiet w życiu Cerkwi.

⁴¹ S. Sułkowicz, *O Soborze, który się nie odbył*, „Czasopis” 1992, nr 11, s. 14.

⁴² Zob. A. Radziukiewicz, *Wierzymy „...wo Jedinu Swiatuju Sobornuju i Apostolskiju Cerkow”*, „Przegląd Prawosławny” 1992, nr 9, s. 22-24.

⁴³ Biskup Jeremiasz (Anchimiuk) podkreślał, że są trzy zasadnicze problemy, które poprzez decyzje soboru można zrealizować: 1. Szkoła duchowna – jak ma funkcjonować dalej?, 2. Wydawnictwa i ewangelizacja, 3. Życie duchowe, Archiwum Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej (APDWSz), Protokół z konferencji teologiczno-duszpasterskiej duchowieństwa diecezji wrocławsko-szczecińskiej z 28 października 1993 r.

⁴⁴ Zob. *Świadomość religijna wiernych*, „Przegląd Prawosławny” 1992, nr 10, s. 6-9.

Postulaty duchowieństwa i wiernych znalazły swoje odzwierciedlenie w materiałach przygotowanych przez komisje soborowe. Między innymi „Komisja do spraw sposobów podnoszenia świadomości religijnej wiernych i ożywienia działalności duszpasterskiej” w przygotowanej charakterystyce sytuacji PAKP podkreślała, że cechą jego obecnego stanu jest zanik soborowej świadomości wiernych, który był widoczny w braku ich udziału w zarządzaniu Cerkwią na wszystkich szczeblach (od poziomu rady parafialnej do poziomu rady metropolitalnej)⁴⁵. Podkreślano również potrzebę stworzenia systemu wspomagającego materialnie parafie i duchowieństwo diaspory oraz parafie nierentowne (celem podtrzymania ich istnienia). Proponowano stworzenie warunków współpracy parafii prężnych z parafiami diaspory, tworząc podstawy do współpracy duszpasterskiej⁴⁶.

We wrześniu 1992 roku Sobór Biskupów PAKP przyjął dokumenty wypracowane przez komisje przedsoborowe i mające być podstawą dyskusji soborowych. Jednak 2 października 1992 roku metropolita Bazyli nie wyraził zgody na jego zwołanie⁴⁷. Głównym argumentem był rzekomy fakt jego nie w pełni przygotowania oraz brak środków finansowych na organizację soboru⁴⁸. W opinii hierarchy „Sobór powinien służyć podsumowaniu przeszłości, skonfrontowaniu jej z teraźniejszością i przygotowaniu do nowych działań Cerkwi”⁴⁹. Zapewne metropolita obawiał się krytycznych opinii dotyczących funkcjonowania Cerkwi pod swoim kierunkiem. Poja-

⁴⁵ *Sposoby podnoszenia świadomości religijnej wiernych i ożywienia działalności duszpasterskiej – życie liturgiczne, katechizacja dzieci i młodzieży, praca środowiskowa, środki masowego komunikowania się. Raport przygotowany przez komisję ks. Serafina Żeleźniakowicza z 1992 r. (w posiadaniu autora)*, zob. też *Świadomość religijna wiernych...*, s. 6- 10. Na kwestie podnoszenia świadomości religijnej wiernych, w życiu i działalności parafii (m.in. obowiązkowe głoszenie kazań , rekolekcje, nauczanie religii, tworzenie w każdej parafii bractw cerkiewnych) zwracał też uwagę ks. Walenty Olesiuk, zob. *Czego oczekuję od Soboru Lokalnego (fragmenty referatu wygłoszonego w czasie zebrania dekanatu białostockiego w dniu 4 września 1992 r.)*, „Przegląd Prawosławny” 1992, nr 9, s. 20.

⁴⁶ Wiele uwag sformułowanych zostało w aspekcie życia liturgicznego. Dotyczyły one m.in. odnowy życia eucharystycznego (odejście od pojęcia „niedzielnej służby” i pełne zrozumienie sensu Eucharystii poprzez objaśnienia w kazaniach i katechizacje); podniesienia poziomu prawosławnej homiletyki (kazanie jako nieodłączny element każdego nabożeństwa, służący nauczaniu, objaśnianiu i inspirowaniu do wspólnej modlitwy, oraz jako instrument misyjny Cerkwi); problemu aktywnego udziału wiernych w nabożeństwach (odejście od powszechnie stosowanego podczas nabożeństw dialogu duchowny – chór na rzecz dialogu duchowny – wierni); ikonografii (powrót do kanonu ikony wypełniającej wnętrze świątyni), zob. *Sposoby podnoszenia świadomości religijnej wiernych i ożywienia działalności duszpasterskiej...*

⁴⁷ APDWSz, Pismo Kancelarii Metropolity Warszawskiego i całej Polski do Kancelarii Diecezjalnych z 5 października 1992 r.

⁴⁸ Według metropolity koszt całego przedsięwzięcia wynosił ok. 500 mln zł, a do 5 października 1992 r. wpłynęło jedynie 25 mln zł, zob. *Rozmowa z arcybiskupem Bazyliem, prawosławnym metropolitą Warszawskim i całej Polski*, „Przegląd Prawosławny” 1992, nr 11, s. 7.

⁴⁹ Metropolita zaproponował Soborowi Biskupów odłożenie obrad do 1993 r., miały się one odbyć w Jabłecznej. Jednym z warunków było „rzetelne przedyskutowanie materiałów przedsoborowych w parafiach, diecezjach i w Warszawie”. Potem mogłby odbyć się Sobór – w duchu jedności i modlitwy. Bo Sobór, to jedność, a nie kłótnie”, zob. *Rozmowa z arcybiskupem Bazyliem...*, s. 8.

wiały się również sygnały o możliwych próbach odwołania go z piastowanego stanowiska. Sobór nie został zwołany pomimo zaawansowanych przygotowań (zabezpieczenie techniczno-organizacyjne, przyjęcie dokumentów Komisji przedsoborowych, wybór delegatów duchownych i świeckich). Decyzja metropolity Bazylego była duży zaskoczeniem dla duchowieństwa i wiernych⁵⁰. Chociaż Sobór nie odbył się w przewidzianym terminie wywołał żywe reakcje wśród społeczności prawosławnej. Przygotowane przez poszczególne komisje materiały dotyczyły całokształtu funkcjonowania Cerkwi. Zawierały szereg postulatów, wskazywały problemy do rozwiązania, przed którymi stoi PAKP⁵¹.

Podsumowanie

Autokefalia będąca podstawową formą ustrojową prawosławia jest fundamentem, na którym opierają się i funkcjonują Kościoły prawosławne. Jednocześnie kontrowersje wokół procedury jej uzyskiwania i nadawania stały się główną przyczyną nie zgłoszenia tego tematu pod obrady Soboru Ogólnoprawosławnego. Jest on w dalszym ciągu rozpatrywany w ramach Międzyprawosławnej Komisji Przygotowawczej. Zdefiniowano natomiast i ustalono zasady dotyczące procesu nadawania autonomiczności. Współcześnie przed Kościołami prawosławnymi stoi zrealizowanie w praktyce cerkiewnej koncepcji soborowości, której egzemplifikacją byłby szerszy udział świeckich w życiu kościelnym na wszystkich szczeblach jego struktury administracyjnej.

⁵⁰ APDWSz, Pismo Kancelarii Prawosławnego Biskupa Lubelskiego i Chełmskiego do Księży Proboszczów Diecezji Lubelsko-Chełmskiej i Delegatów na Sobór Lokalny PAKP z 12 października 1992 r.

⁵¹ Zob. J. Makal, *Przed Soborem Lokalnym*, „Przegląd Prawosławny” 1993, nr 11, s. 25-26.

Magdalena Tomczyk

PARAFIE POLSKIEGO NARODOWEGO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA OBSZARZE POLSKI POŁUDNIOWO-WSCHODNIEJ W LATACH 1920–1939. SZKIC ZAGADNIENIA

Polski Narodowy Kościół Katolicki (dalej: PNKK) rozpoczął działalność pod koniec XIX wieku w Kanadzie oraz w Ameryce, pozyskując wiernych wśród polskich emigrantów¹. Poza sprawami *stricte* religijnymi Kościół wypełniał funkcje związane z patriotycznym, polskim posłannictwem. PNKK przyczynił się jednocześnie do trwałej integracji środowiska polonijnego z mieszkańcami Stanów Zjednoczonych, Kanady oraz Brazylii².

Założyciele oraz pierwsi wyznawcy PNKK rekrutowali się głównie z rodaków, przybyłych w XIX wieku na teren Stanów Zjednoczonych z Galicji oraz Królestwa Polskiego, reprezentujących najczęściej warstwy chłopskie i robotnicze. Elementami charakteryzującymi to środowisko były: tradycyjnie rozumiany religijny idealizm, silne przywiązanie do katolicyzmu, a w szczególności do przejawów obrzędowości zewnętrznej³. Wyrazem obecności polskiego ducha w tej społeczności była m.in. aktywność organizacji patriotycznych: im. Adama Mickiewicza, im. Juliusza Słowackiego oraz im. Marii Konopnickiej⁴.

Pierwsze polskie niezależne parafie powstały w: Buffalo, Chicago, Scranton, Milwaukee, Detroit, Cleveland, Ohio. Na szczególną uwagę zasługują trzy pierwsze parafie – uformowane w latach 1897-1904. Na terenie Chicago ukształtowała się grupa bpa Antoniego Kozłowskiego (1857-1907), Buffalo – grupa bpa Stefana Kamińskiego (1859-1911), a w Scranton – grupa ks. Franciszka Hodura (1866-1953).

¹ Wśród licznych (najnowszych) opracowań dotyczących historii PNKK zob.: ks. E. Warchoń, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922-1952)*, Radom 1995; ks. U. Küry, *Kościół Starokatolicki. Historia. Nauka. Dążenia*, Warszawa 1996; B. Domagała, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Kraków 1996; W. Słomski, *Polscy Starokatolicy*, Warszawa 1997; K. Bialecki, *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944-1965*, Poznań 2003; ks. E. Elerowski, *Zarys historii Kościoła Narodowego Polskokatolickiego. Historia, doktryna, ideologia*, Warszawa – Scranton – Kraków 1997; idem, *Parafie Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła w Polsce na tle historii*, Warszawa 2011; ks. W. Pietrzyk, *Rola księdza biskupa Józefa Padewskiego w walce o prawną stabilizację Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w kraju*, Warszawa 2011.

² Zob.: A. Chwałba, *Emigracja zarobkowa*, [w:] *Historia Polski 1795-1918*, Kraków 2008, s. 537.

³ K. Adamus-Darczewska, *Kościół polskokatolicki. Społeczne warunki jego powstania i działalności na wsi*, Wrocław 1967, s. 32.

⁴ Zob. M. Banaszak, *Emigranci w Ameryce Północnej*, [w:] *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1758-1914*, Warszawa 1991, s. 272-273.

Ostatni z tych duchownych był założycielem PNKK, a zarazem pierwszym biskupem tej wspólnoty⁵. PNKK ukonstytuował się w dniach 6-8 września 1904 roku podczas I Synodu w Scranton. Podjęto wówczas decyzję o rezygnacji z jurysdykcji Watykanu oraz odstąpiono od dogmatów Vaticanum I, regulujących prymat papieża i jego nieomylności w kwestiach wiary i moralności. W roku 1907 PNKK został włączony do rodziny Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej. Wydarzenie to miało znaczący wpływ dla rozwoju doktrynalnego Kościoła Narodowego. W kolejnych latach przyjęto m. in. następujące reformy: wprowadzono do liturgii język polski, wpisano do kalendarza liturgicznego święto Powstania Kościoła Narodowego w drugą niedzielę marca oraz odstąpiono od obowiązku celibatu duchownych⁶.

PNKK dobrze wkomponował się w tło przemian społeczno-gospodarczych Stanów Zjednoczonych i Kanady, a do kultury amerykańskiej wniósł trwałe pierwiastki polskiej tożsamości. Poprzez propagowanie wśród swoich wiernych idei patriotyzmu i demokracji, zyskiwał popularność oraz kolejne grupy wyznawców i sympatyków⁷. Pomimo usilnych starań ks. Hodura, nie doszło natomiast do prawnego uznania PNKK przez władze państwowe w międzywojennej Polsce⁸. W odrodzonym

⁵ Założyciel PNKK urodził się w dniu 1 kwietnia 1866 roku we wsi Moczydło-Żarki niedaleko Chrzanowa. Wychowany w tradycjach patriotycznych i katolickich. Po uzyskaniu matury, wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Krakowie oraz podjął studia filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. W roku 1890 zdecydował się na opuszczenie kraju i wyjazd emigracyjny do Stanów Zjednoczonych. W wyniku konfliktów z przełożonymi, ks. Hodur podjął decyzję o odejściu ze struktur Kościoła Rzymskokatolickiego i utworzeniu parafii niezależnej od jurysdykcji Watykanu. W wyniku działań misyjnych prowadzonych wśród emigrantów polskich, stanął na czele PNKK, będącego w łączności z Kościołem Starokatolickim Unii Utrechckiej. Sakrę biskupią otrzymał dnia 29 września 1907 z rąk arcybiskupa Utrechtu ks. Gerarda Gula. Zob. T. R. Majewski, *Biskup Franciszek Hodur i jego dzieło*, Warszawa 1987, s. 17-62.

⁶ E. Krzaczynski, F. Ochocki, *Rozmowy o Kościele polskokatolickim*, Warszawa 1953, s. 12-27.

⁷ Warto wspomnieć, iż w roku 1926 PNKK liczył około 61800 wiernych, zamieszkujących głównie północno-wschodnią część Stanów Zjednoczonych. Zob. H. Kubiak, *Polski Narodowy Katolicki Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 126.

⁸ Profil religijny obywateli II Rzeczypospolitej charakteryzował się sporą różnorodnością. Większość była wyznania rzymskokatolickiego. Mniejsze grupy utożsamiały się z prawosławiem, grekokatolicyzmem, protestantyzmem (w licznych konfesjach: ewangelicko-augsburskiej, ewangelicko-reformowanej, ewangelicko-metodystycznej, zielonoświątkowej, adwentystycznej oraz baptystycznej) oraz starokatolicyzmem (Starokatolicki Kościół Mariawitów i PNKK). Zob. K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne*, Warszawa – Poznań 1988, s. 289-317. Kwerenda dokumentów wytworzonych przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Ministerstwo Skarbu, Ministerstwo Administracji Publicznej, Prezydium Rady Ministrów i Ministerstwo Spraw Zagranicznych, znajdujących się w chwili obecnej w zasobie Archiwum Akt Nowych w Warszawie, pozwala postawić tezę o niechętnym stosunku władz państwowych II Rzeczypospolitej wobec Kościołów nierzymskokatolickich. Zob. M. Tomczyk, *Stan oraz wyniki badań nad dziejami Kościoła Polskokatolickiego w świetle dokumentów Archiwum Państwowego i Instytutu Pamięci Narodowej [w:] Współczesne nurty badawcze młodych naukowców*, pod red. D. Czajkowskiej-Ziobrowskiej i M. Gwoździckiej-Piotrowskiej, Poznań 2010, s. 235.

państwie nowe regulacje prawne w sferze polityki narodowościowej i wyznaniowej regulowała Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 marca 1921 roku. Pozycję Kościołów oraz związków wyznaniowych określały następujące przepisy ustawy zasadniczej: artykuły 110, 116 oraz 120⁹. Przyznawały one Kościołowi Rzymskokatolickiemu naczelne miejsce pośród pozostałych wyznań religijnych. Dodatkowo jego pozycja prawnoustrojowa została uregulowana 10 lutego 1925 roku, na mocy podpisanego Konkordatu, który gwarantował: prawo do samodzielnej jurysdykcji, swobodę działalności duszpasterskiej, pomoc i opiekę państwa w realizacji zadań, nadzór nad nauczaniem religii w szkołach powszechnych i średnich, nienaruszalność posiadanego majątku, a także dotacje państwa oraz uposażenia rzymskokatolickich duchownych. Dokument przyczynił się do ustalenia granic struktury diecezjalnej Kościoła Rzymskokatolickiego i dostosowania ich do aktualnego podziału administracyjnego II Rzeczypospolitej¹⁰.

Skomplikowana sytuacja prawna i administracyjna nierzymskokatolickich wspólnot wyznaniowych w okresie dwudziestolecia międzywojennego, wpłynęła również na liczne utrudnienia w procesie kształtowania fundamentów Kościoła Narodowego. Przyjęcie przez PNKK katolickich dogmatów wiary oraz odłączenie od papieżstwa, wywołało niezadowolenie ze strony duchowieństwa rzymskokatolickiego oraz obozu endeckiego. Obserwowano liczne przypadki dyskryminowania duchownych i wiernych Kościoła Narodowego¹¹. Odwrotną tendencją było natomiast poparcie ze strony niektórych działaczy lewicowych i chłopskich dla nowej konfesji¹². Mimo przeszkód ideologicznych i prawnych, PNKK rozbudowywał swoje pierwsze struktury parafialne w Małopolsce, dzięki akcji misyjnej przybyłego z USA w 1919 roku do Polski ks. Bronisława Krupskiego, pierwszego emisariusza PNKK. Na mocy upoważnienia Rady Głównej PNKK oraz Polskiej Narodowej Spójni, duchowny miał podjąć działalność, która oficjalnie obejmowała prowadzenie akcji charytatywnej wśród najuboższych mieszkańców Polski¹³. Duchowny przystąpił jednakże do propagowania

⁹ Por.: T. Staszewski, *Wolność sumienia i wyznania w II Rzeczypospolitej. Szkic zagadnienia*, „Posłannictwo” 1986, nr 3-5, s. 124; W. Pietrzyk, op. cit., s. 44.

¹⁰ Podział terytorialny II Rzeczypospolitej zachowywał historyczne granice ziem polskich. Celem zarówno państwa jak również Kościoła Rzymskokatolickiego było zacieranie różnic, stanowiących skutek istnienia zaborów. Na terenie Polski południowo-wschodniej podział administracyjny diecezji przedstawiał się następująco: w skład powstałej prowincji krakowskiej weszły diecezje krakowska i tarnowska. Ziemie te uprzednio znajdowały się pod zaborem austriackim. Z dawnych ziem zaboru pruskiego utworzono diecezję katowicką, natomiast diecezja kielecka i częstochowska powstała z obszaru należącego niegdyś do Rosji.

¹¹ O przypadkach konfliktów skierowanych wobec środowiska duchowieństwa i wiernych PNKK często wspominało na łamach *Polski Odrodzonej*. Zob. *Polska Odrodzona. Dwutygodnik poświęcony Idei Kościoła Narodowego w Polsce*.

¹² K. Białecki, op. cit., s. 17-18.

¹³ Ks. Krupski tak opisał proces popularyzacji zasad Kościoła Narodowego w międzywojennej Polsce: „cała Polska, wszystkie warstwy społeczne dowiedziały się o istnieniu Narodowego Kościoła, a przede wszystkim dowiedziały się wieśniak i robotnik, najuboższe warstwy, że istnieje

wśród chłopów, robotników oraz miejscowego kleru rzymskokatolickiego ideologii nowej wspólnoty wyznaniowej. W celu popularyzowania zasad Kościoła Narodowego organizowano wiece i akcje charytatywne na terenie Krakowa, Warszawy i Rzeszowa oraz okolicznych miejscowości. Publikowano ponadto informacje poświęcone PNKK. Nie powiodły się natomiast próby zalegalizowania Kościoła Narodowego. Na skutek decyzji przedstawicieli władz państwowych zakazano też z czasem zwoływania zgromadzeń. Pomimo, iż ks. Krupski nie zorganizował ani jednej placówki misyjnej, przez swoją działalność stworzył podstawy do przyszłych konwersji wyznaniowych¹⁴.

Po powrocie do Ameryki ks. Krupski przedstawił zwierzchnikom PNKK obraz trudnej sytuacji panującej w Polsce. W 1920 roku Kraków odwiedził ks. bp Hodur. Skutkiem tej wizyty było założenie pierwszej parafii Kościoła Narodowego na terenie Krakowa. Powstała ona przy ul. Madalińskiego 20, w dzielnicy Dębni. Ks. Hodur odprawił w tym miejscu pierwszą mszę świętą w języku polskim oraz wygłosił kazanie. Na początku lat trzydziestych placówka została przeniesiona na ulicę Czarną (obecnie ul. Łągiewnicka), na teren dzielnicy Podgórze¹⁵.

W pracę misyjną zaangażował się również były rzymskokatolicki kapłan, pochodzący z Zabierzowa, ks. dr Ptaszek¹⁶. Duchowny ten skierował w 1921 r. petycję o zalegalizowanie Kościoła Narodowego do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Wraz z posłami: Janem Stapińskim i Kazimierzem Czapińskim wystosował także w 1922 r. pismo do naczelnych władz państwowych, z prośbą o prawne uznanie gminy wyznaniowej PNKK w Krakowie. Wszystkie te działania zakończyły się fiaskiem. Wymowna była treść jednej z ówczesnych policyjnych notatek: „(...) prawdą jest, że kościół narodowy mimo licznych podań o jego legali-

Polski Narodowy Katolicki Kościół, który niesie wyzwolenie religijne tym warstwom, które były prześladowane (...), że istnieje i idzie ku Polsce Kościół, który nie staje na przeszkodzie w podniesieniu społecznym, wychowawczym, ekonomicznym i religijnym polskiego ludu (...)”. Cyt. za: Ks. B. Krupski, *Świt Kościoła Narodowego w Polsce*, [w:] *Księga pamiątkowa „33” w trzydziestą trzecią rocznicę powstania Polsko Narodowego Katolickiego Kościoła w Ameryce i dwudziestą rocznicę Pierwszego Sejmiku Polsko Narodowej Spójni: 1897-1930, 1909-1929*, Scranton 1930, s. 117-146.

¹⁴ Por. ks. R. Jagiełło, *Historia parafii polskokatolickiej pw. Dobrego Pasterza w Łękach Dukielskich 1925-2015*, Łęki Dukielskie 2015, s. 39-41.

¹⁵ Uformowano tym miejscu Seminarium Duchowne PNKK. Wydawano również czasopismo „Polska Odrodzona”. Parafie PNKK powstały w okresie międzywojennym również na terenie okolicznych miejscowości, położonych nieopodal Krakowa. Zob. opracowania ks. E. Elerowskiego wymienione w przyp. 1.

¹⁶ AP Kr, 29/218/142, k. 621 „(...) Komenda Policji Państwowej Kraków miasto relacją z dnia 31 lipca 1923 roku (...) doniosła co następuje. (...) Posterunkowy Dorynek, który powyższego czasu pełnił służbę w Dębniach, zauważył większą ilość osób wchodzących do domu przy ul. Madalińskiego 7, gdzie znajduje się redakcja tygodnika Kościoła Narodowego pt. „Polska Odrodzona”. (...) nabożeństwo w tym domu na I piętrze odprawia ks. dr A. Ptaszek, na które przybyło około 30 osób tegoż wyznania (...). Przesłuchany tu dr Ptaszek zeznał, iż powyższe doniesienie jest zgodne z prawdą, bowiem jako kapłan odprawia w swem mieszkaniu nabożeństwo dla siebie i na nabożeństwa powyższe nikogo nie zaprasza, jawiąca się publiczność przychodzi z własnej woli (...)”.

zacje dotychczas uznania Rządu nie otrzymał”¹⁷.

W roku 1922 przybył z USA kolejny emisariusz PNKK, ks. Franciszek Bończak. W celu nagłośnienia programu Kościoła Narodowego założył organ prasowy, noszący tytuł „Polska Odrodzona” oraz Seminarium Duchowne, mieszczące się przy ulicy Madalińskiego 10 w Krakowie. Pomimo licznych starań ks. Bończaka, a także pism kierowanych do najwyższych władz, trudna sytuacja prawna Kościoła Narodowego nadal nie ulegała zmianie.

W swojej pracy misyjnej ks. Bończak podkreślał wyraźną nieprzychylność ze strony duchowieństwa rzymskokatolickiego, obecną przede wszystkim na terenie małych miast i wsi. Liczne trudności i szykany wobec wiernych Kościoła Narodowego obserwowano między innymi wokół kształtowania się parafii narodowych w Jaćmierzu i Bażanówce na terenie Podkarpacia¹⁸. Te i inne przypadki nagłaśniane były na łamach „Polski Odrodzonej”¹⁹. Mimo niesprzyjających okoliczności, parafii wiejskich PNKK zaczęło przybywać. Proces związany był zazwyczaj ze zbiorowym buntem wiernych rzymskokatolickich, skierowanym – z różnych powodów – przeciwko proboszczowi. W roku 1926 przybył do Polski ponownie ks. bp Franciszek Hodur. Celem obecności zwierzchnika Kościoła Narodowego w ojczyźnie była wizytacja powstałych parafii. Ks. Hodur zamierzał wygłosić odczyt w Warszawie w dniu 21 listopada 1926 roku. Na skutek sprzeciwu strony rzymskokatolickiej, podjęło decyzję o odwołaniu spotkania²⁰.

Brak pożądaných rozwiązań prawnoustrojowych dla PNKK w okresie Polski międzywojennej wpisywał się w kontekst dyskryminowania także innych mniejszości religijnych – przede wszystkim z tych wspólnot, które powstały w wyniku opuszczenia struktur Kościoła Rzymskokatolickiego²¹. Do najbardziej drastycznych przy-

¹⁷ AP Kr 29/442/11508, *Policja Państwowa Kraków – miasto*, s. 3.

¹⁸ Ks. elekt Bończak zamierzał odprawić mszę świętą na terenie Jaćmierza i Bażanówki. Spotkał się jednak z nieprzychylną postawą duchownych rzymskokatolickich oraz części mieszkańców. Policja strzegła stacje kolejowe, drogi wiodące do miejscowości a także podjęła czynności, których celem miało być aresztowanie Bończaka.

¹⁹ Numer „Polski Odrodzonej” z dnia 15 sierpnia 1930 roku głosił otwartą krytykę pozycji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce przedwrześniowej: „Narodzie Polski wstań i obudź się! Ile to bowiem krwi przelał Naród nasz polski przy papie Rzymu. A ile to krwi przelała ta osławiona nasza „złota wolność” szlachecka (...). Ile to krwi chłop polskiego przelało się przy pługu pańszczyźnianym, a ile krwi i łez przy „wiernej dziesięciny” kościołowi rzymskiemu? (...). Nie wolno stać nam pod spróchniałym drzewem chrześcijaństwa rzymskiego, bo jeśli silnie oprzemy się to ono gotowe zawalić się na nas i przygniść nas swym ciężarem na zawsze w Rzymie (...)”. Cyt. za: AP Kr 29/442/14622, (bez paginacji kart). Przykładowy artykuł ukazywał nieugiętą postawę Kościoła Narodowego wobec nacisków zarówno ze strony władz państwowych oraz Kościoła rzymskokatolickiego.

²⁰ Na skutek zajęć w kinie *Pan*, ks. bp Hodur oraz obecny wraz z nim ks. bp Bończak zostali pobici przez rozhisteryzowaną grupę przeciwników.

²¹ Ks. W. Wysoczański, *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977, s. 99. Władze państwowe i sądowe korzystały z kodeksów karnych zaborców (austriackiego z roku 1852, niemieckiego z roku 1871 oraz rosyjskiego z roku 1903). Obowiązywały one aż do roku 1932, czyli do stworzenia

kłódów prześladowania Kościoła Narodowego zaliczają się wypadki starć z policją w: Nowym Wiśniczu, Tarnowie, Jastkowicach i Bydgoszczy. Wydarzenia te omawiano także zagranicą, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Do powszechnych należały sytuacje związane ze stosowaniem szykan administracyjnych (np. uniemożliwiano budowę świątyń) oraz akcje bojówkarskie (włącznie z profanacją sprzętu liturgicznego). Duchownym narodowym zabraniano wykonywania posług konfesyjnych, a zwłaszcza udzielania chrztów i pozostałych sakramentów (często unieważniając je). Księżę pociągano do odpowiedzialności karnej za tytułowanie się mianem kapłana PNKK, a także za noszenie sutanny²².

Rada Naczelna PNKK uformowana w roku 1927 (na jej czele stanął ks. bp Leon Grochowski), złożyła ponownie do władz państwowych wnioski z prośbą o legalizację wyznania²³. Przedkładane suppliki okazywały się znów bezskuteczne. Pomimo licznych utrudnień, wspólnota liczyła wówczas już około 50000 wiernych i sympatyków, skupionych w 22 parafiach i placówkach misyjnych²⁴. W czerwcu 1928 r. w Warszawie odbył się I Synod PNKK. Zwierzchnikiem Kościoła w Polsce został ks. Władysław Faron. W dniu 30 stycznia 1930 r. otrzymał on sakrę biskupią w Scranton. Wkrótce jednak pomiędzy nim a ks. biskupem Hodurem doszło do sporu, który skutkowało wieloletnim rozłamem.

W listopadzie 1931 roku przybył do Polski ks. Józef Padewski²⁵. Celem jego

jednolitej klasyfikacji prawnej. Por.: M. T. Staszewski, *Wolność sumienia przed trybunałem II Rzeczypospolitej. Konstytucyjna zasada wolności sumienia w świetle procesów karnych na tle religijnym*, Warszawa 1970 oraz AP Kr 29/442/11508, *Policja Państwowa Kraków – miasto*, k. 5: „(...) Jeszcze raz przypominając, że sekta ta na terytorium b. monarchii austro – węgierskiej nie jest stowarzyszeniem religijnym prawnie uznanym i że po myśli art. XVI ustawy z dnia 21 XII 1867 roku Dz. U. P. Nr 142 przysługuje jej wyznawcom jedynie prawo domowego wykonywania ćwiczeń religii domowych, (...) odbycie nabożeństw sekty religijnej musi się uważać jako akcję niedozwoloną i szkodliwą dla interesów Państwa oraz k. 7: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zawiadomiło tut. Województwo reskryptem z dnia 6 XI 1923 roku, iż nie otrzymało dotychczas od Władzy Ustawodawczej upoważnienia do udzielania państwowego uznania nowym lub dotąd prawnie nieznanym związkom religijnym, do których należy *polski kościół narodowy*”.

²² „(...) zaznacza się, że sekciarz Zawadzki nadużywa szat liturgicznych Kościoła rzymsko-katolickiego samowolnie bez posiadania jakichkolwiek praw kanonicznych od hierarchii Kościoła rzymsko-katolickiego w celach profanacji tegoż Kościoła i szerzenia herezji i odszczepieństwa wśród członków i wyznawców rzymsko-katolickiego Kościoła. Zarzuty profanacji nie dają się podtrzymać już z tego samego powodu, że sekta „Kościoła Polsko Narodowego” tak przez władze państwowe jak i przez władze Kościoła rzymsko-katolickiego, jak uprawnione i stowarzyszone z prawem korporacyjnym, dotychczas uznana ani zalegalizowana nie została”. Zob. AP Kr 29/445/40, *Teczka w sprawie ks. Jana Perkowskiego*, (bez paginacji kart).

²³ W roku 1927 Zarząd PNKK spowodował zwołanie I Synodu Kościoła w Warszawie. Rok później uchwalono i przyjęto Konstytucję Kościoła, uformowała się Naczelna Rada Kościoła, Sąd Kościelny i Komisja Rewizyjna. Funkcję kierowniczą sprawował ks. bp Leon Grochowski.

²⁴ Ks. W. Wysoczański, op. cit., s. 106.

²⁵ Ks. bp Józef Padewski (vel Podeszwa) – (1894-1951), biskup PNKK, męczennik za wiarę, ofiara represji władz stalinowskich w powojennej Polsce. Świecenia kapłańskie przyjął w roku 1919. W 1933 roku został przewodniczącym Rady Kościoła oraz administratorem. W Scranton w Stanach

wizyty było doprowadzenie do konsolidacji duchowieństwa i wiernych Kościoła Narodowego. W roku 1933 został wybrany na stanowisko przewodniczącego Rady Kościoła i administratora PNKK w Polsce, a następnie, podczas II Synodu Kościoła w Warszawie w roku 1935, objął funkcję biskupa. Sakrę otrzymał 1936 roku w Scranton²⁶. Dzięki staraniom Padewskiego parafie narodowe zorganizowane zostały na terenie sąsiadujących z Krakowem miejscowości. Placówki misyjne PNKK funkcjonowały w Jerzmanowicach, Miroszowie, Nowym Wiśniczu, Opatkowicach, Swoszowicach i Wieliczce.

Podsumowując rozważania dotyczące podejmowanych działań, których celem była próba legalizacji PNKK w kraju, należy zwrócić uwagę na proces kształtowania się sieci parafii na terenie południowej Polski. Do największych i znaczących placówek misyjnych Kościoła należały struktury parafialne w: Krakowie, Tarnowie, Dobrkowie, Dąbrowie Górniczej, Jaćmierzu i Bażanówce, Łękach Dukielskich, Jastkowicach oraz liczne parafie narodowe na obszarze Lubelszczyzny. Ich losy w okresie międzywojennym można częściowo zrekonstruować na podstawie zasobów Archiwów Państwowych w Krakowie i Rzeszowie. Zachowane materiały pozwalają odtworzyć proces funkcjonowania placówek, a także ukazać tło konfliktów pomiędzy parafią a ówczesnymi władzami administracyjnymi oraz sądowymi. Jednym z przykładów prześladowania Kościoła Narodowego było nadużycie prawa przez policję wobec modlących się wiernych. W styczniu 1923 roku przedstawiciele policji państwowej wtargnęli do budynku parafii PNKK, znajdującej się w dzielnicy Dębniki w Krakowie. Wydano rozkaz opuszczenia zajmowanej placówki. Dodatkowo spisano tożsamość wiernych uczestniczących w nabożeństwie²⁷.

Mimo częstych utrudnień ze strony władz państwowych, PNKK powołał w roku 1921 (lub w 1922 roku) parafię przy ulicy Czarnej 2 (obecnie ulica Łągiewnicka 54)²⁸, która znajdowała się na krakowskim Podgórzu²⁹. Ta największa parafia Kościoła Narodowego p.w. Zmartwychwstania Pańskiego skupiała głównie środo-

Zjednoczonych otrzymał sakrę biskupią w 1936 roku. W latach 1931-1951 pełnił funkcje: administratora placówki misyjnej PNKK w Polsce oraz biskupa ordynariusza Kościoła Polskokatolickiego w PRL. W okresie międzywojennym organizował pierwsze i największe struktury parafialne Kościoła Narodowego na ziemiach polskich, zwłaszcza w rejonie południowo-wschodnim. Przed osadzeniem w obozie koncentracyjnym, bp Padewski stał na czele Polskiego Kościoła Starokatolickiego Unii Utrechckiej z siedzibą w Krakowie przy ul. Czarnej 2. Po wojnie władze komunistyczne oceniły działalność Padewskiego jako wrogą wobec ustroju demokracji ludowej. W wyniku tortur zadanych podczas śledztwa, bp Padewski (jako obywatel Stanów Zjednoczonych) poniósł śmierć męczeńską z rąk funkcjonariuszy Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w dniu 9 maja 1951 roku w warszawskim więzieniu na Mokotowie. W latach 1957-1958 przeprowadzono rewizję nadzwyczajną na wniosek najbliższej rodziny i ówczesnych hierarchów Kościoła Polskokatolickiego w PRL. Zob.: AIPN BU 507/525, *Zgon ks. Padewskiego Józefa*.

²⁶ Jego niezwykle zaangażowanie na rzecz rozwoju ideologii PNKK, zostało przerwane na skutek aresztowania we wrześniu 1942 roku przez Niemców i osadzenie w więzieniu Montelupich w Krakowie a następnie w Tittmoning. Kapłan został uwolniony dopiero po osiemnastu miesiącach.

²⁷ AP Kr 29/442/11470, *Sąd Okręgowy Karny Oddz. VIII*, (bez paginacji kart).

wisko robotnicze miasta Krakowa i niewielką grupę inteligencji sympatyzującej z obozem lewicy³⁰. W zasobach krakowskiego oddziału Archiwum Państwowego zachowały się następujące wspomnienia jednego z parafian: „(...) od roku 1922 jestem członkiem Kościoła Narodowego w Krakowie przy ul. Czarnej 2, gdzie znajduje się dom modlitwy. Do domu modlitwy uczęszczam w niedziele wolne od służby. (...) ksiądz Padewski w czasie swych kazań trzyma się ściśle omawianego tematu religijnego (...)”³¹. Przykładem literatury propagandowej reprezentującej postawy środowisk konserwatywnych wobec nauki Kościoła Narodowego, jest fragment artykułu pt.: *Banda Hodurowców – czy zbiegowisko bolszewickie na Podgórzu*, opublikowany 22 czerwca 1931 roku na łamach czasopisma „Wolne Słowo”³². Autor artykułu dowodził rzekomego podobieństwa poglądów zwolenników nowej wspólnoty religijnej z ideologią komunistyczną: „(...) każdemu ktokolwiek zechce uważnie rozpatrzyć skład osobowy *elity* podgórskiego kościoła narodowego, nie może nie wpaść w oczy fakt niesamowitego związku tej religijnej instytucji z domorosłym komunizmem. Po bliższym zbadaniu okazuje się, że wszystkie prawie *czołowe* osobistości sekty podgórskiego kościoła narodowego są wcale silnie zaangażowane w akcji komunistycznej w Krakowie (...)”³³. Sytuacja została rozstrzygnięta przez Sąd Okręgowy w Krakowie Wydział IV w dniu 27 stycznia 1932 roku. W sentencji wyroku zwrócono uwagę na bezzasadne zarzuty skierowane wobec Kościoła Narodowego, a także wobec jego kapłanów. Ponadto stwierdzono, że Edmund Zdulecny, redaktor pisma „Wolne Słowo” dopuścił się złamania prawa, otrzymując karę grzywny oraz obowiązek zadośćuczynienia dla strony pokrzywdzonej³⁴.

Od początku prowadzenia misji PNKK w okresie międzywojennym na terenie Polski, siedzibą władz zwierzchnich był Kraków. Na terenach Polski południowej powstawały kolejne parafie narodowe. Do okręgu krakowskiego, powołanego przez ks. bpa Józefa Padewskiego, należało dziewięć placówek parafialnych: w Krakowie, Opatkowicach, Dobrkowie, Bażanówce, Jaćmierzu, Łękach Dukielskich, Borysławiu, Nowym Wiśniczu i w Tarnowie³⁵.

Parafia PNKK w Tarnowie powstała w połowie lat dwudziestych XX wieku. W datowaniu początków ukształtowania się tej placówki, istnieją rozbieżności. Ks. dr

²⁸ Po zakończeniu II wojny światowej parafia PNKK przystąpiła do dalszego rozwoju. Zorganizowano punkt katechetyczny, funkcjonowała Rada Parafialna, działało Towarzystwo Niewiast Adoracji Najświętszego Sakramentu. W połowie lat czterdziestych XX wieku istniał tu Urząd Biskupi PNKK. Nad rozwojem działalności Kościoła w Polsce czuwał ks. bp Józef Padewski.

²⁹ K. Białecki, op. cit., s. 288.

³⁰ AP Kr 29/467/111, k.8, k. 9.

³¹ AP Kr 29/467/111, k. 8.

³² AP Kr 29/442/13490, *Akta w sprawie karnej Edmundowi Zdulecznemu*, (bez paginacji kart).

³³ Ibidem, (bez paginacji kart).

³⁴ AP Kr 29/442/13490, *Akta w sprawie karnej...*, (bez paginacji kart).

³⁵ Zob. W. Pietrzyk, op. cit..

Eugeniusz Elerowski podaje rok 1925, (według Janusza Szlechty był to rok 1928)³⁶. Siedziba parafii zorganizowana została dzięki pracy misyjnej księży: Romana Pawlikowskiego, Władysława Farona, Bronisława Jaegera, Adama Jurgielewicza, Eligiusza Cellmera, a po II wojnie Eryka Cetlawy³⁷. Od samego początku jej istnienia, duchowni oraz wierni spotykali się z represjami i nietolerancją religijną ze strony ówczesnych władz administracyjnych miasta, jak również Kościoła Rzymskokatolickiego. Kościół Narodowy w Tarnowie w społecznym odbiorze zyskał miano „sekty hodurówców”³⁸. Brak akceptacji dla PNKK skutkowało trudnościami w wykonywaniu posług religijnych. Pierwsze msze święte w języku polskim odprawiano pod gołym niebem. Później gromadzono się na nabożeństwach w Domu Robotniczym³⁹. Często konfiskowano sprzęt liturgiczny, szaty liturgiczne i sutanny.

Z identyczną sytuacją nietolerowania obecności Kościoła Narodowego, borykali się kapłani w Bażanówce⁴⁰, Jaćmierzu, Łękach Dukielskich, Jastkowicach, Krakowie, a także w wielu innych parafiach obrządku narodowego, powstałych w okresie międzywojennym. Sytuacja parafii tarnowskiej uległa poprawie jedynie na krótko pod koniec lat dwudziestych XX wieku, w momencie nabycia przez emisariusza Kościoła Narodowego w Polsce, ks. bpa Franciszka Bończaka obszernej sali mieszczącej się przy ulicy Nowy Świat 3⁴¹. Na skutek kolejnych zmian proboszczów oraz ich nieumiejętności w kierowaniu parafią, niepowodzeniem zakończyły się plany zakupu placu pod budowę świątyni⁴². W tych dramatycznych okolicznościach parafia PNKK w Tarnowie przestała istnieć w roku 1931. W momencie zamknięcia liczyła ponad 400 wiernych i sympatyków⁴³.

³⁶ Por.: E. Elerowski, *Parafie Polskiego Narodowego...*, Warszawa 2011, s. 258; J. Szlechta, *Kościół polskokatolicki w Tarnowie*, [w:] *Tarnów. Zamieście i Burek. Wielki Przewodnik*, cz. III, pod red. St. Potępy Tarnów 1996, s. 359.

³⁷ AIPN Kr 009/7382, *Pomoc obywatelska pseud. „Cet”*.

³⁸ „Polska Odrodzona. Dwutygodnik poświęcony Idee Kościoła Narodowego w Polsce”, Kraków, dnia 1 lutego 1925, s. 15.

³⁹ Zob. J. Hampel, *Początki i rozwój ruchu robotniczego*, [w:] *Tarnów. Dzieje miasta i regionu*, pod red. F. Kiryka, Z. Ruty, cz. II, Tarnów 1983, s. 245-258.

⁴⁰ AIPN Rz, 21367, *Informacja dot. Działalności Kościoła Polskokatolickiego w woj. rzeszowskim*, k. 1: (...) *Parafia Kościoła Polskokatolickiego w Bażanówce, pow. Sanok została erygowana w 1925 roku, która jest jedną z najstarszych parafii wiejskich w Polsce*.

⁴¹ A. Sypek, *Nowy Świat*, [w:] *Mój Tarnów*, Tarnów 2007, s. 321-313; zob. M. Tomczyk, *Historia parafii polskokatolickiej w Tarnowie. Szkic zagadnienia*, „Zeszyty Naukowe Małopolskiej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Tarnowie”, Tarnów 2012, s. 109.

⁴² Na skutek błędnie prowadzonej polityki finansowej parafii PNKK w Tarnowie, fiaskiem zakończyły się próby sfinalizowania prac związanych z budową świątyni. Placówka nie spłaciła pożyczki przeznaczonej na zakup placu pod budowę kościoła. Na skutek tych wydarzeń, życie eklezjalne parafii Kościoła Narodowego w Tarnowie przestało istnieć.

⁴³ *Kronika parafii polskokatolickiej w Tarnowie p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego*.

Parafii tarnowskiej podlegała niewielka placówka misyjna p.w. Zmartwychwstania Pańskiego w Dobrkowie koło Pilzna. Powstała w roku 1931⁴⁴. Z braku możliwości użytkowania budynku kościelnego, wierni wraz z duszpasterzem gromadzili się w mieszkaniu prywatnym. Inicjatorem tej niewielkiej parafii był ks. Tadeusz Zadębski. Jego dzieło kontynuowali księża: Feliks Ważyński oraz Józef Dobrochowski, którzy podjęli decyzję o zbieraniu funduszy pieniężnych w celu budowy kościoła i dalszego rozwoju parafii⁴⁵. Działalność była systematycznie zakłócana przez ingerencję zarówno organów policyjnych jak również kurii biskupiej diecezji tarnowskiej Kościoła Rzymskokatolickiego⁴⁶. Placówka przeżywała w związku z tym liczne niepowodzenia, które przyczyniły się do zakończenia jej działalności. Na krótki okres Kościół Narodowy wznowił pracę misyjną na początku lat czterdziestych ubiegłego wieku. W roku 1944 wojska niemieckie spaliły dom, w którym funkcjonowała parafia⁴⁷. Proboszczem parafii był ksiądz Franciszek Rumiński, późniejszy kapłan wielu znaczących placówek polskokatolickich w Polsce w okresie trwania PRL.

Parafia w Nowym Wiśniczu powstała na skutek konfliktu pomiędzy rzymskokatolickim proboszczem a wikarym. Pierwszą mszę świętą w języku polskim odprawiono tu 31 maja 1923 roku. Tłem sporu było rzekome niemoralne prowadzenie się kapłanów oraz podejrzenia o ojcostwo znalezionego w budynku kościelnym noworodka. Losy parafii wiśnickiej oraz wynikły spór, wiążą się z osobą ks. Władysława Faron, wyświęconego w roku 1917 na kapłana rzymskokatolickiego. Należy podkreślić, iż konflikcie uczestniczyła również Kuria Biskupia Kościoła Rzymskokatolickiego w Tarnowie oraz organy policyjne i sądowe. Ks. Faron na mocy decyzji biskupa tarnowskiego ks. Leona Wałęgi musiał opuścić parafię. Kapłan nie dostosował się

⁴⁴ Ks. Eugeniusz Elerowski w swojej książce *Parafie Polskiego Narodowego...*, s. 59 podaje również: „(...) parafia w Dobrkowie założona w roku 1931 (lub 1933?) – podobnie jak inne placówki, takie jak Baranów, Opatkowice, Łopuszna Wielka, Kaniów czy Jerzmanowice – wszystkie wymienione łącznie z Dobrkowem leżą na terenie Małopolski. Rok założenia 1931 podaje ks. dr Szczepan Włodarski w *Historii Kościoła Polskokatolickiego*”.

⁴⁵ AD Tar, LD XIII, *Akta Lokalne w Dobrkowie 1901-1946*, L: 1551.

⁴⁶ Ibidem, „(...) zlikwiduję hodurówca, lecz zawiodłem się, gdyż w ten sam piątek przyjechał drugi „ksiądz” narodowy niejaki Ważyński Feliks mający i drugie nazwisko Ryś. (...) Odgrają się ci hodurówcy, że w przyszłym tygodniu sprowadzą jeszcze 4 „księży”, a ci będą czynić eksmisje na wsi okoliczne, gdyż rzekomo delegacje tego od nich żądają. Według ich twierdzenia – nowa placówka Kościoła Narodowego na powstać w Dębicy (...). Na froncie wyznaniowym zaszedł taki wypadek, że heretyk Ważyński ochrzcił dziecko z tej części Jaworza, która należy do parafii Przeczycza, dziecko chore, ja go na cmentarz nie przyjmę, gdyż nie należy do mojej parafii, a Przeczyczanie solidarnie powiadają, że go na cmentarz nie przyjmą, gdyż heretyka nie chcą (...). Zaznaczamy, że sekta *Polskiego Kościoła Narodowego Katolickiego* nie jest dotychczas zalegalizowana przez Państwo Polskie, że władze administracyjne nie uznają żadnych proboszczów ani parafii tej sekty(...)”. Przytoczone pisma kierowane przez proboszczów rzymskokatolickich do bpa tarnowskiego ks. Leona Wałęgi, stanowią przykład ilustrujący niechęć wobec struktur parafialnych Kościoła Narodowego na terenie Podkarpacia.

⁴⁷ Rozmowa przeprowadzona w dniu 12 czerwca 2005 roku z jedną byłych z parafianek placówki PNKK w Jaworzu Górnym koło Pilzna (maszynopis).

jednak do decyzji hierarchy, na skutek czego został aresztowany. W maju 1923 roku podjął decyzję o konwersji do struktur PNKK wraz z grupą wiernych.

W okresie dwudziestolecia międzywojennego prężne parafie narodowe organizowały się również na terenach Podkarpacia i Lubelszczyzny⁴⁸. Podlegały one jurysdykcji Diecezji Warszawskiej i Krakowskiej (w okresie późniejszym Krakowsko – Częstochowskiej) PNKK. Podobnie jak w podbocheńskim Wiśniczu, nowe parafie powstały w wyniku rozłamu miejscowej parafii rzymskokatolickiej. Należy w tym miejscu również przywołać dzieje parafii PNKK w Zamościu, pierwszej na Ziemi Lubelskiej. Powstanie placówki związane jest z odczytem w sali Rady Miejskiej, który wygłosił ks. Marian Piechociński, pierwszy misjonarz Kościoła Narodowego na terenie Lubelszczyzny. Został on zaproszony z Krosna 18 kwietnia 1926 roku przez posła na Sejm, mecenasa Henryka Świątkowskiego. Podczas obrad wyłoniony został Komitet Organizacyjny placówki parafialnej w Zamościu. Jej otwarcie spotkało się z entuzjazmem ze strony mieszkańców miasta. Formalnie parafia rozpoczęła swą działalność w dniu 13 maja 1926 roku. Po raz pierwszy koncelebrovano mszę świętą w języku polskim. Pierwszym proboszczem został ks. Władysław Faron. Placówka skupiała przede wszystkim miejscowych robotników, chłopów oraz lewicującą inteligencję. Dzięki pomocy ofiarodawców zakupiono plac pod budowę przyszłego kościoła w grudniu 1926 roku. Prace zakończono w roku 1927. Przy aktywnym wsparciu miejscowych działaczy socjalistycznych wybudowano również plebanię. Przy placówce prężnie funkcjonowały: Rada Parafialna, Klub Radnych Polskiej Partii Socjalistycznej, punkt katechetyczny oraz Towarzystwo Niewiast Adoracji Najświętszego Sakramentu⁴⁹. W Zamościu mieściła się drukarnia naczelnego organu prasowego Kościoła „Polska Odrodzona”. Nie ulega wątpliwości, iż parafia PNKK w Zamościu odegrała rolę niemal historyczną. Koncentrowały się w niej bowiem wszystkie działania, mające na celu kształtowanie się kolejnych placówek na Ziemi Lubelskiej. Do wzmocnienia pozycji parafii zamojskiej przyczyniła się odważna postawa ks. Farona, który zwołał samowolnie Synod, czyniący go arcybiskupem Kościoła Katolic-

⁴⁸ Wyznawcy PNKK skupieni byli w następujących znaczących placówkach: Osówka, Sandomierz, Stodoły, Wojciechów, Wola Gałęzowska, Witków, Teratyn, Teodorówka, Szewna, Szewnia, Szastarka, Surhów, Stryjów, Stojewsko, Stara Wieś, Solec Kujawski, Sławęcín, Skierbieszów, Siennica Różana, Siedliszcze, Sawin, Samsonów, Rudnik, Rudno, Rozkopaczew, Przeradz, Prawno, Potok Górny, Podwysokie, Piaski Wielkie, Perespa, Parszów, Parczew, Obsza, Nieledeń, Modrynica, Maszów, Mariampól, Makoszyn, Łany, Leżachów, Leśniowice–Kolonja, Kulik Lubelski, Łopuszka Wielka, Krzeszów, Kozły, Kańczuga, Kadłubiska, Jaworzniã, Jarosławiec, Janówka, Hołubie, Honiatycze, Harasiuki, Grudki, Głójsce, Giełczew, Dworzyska, Czulczyce, Czerwona Góra, Czajki, Cichobórz, Chyżowice, Chromówka, Chodywańce, Chmielek, Chmiel, Chłaniów, Bystre, Buśno, Budziwój, Brzoza Królewska, Brzezie, Borsuk, Borowica, Bończa, Białobrzegi, Bezek, Baranów Sandomierski, Andrzejów Lubelski, Mstyczów i Krasnystaw. Zob. opracowania ks. E. Elerowskiego przywołane w przyp. 1.

⁴⁹ K. Białecki, op. cit., s. 297.

kiego Apostolskiego Polsko–Narodowego⁵⁰. Pomimo wytężonej pracy misyjnej duszpasterzy i zaangażowaniu wiernych, reprezentujących przede wszystkim środowiska chłopskie i robotnicze, spora część parafii lubelskich nie przetrwała do 1951 roku i nie znalazła się pod jurysdykcją Kościoła Polskokatolickiego.

Przykładem dobrze ilustrującym kształtowanie się parafii narodowej w atmosferze protestów społeczno-religijnych jest organizacja parafii w Jaćmierzu koło Bażanówki na Podkarpaciu. „Sprawa Jaćmierza”, jak ją nazwano, odbiła się głośnie echem w Polsce południowo-wschodniej⁵¹. Miejscowa ludność stanęła w obronie młodego kapłana rzymskokatolickiego, który na mocy decyzji biskupa miał zostać przeniesiony na inną parafię. W wyniku długotrwałych konfliktów, mieszkańcy Jaćmierza poprosili o pomoc duchownych Kościoła Narodowego, którzy natychmiast przystąpili do organizowania jego struktur parafialnych.

PNKK rozwijał swoją działalność także na terenie Zagłębia Dąbrowskiego, gdzie dzięki inicjatywie ks. Andrzeja Huszno, który wraz z wiernymi byłej parafii rzymskokatolickiej z Mstyczowa, utworzył na terenie Dąbrowy Górniczej pierwszą parafię narodową. W 1923 roku ks. Huszno odszedł od Kościoła Rzymskokatolickiego. Przy ulicy Narodowej założył prężną, kilkutysięczną wspólnotę parafialną, która skupiała głównie pracowników okolicznych kopalń i hut. W okresie międzywojennym istniały na terenie Zagłębia ośrodki kultu religijnego w obrządku narodowym w: Strzemieszycach, Maczkach, Gołonogu, Dąbrowie Górniczej. Staraniem ks. Huszno utworzono niewielką parafię również w sąsiednich Katowicach. Wyznawcy gromadzili się w wynajmowanej świątyni ewangelickiej. Z powodu braku miejsca kultu, możliwość rozwoju Kościoła Narodowego w stolicy Górnego Śląska była jednak mocno ograniczona⁵².

W 1926 roku ks. Huszno dokonał kolejnego zwrotu konfesyjnego, a nowe ugrupowanie religijne nazwał oficjalnie Polskim Prawosławnym Kościołem Narodowym. Pod taką nazwą związek wyznaniowy został zalegalizowany. Związał się również z ks. Józefem Zielonko, który mienił się biskupem Kościoła Polskokatolickiego w Stanach Zjednoczonych. Wydawał także pismo „Głos Ziemowida”. W następnych latach wobec wspólnoty religijnej, którą założył, używał nazwy Kościół Narodowy⁵³.

Pomimo niekorzystnej sytuacji, w której znalazł się PNKK, w okresie międzywojennym przeprowadzono liczne reformy w jego strukturze. Według ks. Huszno, parafie nie tylko narodowe, ale również o obrządku rzymskokatolickim miały samodzielnie wybierać przyszłych proboszczów, administratorów i wikariuszy. Program

⁵⁰ Zob. W. Faron, *Mszał Polski Kościoła Katolickiego Apostolskiego Polsko–Narodowego opracowanego z upoważnienia Św. Synodu*, Zamość 1933.

⁵¹ *Księga Pamiątkowa „33”...*, s. 155.

⁵² Zob. K. Białecki, op. cit., s. 16-17.

⁵³ B. Ciepiera, *Strzyżowice*, Sosnowiec – Strzyżowice 1995, s. 211.

proponowanych reform kościelnych, przygotowany przez ks. Huszno, był krytykowany przez hierarchię rzymskokatolicką.

Na podstawie oficjalnych danych, w połowie 1939 r. PNKK liczył około 120 tys. wiernych, należących do 52 parafii i 12 tzw. filii parafialnych⁵⁴.

* * *

Artykuł stanowi próbę przybliżenia procesu kształtowania się najstarszych parafii PNKK na obszarze Polski południowo-wschodniej w latach 1920–1939. Na podstawie zachowanych dokumentów, dostępnych w zasobach Archiwum Państwowego, Instytutu Pamięci Narodowej oraz archiwów miejscowych parafii polskokatolickich i rzymskokatolickich, możliwe jest zrekonstruowanie historii pierwszych placówek tej nierzymskokatolickiej wspólnoty wyznaniowej na terenie Małopolski, Zagłębia Dąbrowskiego, Lubelszczyzny i Podkarpacia. Tu bowiem PNKK prowadził pierwszą działalność misyjną przez księży emisariuszy z USA. Pomimo zaangażowania ze strony duchowieństwa i wiernych, PNKK nie został zalegalizowany w dwudziestoleciu międzywojennym. Niekorzystna sytuacja prawna oraz liczne przypadki dyskryminowania konfesji ze strony Kościoła Rzymskokatolickiego i środowisk konserwatywnych, nie przeszkodziły jednak w prowadzeniu aktywnej działalności misyjnej. Owocem pracy duszpasterskiej PNKK były liczne parafie i placówki misyjne, których część przetrwała do dnia dzisiejszego i znajduje się pod jurysdykcją Kościoła Polskokatolickiego w RP.

⁵⁴ Według danych Kościoła Rzymskokatolickiego, Kościół Narodowy liczył w 1938 r. 120392 wiernych skupionych w 56 parafiach, K. Białecki, op. cit., s. 105.

Rafał Prostak

RUSSELL MOORE JAKO RECENZENT UDZIAŁU BIAŁYCH, EWANGELIKALNYCH/„NOWONARODZONYCH” PROTESTANTÓW W AMERYKAŃSKICH WYBORACH PREZYDENCKICH W 2016 ROKU

Wprowadzenie

Amerykańskie wybory w 2016 roku przyniosły zwycięstwo Partii Republikańskiej, utrzymującej większość w obu izbach federalnego Kongresu oraz wprowadzającej swego kandydata do Białego Domu. Zwłaszcza odzyskanie przez GOP (*Grand Old Party*, jak się popularnie określa Partię Republikańską) kontroli nad federalną egzekutywą potwierdza istotne przesunięcie na amerykańskiej scenie politycznej. Jednocześnie uzyskanie przez Donalda Trumpa tak wysokiego poparcia w „żelaznym elektoracie” Republikanów – czyli wśród białych, ewangelikalnych/„nowonarodzonych” protestantów (dalej: BENP) – również można odczytywać jako potwierdzenie siły partii, zachowującej swą atrakcyjność dla tej grupy wyborców. Badania Pew Research Center (dalej: PRC) wskazują, że w listopadowych wyborach czterech na pięciu głosujących z tego segmentu republikańskich wyborców oddało swój głos na kandydata GOP¹.

¹ G. A. Smith i J. Martinez, *How the Faithful Voted: A Preliminary 2016 Analysis*, PRC, 9 XI 2016. Wprowadzenie kategorii BENP wymaga wyjaśnienia, jako że łączy w sobie identyfikację wyznaniową z rasową, co może budzić uzasadnione wątpliwości. Co oczywiste, ewangelikalne chrześcijaństwo nie jest ograniczone do rasy białej. Tym niemniej, dostrzegamy odmienne preferencje partyjne ewangelikalnych/„nowonarodzonych” protestantów latynoskiego pochodzenia i Afro-Amerykanów, w stosunku do tych o białym kolorze skóry, pomimo wspólnoty przekonań religijnych i sposobów przeżywania wiary. W związku z tym PRC zaproponowało tę kategorię celem bardziej precyzyjnego opisu podziałów w amerykańskim elektoracie. Zabieg ten przyjął się powszechnie. Pewne wątpliwości może również budzić zespolone użycie dwóch identyfikatorów „ewangelikalny” i „nowonarodzony”. Nie są to pojęcia ekwiwalentne, na co wskazuje między innymi Barna Group, który to ośrodek w swoich badaniach preferencji i zachowań politycznych Amerykanów, z uwzględnieniem ich identyfikacji światopoglądowej, konstruuje dwie kategorie: „*evangelical*” oraz „*non-evangelical born-again*” [<https://www.barna.com/research/notional-christians-big-election-story-2016/>, data dostępu (20 sierpnia 2017)]. Pomimo tego zastrzeżenia, powinniśmy zauważyć, że doświadczenie „nowego narodzenia” („*to be born-again*”) rzeczywiście znajduje się w centrum duchowości ewangelikalnej. Próbując pełniej przedstawić fenomen ewangelikalnego chrześcijaństwa wskażemy następujące elementy: (1) potrzeba opamiętania się z grzechu oraz doświadczenie osobistego nawrócenia (Mt 3,2) i „nowego narodzenia” (J, 3-5), czyli konwertyzm; (2) potrzeba zawierzenia swego życia Chrystusowi jako Odkupicielowi, który jest osobistym „Panem i Zbawicielem” (*Lord and Savior*) osoby wieżącej, oraz konsekwentne podążanie za Jego nauczaniem (uznanie Jego suwerennej pozycji w codziennych decyzjach wyznawcy – „*what would Jesus do?*”); (3) przywiązanie do podstawowych prawd wiary

Jest to wynik lepszy od tego, który uzyskał George W. Bush, najpopularniejszy polityk w tym segmencie republikańskiego elektoratu w XXI w.

Jednak, nie zadawalając się pobieżnym oglądem rzeczy, warto uważniej przyjrzeć się przebiegowi kampanii prezydenckiej w 2016 roku. Czyniąc to bez trudu przychodzi nam dostrzec, że kryzys wewnętrzny, który trawi GOP od 2009 roku, czyli od pojawienia się w jej obrębie „Ruchu Partii Herbacianej” (*Tea Party Movement*, dalej: TPM), nie został zażegnany, a wyniki ostatnich wyborów nie są właściwą miarą aktualnej kondycji Republikanów. Partyjny establishment poniósł dotkliwą porażkę w zasadzie zanim republikańskie prawybory na dobre się rozpoczęły, bowiem promowani przez niego kandydaci nie znaleźli uznania w oczach wyborców, w przeciwieństwie do tych kojarzonych z TPM. Co niemniej istotne, o kryzysie możemy również mówić w odniesieniu do BENP, czyli do bazy społecznego poparcia Partii Republikańskiej od ponad trzech dziesięcioleci, oraz do ruchu „nowej religijnej prawicy” (*New Religious Right*, ew. *Christian Right*, dalej: NRP), czyli ugrupowań społecznych mobilizujących wyborcę BENP do głosowania na kandydatów GOP od blisko czterech dekad².

W kampanii wyborczej Donalda Trumpa kwestie, które niezmiennie podnosi NRP – tradycyjny model rodziny, ograniczenie aborcji, powrót modlitwy i lektury *Biblii* do szkoły publicznej, wsparcie dla niepublicznego szkolnictwa wyznaniowego, religijna tożsamość społeczeństwa amerykańskiego, odnowa moralna amerykańskiej polityki – nie były znaczącymi wątkami komunikacji z wyborcą. Zdecydowanie mocniej wybrzmiewały treści anty-islamskie oraz anty-imigranckie (opisywanie imigrantów z Meksyku jako „gwałcicieli” oraz „kryminalistów”) oraz „amerykani-

określonych przez starożytne sobory ekumeniczne oraz Ojców Reformacji; (4) uznanie absolutnego autorytetu Biblii, odczytywanej dosłownie w przedmiocie prawd wiary i moralności, a częstokroć również w opisie zdarzeń historycznych; oraz (5) osobiste zaangażowanie w misję szerzenia Ewangelii. O podstawach doktryny ewangelikalnej czytaj w: T.J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013, s. 12-18; oraz tegoż *Purytaniez. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995, XXXVII, z. 2, s. 239-241. O centralnej roli konwertyzmu czytaj w: T.J. Zieliński, *Protestantyzm...* s. 121-170. Wątpliwości budzić może również ograniczenie identyfikacji ewangelikalnej/”nowonarodzeniowej” do protestantyzmu. Bez trudu znajdziemy badaczy uznających ruchy i wspólnoty charyzmatyczne w Kościele katolickim za przejaw ewangelikalnej/”nowonarodzeniowej” duchowości [np. K.A. Fournier, *Ewangeliczni katolicy*, tłum. F. Kozub, Warszawa 1998. Zob. również: A. Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997; oraz tegoż *Ochrzczeni w jedynym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentakostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002]. Inni badacze, na przykład T. J. Zieliński, postrzegają ewangelikalne chrześcijaństwo jest fenomenem o reformacyjnym pochodzeniu, ograniczonym swym zasięgiem wyłącznie do przebudzeniowego protestantyzmu.

² NRP angażuje się w: (1) rejestrowanie wyborców z grupy BENP; (2) dostarczanie im informacji o promowanych przez siebie politykach; (3) pozyskiwanie wsparcia finansowego dla tych polityków; (4) zniechęcanie do głosowania na polityków przez te organizacje odrzucanych; (6) lobbiny na rzecz przyjęcia pożądanego dla NRP rozwiązań legislacyjnych; (7) walkę w sądach, gdy, zgodnie z własnym rozeznanie, prawa i wolności chrześcijan są w Stanach Zjednoczonych naruszane lub zagrożone.

zacja” gospodarki. Media odnotowały również liczne wypowiedzi podważające wartość kobiet oraz brak wyraźnego odcięcia od otwarcie wspierających go liderów oraz środowisk „białej supremacji”, w tym Davida Duke’a, byłego lidera Ku-Klux-Klan. Przekaz formułowany przez Trumpa był nie tylko skutecznym zaproszeniem wyborców do udzielenia mu poparcia, lecz okazał się być również źródłem głębokiego rozczarowania „braćmi i siostrami w wierze” dla tych liderów BENP, którzy dostrzegli w nim osobę wydobywającą na światło dzienne uprzedzenia, nie licujące z etyką chrześcijańską, a które okazują się niezmiennie tkwić w mentalności wielu wyborców o tej identyfikacji.

Trump był bezsprzecznie najbardziej wyrazistym, a jednocześnie kontrowersyjnym, kandydatem w republikańskim obozie. Jego osoba oraz komunikaty kierowane do wyborców były dla jednych sygnałem pojawienia się nowej jakości przywództwa politycznego w Stanach Zjednoczonych, by innym jawić się jako dowód jego dramatycznego upadku. Jednocześnie przebieg kampanii wyborczej obnażył skrywane podziały w ewangelikalnym świecie, jako takim, ale również w jego „białej” części. Pomimo że sztab wyborczy Trumpa zdołał pozyskać do współpracy szereg wpływowych liderów BENP, to jednocześnie skutecznie uaktywnił zdecydowanych przeciwników jego kandydatury, niezdołnych zaakceptować powszechności zaufania, jakie konsekwentnie budował on pośród BENP na kolejnych etapach wyborczej rywalizacji, oraz poparcia udzielonego mu przez liderów BENP. Najbardziej doniosły, krytyczny głos należał do Russella Moore’a, prezydenta Ethics & Religious Liberty Commission (dalej: ERLC) – podmiotu odpowiedzialnego za przedstawianie opinii publicznej oraz organom władzy publicznej stanowiska Południowej Konwencji Baptystów (Southern Baptist Convention, dalej: SBC) w kwestiach etycznych oraz związanych z polityką wyznaniową. ERLC jest także ciałem doradczym kongregacji należących do SBC w kwestiach etyki chrześcijańskiej. Głos Moore’a jest tu istotny z uwagi na fakt, że SBC jest związkiem wyznaniowym, z którego rekrutuje się większość wyborców z grupy BENP³.

Celem niniejszego opracowania jest próba uchwycenia istoty krytyki Russella Moore’a, wycelowanej w kandydaturę Donalda Trumpa oraz udzielających mu poparcia liderów NRP. Podstawowa teza sprowadza się do stwierdzenia, że to nie osoba Trumpa stanowi problem dla prezydenta ERLC. Faktyczną przyczyną jego reakcji było bowiem rozczarowanie liderami NRP oraz kondycją moralną elektoratu BENP. Stanowisko Moore’a zrekonstruowano na podstawie jego wypowiedzi prasowych, opublikowanych w czasie trwania kampanii prezydenckiej w 2016 roku.

³ Głosy innych, wpływowych osób w grupie BENP, w tym należących do SBC, krytycznie odnoszących się do kandydatury Trumpa oraz zaangażowania znanych liderów NRP w jego kampanię czytelnik znajdzie w artykule: M.J. Medhurst, *The Religious Rhetoric of Anti-Trump Evangelicals in the 2016 U.S. Presidential Election*, „Res Rethorica” 2017, nr 2.

1. BENP, SBC i „nowa religijna prawica”

Utożsamianie BENP z SBC jest błędem. Podobnie zresztą jak przedstawianie członków SBC jako protestanckich fundamentalistów⁴. Pomimo że SBC jest dominującą denominacją w grupie BENP, to znaczący udział mają w niej również protestanci tradycji pentakostalnej oraz charyzmatycznej. Znajdziemy w niej również menonitów, ruch uświęceniowy (*Holiness Movement*), holenderskich kalwinistów (*Dutch Reformed*), a także protestantów funkcjonujących w niedenominacyjnych wspólnotach⁵. Jednocześnie, mimo że fundamentaliści, stanowiący ewangelikalną prawicę, przejęli kontrolę nad seminariami i gremiami decyzyjnymi SBC w latach 70. ubiegłego stulecia⁶, to – z uwagi na tradycyjnie zdecentralizowany ustrój eklezjalny baptyzmu oraz oczywistą różnorodność związków wyznaniowych funkcjonujących w warunkach demokracji liberalnej – w SBC znajdziemy również ewangelikalnych protestantów progresywnej tradycji (*progressive evangelicals*)⁷, stanowiących lewicę ewangelikalną, oraz tak zwanych „nowych-ewangelikanów” (*neo-evangelicals*, ew. *new-evangelicals*), łączących konserwatyzm moralny z otwartością na dialog ekumeniczny oraz solidaryzmem społecznym, co w spektrum poglądów i postaw członków SBC sytuuje ich w centrum⁸. Tym niemniej, nie ulega wątpliwości, że liderzy NRP, którzy od końca lat 70. XX w. angażują się w polityczne zorganizowanie BENP, poza nielicznymi wyjątkami, byli protestanckimi fundamentalistami o denominacyjnej przynależności do SBC⁹. Choć NRP zasięgiem swojego oddziaływania wykracza poza SBC, a nawet poza BENP, poszukując wsparcia u adwentystów, mormonów, konserwatywnych katolików oraz protestantów głównego nurtu, a także wyznawców religii mojż-

⁴ O specyficie amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego i jego związkach z NRP czytają w: M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013.

⁵ F. Fitzgerald, *The Evangelicals. Struggle to Shape America*, Simon & Szuster, Nowy Jork 2017, s. 2. Członkostwo w SBC deklarowało w 2014 r. 5,3% dorosłej populacji amerykańskiej, co czyniło z SBC drugi, po Kościele katolickim, największy związek wyznaniowy w USA (zob.: *America's Changing Religious Landscape*, PRC, 12 V 2015, s. 21). Udział procentowy SBC w społeczeństwie amerykańskim spada – w 2007 r. wynosił 6,7%. (zob.: *About One-in-Six Americans Are Baptist*, PRC, 18 VI 2009).

⁶ R. James, G. Leazer i J. Shoopman, *The Takeover in the Southern Baptist Convention: A Brief History*, Decatur 1994; J.C. Hefley, *The Truth in Crisis: The Conservative Resurgence in the Southern Baptist Convention*, Garland 1991.

⁷ B.W. Gasaway, *Progressive Evangelicals and the Pursuit of Social Justices*, Chapel Hill 2014.

⁸ F. Fitzgerald, *The Evangelicals...*, s. 535-584. W 1991 blisko dwa tysiące neo-ewangelikalnych kongregacji (około 700 tyś. wiernych), zrzeszonych w SBC, postanowiło opuścić tę denominację i utworzyć Cooperative Baptist Fellowship. Była to największa schizma w historii SBC.

⁹ Taka identyfikacja jest poprawna w odniesieniu do głównych postaci NRP: Roberta G. Granta (twórcy Christian Voice), Jerry Falwella (twórcy Moral Majority), Pata Robertsona (twórcy Christian Coalition) oraz Tony Perkinsa (twórcy Family Research Council). Przegląd najważniejszych organizacji NRP czytelnik znajdzie w: M. Pomarański, *Współczesny amerykański...*, s. 130-160.

szowej, to nie ulega wątpliwości, że to BENP jest zasadniczą grupą docelową działań podejmowanych przez organizacje społeczne zaliczane do NRP.

Dodatkowo winniśmy zauważyć, że choć współcześnie SBC nie jest związkiem wyznaniowym homogenicznym rasowo, bowiem jedna na pięć kongregacji jest zdominowana przez Afro-Amerykanów, Latynosów lub Azjatów, zaś ogólna liczba tych pierwszych przekroczyła milion¹⁰ – na ogólną liczbę około 15 milionów członków tej denominacji – to biali członkowie SBC wciąż stanowią rdzeń BENP.

2. NRP i wyborcy BENP w ostatnich wyborach prezydenckich

W przededniu republikańskich prawyborów (7 XII 2015 r.) miało miejsce zamknięte dla mediów, nieformalne spotkanie w Hotelu Sheraton w Tysons Corner (Wirginia), wpływowych liderów NRP i republikańskich konserwatystów, w czasie którego uzgodniono komu zostanie udzielone poparcie w republikańskich prawyborach. Wybór zgromadzonych padł na Teda Cruza, członka SBC i syna pastora tego związku wyznaniowego, którego kandydaturę promował Tony Perkins z Family Research Council. Faktycznym konkurentem dla Cruza był jedynie Marco Rubio, ewangelikalny katolik. Choć denominacyjna przynależność zapewne odgrywała znaczenia, to niemniej ważne były związki z TPM¹¹. Jako że wyborcy z grupy BENP nie obdarzają dziś zaufaniem kierownictwa GOP, kandydatura Cruza, wpieranego przez TPM, mogła się wydać bardziej perspektywiczna, niż Rubio, kojarzonego z partyjnym establishmentem¹². Wybór padł więc na senatora z Teksasu, członka SBC, który wielokrotnie deklarował przywiązanie do ewangelikalnych przekonań i wartości.

Choć pierwsze starcie w walce o nominację Partii Republikańskiej potwierdziło silną pozycję Teda Cruza, który w Iowa uzyskał najlepszy wynik, to ujawniło również podziały w elektoracie BENP. Rozkład głosów wyłonił trzech silnych kandydatów: Cruz (27,6%), Trump (24,3%), Rubio (23,1%). Był to pierwszy, tak wyraźny sygnał, że Donald Trump, kandydat nie mający nic wspólnego z ewangelikalną duchowo-

¹⁰ J.L. Salmon, *Southern Baptists Diversifying to Survive*, „The Washington Post”, 16 II 2008.

¹¹ Choć początkowo TPM był religijnie indyferentnym, libertariańskimi skrzydłem GOP, powstałym w reakcji na inicjatywy Baracka Obamy w polityce społecznej (a zwłaszcza „Obama-Care”), z czasem zyskał on szerokie poparcie wśród BENP oraz pierwotnie sceptycznych liderów NRP (zob.: F. Fitzgerald, *The Evangelicals...*, s. 593-598). Ruch TPM występował nie tylko przeciwko inicjatywom administracji prezydenckiej, lecz równie krytycznie odnosił się do establishmentu GOP, niezdolnego do adekwatnej odpowiedzi na działania Demokratów w Kongresie. TPM oskarżał liderów Partii Republikańskiej także o brak właściwej reakcji na obyczajową, „liberalną rewolucję” Demokratów, co zbliżyło ten ruch do NRP. Pojawienie się wewnętrznej opozycji wobec przywództwa w Partii Republikańskiej negatywnie wpłynęło na uznanie jego autorytetu wśród BENP. Współcześnie powiązania kandydata z TPM uwiarygodniają go w oczach tego segmentu republikańskiego elektoratu. Stąd też zdecydowany atak Donalda Trumpa na establishment GOP i pochwała działań TPM zostały z uznaniem przyjęte przez wyborców z grupy BENP.

¹² Zob.: R. T. Libby, *Has the Tea Party Eclipsed the Republican Establishment in the 2016 Presidential Elections?*, „Journal of Political Sciences & Public Affairs” 2015, vol. 3, nr 3.

wością i bez żadnego doświadczenia politycznego może liczyć na poparcie republikańskiego wyborcy, w tym również tego z grupy BENP. Prezydenckie aspiracje Trump potwierdził w pozostałych prawyborach organizowanych w lutym, w New Hampshire, Południowej Karolinie i Nevadzie – zwyciężając w każdym z tych stanów.

Zwrotnym punktem kampanii był tak zwany „super wtorek” (1 III), który okazał się dniem triumfu aktualnego prezydenta, uzyskującego najlepszy wynik w sześciu stanach. Co należy tu podkreślić, w czterech to do wyborców z grupy BENP należała *de facto* decyzja, bowiem ich udział w elektoracie był dominujący: Alabama (64%); Tennessee (62%), Arkansas (56%), Georgia (47%). Cruz zwyciężył w trzech stanach (w tym w rodzinnym Teksasie, w którym wyborcy z grupy BENP stanowili 38% ogółu); zaś Rubio w zaledwie jednym (Minnesota)¹³. Drugi „super wtorek” (15 marca) potwierdził dominację Trumpa, który pewnie zmierzał po republikańską nominację, wygrywając w pięciu z sześciu stanów.

Jak wcześniej zauważono, Donald Trump nie był faworytem NRP i nie zabiegał o jej poparcie, zwracając się do wyborców BENP bez pośrednictwa organizacji oraz liderów wiązanych z NRP. Nie oznacza to jednak, że ze strony tego środowiska brakowało przyjaznych gestów. Z inicjatywą wyszedł Jerry Falwell Jr. – syn Jerry Falwella, twórcy najbardziej znanej organizacji w historii NRP, czyli Moral Majority – który zaprosił Trumpa do wygłoszenia przed rozpoczęciem republikańskich prawyborów mowy do studentów w kierowanym przez siebie Liberty University w Lynchburg (Wirginia). W czasie wystąpienia Trump zaprezentował siebie jako nieprzejednanego obrońcę chrześcijaństwa, które znalazło się w „w okrążeniu” (*under siege*), zarówno w świecie, jak i w USA¹⁴.

W obliczu wyraźnego zwycięstwa w prawyborczej rywalizacji – *nota bene* w dużej mierze dzięki głosom wyborców BENP – Trump postanowił powołać do istnienia ewangelikalną grupę doradców, którzy mieli mu pomóc w jeszcze skuteczniejszym dotarciu do wyborców BENP. W grupie tej znaleźli się liderzy NRP: James Dobson, Jerry Falwell Jr., Ralph Reed. Trump zdołał również zaangażować: Paulę White, Kennetha i Glorię Copeland oraz Joela Osteena, znanych teleewangelistów, kojarzonych z „teologią sukcesu” (*prosperity gospel*); jak również byłego prezydenta SBC, Ronnie Floyda oraz poprzednika Moore’a na stanowisku prezydenta ERLC, Richarda Landa (aktualnie prezydenta Southern Evangelical Seminary). Z oferty współpracy skorzystali także Franklin Graham (syn najbardziej znanego kaznodziei SBC, Billy Grahama) oraz pastory ewangelikalnych mega-kościół, Jack Graham (również były Prezydent SBC), A.R. Bernard i James MacDonald¹⁵.

¹³ *A Closer Look at Religion in the Super Tuesday States*, PRC, 25 II 2016.

¹⁴ N. Corasaniti, *Donald Trump Quotes Scripture, Sort of, at Liberty University Speech*, „New York Times”, 18 I 2016.

¹⁵ Szczegółową prezentację głównych postaci tej grupy czytelnik znajdzie w: K. Schellnutt i S. Eekhoff Zylstra, *Who’s Who of Trump’s ‘Tremendous’ Faith Advisers*, „Christianity Today”, 22 VII 2016.

Działania Trumpa przyniosły spodziewany rezultat. W badaniach PRC, opublikowanych 18 sierpnia, znajdujemy informację, że zdecydowana większość wyborców z grupy BENP zamierzała w listopadowych wyborach oddać głos na D. Trumpa (63%). Chęć głosowania na H. Clinton deklarowało jedynie 17% spośród nich¹⁶. Ostatecznie na Trumpa zagłosowało aż 81% wyborców z tą identyfikacją¹⁷.

3. Udział BENP i NRP w wyborczym sukcesie Donalda Trumpa w ocenie Russella Moore'a

Russell Moore, dziekan wydziału teologii w Southern Baptist Theological Seminary w Louisville, objął stanowisko Prezydenta ERLC w 2013 r., w następstwie skandalu wywołanego przez ówczesnego szefa tej instytucji, Richarda Landa. W audycji radiowej, emitowanej 31 III 2012 r., Land podzielił się ze słuchaczami obserwacją, że administracja B. Obamy oraz inni afro-amerykańscy politycy wykorzystują tragiczną śmierć Trayvona Martina do poprawy swych notowań w zbliżających się wyborach, celowo podsycając napięcia rasowe. Jednocześnie zasugerował, że zabójca Martina, George Zimmerman, członek samozwańczej straży sąsiedzkiej, działał racjonalnie, bowiem statystycznie czarni mieszkańcy USA częściej wchodzi w konflikt z prawem, niż biali Amerykanie. Po tych uwagach wielu afro-amerykańskich pastorów SBC wezwało Landa do ustąpienia ze stanowiska, które sprawował od utworzenia ERLC, czyli od 1988 roku. Wypowiedź Landa została źle odebrana również dlatego, że w VI 2012 r. na roczną kadencję Prezydenta SBC został wybrany pierwszy w historii tej denominacji afro-amerykański pastor, Fred Luter. Niefortunna wypowiedź Landa została odebrana jako podważenie wieloletnich starań ostatecznego zerwania SBC ze swą bolesną przeszłością. Przypomnijmy, że SBC powstało w efekcie podziału wśród amerykańskich baptystów w kwestii niewolniczej w 1845 r.¹⁸. Po wojnie secesyjnej SBC opowiedziała się za separacją ras. Dopiero w 1982 r. kongregacje zrzeszone w SBC przyjęły rezolucję potępiającą Ku-Klux-Klan, w której to organizacji działało wielu członków SBC¹⁹. Z kolei w rezolucji z 1995 r., przyjętej z okazji 150 rocznicy utworzenia SBC, potępiono rasizm i przeproszono za zaangażowanie „południowych baptystów” w obronę niewolnictwa, politykę separacji oraz promowanie supremacji białej rasy²⁰.

¹⁶ *Clinton, Trump Supporters Have Starkly Different Views of a Changing Nation*, PRC, 18 VIII 2016.

¹⁷ G.A. Smith i J. Martinez, *How the Faithful...*

¹⁸ O schizmie SBC oraz podziale w innych kościołach protestanckich, metodystycznym i prezbiteriańskim, z powodu kwestii niewolniczej, z zaangażowaniem argumentacji teologicznej, czytaj w: E.S. Gaustad i L.E. Schmidt, *The Religious History of America*, San Francisco 2004, s. 184-196.

¹⁹ *Resolution on Ku Klux Klan*, <http://www.sbc.net/resolutions/748/resolution-on-ku-klux-klan>, data odczytu (20 sierpnia 2017).

²⁰ *Resolution on Racial Reconciliation on the 150th Anniversary of the Southern Baptist Convention*, <http://www.sbc.net/resolutions/899>, data odczytu (20 sierpnia 2017).

Zmiana na stanowiska Prezydenta ERLC było czytelnym sygnałem, że SBC dąży do pełnego, międzyrasowego pojednania nie tylko amerykańskich baptystów, ale i całego społeczeństwa amerykańskiego, do realizacji którego to celu zobowiązał się Moore i o co konsekwentnie zabiegał, stając w obronie równości w godności, gdy w USA miały miejsce kolejne ataki na tle rasistowskim²¹. Dla Moore’a, nadzieją na rozwój SBC w przyszłości są nowoprzybyli do USA imigranci, a zwłaszcza Latynosi²². W szeroko komentowanym tekście, *A White Church No More* podkreślił: „Punkt ciężkości zarówno dla ortodoksji, jak i ewangelizmu, nie znajduje się pomiędzy podmiejskimi ewangelikanami anglosaskiego pochodzenia, lecz pośród afrykańskich anglikanów, azjatyckich kalwinistów i latynoamerykańskich zielonoświątkowców. Witalny rdzeń amerykańskiego ewangelikanizmu można dziś odnaleźć w wieloetnicznych zborach, z rosnącą dominacją społeczności imigranckich. (...) Kwitnące kościoły amerykańskiego chrześcijaństwa są wielopokoleniowe, silne teologicznie, zróżnicowane etnicznie i połączone ze światowym Kościołem. Jeśli Jezus żyje – a wierzę, że tak jest – dotrzymuje swą obietnicę i wznosi swój Kościół. Ale nigdy nie obiecywał, że zbuduje go wyłącznie z białym, podmiejskim, instytucjonalnym ewangelikanizmem²³.”

Stąd też, atrakcyjność agendy wyborczej Donalda Trumpa dla wyborców z grupy BENP oraz udzielenie mu poparcia przez wielu wpływowych liderów NRP zostało przez Moore’a odebrane jako odrzucenie oficjalnego stanowiska SBC w kwestii rasowej oraz podważenie wartości działań podejmowanych przez ERLC. Okazało się bowiem, że sztab Trumpa bez trudu obudził „demony przeszłości” w wyborcach BENP, z którymi białe, ewangelikalne Kościoły, a zwłaszcza SBC, nie potrafią się do końca uporać. Werbalne ataki na nielegalnych imigrantów z Meksyku winno powodować wśród BENP zgorznienie, zamiast powszechnego entuzjazmu. Moore zinterpretował tę euforię jako zanegowanie przesłania rezolucji SBC z 2011 r.²⁴ oraz, co ważniejsze, ewangelicznego zwiastowania, bowiem akcentowanie swej tożsamości rasowej, etnicznej czy kulturowej kosztem identyfikacji wyznaniowej jest niezrozumieniem nie tylko istoty ewangelikalnego chrześcijaństwa. Jest świadectwem natywizmu, silnie wpisującego się w trudną historię SBC, a nie Dobrej Nowiny. Moore ironicznie zauważył: „Zdecydowana większość chrześcijan, zarówno na Ziemi, jak i w Niebie, nie ma białego koloru skóry i nigdy nie mówiła po angielsku. Biały, amerykański chrześcijanin, który nie zważa na natywistyczny język, dozna szoku. Człowiek zasiadający na tronie w Niebie jest śniadym, mówiącym po aramejsku

²¹ Moore w zdecydowanych słowach skomentował zdarzenia w Charlottesville w sierpniu 2017 r. Zob.: R. Moore, *White Supremacy Angers Jesus, but Does It Anger His Church?*, „The Washington Post”, 14 VIII 2017.

²² E. Green, *Southern Baptists and the Sin of Racism*, „The Atlantic”, 9 IV 2015.

²³ R. Moore, *A White Church No More*, „The New York Times”, 6 V 2016. <https://www.nytimes.com/2016/05/06/opinion/a-white-church-no-more.html?mcubz=0>, data odczytu (20 sierpnia 2017). Por. P. Wehner, *The Theology of Donald Trump*, „New York Times”, 5 VII 2016.

²⁴ *On Immigration And The Gospel*, <http://www.sbc.net/resolutions/1213>, data odczytu (20 sierpnia 2017).

„obcym” (*foreigner*), który pewnie nie byłby pod takim wrażeniem skandowania „Make America great again”²⁵.

Ostrą reakcją Moore’a uruchomiły także słowa Trumpa wymierzone w islam. Na zapowiedź tego drugiego, że pozamyka meczety, będące, jego zdaniem, wylęgarnią islamskiego ekstremizmu, zamknie amerykańskie granice dla muzułmanów, wprowadzi dla nich obligatoryjny rejestr i nakaże nosić identyfikatory wskazujące na ich religię, Moore zareagował przestrożą, że ten kto dzisiaj jest gotów ograniczać swobody wyznawcom islamu, jutro może wystąpić przeciwko chrześcijanom. Choć troska o bezpieczeństwo rządzonych jest obowiązkiem władzy publicznej, to „prewencyjne” upośledzenie określonej kategorii ludzi nie jest drogą do jego zapewnienia. Moore ostrzegał: „Nie popełnijcie błędu. Rząd, który może zamknąć meczety jedynie dlatego, że są meczetami, może zabronić organizowania studium biblijnego, jedynie dlatego że jest studium biblijnym. Rząd gotowy zamknąć granice dla muzułmanów, tylko na podstawie ich przekonań religijnych, może uczynić to samo w odniesieniu do ewangelikalnych chrześcijan. Rząd, który wydaje plakietki identyfikacyjne dla muzułmanów, tylko dlatego że są muzułmanami, może w określonym czasie domagać się tego samego w stosunku do chrześcijan, tylko dlatego, że jesteśmy chrześcijanami”²⁶.

Jednak ostrze krytyki Moore’a nie było wycelowane jedynie w republikańskiego kandydata, lecz również w wyborców ujętych osobowością Trumpa i tym, co głosi. Obserwując ich entuzjazm, jeszcze przed rozpoczęciem prawyborów, zadał dosadne pytanie o to, czy przypadkiem osoby te nie wyzbyły się swoich chrześcijańskich przekonań i wartości. „W czasie, gdy napięcia rasowe narastają w kraju, Pan Trump wzbudza podziały, z wyzwiskami przeciwko latynoskim imigrantom i z protekcyjnistycznym żargonem, który poluje na zamianę ekonomicznej niepewności na paskudną politykę tożsamości *my przeciwko nim*. Gdy ewangelikalni chrześcijanie winni wskazywać drogę do rasowego pojednania, jak naucza Biblia, czy rzeczywiście jesteście gotowi przehandlować naszą jedność z braćmi i siostrami o czarnych i brązowych oczach na tego agresywnego polityka? Chrystus napominał swych uczniów: idąc za mną, „zważcie na koszty”. Winniśmy wiedzieć, mówił, gdzie zmierzamy i co zostawiamy za sobą. Powinniśmy liczyć koszty podążania za Donaldem Trumpem. Pójście za nim oznaczać będzie, że zdecydowaliśmy się stanąć po drugiej stronie w wojnie kulturowej, gdzie image, popularność, pieniądze, władza i „wygrana” społecznego darwinizmu przebijają („trump” – pojęcie, które Moore użył w tym kontekście) zachowanie zasad moralnych i norm sprawiedliwego społeczeństwa. Winniśmy się dobrze wsłuchać, aby, przechodząc obok szumnej pewności

²⁵ R. Moore, *A White...*

²⁶ R. Moore, *Is Donald Trump Right about Closing the Border to Muslims?*, „Kentucky Today”, 12 XII 2015, <http://kentuckytoday.com/stories/is-donald-trump-right-about-closing-the-border-to-muslims,2432>, data odczytu (20 sierpnia 2017).

siebie, telewizyjnych reflektorów i machających rąk, móc usłyszeć, kogo przemówienie oklaskujemy”²⁷.

Z kolei w swej ocenie zaangażowania wielu liderów NRP w kampanię Trumpa Moore podważył ich umiejętność dalekosiężnego spojrzenia. Ponawiając tezę o przyszłości SBC związanej z „nie-białymi” mieszkańcami Ameryki, podkreślił jednocześnie brak umiejętności uchwycenia przez przywódców religijnej prawicy specyfiki wrażliwości ewangelikalnej młodzieży, czyli tak zwanych „*Millennials*”. Osoby te, zachowując w pamięci działania NRP w swych lokalnych społecznościach i kongregacjach – gdzie przez ponad dwie dekady dystrybuowano „przewodniki głosowań” (*voter guides*) oraz nachalnie agitowano na rzecz bezkrytycznego popierania kandydatów Partii Republikańskiej – są dziś skutecznie zniechęcone do polityki jako takiej²⁸. Często powtarzany przez liderów NRP argument, że politycy nie są ludźmi bez skazy i nie należy od nich oczekiwać wysokiego morale, a oddawanie głosu na kandydatów GOP jest przejawem chrześcijańskiej roztrąpności (Mt 10,16), pozostaje dla nich nieprzekonujący. „*Millennials*”, zniechęceni agitacją NRP, nie chcą dziś brać obywatelskiej odpowiedzialności za losy wspólnoty politycznej, dystansując się jednocześnie od wyborów starszego pokolenia. NRP traci swe wpływy w całym ewangelikalnym świecie, lecz dla młodego pokolenia jest wręcz uosobieniem tego, co najbardziej w nim zmurszałe.

Nadawanie politycznemu „wyborowi mniejszego zła” sankcji moralnej nie jest ewangelicznym standardem. Promowanie kandydatury Trumpa, pomimo jej oczywistych deficytów, jako pożądanej opcji, bowiem Hilary Clinton stanowi potencjalnie, w opinii NRP, większe zagrożenie dla „chrześcijańskiej Ameryki”, jest zaproszeniem do ryzykownej gry, w której stawką jest integralność moralna wyborcy. Niegdyś liderzy religijnej prawicy potępiali Billa Clintona za jego małżeńską niewierność; dziś nie wnoszą sprzeciwu, gdy staje przed nimi osoba dumna ze swych miłosnych, pozamałżeńskich podbojów. W tekście opublikowanym w *The Washington Post* Moore miał zauważyć: „Ci ewangelikalni liderzy powiedzieli nam, że w imię „mniejszego zła” należy stanąć po stronie osoby, którą charakteryzuje nie tylko seksualna dekadencja i mizoginia, pośrednictwo w okrucieństwie i natywizmie, wizerunek szalonego temperamentu, zarówno publicznie, jak i prywatnie – ale który jest z tego wszyst-

²⁷ R. Moore, *Have Evangelicals Who Support Trump Lost Their Values?*, „New York Times”, 17 VIII 2015, <https://www.nytimes.com/2015/09/17/opinion/have-evangelicals-who-support-trump-lost-their-values.html>, data odczytu (20 sierpnia 2017).

²⁸ Warto tu wspomnieć o badaniach Barna Group z 2007 roku, wykazujących zdecydowanie negatywny stosunek młodych Amerykanów do ewangelikalnego chrześcijaństwa, utożsamianego przez nich z NRP, osądzaniem innych, bigoterią i hipokryzją. Co istotniejsze, opinia młodych członków BENP o swoim środowisku również była bardzo krytyczna (zob.: *A New Generation Expresses Its Skepticism and Frustration with Christianity*, Barna, 21 IX 2007). Interesujący komentarz do tych badań, czyniących odpowiedzialnym za ten stan rzeczy polityczne zaangażowanie NRP, czytelnik znajdzie w: F. Fitzgerald, *The Evangelicals...*, s. 559.

kiego dumny. Te same osoby, które ostrzegały nas przed moralnym relatywizmem i etyką sytuacyjną, teraz proszą nas byśmy stali się moralnymi relatywistami na potrzeby wyborów. A gdy ktoś się sprzeciwia, jest nazywany liberałem lub jest oskarżany o moralne czyszczenie swoich piórek lub wygodne siedzenie sobie z boku. Cynizm i nihilizm przerażają, gdy się im dokładnie przyjrzeć. To nic nowego, lecz teraz jest to bardziej widoczne, niż kiedykolwiek²⁹.

Te niezwykle oskarżycielskie słowa nie padły z ust sympatyka Partii Demokratycznej, czy też rzecznika tak zwanej „liberalnej” Ameryki, lecz sformułowała ją jedna z najbardziej opiniotwórczych postaci SBC, denominacji o niekwestionowanej pozycji w BENP. W podobnym tonie Moore wypowiedział się w felietonie przygotowanym dla znanego, konserwatywnego magazynu „First Things”. W swej krytyce pozwolił sobie tutaj na porównanie aktualnej kondycji moralnej NRP do stanu Kościoła Zachodniego w epoce Marcina Lutera: „Establishment religijnej prawicy to jedne, wielkie drzwi w Wittenberdze, z wciąż rozrastającym się celem, w którym powinien znaleźć się gwóźdź. Instytucjonalna struktura tego ruchu wydaje się – nawet w obliczu zwycięstwa – coraz bardziej wyczerpana, rozżalona, tocząca wojnę ze swą własną przyszłością. Rozmowy prowadzone w domowym zaciszu na temat upadku tego ruchu i jego instytucji trzymano w ukryciu, czekając na nieuniknioną, pokoleniową zmianę przywództwa, która umożliwi podjęcie nowych inicjatyw i pójście w nowych kierunkach. Te wewnętrzne dyskusje, jednakże, stały się w bolesny sposób publicznymi, za sprawą kampanii prezydenckiej w 2016 roku oraz skandalicznej roli, jaką odegrały w niej instytucje religijnej prawicy”³⁰.

Stąd też coraz wyraźniej dostrzegalny jest swoisty konflikt pokoleń w BENP, który musiał dać o sobie znać w ostatnich wyborach prezydenckich³¹. Jeśli przed NRP rysuje się jakakolwiek przyszłość, to będzie ona możliwa jedynie wtedy, gdy mniej uwagi będzie poświęcać mechanizmom władzy, a więcej upowszechnianiu Dobrej Nowiny.

Nieustępliwy sprzeciw Moore’a wobec kandydatury Trumpa sprowokował reakcję tego drugiego. W jednym ze swoich tweetów miał stwierdzić, że: „Russell Moore jest naprawdę fatalnym reprezentantem ewangelikanów i całego dobra, o które zabiegają. Okropny facet, bez serca!” (12:05, 9 V 2016). Odpowiedź Moore’a za pomocą Tweetera na tę uwagę była zachętą do lektury fragmentu *Starego Testamentu* (1 Krl 18:17-19). Jednocześnie, poproszony o komentarz do słów Trumpa w MSNBC "Meet the Press Daily", miał odpowiedzieć: „Tak jestem okropnym facetem

²⁹ R. Moore, *If Donald Trump Has Done Anything, He Has Snuffed Out the Religious Right*, „The Washington Post”, 9 XI 2016, <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2016/10/09/if-donald-trump-has-done-anything-he-has-snuffed-out-the-religious-right/>, data dostępu (20 sierpnia 2017).

³⁰ R. Moore, *Can the Religious Right Be Saved*, „First Things”, I 2017, <https://www.firstthings.com/article/2017/01/can-the-religious-right-be-saved>, data dostępu (20 sierpnia 2017). Zob. również: D. Cox, *Young White Evangelicals: Less Republican, Still Conservative*, PRC, 28 IX 2007. Por. F. Wilkinson, *The Evangelical Civil War: An Interview With Russell Moore*, „Bloomberg View”, 9 X 2016.

³¹ Zob. D. French, *Trump Has Blown the Evangelical Age Gap Wide Open*, „National Review”, 27 XI 2016.

bez serca, dlatego też potrzebuję odpuszczenia grzechów i odkupienia poprzez Ewangelię Jezusa Chrystusa”³². Następnie dodał: „W gorszych słowach śpiewamy o sobie w naszych hymnach w czasie porannych, niedzielnych nabożeństw”, po czym zacytował pierwszą strofę pieśni „Cudowna Boża Łaska” (*Amazing Grace*)³³.

Słowa krytyki padły również ze strony wpływowych liderów BENP, w tym Roberta Jeffressa, pastora First Baptist Church w Dallas, jednej z najbardziej znanych kongregacji SBC, który stanął po stronie Trumpa jako obrońcy wiary chrześcijańskiej przed islamskim terroryzmem i innymi zagrożeniami. Sprzeciw wobec działań Moore’a wyraził również Jerry Falwell Jr., porównujący Trumpa do biblijnego króla Dawida, który choć był człowiekiem niewolnym od oczywistych wad i przywar, to jednocześnie pozostał skutecznym narzędziem w rękach Boga. Falwell Jr. zasugerował, że Moore jest „ukrytym liberałem” (*closet liberal*) i mówi jedynie we własnym imieniu, bowiem nikt nie ma prawa wypowiadać się w imieniu baptystów (co zasadniczo jest prawdą z uwagi na tradycję baptyzmu i właściwy mu ustrój eklezjalny)³⁴, zaś jego głos uznał za równie reprezentatywny jak głos Louisa Farrakhana dla muzułmanów³⁵. Podobnie wyraził się również Franklin Graham, oskarżający Moore’a o dzielenie ewangelikalnego środowiska. Porównanie to jest o tyle zaskakujące, że Farrakhan słynie ze swych rasistowskich oraz antysemitowskich uwag i często był oskarżany o seksizm. Z kolei Jack Graham – aktualnie pastor Prestonwood Baptist Church, jednej z największych kongregacji SBC – który, podobnie jak Falwell Jr., znalazł się w grupie religijnych doradców Trumpa, zapowiedział, że wstrzyma przekazywanie dotacji kierowanej przez siebie kongregacji na potrzeby ERLC, w odpowiedzi na krytykę Trumpa ze strony szefa tej instytucji. Podobny ruch zapowiedzieli liderzy ponad stu kongregacji, z ponad 46 tyś. zgromadzonych w SBC³⁶.

Z kolei w obronie Moore’a stanęli Albert Mohler oraz Eric Teetsel.

Ten pierwszy jest symbolem konserwatywnej odnowy, która dokonała się w SBC na początku lat 80. ubiegłego stulecia. Jako Prezydent Southern Baptist Theological Seminary w Louisville uczynił w latach 90. z tego środowiska akademickiego ostoję konserwatywnej teologii SBC. Jednym z jego najbliższych współpracowników został Moore. W czasie uroczystości objęcia przez Moore’a pozycji Prezydenta ERLC, Mohler wygłosił mowę inauguracyjną, w której podkreślił integralność

³² Była to wyraźna aluzja do wypowiedzi Trumpa, który przyznał, że nie żałuje za swe grzechy (jako że nigdy nie odczuwał takiej potrzeby), co pozostaje w ewidentnej sprzeczności z teologią ewangelikalną, akcentującą konieczność nawrócenia, czemu towarzyszy uznanie swej grzeszności.

³³ T. Strode, *Moore Agrees with Trump: He Is 'Nasty', Needs Gospel*, „Baptist Press”, 10 V 2016.

³⁴ S. Smith, *Jerry Falwell Jr. Wonders If Russell Moore Is a 'Closet Liberal' Because He Doesn't Support Trump*, *The Christian Post*”, 21 VII 2016.

³⁵ *The Evangelical Reckoning Over Donald Trump*, „The Atlantic”, <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/11/the-evangelical-reckoning-on-trump/507161/>, data dostępu (20 sierpnia 2017).

³⁶ S. Pulliam Bailey, *Could Southern Baptist Russell Moore Lose His Job? Churches Threaten to Pull Funds after Months of Trump Controversy*, „The Washington Post”, 13 III 2017.

moralną nowego szefa tej instytucji, zalety jego intelektu oraz zdolności przywódcze. Określił go „baptystą z przekonania” i „południowym baptystą z pasji”, który, jak podejrzewał, będzie głosem młodego pokolenia amerykańskich baptystów, aktywnie uczestnicząc w odnowie moralnej SBC³⁷. W czasie kampanii prezydenckiej 2016 r. Mohler pozostał równie krytyczny jak Moore wobec kandydatury Trumpa, podkreślając, że oddając na niego głos musiałby pokornie prosić o wybaczenie Billa Clintona za publiczne podważanie jego kwalifikacji do bycia przywódcą państwa z powodu jego niewierności małżeńskiej oraz za wezwanie go w 1998 roku do ustąpienia ze stanowiska Prezydenta USA³⁸.

Natomiast Teetsel jest przedstawicielem młodego pokolenia liderów SBC. Aktualnie sprawuje funkcję Prezydenta Family Policy Alliance of Kansas. W kampanii prezydenckiej doradzał Marco Rubio. Po republikańskich prawyborach, 21 VI w Marriott Marquis na Times Square w Nowym Jorku miało miejsce spotkanie Donalda Trumpa z ponad tysiącem ewangelikalnych liderów i aktywistów BENP. Efektem spotkania nie było oficjalne poparcie kandydatury Trumpa w listopadowych wyborach, lecz dominowało przeświadczenie, że – jako jedyna osoba zdolna pokonać Hilary Clinton – pozostaje on ostatnią nadzieją tego środowiska, o czym przekonywali Jerry Falwell Jr. oraz Franklin Graham. Jako kluczową zaletę Trumpa wskazywano jego stanowisko w sporze aborcyjnym. W reakcji na atmosferę spotkania i padające na nim słowa Teetsel spontanicznie postanowił przygotować planszę, z którą stanął, na znak protestu, w holu Marriott Marquis. Na planszy umieścił napis: „Tortury nie są *pro-life*. Rasizm nie jest *pro-life*. Mizoginizm nie jest *pro-life*. Mordowanie dzieci terrorystów nie jest *pro-life*”. Pod tym tekstem umieścił zachętę do lektury wersetu z Księgi Przysłów (Prz 29,2)³⁹. Tego samego dnia, za pomocą Tweetera, Moore z apro-

³⁷ <http://www.albertmohler.com/2013/09/12/the-man-from-issachar-an-address-at-the-inauguration-of-russell-d-moore/>, data dostępu (20 sierpnia 2017).

³⁸ Zob. również: N. Miller, *Mohler, on 'Larry King Live,' Says Clinton Scandal Reflects Bible Events*, „Baptist Press”, 19 II 1998, <http://www.bpnews.net/1333/mohler-on-larry-king-live-says-clinton-scandal-reflects-bible-events>, data dostępu (20 sierpnia 2017). W dniu wyboru na urząd Prezydenta USA Bill Clinton należał do SBC, będąc drugim, po Jimmy Carterze, prezydentem o takiej przynależności denominacyjnej – zaskakujące, że obaj są Demokratami. W 1999 roku na dorocznej konwencji SBC przyjęto rezolucję, w której potępiono prezydenta Clintona za ustanowienie czerwca „Miesiącem dumy osób homoseksualnych” oraz za powołanie Jamesa Hormel, otwarcie przyznającego się do homoseksualizmu, na stanowisko ambasadora USA w Luksemburgu [zob.: *Resolution On President Clinton's Gay And Lesbian Pride Month Proclamation*, <http://www.sbc.net/resolutions/617>, data dostępu (20 sierpnia 2017)]. Ostatecznie, zarówno Clinton, jak i Carter, opuścili SBC i wsparli budowę w 2007 roku nowej struktury północnoamerykańskich baptystów, New Baptist Covenant [zob.: Erin Roach, *Carter & Clinton Call for 'New Baptist Covenant'*, „Baptist Press”, 10 I 2007, <http://www.bpnews.net/24745>, data dostępu (20 sierpnia 2017)].

³⁹ „Gdy prawa przy władzy – cieszy się naród; naród wzdycha - gdy rządzi występny”, tłumaczenie za *Biblią Tysiąclecia*, Poznań 2003. Treść planszy odnosiła się do wypowiedzi Trumpa, który w czasie kampanii zapowiadał ostry kurs wobec osób podejrzanych o islamski terroryzm, w tym poddawanie ich torturom oraz rozmyślne, odwetowe zabijanie całych rodzin terrorystów.

batą odniósł się do happeningu Teetsela. Ten zaś, gdy Jack Graham i inni pastory SBC zapowiedzieli wstrzymanie finansowania ERLC przez ich kongregacje, zareagował swoją donacją oraz wpisem na Tweeterze: „Głód ludzi pokroju Moore’a jest szeroki i głęboki pośród osób w wieku < 50.”⁴⁰

Ze słowami wsparcia dla Moore’a wystąpili również afro-amerykańscy pastory SBC, na czele z Byronem J. Day’em, prezydentem National African American Fellowship of the SBC, który wezwał do odstąpienia od finansowego bojkotu ERLC. Z kolei Fred Luter podkreślił, że „Dr Moore zwraca się do tej generacji z proroczym słowem... Być może nie podoba nam się wszystko to, co nam mówi, ale obawiam się o los naszej wspólnoty, gdy tego głosu zabraknie”⁴¹.

Ostatnie wybory prezydenckie uwydatniły konflikt wewnętrzny w SBC, zarówno co do udziału czynnika rasowego w ustaleniu tożsamości południowych baptystów, jak również oceny zaangażowania politycznego znanych postaci tej denominacji w ruchu NRP. Już pod koniec 2016 r., Russell Moore podjął starania odbudowy relacji ze swymi oponentami. W okresie przedświątecznym wystosował list otwarty, w którym przedstawił swoje racje, ale przede wszystkim wyraził ubolewanie z powodu swego ostrego ataku na członków tej denominacji, zaangażowanych w kampanię prezydencką po stronie Donalda Trumpa⁴². Ostatecznie napięcie wewnętrzne w SBC udało się obniżyć w czasie dorocznej konwencji SBC w 2017 roku, a zapowiadany bojkot finansowy ERLC nie doszedł do skutku.

Podsumowanie

Udział BENP w zwycięstwie wyborczym Donalda Trumpa był szeroko komentowany po obu stronach Atlantyku. To, że czterech na pięciu wyborców z tą identyfikacją oddało głos na kandydata Republikanów, słusznie budzi nasze zainteresowanie. Udział czynnika religijnego w ostatnich wyborach może sugerować odzyskanie wpływu „nowej religijnej prawicy” na politykę amerykańską. Jednak obraz jest bardziej złożony, niż się na pierwszy rzut oka wydaje.

Po pierwsze, ostatnie wybory potwierdziły obecność istotnego napięcia w grupie BENP, w tym w najważniejszej denominacji z tą kategorią wyborców kojarzoną, czyli wśród członków SBC. Podział ten przyjmuje głównie wymiar generacyjny, ale dotyczy również ocen moralnych przyjmowanych postaw, podejmowanych decyzji wyborczych oraz zachowań politycznych.

⁴⁰ J.C. Derrick, *Supporters Rally to Russell Moore after Trump Criticism*, „Christian Headlines.com”, 27 XII 2016, <http://www.christianheadlines.com/news/supporters-rally-to-russell-moore-after-trump-criticism.html>, data dostępu (20 sierpnia 2017).

⁴¹ A.M. Banks, *Black Baptists Rooting for Russell Moore in Trump Scandal*, „Charisma News”, 15 III 2017, <https://www.charismanews.com/us/63642-black-baptists-rooting-for-russell-moore-in-trump-scandal>, data odczytu (20 sierpnia 2017).

⁴² <http://www.russellmoore.com/2016/12/19/election-thoughts-christmastime/>, data dostępu (20 sierpnia 2017).

Po drugie, znaczenie udziału NRP w zwycięstwie Trumpa trudno ustalić. Choć, co prawda, nie potrafimy oszacować na ile zawiązanie grupy jego doradców religijnych, spośród których znaleźli się rozpoznawalni liderzy tego ruchu, miało wpływ na decyzje wyborców BENP, to nie ulega wątpliwości, że Donald Trump nie był „pierwszym wyborem” NRP. Na spotkaniu w Tysons Corner podjęto decyzję o udzieleniu poparcia Tedowi Cruzowi, który zresztą okazał się najważniejszym konkurentem Trumpa do uzyskania nominacji GOP. Jednak wyborcy z grupy BENP mieli innego faworyta, bowiem to Donald Trump znalazł najskuteczniejszy sposób komunikowania się z zaskakująco dużą częścią tego elektoratu, co wzbudziło niepokój m.in. Russella Moore’a, dostrzegającego w tym dowód na poważny kryzys moralny oraz brak chrześcijańskiej wiarygodności ewangelikalnych wyborców aktualnego Prezydenta Stanów Zjednoczonych. Podobnie zresztą odczytał udzielenie jemu poparcia przez szereg liderów BENP, w tym identyfikowanych z NRP, gdy wynik republikańskich prawyborów był przesądzony.

Stąd też, po trzecie, jesteśmy już jedynie o krok do bardzo surowej i bolesnej oceny, że biali, ewangelikalni/„nowonarodzeni” protestanci okazali się być w ostatnich wyborach bardziej „biali” niż „ewangeliczni”, co stanowi największe wyzwanie dla przyszłości Southern Baptist Convention, denominacji od dekady systematycznie tracącej wiernych, jak i wszystkich wspólnot i zborów kojarzonych z BENP. Dlatego też, Russel Moore zatytułował najbardziej przejmujący tekst spośród tych opublikowanych w 2016 roku w następujący sposób: *A White Church No More*.

Piotr S. Ślusarczyk

RELIGIA I POLITYKA W PISMACH FUNDAMENTALISTÓW MUZUŁMAŃSKICH WYDANYCH W JĘZYKU POLSKIM. PRZYKŁAD SAJJDA KUTBA

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza znaczeniowa pod kątem przeniesienia się treści religijnych i politycznych w pismach muzulmańskich fundamentalistów wydanych w języku polskim¹. Metodologia przyjęta w tej pracy koresponduje z podstawowymi założeniami bibliologii politycznej, która analizuje dorobek piśmienniczy pod względem oddziaływań instytucji i idei na rzeczywistość społeczno-polityczną, stąd też w kręgu swoich zainteresowań oprócz zjawiska cenzury ma także kwestie propagandy zarówno tej państwowej, jak i religijnej², a także politologii religii, badającej polityczne implikacje idei i praktyk religijnych.

W związku z tym, że analiza wszystkich dostępnych w bibliotekach tekstów mocniej lub słabiej związanych z fundamentalizmem islamskim wydanych po polsku przekracza ramy niniejszej publikacji, ograniczam się do analizy tekstu Sajjida Kutba, który obok Maududiego patronuje współczesnemu fundamentalizmowi³. Mając świadomość wieloznaczności tego pojęcia, dyskusji na temat jego zakresu toczącej się w środowisku akademickim, a także negatywnych konotacji tego terminu, przyjmuję jego definicję za Bassamem Tibi, który za kluczowy wyznacznik fundamentalizmu religijnego uznaje „upolitycznienie religii”⁴, choć w kontekście interesujących nas problemów niektórzy piszą również o „ideologizacji islamu”⁵, czy jego „radykalizacji”⁶; z kolei Maria Marczevska-Rytko definiuje fundamentalizm religijny w kategoriach ideologii, motywującej działania społeczne oraz polityczne⁷.

Wymieniony wyżej islamolog i liberalny muzulmanin Basaam Tibi twierdzi, że istnieje teoretyczna możliwość oddzielania treści religijnych od politycznych, argumentuje to tym, że „ani Koran, ani prorok Mahomet nie określają swoistego dla

¹ Analizę założeń badawczych, a także problemów metodologicznych tej subdyscypliny politologicznej porusza m. in. D. Góra-Szopiński, *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015, s. 13-31.

² Por. *Bibliologia polityczna*, red. D. Kuźmin, Warszawa 2011, passim.

³ Zob. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997; J. J. G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005; T. A. Tupalski, *Fundamentalizm islamski w Egipcie XIX i XX wieku*, Toruń 2009.

⁴ B. Tibi, op. cit., s. 24-27.

⁵ M. Lang, *Religia i polityka w islamie*, „Bliski Wschód” 2004, z. 1, s. 117-119.

⁶ A. Piwko, *Główne organizacje terrorystyczne powstałe na fundamentach radykalnego islamu*, [w:] *Ekstremizm muzulmański – nowe wyzwanie do dialogu*, red. J. Różański, Warszawa 2016, s. 97.

⁷ M. Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm religijny: ideologia i ruch społeczny/polityczny*, [w:] *Polityka jako wyraz...*, op. cit., s. 35-46.

islamu początku politycznego”⁸. Jednocześnie jednak zastrzega, że „islam niemalże od swojego początku miał związek z polityką”⁹, we wcześniejszej zaś publikacji pisze, że „Zachód w trakcie swojego rozwoju nauczył się jak odróżniać politykę od religii, natomiast w cywilizacji islamu wciąż jeszcze nie ma tego rozróżnienia”¹⁰. Częściowo polemiczne stanowisko wobec zaprezentowanego przyjmuje Tomasz Tupalski, twierdząc, że „mahometanizm jako religia żąda bowiem od swoich wyznawców totalnego poddania się i wysuwa roszczenia do władzy we wszystkich dziedzinach życia, nie tylko osobistego, ale także publicznego, w wymiarze politycznym, kulturalnym i gospodarczym. Fundamentalizm islamski, stanowiący ścisły związek religii z polityką, paradoksalnie ma głęboki sens, gdyż jest jedynie iglicznym dopełnieniem czy konsekwencją Koranu. Na dobrą sprawę każdy muzułmanin głębokiej wiary jest potencjalnym fundamentalistą”¹¹. Niezależnie od przyjętej metodologii czy orientacji światopoglądowej, przyznać trzeba, że klasyczna doktryna islamska nie zna podstawowego dla europejskiej kultury rozróżnienia – *Bogu, co boskie, cesarzowi, co cesarskie*.

Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce – związki z fundamentalizmem islamskim. Aspekt instytucjonalny i propagandowy

Do obiegu czytelniczego druki „ojców islamskiego fundamentalizmu” wprowadza Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich. Organizacja założona 28 marca 1989 roku w Białymstoku zajmuje się „upowszechnianiem wiedzy o islamie w społeczeństwie polskim, ale również umacnianiem własnej wiary”¹². Stowarzyszenie w druku ulotnym z 1999 roku zadeklarowało następujące cele: „Ochrona tożsamości islamskiej i praktyka islamu przez muzułmanów; Propagowanie kultury i cywilizacji islamu oraz pogłębianie wiedzy o islamie, zarówno wśród muzułmanów, jak i wyznawców innych religii; w miarę możliwości pomoc materialna dla potrzebujących”¹³.

Podkreślić jednak należy, że jedną z jej głównych aktywności jest działalność wydawnicza, która zaowocowała ponad dwudziestoma pozycjami¹⁴. Wśród wymienionych znajdują się autorzy związani z nurtem fundamentalistycznym. Podstawowym założeniem przeprowadzonej przeze mnie analizy znaczeniowo-retorycznej jest rozpatrywanie tekstów w ramach modelu komunikacyjnego Romana Jakobsona

⁸ B. Tibi, *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm islamski*, tłum. K. Górak-Sosnowska, „Bliski Wschód” 2004, z. 1, s. 19.

⁹ Ibidem.

¹⁰ B. Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 79.

¹¹ T. A. Tupalski, op. cit..

¹² M. M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2015, s. 225.

¹³ *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce. Dziesięciolecie 1989-1999*, Białystok 1999, s. 3 (druk ulotny, Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. I4d, dostęp 24 maja 2017).

¹⁴ Ibidem.

zastosowanego do zjawiska komunikacji masowej. Stosując ten model za nadawcę należy uznać Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, za tekst pisma muzułmańskich myślicieli, zaś za projektowanego odbiorcę – muzułmanina lub zainteresowanego kulturą islamu. Z uwagi na przyjęty kod, czyli język polski, należy założyć, że odbiorcami tychże pism mają być nie tyle pochodzący z krajów islamskich wierni, ci bowiem władając językiem arabskim mają dostęp do oryginałów, ile zainteresowani kulturą islamu, w tym przyszli i obecni konwertyci, władający polszczyzną¹⁵.

Publikacje te stają się narzędziem realizacji celów Stowarzyszenia, tym samym pełnią funkcję propagandową rozumianą jako „perswazję nakłaniającą”, czyli nastawioną „na pozyskanie dla idei czy doktryny jak największej liczby zwolenników¹⁶”. Aktywiści Stowarzyszenia w wydanych przez siebie broszurach otwarcie deklarują działania na rzecz rozprzestrzeniania wiedzy o islamie, której celem jest ochrona wizerunku tej religii oraz pozyskanie wiernych. Warto zaznaczyć, że organizacja ta już w 1999 roku miała wytyczone kierunki działania. Jej członkowie przyznają się do organizowania obozów edukacyjnych dla muzułmanów władających językiem arabskim. Pierwszy raz zorganizowano takie przedsięwzięcie już w czerwcu 1987 r. w Krakowie. Przez kolejne lata wśród zaproszonych gości był m. in. Fajsal Mawlawi (1995 r.) czy Ahmed al-Rawi (1993 r.)¹⁷. W tym miejscu warto zaznaczyć, że Fajsal Mawlawi aktywnie działał w europejskich strukturach Bractwa Muzułmańskiego we Francji oraz Irlandii¹⁸. Współpracował z Jusufem al-Karadawim w Europejskiej Radzie Fatw i Badań (The European Council for Fatwa and Research), a także przewodniczył Ruchowi Zjednoczenia Islamu (Harakat at-Tawhid al-Islam), który działał na rzecz wprowadzenia szariatu w Libanie¹⁹. Również Ahmed al-Rawi angażował się w wielu organizacjach islamistycznych, do 2007 roku był przewodniczącym Federacji Organizacji Islamskich w Europie (FIOE) oraz uczestniczył w pracach wymienionej już Rady (ECFR). Badacze identyfikują te stowarzyszenia jako ideowo związane z ruchem założonym przez Hasana al-Bannę. Krzysztof Izak, autor *Leksykonu organizacji i ruchów islamistycznych* wydane go przez ABW, a następnie przez wydawnictwo Dialog, podkreśla, że „podmioty te tylko z nazwy wydają się nie mieć nic wspólnego z Braćmi Muzułmanami, np. muzułmańskie centra, islamskie centra kulturalno-oświatowe, instytuty naukowe, struktury ligi muzułmańskiej w niektórych państwach: Fédération of Islamic Organizations in Europe (Federacja Organizacji Muzułmańskich

¹⁵ Abstrahuję w tym miejscu od zagadnień takich jak: wierność przekładu, znaczenie wymienionych myślicieli dla rozwoju doktryny islamskiej lub uwikłań społecznych świata arabskiego – te z pewnością zainteresują arabistów.

¹⁶ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 31, por. A. Szumakowicz, *Propaganda*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 222-226.

¹⁷ *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce*, op. cit., s. 4-8 (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

¹⁸ *The Columbia World Dictionary of Islamism*, red. A. Sfeir, Nowy York 2007, s. 209, O. Scharbrodt [et al.], *Muslims in Ireland. Past and present*, Edynburg 2015, [nlb.].

¹⁹ K. Izak, *Leksykon Organizacji i Ruchów Islamistycznych*, Warszawa 2014, s. 228.

w Europie), Union des Organisation Islamiques en France (Unia Organizacji Islamskich we Francji), Forum of European Muslim Youth and Student Organizations (Forum Europejskich Islamskich Organizacji Młodzieżowych i Studenckich), World Assembly of Muslim Youth (Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej) i wiele innych. Z drugiej strony czołowi przedstawiciele Braci Muzułmanów we własnym środowisku niejednokrotnie głoszą radykalne hasła, pogłębiające i utrwalające religijne podziały oraz wywołujące falę nienawiści, natomiast na forum publicznym zaprzeczają tym twierdzeniom²⁰. Wydawniczą działalność SSM sponsoruje wymienione Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej (WAMY) z siedzibą w Arabii Saudyjskiej. To z jego pomocą wydano nie tylko publikacje książkowe, ale także ulotki instruujące w jaki sposób przyjąć islam²¹, przekonujące, że islam jest najlepszą religią wśród istniejących²², przybliżające prawdy teologiczne na temat Boga²³, Koranu²⁴, Mahometa²⁵, podstaw islamu²⁶ oraz, co ważne, przesłanie do młodych muzułmanów mieszkających w Europie²⁷ oraz zachętę dla kobiet do przyjmowania religii Mahometa²⁸.

Poza tym lista działań SSM obejmuje organizowanie wykładów i spotkań dla szerokiej publiczności, tłumaczenie, wydawanie i rozpowszechnianie książek, nagrań i ulotek przedstawiających islam, zakładanie bibliotek w różnych miastach, a także korzystanie ze środków masowego przekazu (współpraca z prasą lokalną, radiem i telewizją). Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w 1991 roku rozpoczęło wydawanie czasopisma w języku arabskim „Al-Damegha”. Później tytuł zmieniono na „Al-Hadara”. Do 1999 roku wydano 32 numery. Oprócz działalności misyjnej SSM prowadziło działalność pedagogiczną, prowadząc lekcje religii dla dzieci muzułmańskich, a także obozy wypoczynkowe dla najmłodszych, a finansowało także edukację islamską za granicą, na Bałkanach, Syrii, Francji i Arabii Saudyjskiej²⁹. Nie wykluczone, że praktyki te prowadzone są nadal.

²⁰ Ibidem, s. 288.

²¹ *Jak przyjąć islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²² *Wyjątkowe cechy islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²³ *Koncepcja Boga w islamie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁴ *Co mówią o Koranie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁵ *Co mówią o Muhammadzie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁶ *Podwaliny islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁷ *Muzułmańska młodzież w Europie w XXI wieku*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁸ *Kobiety w islamie poza stereotypami*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁹ *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce*, op. cit., s. 4-8 (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, 24 maja 2017).

Religia i polityka w książce „Islam religią przyszłości” Sajjida Kutba

Badania nad mechanizmami propagandy muzułmańskiej, nie licząc zagadnień bezpośrednio związanych z terroryzmem, są niezbyt liczne. Prekursorem w tym zakresie był Waldemar Popioł, pracownik naukowy Instytutu Polityki Społecznej i Stosunków Międzynarodowych Politechniki Koszalińskiej, analizujący mechanizmy propagandy islamskiej zawarte głównie w piśmie „As-Salam” wydawanym przez Ligę Muzułmańską, nazywając wypowiedzi publicystyczne niektórych polskich muzułmanów, „próbą drenażu mózgów”³⁰. Na uwagę zasługuje również artykuł Macieja Czermskiego, religioznawcy z Uniwersytetu Jagiellońskiego, który analizował ślady myślenia mitologicznego fundamentalistów muzułmańskich, omawiając przede wszystkim poglądy Sajjida Kutba³¹. Obaj autorzy jednak nie sięgają do tekstów polskojęzycznych analizowanego autora. Praca ta będzie więc pierwszą próbą analizy w tym zakresie.

Analiza paratekstu książki *Islam religią przyszłości* Sajjida Kutba

Wydawca książki *Islam religią przyszłości* opatrzył krótką przedmową oraz biografią autora. Oba te fragmenty publikacji mają, świadczyć o tym, że wydanie pism jednego z najbardziej radykalnych myślicieli muzułmańskich było działaniem w pełni świadomym i celowym. O żadnym przypadkowym działaniu, czy ignorancji wydawcy nie może być mowy. Stosunek wydawcy do autora i idei przez niego głoszonych został wyrażony jednoznacznie. W nocie wydawniczej czytamy: „Książka oddana do rąk czytelników jest jedną z wielu publikacji muzułmańskich. Wybrana przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce ze względu na to, że jest jedną z ciekawszych książek w świecie islamu i wielkim autorytetem w tej dziedzinie. Jest znany w środowisku muzułmańskim wielu krajów. Autor przedstawia islam jako system życia ludzkiego ze wszystkimi aspektami jego realiów i praktyki. Mamy satysfakcję wydając i tym samym popularyzując to dzieło w Polsce. Wierzymy, że publikacja ta spotykać się będzie z szerokim oddźwiękiem”³².

Nota wydawnicza jednoznacznie wskazuje, że członkowie Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich traktują autora jak autorytet, a także liczą na to, że idee głoszone przez fundamentalistę ukształtują poglądy muzułmanów, do których ta

³⁰ W. Popioł, *Działalność publicystów muzułmańskich w Polsce jako próba „drenażu mózgów” w kształtowaniu świadomości religijnej wyznawców islamu*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo intelektualne Polaków*, red. M. Gawrońska-Garstka, Poznań 2009, s. 332-339.

³¹ M. Czermski, *Imperatyw struktur mitologicznych muzułmańskiego fundamentalizmu*, [w:] *Sztuka perswazji. Socjologiczne, psychologiczne i lingwistyczne aspekty komunikowania perswazyjnego*, red. R. Garpiel, K. Leszczyńska, Kraków 2004, s. 76-88.

³² S. Kotob, *Islam religią przyszłości*, Polska 1995, s. 6. Wszystkie dalsze cytaty z tego wydania oznaczam nawiasowo skrótem – Irp, podając numer strony.

publikacja dotrze. Wybór ten w istocie można uznać za opowiedzenie się po stronie politycznej interpretacji islamu. Zabiegów służących budowaniu autorytetu Kutba w tekście jest więcej. Jeśli przyjrzeć się zamieszczonej biografii, widoczne jest stylizowanie tego religijno-politycznego myśliciela na swoistego „świętego”. Dowodzi tego częściowo zastosowany schemat hagiograficzny w „Notatce o autorze”. Polscy wydawcy budują obraz genialnego dziecka. Podkreślają, że „mając dziesięć lat nauczył się całego Koranu na pamięć”³³, a także stylizują ją na żywotopis męczennika – „nieodżałowany Kutb kontynuował swoją misję własnym piórem i słowem, aż został aresztowany w 1954 r. W areszcie poddany został okrutnym torturom przez wojskową służbę więzienną. Mając 60 lat Sajjid Kutb został ponownie aresztowany (1965 r.), był już wtedy chory na ostrą chorobę wieńcową, nerki i wrzód żołądka. Nagle bez żadnych procedur śledczych został wykonany na nim wyrok śmierci. Było to 29 sierpnia 1966 r. Uznano go za poległego i męczennika” (Irp, s. 8). Narracja ta oparta jest na dychotomicznym podziale – niewinny, schorowany teolog, zabity bez wyroku przez „wojskowych”. Wydawca nie informuje czytelnika o powodach wydania wyroku śmierci na Kutbie, ani o tym, że jego działalność otwarcie nawoływała do obalenia rządów prezydenta Egiptu Nasera i zastąpienie ich muzułmańską teokracją. Przy czym Kutb motywował swoje działania *dżahilijja*, zgodnie z którą umocnienie się świeckiego autokratyzmu oznacza powrót do przedislamskiej Epoki Barbarzyństwa³⁴. Nieprawdą jest, że wyrok śmierci zapadł nagle. Jak pisze Emmanuel Sivan, na polecenie prezydenta Egiptu tajna policja „przygotowując się do procesu pokazowego, przeprowadzała szczegółowe przesłuchania Kutba i jego zwolenników, dotyczące kwestii ideologicznych”³⁵, zaś bezpośrednim powodem jego stracenia było podejrzenie skierowane w stronę Braci Muzułmanów o próbę przeprowadzenia zamachu³⁶. Mając na uwadze powyższe fakty, przyznać trzeba, że czytelnik otrzymuje od wydawcy zmanipulowaną przez selekcję i utrzymaną w emocjonalnym tonie

³³ Informację tę bezkrytycznie przywołuje Jerzy Zdanowski. Zob. J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009, s. 65.

³⁴ E. Sivan, *Radykalny islam*, tłum. A. Kosior, Kraków 2005, s. 38-44.

³⁵ Ibidem, s. 43.

³⁶ Jerzy Zdanowski opisuje proces Kutba i innych jego współpracowników w sposób następujący: „Kiedy okazało się, że do Bractwa przystąpiło kilku pracowników służb bezpieczeństwa, władze przeszły do kontrataku. Na początku 1965 r. doszło do masowych aresztowań członków Bractwa. W oficjalnym komunikacie poinformowano o zatrzymaniu około 800 osób. Nieoficjalnie źródła mówiły nawet o 40 tysiącach. Braci muzułmanów oskarżono o próbę zabicia Nasera i innych osobistości w celu przejęcia władzy i utworzenia teokratycznego państwa. Zamach miał być dokonany na pociąg przewożący członków Rady Dowództwa Rewolucji z Aleksandrii do Kairu (...). W więzieniu znaleźli się m. in. Al-Hudajbi, Kutb, Ali Adb al-Fattah Isma’il, Ali Aszmawi, Zajnab al-Gazali, Hamida Kutb. Postawionych przed sądem 370 osób sądzono w 5 grupach. Procesy trwały od lutego do sierpnia 1966 r. Wyroki wykonano natychmiast. 21 sierpnia zapadł wyrok w sprawie 41 przywódców radykalnego skrzydła Stowarzyszenia. Kutb, Muhammad Jusuf Hauwasz oraz Adb al-Fattah Isma’il zostali skazani na karę śmierci i powieszeni 29 sierpnia 1966 r. Pozostali członkowie kierownictwa otrzymali karę długoletniego więzienia”. J. Zdanowski, op. cit., s. 71.

wersję biografii. Do tekstu hagiograficznego analizowaną „Notkę o autorze” upodabnia również zawarte tam na końcu zawołanie modlitewne – „Niech Allah ma w swojej opiece Sajjida Kutba, a muzułmanów niech obdaruje jego dobrymi i cennymi, głębokimi myślami” (Irp., s.8). Parateksty obecne w książce *Islam religią przyszości* nadają tekstowi wyraźnie sakralizowaną ramę.

Koncepcja islamu jako „systemu życia” Sajjida Kutba

Sajjid Kutb ma świadomość wieloznaczności terminu religia. Zdaje sobie sprawę również z tego, że bywa ona definiowana w aspekcie duchowo-emocjonalnym, nie zaś politycznym. Teolog rozróżnienie to stanowczo odrzuca określając islam jako wszechogarniający system etyczny, co w konsekwencji pozwala mu sformułować teorię „systemu życia”³⁷, którego konsekwencją są „idee polityczne, społeczne, ekonomiczne, wraz z ich kształtem i charakterem, filozofią i normami, a także i międzynarodowy organizm” (Irp, s. 9). Islam jest więc religią w sensie totalnym, z jednej strony podporządkowuje sobie koncepcje duchowe, soteriologiczne, z drugiej zaś reguluje wszystkie poziomy życia politycznego, społecznego, interpersonalnego oraz psychologicznego. Islam jako „system życia” określono mianem „doskonałej struktury ludzkiego życia”. Kutb domaga się od wyznawców religii Mahometa skrupulatnego wykonywania wszelkich nakazów wynikających z koncepcji prawa koranicznego. Muzułmaninem nie czyni człowieka uczestnictwo w religijnych obrzędach, lecz stosowanie jego zaleceń w praktyce. W tym sensie islam jest religią rozumianą jako droga duchowa, idea ontologiczna, epistemologiczna oraz etyczna, a także zespołu norm, obyczajów oraz regulacji prawnych. Za niebezpieczne dla spójności i „doskonałości” islamu uważa „podział na sferę sacrum i profanum” oraz „laicko-religijną dychotomię”, która „nie miała nigdy miejsca i nie powstanie w historii islamu” (Irp. 10). Próbę oddzielenia sfery świeckiej od świętej, religii od polityki uznaje za próbę uderzenia w jego podstawy, a także osłabienie jego oddziaływania w społeczeństwie. Rozdział religii i polityki utożsamia z redukcją islamu do „poziomu emocji i obrzędowości” (Irp. 10). Za taki właśnie wrogi i niebezpieczny redukcjonizm uznaje Kutb dziania Ataturka. Laickie reformy w Turcji mają być „pierwszym krokiem w walce o zniszczenie islamu” (Irp. 10). Zarzuca twórcy nowoczesnego państwa tureckiego „przerwanie tradycji kalifatu” (Irp. 10), osłabienie oddziaływania szariatu na muzułmańską wspólnotę. Kutb przyjmuje pozycję antylaickie, kategorycznie odrzucając europejską ideę oddzielenia religii i państwa. Wyróżnia także islam spośród innych religii, akcentując, że jedynie muzułmanie czczą Boga prawdziwego, inne zaś skażone są politeizmem. Wszystkie konkurencyjne

³⁷ Wiele istotnych informacji na temat koncepcji politycznych Kutba znajduje się w tekście Janusza Daneckiego. Por. J. Danecki, *Koncepcja władzy muzułmańskiej w dziele Sajjida Kutba*, „Przegląd Orientalistyczny” 1989, nr 1-2, s. 49-57.

formy ideologiczne, filozoficzne czy religijne opierają się na „niezdrowych postawach”, które „właśnie islam pragnie ulepszyć, naprawić, niszcząc wszystko, co złe” (Irp.,s. 12). Dla Kutba jedynym kryterium oceny „zdrowego” światopoglądu jest odwoływanie się do jedynego, prawdziwego, boskiego źródła, czyli Allaha, przemaszającego przez Mahometa i Koran. Nie ryzykuje uroszczenia ten, kto powie, że islam, pod piórem Kutba, islam jako doskonały i uobecniający Boga winien „udoskonalać” wszystkie idee, religie, nawet jeśli w jego imieniu trzeba będzie je zniszczyć.

Islam zbawieniem dla człowieka i ludzkości

Sam Kutb kreuje się na depozytariusza prawdy objawionej, który walczy nie tylko o odrodzenie religijne społeczeństw muzułmańskich, ale o ratunek dla całej wspólnoty ludzkiej. Teolog chce uczynić islamski „system życia” wszechpanującym. Nie ogranicza się jedynie do kształtowania społeczeństw muzułmańskich, lecz obejmować ma całą ludzkość, gdyż „jest on fundamentalnym systemem wybranym przez Allaha (SŁT) dla odnowionego życia ludzkiego rodzaju”. Postawa ta koresponduje z antyhumanistycznym stanowiskiem Kutba. Człowiek jako istota słaba i ograniczona nie jest bowiem w stanie stworzyć samodzielnie systemu społecznego opartego na sprawiedliwości samodzielnie, posługuje się jedynie ułomnym ludzkim rozumieniem, a nie doskonałym „rozumem” Boga. Dlatego też wszelkie próby tworzenia norm prawnych i etycznych przez człowieka, jak pisze autor „Kamieni milowych”, „prędzej czy później, przyniosą ujemne i katastrofalne skutki” (Irp., s. 14). Człowieczeństwo w aspekcie duchowym, społecznym i politycznym przejawiać się ma w podporządkowaniu się objawionej woli Boga. Jednocześnie Kutb odrzuca koncepcje człowieka jako istoty wolnej i zdolnej do samostanowienia, stąd też za objaw moralnego zepsucia uznaje stanowienie prawa ma mocy „umowy społecznej”. W jego przeświadczeniu oddzielenie porządku ludzkiego (świeckiego) od porządku Boskiego, a także sfery obrzędowej od praktycznej prowadzi do psychiatryzacji jednostek i społeczeństw, stąd też postulat ujednoczenia takich kategorii jak prawo religijne, prawo świeckie oraz jednostkowe sumienie. Przyjrzyjmy się następującemu fragmentowi: „Jeśli ludzkimi emocjami i sumieniem kieruje jedno prawo, zaś jego aktywnością życiową i wszelkimi jej konsekwencjami drugie, wtedy osobowość człowieka ulega pęknięciu, rozczepieniu, staje się niespójna na podobieństwo schizofrenicznej osobowości. (...) Rodzi to patologie, poczucie niepewności, nieustanne cierpienia, brak poczucia bezpieczeństwa, znużenie, a także agresję i chęć ucieczki w *sztuczne raje*, takie jak alkohol, narkotyki, perwersyjny seks, a nawet zbrodnię lub samobójstwo pojęte jako wyraz – czyli ostatni akt rozpaczony w braku religijnego oparcia. Owa rosnąca coraz bardziej patologia, zauważalna jest zwłaszcza w krajach Europy i w Ameryce” (Irp., s. 19).

Kutb konstruuje swój wywód na zasadzie kontrastu, który w każdym aspekcie daje się zredukować do naturalnego, nieomylnego, wiecznego, moralnie słusznego islamu, gwarantującego jednostkom szczęście, a społeczeństwom harmonię w przeciwieństwie do człowieka pogrążonego w barbarzyńskim stanie niewiedzy, zła, cierpienia i wszelakich patologii. Tutaj Kutb koresponduje z klasyczną, islamską koncepcją podziału świata na *dar al-islam*, czyli miejsce, w którym islam jest religią panującą, zaś obowiązującym prawem szariat i na *dar al-harb*, czyli dom wojny, czyli strefę, gdzie panuje pluralizm i dominują inne niż islam światopoglądy i religie. W praktyce koncepcja ta nakłada na muzułmanina obowiązek szerzenia islamu i podejmowania prób neutralizacji „domu wojny”. Zagadnienie to omawia Maciej Czeremski, pisząc, że „*dar al-harb* jest zaprzeczeniem systemu państwa muzułmańskiego, jest próżnią domagającą się wypełnienia. Sajjid Kutb mówi o konieczności *dżihadu*, rozszerza zakres pojęcia obrony, zgodnie z założeniami fundamentalistycznie interpretowanego islamu, do zintegrowania całej rzeczywistości w obrębie samego siebie. Islam będzie zagrożony w swej jednorodności, dopóki cały świat nie przyjmie wiary w islamskiego Boga”³⁸. Doktryna kulturowego podboju i globalistycznych aspiracji islamu usprawiedliwiona została przez Kutba racją moralną. Myśl tę formułuje, wykorzystując jednocześnie retorykę katastrofistyczną: „Ludzkość w szybkim tempie gna ku przepaści, ku zniszczeniu i samozagładzie. Uczeni i specjaliści biją na alarm, nie ma jednakże innego ratunku niż powrót do Allaha (SŁT), pójście drogą, którą On wskazał i przyjęcie sprawiedliwego systemu życia, który On nakazał. Ze wszystkich stron słycać wołania zagubionych serc o pomoc, zbawienie, drogowskaz, szuka się „zbawiciela” z widomymi cechami i właściwościami. Z właściwości islamskiego systemu, jak też z rodzaju coraz powszechniej wyrażanych pragnień ludzkich, wnioskować można niezbicie, iż właśnie islam jest religią przyszłości” (Irp., s. 11).

Utożsamienie islamu, państwa muzułmańskiego oraz samych jego wyznawców z wartościami prawdy, moralnego dobra, jednocześnie u Kutba podszyte jest dosadną krytyką wszystkiego, co islamskie nie jest.

„Koniec ery białych”. Nienawiść do kultury Zachodu

Jedną z cech myśli fundamentalistycznej jest programowy antyokcydentalizm, cechujący się odrzuceniem wpływów europejskich i uznanie ich za moralnie szkodliwych. Wizja Zachodu, jaką w swoich wystąpieniach stworzył Kutb, można uznać za nienawistną i podszytą islamskim szowinizmem, przejawiającym się w całkowicie bezkrytycznej wizji islamu i jego historii, przy jednoczesnym oskarżaniu cywilizacji europejskiej i amerykańskiej o „schizofreniczność” (Irp, s. 26), „niesienie nienawiści

³⁸ M. Czeremski, op. cit., s. 83.

i wyzysku” (Irp, s. 26), „religijną i metafizyczną pustkę” (Irp, s. 26), pogrążanie się „w agresji, zbrodni, alkoholu i narkotykach” (Irp, s. 26). W sposób wrogi wyraża się o wszelkich lewicowych ruchach emancypacyjnych i tych wyrosłych na gruncie liberalizmu. Kutb sięga przy tym do antyzachodniego mitu Europy jako upadłego Babilonu. Oto obraz świata zdominowanego przez ideę „bałwochwalczego barbarzyństwa”³⁹: „Gdy wiedzieliśmy, że wartości humanistyczne giną, jeśli widzimy postępująca degenerację inspiracji ludzkiej aktywności, gdy zauważamy sprowadzenie związków kobiet i mężczyzn do poziomu wręcz zwierzęcego seksu, jeśli widzimy zanik podstawowych elementarnych funkcji i ról społecznych, gdy widzimy ludzkość męczącą się w poczuciu beznadziei, poddaną totalnemu wręcz zwątpieniu, cierpiącą z braku perspektyw, wśród psychicznych i fizycznych cierpień, perwersji, szaleństwa, homoseksualizmu, kryminalnych przestępstw, w natężeniu nie spotykanym w historii, to jest nieubłagany sygnał końca totalnego upadku tego świata – pseudo-wartości tzw. zachodniej demokracji”. (Irp, s. 42-43).

Autor powyższego fragmentu krytykuje nie tylko współczesne przejawy widoczne w świecie Zachodu, ale także uznaje za „skażone” jego fundamenty. I tak pobrzmiewają w jego pismach echa antysemityzmu⁴⁰ (Żydzi jako ci, którzy wystąpili przeciwko Jezusowi – Irp, s. 27) oraz oskarżenia chrześcijaństwa o ukryty politeizm. Kutb stwierdza wprost; „niestety, nie danym było chrześcijaństwu wyzwolić się od neopogaństwa. Jego historia potoczyła się zgoła innym torem. Kościół, tak za nią samą będziemy nazywać wspólnotę chrześcijańską, kontynuował swoją neopogańską tradycję” (Irp, s. 31). Słabości chrześcijaństwa dowodzić mają również filologiczne spory interpretatorów Biblii. Krytykuje także Cesarstwo Rzymskie, kolejny filar cywilizacji noszącej miano łacińskiej, które jawi się na kartach *Islamu religii przyszłości* jako przeżarte przez „orgie, pijaństwo, oszustwa” (Irp, s. 32). Dla tego muzułmańskiego myśliciela historia Europy jest dziejami moralnego upadku. Świadczyć o tym mają zepsuta moralność średniowiecznego kleru, reformacja, inkwizycja, powstanie państwa papieskiego, celibat księży, zwalczanie poglądów Kopernika i Galileusza przez Kościół, sprzeczność między dogmatami wiary katolickiej a nauką. To jednak nie wszystkie grzechy kultury europejskiej. Jednocześnie wbrew faktom twierdzi, że doktryna islamu jest całkowicie spójna z odkryciami naukowymi, a przemilcza też wszelkie niewygodne karty z historii religii Mahometa. Za szczególnie obrażające Bożą moralność uznaje tolerowanie w Europie laickiego modelu życia. Jego zdaniem europejska „amoralność i religijny indyferentyzm” zrodziły „totalitaryzm, faszyzm

³⁹ Zob. I. Buruma, A. Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2005, s. 104.

⁴⁰ M. Moch, „Nasza walka z Żydami” *Sayyida Qutba – arabski fundamentalistyczny pamflet na Żydów i judaizm w kontekście europejskiego dyskursu antysemitycznego*, „Kultura i Społeczeństwo” 2008, nr 2, s. 177-187. Wypada się zgodzić z autorem, że recepcja pism Kutba wzmaga antysemityczne postawy w Europie i stanowi jeden z wielu czynników sprzyjający wrogim wobec Żydów postawom.

i ludobójstwo” (Irp, s. 36). W książeczce wydanej przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce kultura europejska jawi się jako następujący po sobie ciąg zbrodni i wszelkiej maści występków. Co ciekawe Kutb powołując się w sposób selektywny na brytyjskiego filozofa Bertranda Russela, czerpie z jego krytycznych wobec europejskiej kultury pism argumenty, dopełniające obraz moralnie zgniłego Zachodu. W ten sposób zdolność kultury europejskiej do autokrytyki wykorzystuje do stworzenia swoistego aktu oskarżenia w procesie, w którym istnieje realna groźba skazania jej na śmierć lub przymusową terapię, zakończoną przyjęciem jedynej, prawdziwej religii. Ten degradacyjny obraz kultury europejskiej służy Kutbowi do uzasadnienia idei kulturowo-religijnego podboju, względami „etycznymi”. Przyjrzyjmy się jego słowom. Islam ma być tą siłą, która wyzwoli Europejczyków od zła i cierpienia: „Muzułmanie patrząc z troską na ginącą Europę, chcą jej pomóc, a nie podbić i zniewolić, jak to głosi wroga islamowi propaganda. Doprawdy, system życia, który proponuje islam – system harmonii opartej na prawie boskim – jest jedynym aktualnym modelem egzystencji, będącej w stanie zaradzić bolączkom współczesnego świata” (Irp, s. 36).

Do jednego ze składników antyokcydentalizmu Kutba należy również ostry atak przeprowadzony na ideę wolności słowa, sumienia, wyznania oraz wolność i autonomiczność jednostki. Świadczą o tym słowa: „Cywilizacja europejska osiągnęła swój szczyt duchowy w rozwoju społecznym, z momentem ogłoszenia Magna Karta w Anglii, Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej i praw ustanowionych w konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Od tego czasu jałowuje, stacza się, stając się własnym zaprzeczeniem, odwróconym obrazem wyśnionych wolności. Te wspomniane wolności nie były ani w pełni realizowane, ani nie były akcentowane w nieprzerwanej ciągłości czasowej: szczątkowe i fragmentaryczne nie służyły naprawdę istotnemu rozwojowi twórczemu. (...) Wszystkie te systemy i praktyki są cywilizacyjne pozbawione łączności z oryginalnym źródłem prawem boskim. Dlatego nie mogą przetrwać dłużej niż trwa moment historyczny, który je powołał. Są niepełne, ograniczone i cząstkowe. (...) Te europejskie idee to karłowate rośliny lub chwasty, zasiane ręką szatana w ogrodzie duszy ludzkiej” (Irp., s. 38).

Kutb nie tylko uznaje wszystkie wpływy cywilizacji Zachodu na islam „za źródło wszelkiego zła”⁴¹, lecz także wzywa do unicestwienia Zachodu. Koncepcja dżihadu pod piórem tego teologia i polityka w jednej osobie ma charakter agresywny⁴². Posługuje się przy tym egipski teolog koncepcją historiozoficzną wywiedzioną ze świętych tekstów islamu – Koranu, hadisów i siry (opowieści o życiu Mahometa). Na ich podstawie sformułował cztery cykliczne etapy rozwoju. Odpowiadają one kolejnym fazom rozwoju islamu za życia Mahometa, tworząc, jak zakłada,

⁴¹ K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w świecie islamu*, Kraków 2002, s. 62.

⁴² J. Danecki, *Antywesternizm muzułmańskich fundamentalistów*, [w:] *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*, red. J. Danecki, A. Flis, Kraków 2005, s. 62.

uniwersalną, matrycę rozwoju dziejów. Co ważne Kutb, nie ograniczał swojej wizji jedynie do kręgu współwyznawców. Poszczególne cykle przejść mieli wszyscy. I ta idea ma charakter uniwersalistyczny. Za pierwszą fazę, nie licząc momentu objawienia, uznał stworzenie grupy „wybranych” – tak jak w VII wieku Mahomet otoczył się kręgiem swoich zwolenników, tak dziś wierni zjednoczyć się powinni wokół tych, którzy chcą zachować jego oryginalne przesłanie. Następnie wzorując się na ucieczce Proroka z Mekki do Medyny, współcześnie pobożni muzułmanie powinni odgradzić się od „bezbożnej części społeczeństwa”⁴³. Finałem pochodu islamu czystego ma być ustanowienie państwa gotowego do walki z wrogiem. Kluczowa w tym kontekście jest koncepcja *hidżry*. Termin ten literalnie oznacza emigrację Mahometa z Mekki do Medyny. Fundamentalisci, w tym Sajjid Kutb⁴⁴, interpretują to pojęcie jako „wędrówkę na terytorium wroga w celu zwalczania go przez walkę zbrojną lub ataki terrorystyczne”⁴⁵. W dobie zbierającego krwawe żniwo islamskiego terroryzmu słowa te brzmią szczególnie złowieszczo. Z tej perspektywy włączanie do obiegu czytelniczego pism promotora pojęcia dżihadu pojętego jako święta wojna z niewiernymi uznać należy, biorąc pod uwagę skalę współczesnego terroryzmu motywowanego religijnie, za niebezpieczny dla bezpieczeństwa intelektualnego samych muzułmanów, jak i potencjalnie groźny dla pokojowego współżycia mniejszości islamskiej w Polsce.

Wnioski

Kiedy orientaliści omawiali zjawisko islamskiego fundamentalizmu zazwyczaj czynili to albo w odniesieniu do przemian społeczno-kulturowych zachodzących w świecie muzułmańskim, albo w kontekście krajów Europy Zachodniej. Starali się przy tym zachować dystans badawczy i zazwyczaj powstrzymywali się od ocen tego zjawiska. Bez wątplenia przekonanie, że problem islamskiego fundamentalizmu nie dotyczy bezpośrednio Polski taką postawę ułatwiało. Trzeba dziś jednak powiedzieć, że propaganda islamska w duchu fundamentalistycznym obecna jest nad Wisłą, jeśli

⁴³ R. Borkowski, *Fundamentalizm i terroryzm islamski*, [w:] idem, *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2011, s. 180.

⁴⁴ J. Danecki, *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3, s. 70-71. Orientalista pisze w wymienionym tekście, że „idea hidżry albo muhnażary na terytorium wroga w celu zwalczania go i zabijania zrobiła wielką karierę wśród fanatycznie nastawionych maksymalistów fundamentalistycznych”. Natomiast w artykule z 2005 roku naświetla znaczenie tego terminu poprzez analogię, pisząc, że w niektórych kontekstach „hidżra ma charakter symboliczny, można ją porównać z emigracją wewnętrzną uprawianą przez intelektualistów polskich w latach stanu wojennego i później” (Janusz Danecki, *Antywesternizm...*, op. cit., s. 60). Tutaj jednak warto zaznaczyć, że tendencje związane z „ucieczką w prywatność” w Polsce były formą sprzeciwu lub wynikały z odmowy aktywnego uczestnictwa w rzeczywistości politycznej kraju komunistycznego. Muzułmanie natomiast podążając za tą ideą izolują się od społeczeństw demokratycznych.

⁴⁵ R. Borkowski, op. cit., s. 181.

nie od roku 1987, to bez wątpienia od momentu wydawania pism Sajjida Kutba w 1995 roku. Działanie to można uznać za widomy znak aktywności zwolenników ideologii Bractwa Muzułmańskiego w naszym kraju. Faktu tego nie można bagatelizować. Biorąc pod uwagę wzrost liczby zwolenników wprowadzenia porządku szariackiego w Europie, fiasko integracji i nieudane próby deradykalizacji społeczności muzulmańskiej na Starym Kontynencie, rozprzestrzenianie podobnych idei należy uznać za szczególnie groźne. Nie tylko ze względu na fakt, że słowa Kutba prowadzą także i dziś zwolenników świętej wojny, lecz z powodów w moim przekonaniu ważniejszych. Idee te uderzają w spójność społeczną Europy rozumianą jako wspólnotę aksjologiczną skupioną wokół idei praw człowieka, podkopują zasady demokratycznego porządku prawnego, takie jak rozdział religii i państwa, czy ochrona wolności i swobód obywatelskich, a także wzmacniają tendencje izolacjonistyczne mniejszości muzulmańskiej, skutkujące podejmowaniem politycznych prób zastąpienia ustroju demokratycznego prawem koranicznym, które w wielu punktach przypomina totalitaryzm. Tutaj postawić należy nie tylko pytanie o sens i zakres dialogu międzykulturowego, granicę europejskiej otwartości⁴⁶, ale także o prawną akceptację dla radykalizowania żyjących w Polsce muzulmanów⁴⁷.

⁴⁶ Refleksja nad problemami związanymi z uzgodnieniem świata wartości etycznych, kulturowych, społecznych, politycznych islamu z kręgiem cywilizacji Zachodu obecna jest m. in. w pracach prof. Piotra Kłodkowskiego. Zob. P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002; idem, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a fundamentalistami w islamie i hinduizmie w XX i na początku XXI wieku*; idem, *Iluzje i niepokoje politologa orientalisty na początku XX wieku*, „Znak” 2008, nr 10, s. 90-101; idem, *Granice europejskiej otwartości*, „Rzeczpospolita” 5-6 marca 2016 r., s. 36-37.

⁴⁷ W trakcie dyskusji nad głównymi tezami niniejszego referatu pojawiły się głosy zwracające uwagę na to, że zakaz propagowania treści dżihadystycznych może naruszać prawo do wolności słowa i swobody wypowiedzi. Dylemat ten w pewnym stopniu rozstrzygnął w decyzji ogłoszonej 20 lipca 2017 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka (ECHR) stwierdzając, że głoszenie dżihadyzmu wykracza poza ramy wolności słowa i może podlegać karze. Zob. Deuxième Section Décision Requête no 34367/14 Fouad BELKACEM contre la Belgique.

Ryszard Michalak

SZWEDZKI NURT ISLAMOSCEPTYCZMU. UZASADNIENIA POSTULATU DESZARIATYZACJI

Wstęp

Celem artykułu jest prezentacja szwedzkich podmiotów islamosceptycznych oraz ich podstawowych argumentów na rzecz postulowanej deszariatyzacji¹. *Islamosceptycyzm* rozumiany jest tu jako każda – indywidualna i zbiorowa – postawa krytyczna wobec islamu (*pełny islamosceptycyzm*) lub któregośkolwiek elementu charakterystycznego dla tej religii, względnie generowanego przez nią zjawiska, np. ideologii, ruchu społecznego, partii politycznej (*islamocceptycyzm selektywny*). Założeniem jest to, iż postawa ta wynika z racjonalnego namysłu oraz wątpliwości sceptyka/sceptyków, co do możliwości osiągnięcia stanu trwałej i harmonijnej koegzystencji muzułmanów z niemuzułmanami, ze względu na istniejące między nimi sprzeczności aksjologiczne. W warunkach europejskich rozbieżność ta polega przede wszystkim na niekompatybilności zasad demokracji z zasadami szariatu. Analiza islamosceptycyzmu w odniesieniu właśnie do spraw szwedzkich jest szczególnie zasadna. Jak trafnie zauważa Agnieszka Gromkowska-Melosik: „Szwecja stanowi swoiste laboratorium wielokulturowości, ponieważ chyba w żadnym innym kraju zderzenie dwóch światów nie jest tak ostre – tradycyjnego świata skandynawskiego i tego napływowego muzułmańskiego”².

Rozważania obejmują te środowiska, które odrzuciły możliwość zignorowania aktu proklamacji porządku szariackiego w Szwecji, dokonanego przez salafitów w grudniu 2015 roku, a następnie nagłośnionego przez Mattiasa Albinssona w „Nyheter Idag”³. Są to jednocześnie te kręgi polityczne, które kwestionują głoszony

¹ Poruszoną w artykule problematykę podejmowałem – w kontekstach nordyckich – w dwóch innych publikacjach, zob. R. Michalak, *Ruch antyislamski w państwach nordyckich. Między natywizmem a kontrakulturacją*, [w:] *Nowe ruchy społeczne*, red. D. Maj, M. Marczevska-Rytko, Lublin 2017, s. 119-137; idem, *Czynnik religijny w procesie kształtowania nowego wymiaru nordyckiej wspólnoty kulturowej*, „Roczniki Kulturoznawcze” (w druku).

² A. Gromkowska-Melosik, *Mniejszość muzułmańska w Szwecji: między ekstremistycznym izolacjonizmem a procesami reprodukcji ekonomicznej*, „Studia Edukacyjne”, nr 26, 2013, s. 64.

³ Dokonano tego poprzez druki ulotne (z logo Państwa Islamskiego) rozrzucone na ulicach oraz umieszczane w przydomowych skrzynkach na listy w miejscowości Märsta (Sigtuna kommun, landskap Uppland, Stockholm län). Proklamacja zawierała również „ofertę” dla „niewiernych” sformułowaną w trzech punktach: 1. *Konvertera till islam* (przejdź na islam), [lub] 2. *Betala skyddsskatten* (zapłać podatek *dżizję*), [lub] 3. *Ni blir halshugna* (zostaniesz posiekany), M. Albinsson, *Konvertera till islam eller dö – Säpo utreder islamistiska hotlappar i Märsta*, [https://nyheteridag.se/konvertera-till-islam-eller-](https://nyheteridag.se/konvertera-till-islam-eller-eller-do)

przez establishment pogląd o wyższości multikulturalizmu nad tożsamościową jednorodnością⁴. Najważniejszym spoiwem partii, ruchów społecznych, think-tanków, stowarzyszeń i akcji obywatelskich jest przekonanie o konieczności deislamicyzacji przestrzeni publicznej. Ponieważ określenie *avislamiserung* ociera się o granicę przestępstwa określonego w kodeksie karnym jako *hets mot folkgrupp* („podżeganie do nienawiści wobec grup etnicznych”)⁵, islamosceptycy posługują się najczęściej postulatem *avsharia* czyli właśnie deszariatyzacji. Wezwanie do odrzucenia ładu normatywnie ukształtowanego na fundamentach trylogii islamskiej (*Koran, Sira, Hadisy*) ze szwedzkiej przestrzeni publicznej (politycznej, społecznej, prawnej) ma również znaczenie dosłowne. Wynika ono z faktu uznania elementów szariatu przez system państwowy Królestwa Szwecji⁶. Egzemplifikacją takiego stanu rzeczy jest respektowanie norm szariackich przez sądy szwedzkie w odniesieniu do postępowań rozwodowych osób, które zawarły związek małżeński w państwach muzułmańskich, a następnie zamieszkały w Szwecji⁷. Państwo szwedzkie uznało także alternatywny model oświaty dla młodzieży muzułmańskiej. W tym celu w budżecie państwa wydzielono odpowiednią kwotę na finansowanie niezależnych szkół muzułmańskich, nazywanych oficjalnie *Al Ulum Ul Islamia* (islamskimi naukami). Decyzję podjęto mimo jednoznacznie zdefiniowanego, religijnego profilu edukacyjnego tych szkół oraz jasno wyrażonego ich celu: „zachowanie islamskiej tożsamości”⁸. Nie ma przesady w nazywaniu tego rodzaju szkolnictwa „koranicznym” lub „szariackim”.

Podmioty szwedzkiego islamosceptycyzmu

W bogatym zbiorze islamosceptycyzmu występują dwa wyraźne kierunki⁹. Pierwszy z nich można określić jako **natywistyczny i systemowy**. Jego przedstawiciele zakładają prymat działań na rzecz zachowania, odnowy i upodmiotowienia własnej kultury; negują islamizm (ideologię totalitarną powstałą na fundamencie do-sapo-utreder-islamistiska-hotlappar-i-marsta/ (odczyt: 22.09.2017).

⁴ Zob. A. Kobierecka, *Między wielokulturowością a integracją. Ewolucja polityki Szwecji w świetle zmieniających się wyzwań migracyjnych*, Łódź 2016; A. Siewierska-Chmaj, *Europa wartości z perspektywy polityki wielokulturowej*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. A. Siewierska-Chmaj, Warszawa – Rzeszów 2016.

⁵ A.-M. Begler, J. Ahlberg, *Hets mot folkgrupp. BRÅ-rapport 2001*, Stockholm 2001; Ch. Andersson, *Hets mot folkgrupp kontra yttrande- och religionsfrihet*, Örebro 2006; J. Arnesson, *Hatbrott En undersökn ing om hets mot folkgrupp, straffskärpningsregeln, hatbrottsdefinition och högerextrema grupper*, Lund 2015.

⁶ Co nie jest przypadkiem odosobnionym w Europie Zachodniej, zob. M. Rynkowski, *Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym*, Wrocław 2013; zob. M. Sadowski, *Kontrakt małżeński w prawie islamu*, „Studia Prawno-Ekonomiczne”, t. CIII, 2017, s. 95-111.

⁷ Por. K. Krzysztofek, *Dopuszczalność stosowania prawa szariatu w zakresie spraw rozwodowych i spadkowych w prawodawstwie Unii Europejskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, tom 19, 2016, s. 32-33.

⁸ A. Gromkowska-Melosik, op. cit., s. 74.

⁹ Zob. R. Bäcker, *Typologia doktryn i ruchów współczesnego ekstremizmu politycznego*, [w:] *Doktryny i ruchy współczesnego ekstremizmu politycznego*, red. E. Olszewski, Lublin 2004, s. 80-83.

religii islamskiej)), czyli opowiadają się za antyislamizmem¹⁰; są selektywnie islamosceptyczni – **wyrażają aprobatę wyłącznie dla islamu reformowanego** (jeśli ten spełnia kluczowy aksjomat kultury szwedzkiej/nordyckiej: „każdy obywatel bierze pod uwagę dobro innego i każdy rozumie, iż ma obowiązki wobec innych – przede wszystkim obowiązek nieszkodzenia nikomu”¹¹), uznającego koraniczne „wersety miecza”¹² oraz inne treści (sprzeczne z demokratycznym porządkiem prawnym i społecznym) za historyczne i już nieobowiązujące muzułmanów¹³; **uznają fundament demokracji liberalnej.**

W kierunku natywistycznym i systemowym wyszczególnić można m.in. następujące podmioty:

1) czołowa partia Szwedzcy Demokraci, szw. *Sverigedemokraterna*¹⁴ (liderzy: Jimmie Åkesson, Richard Jomshof, Björn Söder, Kent Ekeroth, Linus Bylund, Mattias Karlsson) odwołująca się do nacjonalizmu obywatelskiego – synonimicznie traktowa-

¹⁰ Mianem „ideologii totalitarnej” określił *islamizm* m.in. prof. Bassam Tibi, zob. J. Wójcik, *Bassam Tibi: Umiarkowany islamizm to ideologia totalitarna*, <https://euroislam.pl/bassam-tibi-umiarkowany-islamizm-to-ideologia-totalitarna/> (odczyt: 7.05.2016). W opinii prof. Zbigniewa Stawrowskiego: „Islam niesie w sobie ogromny potencjał totalitaryzmu. Ma bardzo ostro zarysowany schemat: my – oni. Jest wróg, który nam stoi na przeszkodzie, którego trzeba albo nawrócić albo zabić, a tej garstce ludów Księgi pozwolimy wprawdzie egzystować, ale będą płacić haracz”, *Czy islam nie jest totalitaryzmem ubranym w religijną formę? Ze Zbigniewem Stawrowskim rozmawia Aleksander Kłós*, „Opcja na Prawo” 2015, nr 4 (141): *Oblężenie Europy*, s. 58-69. Alternatywną propozycję teoretyczną zgłosił z kolei prof. Mirosław Sadowski, którego zdaniem „islam jako system polityczny nie jest w pełni tożsamy z totalitaryzmem jako modelem ustrojowym”, a zatem „zamiast utożsamiać islam z totalitaryzmem, lepiej określić go mianem totalnej teokracji”, zob. M. Sadowski, *Czy islam ma charakter totalitarny?*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” No 3780: „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, [t. 39], nr 2, Wrocław 2017, s. 105-116; zob. także idem, *Islam. Religia i prawo*, Wrocław 2017.

¹¹ J. P. Olsen, *Autonomia jednostki, władza polityczna i demokratyczne instytucje*, [w:] *Nordycki model demokracji i państwa dobrobytu*, red. T. S. Edvardsen, B. Hagtvet, Warszawa 1994, s. 44.

¹² Zob. M. Sadowski, *Dżihad – święta wojna w islamie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego”, nr 8, 2013, s. 29-47.

¹³ Aprobata dla islamu reformowanego opiera się dodatkowo na założeniu o ambiwalentnym charakterze każdej religii. O ile w głównym nurcie islam jest – według takiej percepcji – religią destrukcyjną, o tyle w wersji zreformowanej i zliberalizowanej może osiągnąć poziom pozytywnej kreacji rzeczywistości. O religii jako „niszczycielce” i „kreatorce” zob. J. Kulska, *Religijne budowanie pokoju (religious peacebuilding): rola religii w rozwiązywaniu konfliktów*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie, tom 2: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016, s. 82-84.

¹⁴ Ograniczając się do przykładów największych islamosceptycznych partii politycznych w Europie Zachodniej, funkcjonujących w warunkach sporu ideowego zbliżonego do sytuacji Szwedzkich Demokratów, w takim zestawieniu wymienić można: francuski *Front National*, holenderską *Partij voor Vrijheid*, austriacką *Freiheitliche Partei Österreichs*, niemiecką *Alternative für Deutschland*, fińską *Perussuomalaiset*, duńską *Dansk Folkeparti*, norweską *Fremskrittspartiet*, szwajcarską *Schweizerische Volkspartei*, a także frakcję Anny Waters w brytyjskiej *United Kingdom Independence Party*.

nego jako patriotyzm lub jego odmiana¹⁵; sondaże w 2016 r. sięgały nawet 28% i dawały jej 1. miejsce w Riksdagu, lecz po uzyskaniu szwedzkiego obywatelstwa przez bliskowschodnich i afrykańskich imigrantów, którzy deklarują poparcie dla rządzącej Szwedzkiej Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej (*Sveriges socialdemokratiska arbetareparti – Socialdemokraterna*), SD z poparciem ok. 25% sytuowała się we wrześniu 2017 roku na 2. miejscu¹⁶;

2) szwedzki oddział selektywnie islamosceptycznego – wspierającego Ruch Reformy Muzułmańskiej (*Muslim Reform Movement*)¹⁷ – think-tanku *Gatestone Institute* (Ingrid Carlqvist);

3) szwedzki oddział powstałego w Niemczech ruchu społecznego pod nazwą Patriotyczni Europejczycy przeciw Islamizacji Zachodu¹⁸ – *PEGIDA Sverige* (Henrik Rönquist);

4) inicjatywa obywatelska o nazwie Demonstracja Ludowa szw. *Folkets Demonstration*, której założyciele (w tym Johan Widén) deklarują, że jej misją jest ochrona Szwecji, narodu szwedzkiego, jego kultury oraz demokratycznych i świeckich rządów prawa¹⁹.

Drugi kierunek zdefiniować można jako **kontrakulturacyjny i antysystemowy**. Jego zwolennicy, identycznie jak w kierunku natywistycznym, promują działania służące zachowaniu, odnowie i upodmiotowieniu własnej kultury, lecz ponadto rekomendują postawę czynnego przeciwdziałania dekulturacji nordyzmu i deetniczacji Szwecji²⁰; opowiadają się za antyislamizmem; są w pełni islamosceptyczni – bezkompromisowo **odrzucają islam w każdej jego postaci**; kontestują demokrację liberalną, a **hołdują demokracji republikańskiej lub (rzadziej) autokracji**.

¹⁵ W demokracjach zachodnich nie jest to żadne *novum*. Jak podkreśla Wawrzyniec Konarski: „W interpretacjach zachodnioeuropejskich sprzyja to częstemu traktowaniu nacjonalizmu jako połączenia tendencji uniwersalistycznych z demokratycznymi. Tłumaczy to częściowo, dlaczego w pewnym momencie pojawiły się dwa, uwarunkowane aksjologicznie i regionalnie, pojęcia *nacjonalizmu zachodniego* i *nacjonalizmu wschodniego*”, W. Konarski, *Naród, mniejszość, nacjonalizm, religia – przyczynek do dyskursu o pojęciach i powiązaniach między nimi*, „Forum Politologiczne”, tom V, 2007, s. 36.

¹⁶ *Szwecja: imigranci głosują na lewicę*, <https://euroislam.pl/szwecja-imigranci-glosuja-na-lewice/> (odczyt: 7.09.2017). W ciągu 2017 r. pojawiły się przesłanki, by z systemowym natywizmem połączyć także Umiarkowaną Partię Koalicyjną (szw. *Moderata Samlingspartiet*, popularna: *Moderaterna*).

¹⁷ M. Zuhdi Jasser, R. Raza, *Ruch reformy muzułmańskiej*, <https://pl.gatestoneinstitute.org/7031/ruch-reformy-musulmanskiej> (odczyt: 25.09.2017). O założeniach „odnowienia” (*tadždid*) oraz „reformy” (*islah*) islamu zob. R. Aslan, *Nie ma Boga prócz Allaha. Powstanie, ewolucja i przyszłość islamu*, Warszawa 2014, s. 422-424.

¹⁸ Zob. J. Macała, *Pegida – fenomen antyislamskiego ruchu protestu*, [w:] *Nowe ruchy społeczne...*, s. 139-149.

¹⁹ „Det primära syftet är att värna landet Sverige, dess folk, dess kultur och dess demokratiska, jämställda och sekulära styrelsesätt”, <http://www.folketsdemonstration.se/idéprogram-34129223> (odczyt: 23.09.2017).

²⁰ Zob. R. Zenderowski, A. Rudowski, *Deetniczacja i reetniczacja państw Unii Europejskiej*, [w:] *Państwo w Unii Europejskiej*, red. J. Ruszkowski i R. Podgórzaska, Szczecin 2017, s. 257-278.

Wśród kilkudziesięciu podmiotów do najważniejszych należą:

1) partie i organizacje anty-establishmentowe (wśród nich tzw. partie dalekiej prawicy), odwołujące się do etnonacjonalizmu: np. Narodowi Demokraci *Nationaldemokraterna* (Marc Abramsson), Młodzież Nordycka *Nordisk Ungdom* (Patrik Forsén), tercercystyczna Partia Szwedów *Svenskarnas Parti* (Stefan Jacobsson, Daniel Höglund);

2) ugrupowania patrolowe i paramilitarne: np. Nordycki Ruch Oporu *Nordiska Motståndsrörelsen* – postać pannordycka na bazie Szwedzkiego Ruchu Oporu *Svenska Motståndsrörelsen* (Klas Lund i Simon Lindberg), Szwedzka Liga Obrony *Swedish Defence League* (Kamil Ryba), ruch na rzecz powstrzymania budowy meczetów w Szwecji *Nej tack till moské i Sverige* (Daniel Spansk) oraz najszybciej rozwijający się (w skali ogólnonordyckiej) islamosceptyczny ruch społeczny *Soldiers of Odin* – Żołnierze Odyna (Mikael Johansson)²¹.

Uzasadnienia antyislamizmu, islamosceptycyzmu i postulatu deszariatyzacji

1) Podstawy argumentacji na rzecz deszariatyzacji oparte są na coraz częściej formułowanym przekonaniu, iż ideologia islamizmu jest praktycznie nierozdzielna z religią islamską, a tym samym przesądzona jest **kolizyjność islamu i demokracji**²². Stanowisko to zostało wzmocnione po upublicznieniu w marcu 2017 roku raportu autorstwa dr. Magnusa Norella, powstałego w grudniu 2016 r. na zlecenie

²¹ Tożsamość (choćby emblematyczna) *Soldiers of Odin* została określona z jednej strony przez renesans religijności pogańskiej, w tym odynizmu (zob. A. Zamojski, *Tożsamość cywilizacji europejskiej. Geneza, kompleks konstytuujący i kierunki transformacji*, Kielce 2015, s. 337-338), a z drugiej przez negację dwóch innych czynników religijnych. W pierwszej kolejności jest nim ekspansywny islam (negacja jest tu kontrakturalacją), a zaraz po nim zliberalizowany (w praktyce: anty-staroluterski i antypietystyczny) – tak w wymiarze teologicznym, jak i obyczajowym – luteranizm, który zatracił swój pierwotny charakter oraz zdolności rozwojowe i obronne (negacja oznacza tu *de facto* oczekiwaną erozję i deimplementację ewangelicyzmu). W tym kontekście wymienić trzeba wydarzenie, które wywołało falę irytacji i oburzenia w całym świecie nordyckim. Otóż Eva Brunne, luterańska biskupka Sztokholmu, w październiku 2015 roku zaproponowała, by w jej diecezji usunąć wszystkie krzyże, zastępując je oznaczeniami wskazującymi drogę do Mekki. A wszystko po to, by nie urazić muzułmańskich imigrantów, którzy chcieliby się pomodlić do Allaha w jej kościele, zob. *Dla muzułmanów wszystko? Lesbijka biskup Sztokholmu każe usunąć krzyże z kościoła*, <http://niezalezna.pl/71600-dla-muzulmanow-wszystko-lesbiska-biskup-sztokholmu-kaze-usunac-krzyze-z-kosciola> (odczyt: 4.05.2016). Zob. także: M. Hagevi, *Religious Change over the Generations in an Extremely Secular Society: The Case of Sweden*, „Review of Religious Research. The Official Journal of the Religious Research Association”, 11.05.2017; O aktualnych tendencjach w teologii i w nauce społecznej *Svenska kyrkan* zob. K. Tubylewicz, *Moralisci. Jak Szwedzi uczą się na błędach i inne historie*, Warszawa 2017, s. 215-224.

²² Naturalnie jest to pogląd właściwy nie tylko szwedzkiemu nurtowi islamosceptycyzmu. Kwestia sprzeczności pomiędzy islamem a demokracją była wielokrotnie przedmiotem refleksji naukowej. Przykładem są ustalenia prof. Michaela Abdalli: „Wolność człowieka, w tym szczególnie wolność myśli, sumienia i wyznania oraz respektowanie jego praw, należą do podstawowych elementów pluralistycznego społeczeństwa, ale w żaden sposób nie są one uwzględnione i szanowane w islamie”, M. Abdalla, *Islam a wolność religijna*, [w:] *Europa i Polska w obliczu wyzwań islamu*, red. L. Banowska, M. Banowski, Poznań 2016, s. 31.

Agencji Bezpieczeństwa i Gotowości Społeczeństwa (*Myndigheten för samhällskydd och beredskap*) pt. *Muslimska Brödrskapet i Sverige* (Bractwo Muzułmańskie w Szwecji). Z analizy tej wyłaniała się kategoryczna konkluzja: „Islamizm nie jest jakimś odrębnym rodzajem muzułmańskiej wiary. To ideologia polityczna oparta na islamie, wywodząca się z islamu i islamem legitymizująca swoje zasady”²³. W nauce polskiej zbliżony pogląd reprezentują: Mirosław Sadowski²⁴ oraz Piotr S. Ślusarczyk²⁵. Uzasadnienia zespołu Norella czynią zarazem całkowicie nietrafionym zabiegiem popularne biegunowanie islamizmu i islamosceptycyzmu (pod szyldem „islamofobii”) w relacji do islamu. Tezy zawarte w raporcie są szczególnie niepokojące, gdy islamosceptycy zestawiają je z filozofią decydentów państwa szwedzkiego odnośnie do profilu integracji międzykulturowej. W charakterystyce tego modelu brakuje – jak zauważyła, po analizie dokumentów rządowych, cytowana już Agnieszka Gromkowska-Melosik – „jakiegokolwiek retoryki asymilacjonizmu, a integracja ma mieć charakter *dobrowolny*”²⁶.

W odpowiedzi na państwowy permissywidm, islamosceptycy prowadzą rozległą akcję edukacyjną poprzez propagowanie krytycznej (wolnej od ograniczeń poprawności politycznej) wiedzy o trylogii islamskiej, włącznie z kolportowaniem najbardziej drastycznych treści *Koranu* i *Hadisów*. Ponadto nagłaśniane są konkretne przejawy islamskiej mowy nienawiści, a monitoringiem obejmowane są zachowania promotorów dżihadyzmu i idei szariatu. Piętnowane są również przypadki eliminowania z przestrzeni publicznej szwedzkich/nordyckich norm kulturowych. Celem podmiotów systemowych i natywistycznych jest przy tym wyraźnie zdefiniowana obrona porządku demoliberalnego oraz przeciwdziałanie antyokcydentalizmowi, antychryścianizmowi i antysemityzmowi, jako postawom wynikającym z norm i dyrektyw islamizmu.

2) Najnowszym katalizatorem wzrostu nastrojów islamosceptycznych jest **radikalizacja i brutalizacja zachowań muzułmanów** w Szwecji. W 2008 r. w Malmö zaobserwowano po raz pierwszy zjawisko zorganizowanej *polityki rucho-myh granic*, tj. planowej dewastacji terenów przyległych do dzielnicy Rosengård

²³ „Islamism är inte någon egen typ av muslimsk tro. Det är en politisk ideologi baserad på och sprungen ur islam varifrån den hämtar sin legitimitet”. Raport w całości dostępny jest pod adresem: https://www.msb.se/Upload/Kunskapsbank/Studier/Muslimska_Brodrskapet_i_Sverige_DNR_2107-1287.pdf (odczyt: 10.09.2017), zob. *Bractwo w Szwecji: jak pajak w sieci*, <https://euroislam.pl/bractwo-w-szwecji-jak-pajak-w-sieci/> (odczyt: 03.05.2017).

²⁴ „Zasadna jest (...) teza, że islam jest systemem totalnym, który wyznacza swoim wyznawcom jedynie bardzo wąski margines swobody. Ponieważ w mojej ocenie islam nie zna rozdziału na sferę polityki i tego, co niepolityczne, świadomie rezygnuję z używania terminu *islamizm*, który przez wielu autorów jest utożsamiany z politycznym islamem i stoi w opozycji do islamu jako religii. Uważam, że takie różnicowanie nie tylko jest błędne, lecz także stoi w sprzeczności z ideą *Tawhid*: jedności religii, prawa i polityki, która jest jedną z fundamentalnych zasad islamu”, M. Sadowski, *Czy islam ma charakter totalitarny?...*, s. 114.

²⁵ Zob. P. S. Ślusarczyk, *Polityczny islam, liberalna demokracja i zachodnie złudzenia*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, seria: *Politologia religii*, [t. 2], red. R. Michalak, Zielona Góra 2015, s. 47-60.

²⁶ A. Gromkowska-Melosik, op. cit., s. 67.

i zastraszania ich mieszkańców. Efektem tego działania było opuszczanie tych osiedli przez Szwedów i zdobycie kolejnych terenów do zasiedlenia przez muzułmanów. Tego rodzaju wymuszony transfer międzydzielnicowy wpisuje się częściowo w model znany w Ameryce jako *white flight* (ucieczka białych z tzw. „dzielnic wielokulturowych”)²⁷. Skuteczność tej akcji sprawiła, że stała się ona cykliczna i z różnym natężeniem była powtarzana co najmniej dwa razy w roku. Najgroźniejsze wydarzenia miały miejsce w 2010 i 2013 r. kiedy masowo podpalano samochody, domy i mieszkania tuż poza „granicą” skupisk muzułmanów. W 2013 r. akcja rozlała się poza Malmö – na kilkanaście miejsc w Szwecji. Najbardziej burzliwy przebieg miała w Sztokholmie, gdzie z islamskiej dzielnicy Husby ataki wyszły w kierunku ośmiu innych dzielnic²⁸. To właśnie w Husby prężnie działają milicje szariackie²⁹.

Główna konfrontacja toczy się jednak w Malmö, którego blisko 30% (2016) mieszkańców wyznaje islam, a wymieniona już dzielnica Rosengård jest niemal w pełni muzułmańska³⁰. W Malmö podpalono najwięcej samochodów³¹, w nim też „nieznani sprawcy” (względnie: „członkowie gangów”) zdetonowali najwięcej granatów i bomb. W 2014 r. Policja odnotowała 25 eksplozji, a w 2015 r. już 33 wybuchy. Tendencja rosnąca utrzymała się w 2016 r., a po serii takich wydarzeń na początku 2017 r. w dzielnicach Möllervangen i Lindängen, lider Szwedzkich Demokratów Jimmie Åkesson oraz szef struktur tej partii w Malmö Magnus Olsson, głośno domagali się interwencji wojska³². Granaty były

²⁷ Por. K. Tubylewicz, op. cit., s. 159.

²⁸ *Niespokojnie w Szwecji. Płoną auta, w policjantów lecą kamienie*, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/niespokojnie-w-szwecji-plona-auta-w-policjantow-leca-kamienie,327721.html> (odczyt: 28.10.2016).

²⁹ Por. K. Tubylewicz, op. cit., s. 131.

³⁰ W 1975 r. populacja Szwecji wynosiła 8 mln 208 tys. 442 osoby. Do roku 2014 wzrosła do 9 mln 743 tys. 87 osób (wzrost o 18,7 proc.). Wzrost ten jest w całości spowodowany przez napływ imigrantów, ponieważ Szwedki rodzą średnio 1,92 dzieci w porównaniu ze średnią imigrantek – 2,24. Liczbę muzułmanów w Szwecji szacuje się w przedziale od 580 tys. do 1 miliona, tj. nawet 10% ogółu populacji. Rozbieżność danych wynika z faktu, że zgodnie z kanonami poprawności politycznej nie jest tam prowadzona ewidencja osób ze względu na ich wyznanie, a w statystykach, imigranci drugiej generacji są uważani za Szwedów, por. A. Gromkowska-Melosik, op. cit., s. 65-66; por. *Szwecja: więcej muzułmańskich imigrantów oznacza większą liczbę gwałtów? Wyniki badań nie pozostawiają złudzeń*, <http://www.pch24.pl/szwecja--wiecej-muzulmanskich-imigrantow-oznacza-wieksza-liczbe-gwaltow--wyniki-badan-nie-pozostawiaja-zludzen,34020,i.html> (odczyt: 3.05.2016). O pochodzeniu imigrantów w Szwecji zob. K. Gołębiowska, *The Conditioning of Integrational Policies towards Muslims in Sweden*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2015, nr 1, s. 161-176. Zob. H. Storhaug, *Islam. Jedenasta plaga*, Katowice 2017, s. 59-76.

³¹ Np. pomiędzy 1 czerwca a 9 sierpnia 2016 r. w południowej Skanii spalono doszczętnie 64 samochody, z czego połowę w Rosengård, dzielnicy Malmö, *Bilbränder ökar dramatiskt – „en oroväckande trend”*, <http://www.svd.se/dramatisk-okning-av-bilbrander-i-malmo> (odczyt: 11.08.2016).

³² P. Rakowski, *Islamscy imigranci przejmują Malmö*. „Przyślijcie tu wojsko albo będziemy mieli w Szwecji drugą Somalię”, <http://wolnosc24.pl/2017/01/26/islamscy-imigranci-przejmujaja-malmo-przyslijcie-tu-wojsko-albo-bedziemy-mieli-w-szwecji-druga-somalie/> (odczyt: 03.05.2017). W październiku 2017 r. wniosek do rządu o wprowadzenie wojska do islamskich dzielnic Sztokholmu (Rinkeby, Tensta, Husby, Norsborg) zgłosił Mikael Cederbratt i 19 innych polityków *Moderateryn*, por. *20 szwedzkich polityków domaga się wprowadzenia wojska do najbardziej niebezpiecznych dzielnic*, <https://ndie.pl/20->

wrzucane do pojazdów, sklepów i budynków użyteczności publicznej. Wzrosła również liczba przestępstw z użyciem broni palnej. Po tym jak 26 maja 2017 r. w Rosengård eksplodowała ciężarówka wypełniona materiałami wybuchowymi rozważano hipotezy: o zamachu terrorystycznym oraz przygotowaniach do zamachu³³. W innym skańskim mieście, Helsingborgu, w nocy z 17 na 18 października 2017 r. eksplodowała bomba podłożona przed posterunkiem policji³⁴.

W kontekście problemów dotyczących Skanii trzeba również wspomnieć, że wielokrotnie dewastowano synagogę. Podpalona została także kaplica cmentarna³⁵. Wśród Żydów żyjących w Europie, Malmö uzyskało wątpliwą sławę „centrum antysemityzmu” na Starym Kontynencie, co – według rabina Malmö Shneura Kesselmana – jest zasługą samych muzułmanów, jak i państwa szwedzkiego, które biernie przygląda się rozwojowi wydarzeń³⁶. Z tego m.in. powodu w sporze z Królestwem Szwecji znalazł się Izrael, dla którego wyznaczniki kulturowe (w tym protekcja nad diasporą) należą do kanonu polityki zagranicznej³⁷. Konflikt dyplomatyczny między tymi państwami pogłębił się, gdy Szwecja uznała państwowość Palestyny³⁸.

W 2014 r. policja szwedzka wskazywała 55 miejsc w 22 miastach Szwecji, które *de facto* funkcjonują poza kontrolą państwa i jego instytucji³⁹. Naomi Abramowicz, główna publicystka dziennika „Svenska Dagbladet”, pytała wówczas: „Kiedy doczekamy się własnego, podmiejskiego kalifatu?”⁴⁰. W czerwcu 2017 r. nastąpił przeciek ze szwedzkiej policji do mediów. Podano w nim, że liczba stref *no-go* wzrosła do ponad 60, a 23 tego typu miejsca to enklawy, w których systemem prawnym jest szariat⁴¹.

szwedzkich-politykow-domaga-sie-wprowadzenia-wojska-najbardziej-niebezpiecznych-dzielnic/ (odczyt: 23.10.2017).

³³ *Wybuch w centrum Malmö. Ekspłodował samochód*, <https://www.tvp.info/30973973/wybuch-w-centrum-malmo-eksplozja-samochod> (odczyt: 29.05.2017).

³⁴ *Zob. Szwecja: Eksplozja bomby przed wejściem na posterunek policji. „Nie ugniemy się”*, <https://ndie.pl/szwecja-eksplozja-bomby-wejsciem-posterunek-policji-ugniemy-sie/> (odczyt: 23.10.2017).

³⁵ Por. D. Murray, *Przedziwna śmierć Europy. Imigracja – Tożsamość – Islam*, Poznań 2017, s. 325.

³⁶ *Czy w Malmö wolno popierać Izrael?*, <https://euroislam.pl/czy-w-malmo-wolno-popierac-izrael/>; *Antysemicka nienawiść w Malmö*, <https://euroislam.pl/antysemicka-nienawisc-w-malmo/>; *Malmö, ostoja antysemityzmu*, <https://euroislam.pl/malmo-ostoja-antysemityzmu/>; J. Puder, *Anti-semitism in Sweden. „There is no place for Jews in Sweden”*, <http://www.frontpagemag.com/fpm/262465/anti-semitism-sweden-joseph-puder> (odczyt: 20.10.2016).

³⁷ *Zob. A. M. Solarz, Izraelskie badania nad kulturą w stosunkach międzynarodowych i „pułapka kulturowa” w polityce zagranicznej Izraela*, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych, tom 2: Pułapki kultury*, red. G. Michałowska, J. Nakonieczna, H. Schreiber, Warszawa 2014, s. 230-246.

³⁸ J. Davidovich, *Sweden and Israel: The IKEA wars*, <http://www.timesofisrael.com/sweden-and-israel-trade-barbs-over-ikea/> (odczyt: 15.08.2016).

³⁹ J. Jałowiczor, *Czasem ktoś rzuci granatem*, <http://gosc.pl/doc/2745154.Czasem-ktos-rzuci-granatem> (odczyt: 30.09.2016).

⁴⁰ Cyt. za: H. Storhaug, op. cit., s. 72.

⁴¹ T. Durden, *Leaked Police Report Exposes 23 Muslim-Controlled „No Go Zones” In Sweden: Plagued With Violence, Sexual Assaults, & Gun Crimes*, <http://www.zerohedge.com/news/2017-06-24/leaked-police-report-exposes-23-muslim-controlled-no-go-zones-sweden-plagued-violenc> (odczyt: 25.09.2017).

Wiele spośród tych miejsc znajduje się w Skanii. Dwuznacznie brzmią w tym kontekście słowa zwolennika wprowadzenia elementów szariat w Szwecji, imama Malmö Adly Abu Hajar'a, wypowiedziane w marcu 2009 roku: *Sverige den bästa islamiska staten* („Szwecja to najlepsze państwo islamskie”)⁴². Pytanie postawione przez Komisję Europejską w 2016 r. mieszkańcom Malmö: *Czy obcokrajowcy, którzy mieszkają w twoim mieście są dobrze zintegrowani?*, przyniosło 65% negatywnych odpowiedzi⁴³. Z kolei raport – opracowany przez gazetę „Dagens Nyheter” w maju 2017 r. – ukazał statystykę dotyczącą strzelanin w całej Szwecji. Wynika z niej, że 90% tego typu przestępstw popełnianych jest przez osoby o „zagranicznym pochodzeniu”, a przede wszystkim osoby pochodzące z Iraku, Iranu, Libanu, Turcji, Somalii oraz Erytrei⁴⁴.

3) Islamosceptycy przypominają, że w latach 2010-2017 w państwach nordyckich przeprowadzonych było lub zostało udaremnionych osiem **zamachów terrorystycznych**. Dwa spośród tych wydarzeń wydarzyły się w Sztokholmie, natomiast w zamachach w Kopenhadze i Brukseli sprawcami ataków byli muzułmanie – obywatele Szwecji. 11 grudnia 2010 roku doszło do zamachu bombowego w Sztokholmie. Przeprowadził go pochodzący z Iraku obywatel Szwecji Taimour Abdulwahab Al-Abdaly. Tylko dlatego, że wybuch nastąpił przedwcześnie ranne zostały jedynie dwie osoby. Pod koniec grudnia tego samego roku duńska policja zatrzymała pięciu terrorystów, którzy chcieli opanować budynek dziennika „Jyllands-Posten” i dokonać egzekucji na jego redaktorach. Grupie przewodził Munir Awad, pochodzący z Libanu obywatel Szwecji⁴⁵. 7 kwietnia 2017 r. islamski terrorysta Uzbek Rachmat Akiłow przeprowadził rajd ciężarówką na jednym z największych deptaków w Sztokholmie. Ofiarami śmiertelnymi zamachowca były cztery osoby: dwie obywatelki Szwecji (Lena Wahlberg, działaczka Amnesty International oraz 11-letnia dziewczynka), obywatel Belgii oraz obywatel Wielkiej Brytanii. Piętnaście innych osób zostało ciężko rannych. W obawie przed możliwością zamachów w innych punktach miasta sytuację opanowywać musiało wojsko, które mimo obiekcji ministra sprawiedliwości Morgana Johanssona, prowadziło działanie niezależnie od czynności policyjnych. Autorytet państwa szwedzkiego został zachwiany kilka dni później, gdy prasa ujawniła, że służby Uzbekistanu ostrzegaly Szwedów przed Akiłowem⁴⁶.

⁴² „*Sverige den bästa islamiska staten*”, <http://www.skd.se/2009/03/04/sverige-den-basta-islamiska-staten/> (odczyt: 19.09.2017).

⁴³ Por. J. L. Bazan, *Kryzys migracyjny w Europie? Krytyczny głos w debacie na temat migracji*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”, no 20, 2016, s. 27.

⁴⁴ Zob. *Raport: 90 % strzelanin w Szwecji jest dokonywanych przez osoby o zagranicznym pochodzeniu*, <http://skandynawiainfo.pl/raport-90-strzelanin-szwecji-dokonywanych-osoby-o-zagranicznym-pochodzeniu/> (odczyt: 29.05.2017).

⁴⁵ Por. K. Izak, *Leksykon organizacji i ruchów islamistycznych*, Warszawa 2016, s. 415; M. Ranstorp, *Terrorist awakening in Sweden?*, <https://www.ctc.usma.edu/posts/terrorist-awakening-in-sweden/> (odczyt: 6.11.2016).

⁴⁶ *Uzbekistan twierdzi, że informował Szwecję o zamachowcu ze Sztokholmu*, <http://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1035246,zamach-w-szwecji-uzbekistan-zamachowiec.html> (odczyt: 03.05.2017).

Poza kwestią rodzimego i bezpośredniego terroryzmu islamskiego – także w „wersji eksportowej”⁴⁷ i „turystycznej”⁴⁸ – problemem jest niewiadoma, co do jego potencjalnego zaplecza logistycznego/społecznego oraz poziomu zaawansowania technik wspierających przestępczość⁴⁹. Wiąże się z tym kluczowe pytanie o lojalność muzułmanów wobec państwa i kultury przyjmującej. Powszechne zwątpienie w sens i możliwość skutecznej integracji muzułmanów z pozostałą częścią społeczeństwa szwedzkiego przyniosła informacja, że współorganizatorem serii islamistycznych zamachów terrorystycznych w Brukseli w marcu 2016 roku (zginęły 32 osoby, a ponad 300 zostało rannych) był Osama Krayem obywatel Szwecji. On to, jako nastolatek z Malmö, zagrał w filmie przedstawiającym zintegrowanych z tamtejszym społeczeństwem imigrantów. Film pt. *Utan gränser, en film om idrott och integration (Bez granic – film o sporcie i integracji)* służył od 2003 roku jako ważny element propagandy multikulturalizmu, której przewodził dziennik „Aftonbladet” oraz kilka portali internetowych⁵⁰.

Prawdopodobieństwo dokonania kolejnego ataku terrorystycznego w Szwecji o podłożu islamskim ocenione zostało przez służby specjalne *Säkerhetspolisen* (SÄPO) jako wysokie. We wrześniu 2017 roku alert wyznaczono na trzecim poziomie (w pięciostopniowej skali)⁵¹.

4) Innym zjawiskiem, na które zwracają uwagę szwedzcy islamosceptycy, jest największa w dziejach tego państwa **fala migracji**⁵² muzułmanów oraz **towarzystwa jej zjawiska patologiczne i dysfunkcjonalne**. Ich przejawem jest przede

⁴⁷ Według analityków Szwedzkiej Akademii Obrony w latach 2013-2016 wyjechało ze Szwecji ok. 300 osób, które zasilily formacje zbrojne Państwa Islamskiego, zob. H. Kozieł, *Szwedzcy terroryści z ISIS na zasilkach*, „Rzeczpospolita”, 14.03.2017. Podobnie oszacował liczbę „bojowników ze Szwecji” Anders Thornberg, szef szwedzkich służb specjalnych SÄPO, por. B. Olszewski, *Cyberprzestrzeń jako obszar aktywności Daesh*, [w:] *Konflikty etniczne i wyznaniowe a bezpieczeństwo w wymiarze lokalnym, państwowym i międzynarodowym. Wybrane aspekty*, red. E. Szyszlak i T. Szyszlak, Kraków 2016, s. 56; zob. także: K. Wojtasik, *Dlaczego młodzi Europejczycy walczą dla tzw. Państwa Islamskiego? Analiza materiałów propagandowych i mediów ISIS*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016, s. 143-158; D. Płatek, *Mobilizacja zasobów Państwa Islamskiego w Iraku i Lewancie*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie, tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016, s. 61-77.

⁴⁸ Por. J. Tomaszewicz, *Trajektoria współczesnego terroryzmu międzynarodowego – nowe wyzwania*, „Studia Lubuskie”, t. XII, 2016, s. 167-168.

⁴⁹ Przede wszystkim chodzi tu o ewentualność stosowania znanego w innych części świata systemu *hawala/hundi*, zob. P. Kwiatkiewicz, *Elity polityczne a kontekst finansowy zamachów terrorystycznych*, [w:] *Kaukaz Północny: elity, reżimy, etnopolityka, bezpieczeństwo*, red. T. Bodio, seria „Władza – Elity – Przywództwo”, t. 8, Warszawa 2014, s. 293-312; B. Owczarski, *System hawala i finansowanie terroryzmu*, <http://www.nowastrategia.org.pl/system-hawala-i-finansowanie-terroryzmu/> (odczyt: 22.09.2017).

⁵⁰ P. Rehnquist, *Idrott utan gränser*, <https://www.sydsvenskan.se/2003-09-29/idrott-utan-granser> (odczyt: 29.05.2017).

⁵¹ P. Malinowski, *Szwecja. Służby specjalne otrzymały informację o planowanym ataku w Sztokholmie*, <http://www.rp.pl/Terroryzm/170929790-Szwecja-Sluzby-specjalne-otrzymaly-informacje-o-planowanym-ataku-w-Sztokholmie.html> (odczyt: 22.09.2017).

wszystkim stale postępujący wzrost liczby gwałtów⁵³. W 2015 r. statystyki policyjne przyniosły informację, że Szwecja była wówczas państwem z największym współczynnikiem gwałtów w Europie (57 ofiar na 100 000 mieszkańców). Imigranci stanowili około 90% sprawców, z czego muzułmanie stanowią aż 77%. Najbardziej aktualną statystykę dotyczącą gwałtów i innych przestępstw wobec kobiet w Szwecji zawiera raport Krajowej Rady Zapobiegania Przestępczości (*Brottsförebyggande rådet*) z 5 listopada 2016 r. Według tego dokumentu liczba wszystkich przestępstw o podłożu seksualnym wobec kobiet wzrosła z 1,5% w 2013 r. do 2,4% w 2015 r. i wynosiła na koniec 2015 r. aż 480 tys. W tej liczbie 29% stanowiły gwałty popełnione w ok. 70% przypadków przez imigrantów (bez wskazania przynależności religijnej). Na tę ponurą statystykę nałożyła się także mizoginistyczna praktyka *taharush*, polegająca na zbiorowym znęcaniu się, molestowaniu i gwałtach dokonywanych przez dużą grupę mężczyzn na kobietach. Do takich wydarzeń doszło m.in. w 2014 i 2015 r. podczas festiwalu młodzieżowego w Sztokholmie⁵⁴, a także w noc sylwestrową 2015/2016 w Malmö i Kalmarze⁵⁵. Niemalże szwedzką codziennością jest molestowanie kobiet i nastolatk na basenach⁵⁶. Upublicznienie kolejnych statystyk, które precyzowałyby tożsamość etniczną gwałcicieli zablokował wspomniany już minister Morgan Johansson, którego zdaniem gwałcicieli łączy tylko to, że są mężczyznami⁵⁷.

Islamoseptycy wyrażają także dezaprobatę wobec: muzułmańskich małżeństw (w których rola „żon” przypada małym dziewczynkom)⁵⁸, poligamii (jest *de facto* uzna-

⁵² O wcześniejszych etapach imigracji zob. M. Banaś, *Szwedzka polityka wobec imigrantów*, Kraków 2010; Jak podkreśla Magdalena Tomala: „Wśród państw nordyckich najbardziej obciążona wnioskami o azyl [w latach 2008-2016 – przyp. R.M.] została Szwecja. Znalazła się ona na czwartym miejscu wśród państw unijnych pod względem liczby wniosków o azyl oraz wydanych pozytywnych decyzji o przyznaniu statusu uchodźcy”, M. Tomala, *Państwa nordyckie wobec aktualnych i wybranych aspektów kryzysu UE*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2017, nr 2 (XIV), s. 195. Według prognoz Pew Research Center zawartych w raporcie pt. *Europe’s Growing Muslim Population* z 29.11.2017 r., populacja muzułmanów w Szwecji przekroczy w 2050 roku 30%, zob. <http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (odczyt: 30.11.2017).

⁵³ J. Walski, *Szwecja: nie ma dnia bez gwałtu*, <https://euroislam.pl/szwecja-nie-ma-dnia-bez-gwaltu/> (odczyt: 12.10.2016), *Szwecja: 77% gwałcicieli to muzułmanie*, <http://wmeritum.pl/szwecja-77-proc-gwalcicieli-to-muzulmanie/26799> (odczyt: 24.09.2016), *480 000 sexbrott mot kvinnor i Sverige – på ett år*, <http://www.bt.se/sverige-varlden/480-000-sexbrott-mot-kvinnor-i-sverige-pa-ett-ar/> (odczyt: 6.11.2016).

⁵⁴ Por. D. Murray, op. cit., s. 326.

⁵⁵ *Media: nastolatki molestowane przez imigrantów. Szwedzka policja chciała to ukryć*, www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/szwedzka-policja-miala-tuszowac-molestowanie-kobiet-przez-imigrantow,609752.html (odczyt: 4.05.2016).

⁵⁶ Zob. K. Tubylewicz, op. cit., s. 93-94.

⁵⁷ *Szwecja: nieważne, czy gwałciciel to imigrant*, <https://euroislam.pl/szwecja-niewazne-czy-gwalciciel-to-imigrant/> (odczyt: 17.11.2017).

⁵⁸ *Skandynawia zmaga się z małżeństwami nieletnich*, <https://euroislam.pl/skandynawia-zmaga-sie-z-malzenstwami-nieletnich/> (odczyt: 12.10.2016).

wana jeśli małżeństwa zawarte zostały przed przyjazdem do Szwecji)⁵⁹, rytualnego obrzezania dziewczynek (z czym walczy w Szwecji m.in. była muzułmanka Sara Mohammad⁶⁰), a przede wszystkim zabójstw honorowych (najbardziej znanymi ofiarami tej plemiennej praktyki były: Pela Atroshi, Fadime Sahindal, Jian Subhi Aref)⁶¹. W kontekście tych ostatnich zbrodni trzeba podkreślić, iż praktycznie nie podlega penalizacji, ujawniony przez pochodzącą z Iranu Amineh Kakabaveh, proceder *balkongflickor*, tj. trudne do udowodnienia morderstwa honorowe polegające na wypchnięciu kobiet z balkonów⁶².

W związku z powyższymi zjawiskami przedstawiciele kierunku natywistycznego i systemowego podejmują próby zawiązywania współpracy z agendami rządowymi, np. Szwedzką Krajową Radą Zapobiegania Przestępczości (*Brottsförebyggande Rådet*) – agencją w ramach Ministerstwa Sprawiedliwości. Z kolei antysystemowi reprezentanci kierunku kontrakulturacyjnego – jak *Soldiers of Odin* – wybierają działania bezpośrednie o charakterze patrolowym, a to w celu kontrolowania lub przywrócenia bezpieczeństwa w dzielnicach nieislamskich, graniczących z dzielnicami islamskimi. Nie tylko deklaratywnie działalność ta opiera się na współpracy z policją i polega przede wszystkim na ochronie kobiet samotnie wracających po pracy do domów. W ten sposób realizuje się przepowiadany przez pisarza Henninga Mankella (a wyrażony ustami komisarza Kurta Wallandera i innych bohaterów jego książki pt. *Den femte kvinnan*), scenariusz formowania przez Szwedów „prywatnego wymiaru sprawiedliwości” i oddolnej gwardii obywatelskiej⁶³. Kwestia zilustrowana przed dwudziestu laty w beletrystyce, była i wciąż jest przedmiotem szerokiej debaty społecznej wskutek empirycznego zidentyfikowanego problemu.

Przypadki niszczenia i profanacji meczetów – bezkrytycznie i kategorycznie przypisywane przez *mainstream* „skrajnej prawicy”⁶⁴ – są natomiast oficjalnie potępiane

⁵⁹ *Uchodźcy sprowadzili do Europy poligamię. W Szwecji takich związków jest już 300*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/521767,poligamia-w-szwecji-przez-uchodzcow.html> (odczyt: 29.05.2016). W praktyce chodzi oczywiście o poliginię (sankcjonowany przez islam związek mężczyzny z maksymalnie czterema kobietami), a nie o poliandrię (związek kobiety z co najmniej dwoma mężczyznami), zob. M. Sadowski, *Małżeństwo w prawie islamu. Wprowadzenie*, Poznań 2015.

⁶⁰ Zob. K. Tubylewicz, op. cit., s. 121-123.

⁶¹ P. Johanson, L. Håård, *Jag sköt min dotter*, <https://www.aftonbladet.se/nyheter/article10403193.ab> (odczyt: 17.09.2017); M. Hellberg, M. Wikström, *Tragedierna kring Fadime Sahindal*, <https://www.expressen.se/nyheter/tragedierna-kring-fadime-sahindal/> (odczyt: 17.09.2017); A. Lindström, *Pappan får 18 års fängelse för mordet på Jian*, <https://www.expressen.se/nyheter/pappan-far-18-ars-fangelse-for-mordet-pa-jian/> (odczyt: 17.09.2017).

⁶² Por. K. Tubylewicz, op. cit., s. 165.

⁶³ Zob. H. Mankell, *Piąta kobieta*, W.A.B. Warszawa 2011.

⁶⁴ Ta sytuacja odpowiada opisanemu przez Łukasza Młyńczyka modelowi aksjomatyzmu. W nim to: „Dochodzi do konwencjonalnej zamiany konieczności uznania dowodu zjawiska, wymogiem udowodnienia, że nie było tak, jak chcą tego *aksjomatycyści* (*axiomatists*). Skoro nie ma świadectwa na fałszywość tezy, jest ona publicznie uznawana za obowiązującą. Uzupełnieniem twierdzenia staje się odwołanie do *istnienia powszechnego przekonania* (*the existence of widespread belief*) na ten temat”.

przez rzeczników i liderów największych kontrakulturacyjnych organizacji. Charakter tych przestępstw jest trudny do uchwycenia ze względu na obligatoryjne milczenie przedstawicieli policji, aby „nie eskalować przemocy”⁶⁵. Poza tropem „skrajnej prawicy” śledczy rozważają jednak w takich przypadkach również możliwość przenoszenia do Szwecji konfliktów znanych z Bliskiego Wschodu, np.: konfrontację sunnitów z szyitami, syryjskich alawitów z salafitami, albo Turków z Kurdami⁶⁶.

5) Podstawę do wzrostu niepokoju islamosceptyków przyniosły także informacje o **braku odpowiedzialności za państwo i obywateli ze strony przedstawicieli aparatu państwowego**, podczas podejmowania decyzji w odniesieniu do różnorodnych i szczegółowych zagadnień islamskich. W lipcu 2015 r. świat obiegła wieść, iż pracownica szwedzkiej agencji rządowej zajmującej się przyjmowaniem do kraju imigrantów sympatyzuje z islamskimi terrorystami i IS, a pomimo jawności tych poglądów, nie straciła swojego stanowiska⁶⁷. W 2016 r. frustrację tych spośród Szwedów, którzy odrzucają standardy bezkrytycznego multikulturalizmu, pogłębiło z kolei orzeczenie prokurator Giseli Sjövall, która uznała, że na terenie tego kraju flaga Państwa Islamskiego jest legalna, jako że „IS nie jest organizacją rasistowską”⁶⁸. Podobne reakcje wzbudziła zapowiedź władz miasta Lund, które ogłosiły program resocjalizacji i reintegracji dla wracających do Szwecji bojowników IS: „opłacenie kursu prawa jazdy, pomoc w znalezieniu mieszkania oraz deklarację niższych opłat lub prawo do lokalu socjalnego, a także ulgi podatkowe oraz obniżenie opłat administracyjnych”⁶⁹. Z entuzjazmem program ocenili władarze Malmö, Borlänge oraz Örebro, a z czasem także szwedzka minister ds. Kultury i Demokracji Alice Bah Kuhnke, która zignorowała uwagę eksperta ds. terroryzmu, Magnusa Ranstorpa, że przynajmniej dwóch powracających „szwedzkich” dżihadystów było zamieszanych w ataki terrorystyczne w Paryżu w 2015 r. i w Brukseli w 2016 r.⁷⁰

zob. Ł. Młyńczyk, *Affective and Aspirational Dimension of Political Reality. Is Knowledge of Politics Still the Domain of Political Scientists?*, „Historia i Polityka”, No. 22 (29), 2017, s. 29-41. Zob. także: idem, *Między kreatywnością a próżnowaniem. Polityczność dwóch typów idealnych*, Warszawa 2015.

⁶⁵ Spośród 10 podpałek meczetów w latach 2014-2017, za którymi stali „nieznani sprawcy”, ostatnie takie zdarzenie miało miejsce we wrześniu 2017 r. w Örebro, w dzielnicy Vivalla, należącej do 23 najniebezpieczniejszych stref *no-go*, zob. *Szwecja: cios w sam środek islamskiej strefy. Meczec poszedł z dymem*, <https://reporters.pl/9550/szwecja-cios-w-sam-srodek-islamskiej-strefy-meczec-poszedl-z-dymem/> (odczyt: 28.09.2017).

⁶⁶ Zob. A. Fogaš, V. Verba, P. L. Wilczyński, *Aktualne konflikty na Bliskim Wschodzie i ich wpływ na sytuację w Europie*, „Przegląd Geopolityczny”, t. 17, 2016, s. 41-49.

⁶⁷ *Szwecja: pracownica rządu popiera Państwo Islamskie*, <http://fakty.interia.pl/tylko-u-nas/news-szwecja-pracownica-rzadu-popiera-panstwo-islamskie,nId,1856751> (odczyt: 16.10.2016).

⁶⁸ *Flaga Państwa Islamskiego dozwolona w Szwecji. „IS nie jest organizacją rasistowską”*, <https://www.wprost.pl/swiat/10027173/Flaga-Panstwa-Islamskiego-dozwolona-w-Szwecji-IS-nie-jest-organizacja-ra-sistowska.html> (odczyt: 16.10.2016).

⁶⁹ *Mieszkanie i ulgi podatkowe dla byłych bojowników Państwa Islamskiego*, <https://ndie.pl/w-szwecji-mieszkanie-i-ulgi-podatkowe-dla-bylych-bojownikow-panstwa-islamskiego/> (odczyt: 5.11. 2016).

⁷⁰ *Szwecja będzie wspomagać wracających dżihadystów*, <https://euroislam.pl/szwecja-bedzie-wspomagac-wracajacych-dzihadystow/> (odczyt: 03.05.2017).

Do katalogu tych (i wielu innych⁷¹) aberracji doszła pod koniec października 2016 r. wiadomość o orzeczeniu Sądu w sprawie czterech islamskich imigrantów, którzy nie tylko zostali zwolnieni z aresztu mimo dokonania zbiorowego gwałtu w miejscowości Ludvika (środkowa Szwecja), ale jeden z nich otrzymał odszkodowanie w wysokości 140 tys. koron szwedzkich za „traumę, jaką przeżył w szwedzkim więzieniu”. Sędzia uznał wprawdzie, że mężczyzna gwałcił kobietę, lecz „był bardziej pasywny”, więc ciężko orzec, jaka jest jego wina⁷².

Wizerunkowo, i to w wymiarze międzynarodowym, ucierpiała Szwecja bodaj najbardziej w lutym 2017 roku, po tym jak delegatki rządu tego państwa (reklamowanego jako *Pierwszy feministyczny rząd na świecie*) podczas wizyty w Iranie, na spotkaniu z prezydentem Hasanem Rouhanim wystąpiły w hidżabach. Nawet politycy centrolewicy i lewicy szwedzkiej uznali ten „spacer wstydu” za kompromitację feminizmu – znaku firmowego Szwecji i całej Skandynawii – wobec patriarchalnej wizji społeczeństwa⁷³.

Obraz nieudolności aparatu państwowego w odbiorze islamosceptyków wzmocniła wypowiedź minister finansów Szwecji Magdaleny Andersson. W programie emitowanym przez telewizję SVT w maju 2017 roku stwierdziła, iż „to oczywiste, że mamy duże problemy”, będące rezultatem zmian demograficznych spowodowanych masową imigracją. Równolegle Narodowe Szwedzkie Biuro Audytów ogłosiło, że rząd „nie docenia skali potrzeb wydatków publicznych (...) Jeśli przywidywania rządu się sprawdzą, Szwecja będzie musiała obniżyć poziom opieki społecznej, a w gminach będą konieczne znaczne oszczędności (...). Jeśli lokalne władze chcą nadążać za potrzebami rosnącej populacji, tak jak to jest przewidywane, zwiększy to wydatki o 50 miliardów koron ponad obecne prognozy rządu na rok 2020”⁷⁴.

Wśród instytucji reprezentujących państwo szwedzkie, islamosceptycy zaufaniem obdarzają natomiast wojsko (a personalnie generałów: Andersa Brännströma i Karla Engelbrektsona), oraz – przynajmniej w kierunku natywistycznym i systemowym – służby SÄPO⁷⁵. Autorytet ich zwierzchnika, Andersa Thornberga, wzrósł szczególnie po

⁷¹ Osobną kategorię stanowią działania przedstawicieli państwa, którzy dopuszczają się celowej i publicznej praktyki obniżania wartości kultury szwedzkiej w zestawieniu z kulturami napływowymi. Za swoisty manifest kultury samokrytyki, a jednocześnie pedagogiki wstydu, można uznać wypowiedź byłego premiera Fredrika Reinfeldta: „Tylko barbarzyństwo jest autentycznie szwedzkie. Cały dalszy rozwój został przyniesiony z zewnątrz”, D. Murray, op. cit., s. 140-141, 325..

⁷² *Kulturowe ubogacanie w natarciu. „Uchodźcy” zgwałcili, dano im... odszkodowanie*, <http://niezalezna.pl/88432-kulturowe-ubogacanie-w-natarciu-uchodzcy-zgwalcili-dano-im-odszkodowanie> (odczyt: 6.11.2016).

⁷³ J. Wójcik, *Feministyczny rząd szwedzki defilował w chustach przed prezydentem Iranu*, <https://euroislam.pl/feministyczny-rzad-szwedzki-defilowal-w-chustach-przed-prezydentem-iranu/> (odczyt: 03.05.2017).

⁷⁴ *Minister finansów Szwecji przyznaje, że imigranci wywołali w kraju kryzys gospodarczy*, <https://ndie.pl/minister-finansow-szwecji-przyznaje-ze-imigranci-wywolali-kraju-kryzys-gospodarczy/> (odczyt: 20.05.2017).

⁷⁵ O rodzajach i kompetencjach szwedzkich służb specjalnych zob. D. Laskowski, *Służby specjalne w Polsce*, Poznań 2017, s. 192-195.

krytyce indolencji rządu Stefana Löfvena wobec postępującej islamizacji, którą wygłosił we wrześniu 2017 r.⁷⁶. Warto przypomnieć, że Löfven uczynił ministrem swojego gabinetu Mehmeta Kaplana, ostentacyjnie praktykującego muzułmanina, który okazał się nie tylko antysemitą, ale również wielkim entuzjastą fundamentalizmu islamskiego⁷⁷.

Konkluzje

Uzasadnienia idei deszariatyzacji, formułowane przez szwedzkich islamosceptyków, opierają się najczęściej na specjalistycznych ustaleniach ośrodków naukowych i eksperckich. Drugim, równie poważnym źródłem wiedzy służącym islamosceptycznej aktywności, są komunikaty i raporty policyjne – w tym także informacje SÄPO. Obfitych informacji dostarczają także efekty śledztw dziennikarskich. Przy takich zasobach wiedzy trudno dopatrywać się braku racjonalnych podstaw do wyrażanej dezaprobaty wobec islamizmu. Logiczny wydaje się wniosek wręcz odwrotny: całkowicie błędne jest stygmatyzowanie tych środowisk mianem „islamofobów”, którymi jakoby kieruje „irracjonalny, nieuzasadniony i oparty na niewiedzy strach przed islamem”⁷⁸.

Określenie „islamofobia” stosowane w narracji naukowej socjologów, politologów, kulturoznawców lub filozofów musi wzbudzać poważne wątpliwości natury metodologicznej i kompetencyjnej. Wszelkie odwołania do *fobii*, czyli zaburzenia lękowego (nerwicowego), znajdują się w wyłącznych kompetencjach diagnostycznych praktykujących psychiatrów, neuropsychiatrów i psychologów klinicznych (oznaczenia F40-F48 *Międzynarodowej klasyfikacji chorób i problemów zdrowotnych ICD-10*⁷⁹, opracowanej przez Światową Organizację Zdrowia)⁸⁰. *Islamofobia* zdiagnozowana przez któregoś z tych specjalistów będzie miała wówczas status konkretnego zaburzenia (albo jego stadium), występującego najczęściej w obrębie nerwicy eklezjogennej lub nerwicy eklezjomorficznej⁸¹. Termin „islamofobia” (tu świadomie pisany w cudzysłowie), stosowany na gruncie nauk

⁷⁶ Zob. *Szwecja: ekstremiści rosną w siłę, a politycy się boją*, <https://euroislam.pl/szwecja-ekstremisci-rosna-w-sile-a-politycy-sie-boja/> (odczyt: 30.09.2017).

⁷⁷ Zob. K. Tubylewicz, op. cit., s. 128-129. Kaplan zasłynął szczególnie wypowiedzią, w której zrównał wyjeżdżających ze Szwecji do Syrii dżihadystów ze szwedzkimi ochotnikami walczącymi w fińsko-radzieckiej wojnie zimowej w latach 1939-1940, zob. *Szwecji, jaką znali Polacy, już nie będzie* [rozmowa Grzegorza Lindenberga z Joanną Teglund], <https://euroislam.pl/szwecji-jaka-znali-polacy-juz-nie-bedzie/> (odczyt: 30.06.2017).

⁷⁸ Taka definicja wyłania się z katalogu wypowiedzi prezentowanych przez islamskich redaktorów portalu <http://www.islamophobia.org>. (odczyt: 6.11.2016). „Strach” – kluczowe słowo definicji – ma być z założenia wynikiem niewiedzy. Koncepcja ta normatywnie wyklucza jednakże sytuację odwrotną, gdzie „strach” może być (lub jest) następstwem doświadczeń i wiedzy, a zatem jest i uzasadniony i racjonalny.

⁷⁹ Zob. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, ICD-10, Volume I*, [Genewa] 2009, s. 39.

⁸⁰ Por. J. C. Czabała, *Zaburzenia lękowe w postaci fobii*, [roz.] 62.1.1.1 [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki, tom 3: Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, red. J. Strelau, Gdańsk 2002, s. 584.

społecznych i humanistycznych, wynika natomiast albo z bezrefleksyjności i bezkrytycyzmu metodologicznego badaczy, albo służy świadomemu wyrażeniu ich orientacji ideowej (np. islamofilskiej, antyokcydentalistycznej, hołdującej multikulturalizmowi) i jest wówczas elementem próby zdyskredytowania odmiennych stanowisk⁸². Innym, pozamedycznym, kontekstem sięgania po „islamofobię”, a także inne „fobie”, jest wyznaczenie tego typu pojęciom roli narzędzia walki politycznej⁸³. W tym kontekście nie sposób nie zauważyć, że tropieniu „islamofobii” w Szwecji nie towarzyszy choćby nawet symboliczne dostrzeżenie „westerofobii” lub „chrystianofobii”⁸⁴.

Ryzykownym zabiegiem jest również stygmatyzowanie ogółu islamosceptyków mianem „rasistów”⁸⁵. Po pierwsze dlatego, że islam nie jest ani antropologiczną rasą, ani „rasą kulturową”⁸⁶, a światową religią monoteistyczną o wieloetnicznej strukturze

⁸¹ Zdaniem psychologa klinicznego dr. Andrzeja Molendy, „cechą nerwic eklezjogennych jest współistnienie dwojakiego rodzaju konfliktów – intrapsychnicznego, nerwicowego oraz religijnego, związanego z indywidualną religijnością. Religijny konflikt połączony jest często z przeżywaniem wielu lęków i napięć związanych z religią”, A. Molenda, *Obraz wymagań Boga w nerwicy eklezjogennej*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 1 (247), s. 177. Psychiatra, prof. Samuel Pfeifer ukazuje natomiast rolę czynnika religijnego w powstawaniu nerwicy jako wtórnej i dlatego sięga po pojęcie „nerwicy eklezjomorficznej”. Religijność jest według niego „treściowym wyrazem procesu neurotycznego leżącego w głębi, religijną zawartością patodynamicznego naczynia”, za: A. Molenda, *Rola obrazu Boga w nerwicy eklezjogennej*, Kraków 2005, s. 21. Obie interpretacje i obie nazwy nerwic w relacji do zjawiska religijnego najczęściej dotyczą problemów danej osoby w związku z wyznawaną i praktykowaną przez nią religią. Odniesieniem mieszczącym się w tej kategorii jest jednak również „religijna presja” z zewnątrz. W takich kontekstach – dla przykładu – lęk przed doświadczeniem mizoginizmu religijnego (zob. B. Grysa, *Kobieta w islamie – studium nierówności*, [w:] *Europa i Polska w obliczu wyzwań islamu...*, s. 41-49), może leżeć u podstaw *islamofobii* tak muzułmanki jak i niemuzułmanki. *Islamofobia* może być także immanentną częścią zespołu stresu pourazowego, będącego następstwem doświadczenia np. ataku terrorystycznego motywowanego dyrektywami religii islamskiej.

⁸² Zob. R. Michalak, *Platoniczna islamofobia czy nieplatoniczny antyokcydentalizm? Polskie studia nad euroislamem a ideologia political correctness*, [w:] *Ideologia w późnej nowoczesności*, red. A. Lenartowicz-Podbielska, P. Jastrzębski, Toruń 2017, s. 156-174.

⁸³ Zob. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa 2017, s. 333-340, 460-465.

⁸⁴ Zob. raporty tureckiego, pro-reżimowego, think-tanku SETA, zatrudniającego badaczy z poszczególnych państw europejskich. Raport dotyczący Szwecji: A. Abrashi, Å. Sander, G. Larsson, *Islamophobia in Sweden. National Report 2015*, [w:] *European Islamophobia Report 2015*, eds. E. Bayraklı, F. Hafez, Ankara 2016, s. 493-526.

⁸⁵ Spośród podmiotów sytuowanych w ruchu antyislamskim inklinacje rasistowskie (włącznie z estymą wobec narodowo-socjalistycznej mutacji nordyzmu epoki lat 40. XX wieku) wykazuje jedynie Nordycki Ruch Oporu (szw. *Nordiska motståndsrörelsen*). Możliwość współdziałania z tą organizacją odrzucają jednakże pozostałe liczące się podmioty północnego islamosceptycyzmu.

⁸⁶ Neologizm frazeologiczny „rasizm kulturowy” pojawił się w publicystyce lewicowej w latach 80. XX wieku. Szczególną rolę w jego popularyzacji w przekazie naukowym miał socjolog Anthony Giddens. Na gruncie polskiego piśmiennictwa najnowszą próbę przeprowadzenia dowodu o występowaniu „antymuzułmańskiego rasizmu” [sic!] podjęła doktor filozofii Monika Bobako w książce o znamienym tytule: *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej* (Kraków 2017). Wykładnię „islamofobii” jako odmiany „nowego rasizmu” lansują także redaktorzy i autorzy wydawanego przez Ligę Muzułmańską w RP periodyku „As-Salam. Muzułmańskie Czasopismo

wyznawców. Po drugie (i w związku z powyższym) dlatego, że antyislamizm i islamosceptycyzm definiowane są w Szwecji na równi w odniesieniu do działalności islamistów napływowych, jak i zradykalizowanych rodzimych, białych konwertytów⁸⁷.

Jeszcze innym, równie istotnym, elementem uzupełniającym obraz środowiska islamosceptyków i kluczowym dla rzetelnej analizy „rasizmu”, jest fakt znacznego zaangażowania w antyislamizm osób mających imigracyjne, często bliskowschodnie pochodzenie⁸⁸. Warto też podkreślić, że środowiska islamosceptyczne głośno upominają się o prawa dla nieeuropejskich społeczności, jak choćby chrześcijan syryjskich i asyryjskich, nękanych przez muzułmanów w Göteborgu oraz w Kalmarze⁸⁹. Problem ten nagłośnił m.in. Nuri Kino, szwedzko-asyryjski dziennikarz, którego śledztwo przyniosło udokumentowane informacje, iż ośrodki dla imigrantów na terenie Szwecji są miejscem, w którym trwa codzienna gehenna chrześcijan. Dyskryminacja i poniżanie są następstwem wyznawanej wiary, a motywacja prześladowców wynika wprost z islamskiej pogardy do *kuffar’ów*, czyli „niewiernych”⁹⁰.

Analiza aktywności szwedzkich podmiotów islamosceptycznych pozwala zauważyć, że jednym z podstawowych skutków tej działalności jest pozbawienie multikulturalizmu statusu *de facto* państwowego aksjomatu i nie podlegającej krytyce ideologii państwowej. Z punktu widzenia demokratycznego ideału pluralizmu światopoglądowego, prawo do takiej kontestacji i demitologizacji samo w sobie jest filarem, albo co najmniej kluczowym komponentem demokracji. Przedstawiciele kierunku natywistycznego i systemowego w islamosceptycyzmie dowodzą też błędów zawartego w poglądzie o nierozdzielności liberalizmu i wielokulturowości. Ich uzasadnienia postulatu deszaryatyzacji w imię obrony demokracji liberalnej, są zbieżne z politologicznymi teoriami Samuela Huntingtona⁹¹, poglądami Oriany Fallaci⁹², aksjologią

Spółeczno-Kulturalne”. Tej kwestii poświęcony został w całości nr 3 (18) w 2009 roku.

⁸⁷ W raporcie Norweskiej Policyjnej Służby Bezpieczeństwa (*Politiets Sikkerhetstjeneste*) z września 2016 r. podano informację, że prawie co piąty zradykalizowany muzułmanin jest „etnicznym norweskim konwertytą”, <https://euroislam.pl/norwegia-jedna-piata-ekstremistow-to-konwertyci-na-islam/> (odczyt: 28.10.2016). Podobna tendencja uchwytna jest w Szwecji.

⁸⁸ Martin Kinnunen, rzecznik prasowy uznawanej przez media głównego nurtu za „ksenofobiczną” partii Szwedzkich Demokratów (*Sverigedemokraterna*) ogłosił w czerwcu 2013 r., że aż 15% jej członków „ma zagraniczne pochodzenie”, <http://www.szwecjadzisiaj.pl/szwedzcy-demokrati-partia-ksenofobiczna/> (odczyt: 28.09.2016). Najbardziej popularnymi politykami SD o nieeuropejskich korzeniach są pochodzący z Iranu: Samuel Älgemalm (wcześniej Mohammed Ebrahim Gharachorloo) i Nima Gholam Ali Pour.

⁸⁹ Por. A. Rybińska, *Piekło Europy*, [w:] *Europa i Polska w obliczu wyzwań islamu...*, s. 61-62.

⁹⁰ Por. K. Tubylewicz, op. cit., s. 29.

⁹¹ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005.

⁹² Zob. O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, Warszawa 2003; eadem, *Siła rozumu*, Warszawa 2004.

Agnieszki Kołakowskiej⁹³, a nade wszystko filozofią Briana Barry'ego⁹⁴. Ten czołowy przedstawiciel uniwersalizmu, interpretował multikulturalizm jako program polityczny i „nurt o wybitnie neoliberalnych źródłach, stanowiący zaprzeczenie liberalnej koncepcji sprawiedliwości”, a co za tym idzie generujący „realne zagrożenie dla zasad porządku liberalno-demokratycznego”⁹⁵. Podobna ścieżka metodologiczna doprowadziła z kolei socjologa Mathieu Bock-Côté do wniosku o ścisłych związkach multikulturalizmu z autorytaryzmem – w nowej szacie „religii politycznej”⁹⁶.

Na koniec rozważań warto podkreślić, że przykład Szwecji wpisuje się w szerszy kontekst religijno-ideologicznego konfliktu o przyszłość demokratycznego państwa⁹⁷. Argumentacja szwedzkich islamosceptyków i ich uzasadnienia deszariatyzacji ukazują dwa poziomy konfliktów, które z różnym natężeniem obejmują niemal całą Europę Zachodnią i Północną: 1) spór świeckiej demokracji z teokracją oraz 2) antagonizm międzywilizacyjny. Natura drugiego konfliktu nie daje wielkich możliwości kompromisu, szczególnie w warunkach nieskutecznej polityki asymilacji imigrantów. W tym zakresie Szwecja zdaje się znajdować w europejskiej czołówce, a to dlatego, że jej decydenci od wielu lat *de facto* postrzegają asymilację jako zjawisko sprzeczne z wielokulturowością. Ponadto badania naukowe coraz częściej dowodzą tego, że proces asymilacji jest tym mniej efektywny, im liczniejsze grupy o tej samej tożsamości kulturowej w krótkim czasie przybywają do obcego im kulturowo państwa⁹⁸. Pogłębia się wówczas i utrwała tendencja do autogettoizacji i kulturowania kultury pochodzenia, opartej na innych wartościach. Jeśli w hierarchii tej aksjologii na szczycie znajduje się religia, która w swojej istocie nacechowana jest bezkompromisowością i brakiem granic dla jej ekspansji, to trudno uznać za bezzasadne i nieracjonalne obawy szwedzkich islamosceptyków o zachowanie oraz przyszłość własnej kultury.

⁹³ Zob. A. Kołakowska, *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2010; zob. także krytyczną analizę: J. Iwanicki, *Koncepcja „wojny kultur” w twórczości Oriany Fallaci i Agnieszki Kołakowskiej*, „Przegląd Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 2014, nr 4, s. 18-29.

⁹⁴ Zob. B. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge 2001.

⁹⁵ Zob. K. Aksiuto, *Liberalna krytyka wielokulturowości – Brian Barry w obronie uniwersalizmu*, [w:] *Nowe ruchy społeczne...*, s. 83-98. Innego rodzaju wnioski krytyczne wobec nieograniczonej wielokulturowości formułuje Kamil Wójcik. Zdaniem tego badacza: „Liberalizm, podobnie jak inne doktryny filozoficzne, ma granice, których przekroczenie w praktyce oznacza utratę własnej tożsamości. Ujmując rzecz inaczej, nieograniczona akceptacja i tolerancja wszystkich roszczeń wysuwanych przez różnego rodzaju grupy kulturowe, religijne i etniczne prowadzi liberalizm do samounicestwienia”, K. Tomczyk, *Wielokulturowość a demokracja liberalna. O granicach tolerancji w społeczeństwach zachodnich*, Warszawa 2013, s. 15.

⁹⁶ Zob. M. Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, Warszawa 2017.

⁹⁷ Zob. R. T. Ptaszek, *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa – Radzymin 2017, s. 233-242.

⁹⁸ Zob. I. Wyciechowska, *Kulturowe uwarunkowania gettoizacji migrantów*, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych...*, s. 157-177.

Wydaje się, że z perspektywy apologetów wartości europejskich – wyrosłych przede wszystkim z tradycji i dorobku: filozofii starożytnej Grecji, prawa rzymskiego, judeochrześcijaństwa, humanizmu, ruchów reformacyjnych i oświeceniowych⁹⁹ – każdy wynik sporu między dwiema wizjami stanowisk obywateli wobec życia religijnego, tj. 1) natywizmem i wyborem systemowym (pro-liberalnym) a 2) kontrakulturacją i zwrotem antysystemowym (pro-republikańskim), będzie lepszy od powszechnego dzisiaj w Szwecji permissywizmu. Jednocześnie konfrontacja islamizmu i islamosceptycyzmu, idei szariackiej z koncepcją deszariatyzacji oraz multikulturalizmu i monoenkulturacji, stanowi – *nolens volens* – jedną z najważniejszych platform kształtowania nowego wymiaru i nowej jakości tożsamości europejskiej. Sprawy szwedzkie tworzą w tym zakresie komponent nordyckiego oraz ogólnoeuropejskiego procesu, a wyraźnie widoczny jest w nim rosnący uniosceptycyzm¹⁰⁰.

Argumentacja szwedzkich (ale nie tylko) islamosceptyków zdaje się mieć coraz bardziej uniwersalne i zarazem utylitarne znaczenie w innych częściach Europy. Przegląd decyzji i wypowiedzi decydentów państw Grupy Wyszehradzkiej w latach 2015-2017¹⁰¹, pozwala dostrzec w Europie Środkowowschodniej znacznie większą recepcję tez islamosceptycznych, aniżeli inspiracji podpowiadanych przez multikulturalistów¹⁰².

⁹⁹ Zob. np.: R. Szwed, *Tożsamość europejska versus tożsamość narodowa? Transformacja tożsamości zbiorowych w Unii Europejskiej*, [w:] *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. E. Hałas, K. T. Konecki, Warszawa 2005, s. 310-344; A. Wiktorska-Święcka, *Wyznaczanie granic i konstruowanie tożsamości Europy* oraz M. Bachryj-Krzywaźnia, *Tożsamość Europy – tożsamość europejska* [w:] *Procesy integracyjne i dezintegracyjne w Europie*, red. A. Pacześniak, M. Klimowicz, Wrocław 2014, s. 19-41, 297-318; A. Zamojski, op. cit., s. 243-290.

¹⁰⁰ Społeczeństwo szwedzkie przez wiele lat należało do czołówki wśród narodów popierających procesy integracyjne w Europie (zob. R. M. Czarny, *Szwecja w Unii Europejskiej: studium polityczno-prawne*, Kielce 2002; K. Bachnik, *Skandynawskie uwarunkowania kulturowe w procesach zarządzania*, Warszawa 2010; B. Piotrowski, *Skandynawia współczesna w poszukiwaniu nowych dróg rozwoju 1975-2014*, Poznań 2015). Jesienią 2015 r. 59% obywateli Szwecji pozytywnie oceniało członkostwo tego państwa w Unii Europejskiej, a w kwietniu 2016 r. już tylko tylko 39%. Spadek poparcia w tak krótkim okresie aż o 20% wynikał wprost z problemów migracyjnych, por. M. Tomala, op. cit., s. 198-199.

¹⁰¹ Wśród licznych publikacji zob.: A. Wawrzusiszyn, *The Visegrad Group in terms of the contemporary crossborder threats*, „Journal of Modern Science” 2017, tom 1 (32), s. 265-283; A. Adamczyk, *Państwa Grupy Wyszehradzkiej wobec kryzysu migracyjnego w Unii Europejskiej*, „Przegląd Europejski” 2017, nr 1 (43), s. 11-40; P. Pochyły, *Refugees/migrants and border security in the annual address of Poland's foreign ministers in the years 2014-2016*, „Przegląd Politologiczny” 2017, nr 3, s. 89-102; M. Stolarczyk, *Stanowisko Polski wobec kryzysu migracyjno-uchodźczego Unii Europejskiej*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2017, nr 2 (XIV), s. 15-42.

¹⁰² Zob. M. Pogorzelska, *Intercultural education – Swedish textbooks as the source of inspiration for Polish educators*, „Edukacja Międzykulturowa” 2014, nr 3, s. 154-172.

NOTY O AUTORACH

Michael Abdalla

– doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny, kierownik Zakładu Komunikacji Międzykulturowej i Aksjolingwistyki Instytutu Językoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pochodzi z Syrii, w połowie lat 80. ubiegłego wieku założył Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Syryjskiej i Polsko-Libijskiej oraz Koło Zainteresowań Kulturą Asyryjską przy Poznańskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Tłumacz przysięgły języka arabskiego. Prowadzi zajęcia z zakresu kultury Bliskiego Wschodu, naucza języka arabskiego. Jego dorobek naukowy liczy ponad 150 pozycji, w tym: książek (m.in.: *Kultura żywienia dawnych i współczesnych Asyryjczyków*, Warszawa 2001; *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku. Historia, kultura, problemy przetrwania*, red., Poznań 2005) i artykułów (publikowanych m.in. w prestiżowym periodyku „Journal of Assyrian Academic Studies”). Autor przekładu, przedmowy i przypisów głośnych książek dokumentujących zbrodnie ludobójstwa ('BēdMšihō Ne'mān dQarabāš, *Relacje chrześcijańsko-muzułmańskie na terenie Turcji na przełomie XIX i XX wieku: dziennik seminarzysty o ludobójstwie Ormian i Asyryjczyków w roku 1895 i w latach I wojny światowej*, Kraków 2013; Abed Mszihō Neman, *Seyfo. Ludobójstwo, o którym nie wolno mówić*, Poznań 2015). Posiadacz największego w Polsce zbioru książek w języku syriackim i jednego z największych w języku arabskim.

Stefan Dudra

– profesor nadzwyczajny w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, kierownik Zakładu Stosunków Międzynarodowych oraz Pracowni Badań nad Mniejszościami Narodowymi i Etnicznymi. Absolwent Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze (1991). Doktorat w zakresie historii uzyskał w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Zielonej Górze (1996), a stopień doktora habilitowanego na Uniwersytecie Zielonogórskim (2005). Główne zainteresowania naukowe: najnowsza historia polityczna i historia Kościoła (ze szczególnym uwzględnieniem Kościołów wschodnich). Jest autorem kilkunastu monografii oraz prac zbiorowych, wydawanych w Polsce, Szwecji i Stanach Zjednoczonych, m.in.: *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947-1960* (Głogów 1998), *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej* (Zielona Góra 2004), *Poza matką ojczyznę. Łemkowie na Ziemi Lubuskiej* (Wrocław 2008), *Cerkiew w diasporze: z dziejów prawosławnej Diecezji wrocławsko-szczecińskiej* (Poznań 2009), *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960* (Warszawa 2010), *Sketches from the history of religion and identity of Orthodox Lemkos* (Chicago 2017). Artykuły i recenzje publikował m. in. w: „Sprawach Narodowościowych”, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, „Studiach Zachodnich”, „Roczniku Lubuskim”, „Cerkiewnym Wiestniku”, „Wiadomościach Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, „Roczniku Sądeckim”, „Roczniku Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej”, „Almanachu Karpackim Płaj” i „Almanachu Diecezjalnym. Roczniku Ośrodka Kultury Prawosławnej w Gorlicach”. Redaktor naczelny czasopisma naukowego „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”. Członek Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych.

Andrzej Dwojnych

– ukończył politologię na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, a następnie obronił doktorat na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Rozprawa pt. *Endecja na Mazowszu Północnym a Kościół katolicki 1898–1939* została opublikowana przez krakowską Księgarnię Akademicką. Autor kilkudziesięciu artykułów o charakterze naukowym, popularno-naukowym i – zwłaszcza – popularnym z zakresu historii polskiej myśli społeczno-politycznej XIX-XX w., jej związków z religią oraz rozmaitych wątków historii regionalnej (Mazowsza północnego, Ziemi Dobrzyńskiej, Pomorza Zachodniego czy Podlasia). Członek Towarzystwa Naukowego Płockiego.

Piotr Furmański

– politolog, absolwent Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują współczesne stosunki międzynarodowe oraz geopolitykę ze szczególnym uwzględnieniem geopolityki polskiej. Autor artykułu pt. *Indywidualność geograficzna Polski w koncepcjach geopolitycznych Eugeniusza Romera*, „Geopolityka” t.1(1)2008 oraz rozdziału dotyczącego polskiej geopolityki w podręczniku pt. *Geopolityka*, A. Dybczyński (red.), Warszawa 2015. Aktualnie przygotowuje pracę doktorską na temat geograficznych aspektów polskich wizji geopolitycznych (do 1939 r.).

Michał Gierycz

– politolog. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego. Doktor habilitowany nauk społecznych, w dyscyplinie nauki o polityce. Kierownik Zakładu Kulturowych Podstaw Polityki w Katedrze Teorii Polityki i Myśli Politycznej Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Wśród jego zainteresowań naukowych znajdują się: kwestia znaczenia religii dla procesu politycznego, aksjologiczny wymiar polityki europejskiej, polityki Unii Europejskiej, antropologia polityki, myśl społeczna Kościoła katolickiego. Opublikował dwie monografie: *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków-Warszawa 2008; *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa 2017. Współredaktor prac zbiorowych: *Marzec 1968. Historia współczesna jako magistra vitae*, Warszawa 2009; *Zmagania początku tysiąclecia*, Warszawa 2012; *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014. Autor kilkudziesięciu artykułów naukowych. Redaktor periodyku „Chrześcijaństwo – Polityka – Świat”. Twórca, członek rady programowej i redaktor portalu badaczy relacji religii i polityki „Politologiareligii.pl”.

Dariusz Góra-Szopiński

– politolog, filozof i socjolog religii, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Regionalnych Studiów Strategicznych, członek polskiego i amerykańskiego towarzystwa nauk politycznych (PTNP i APSA), stypendysta Fulbrighta w Waszyngtonie (2010), wiceprezes stowarzyszenia absolwentów programów edukacyjnych Departamentu Stanu USA, autor monografii: *Eglise catholique et transactions politiques* (Parkland 2001), *Złoty środek. Kościół wobec współczesnych wizji państwa* (Toruń 2007) oraz *Zakorzenie wolności. Myśl polityczna Michaela Novaka* (Warszawa 2013).

Sylwia Górzna

– absolwentka kierunku politologia w zakresie międzynarodowych stosunków politycznych i gospodarczych oraz dziennikarstwa i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Obroniła rozprawę doktorską pod kierunkiem dra hab., prof. UWM, Selima Chazbijewicza pt. *Polityczny wymiar dialogu Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*. Obecnie pracuje jako adiunkt w Instytucie Historii i Politologii Akademii Pomorskiej w Słupsku. W 2013 r. ukazała się jej monografia pt. *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II* (Wyd. Akademii Pomorskiej w Słupsku), w 2015 r. antologia pt. *Jan Paweł II wobec obecności islamu i muzułmanów w krajach Unii Europejskiej. Wybór dokumentów* (Wyd. Akademii Pomorskiej w Słupsku), w 2016 r. antologia pt. *Jan Paweł II wobec konfliktu zbrojnego na Bałkanach. Dokumenty papieskie* (Wyd. UNUM w Krakowie) oraz monografia *Zaangażowanie Jana Pawła II w rozwiązanie konfliktu zbrojnego na Bałkanach* (Wyd. UNUM w Krakowie). Zainteresowania badawcze: filozofia dialogu, dialog międzykulturowy, dialog międzyreligijny, islam w Europie, stosunki międzynarodowe, politologia religii.

Bartłomiej Grysa

– doktor nauk humanistycznych, islamolog, arabista, językoznawca, tłumacz języków: arabskiego, hebrajskiego, angielskiego i rosyjskiego. Od kilku lat na stałe w redakcji „Miłujcie się!”. Autor publikacji dotyczących nauczania języka arabskiego, autochtonicznych chrześcijańskich społeczności Bliskiego Wschodu ze szczególnym uwzględnieniem Asyryjczyków i Maronitów oraz dialogu z islamem na przykładzie współczesnych i historycznych debat. Przez 12 lat związany z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Toruńską Szkołą Wyższą w Toruniu.

Wioletta Husar

– magister politologii i bezpieczeństwa narodowego, absolwentka Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jej zainteresowania badawcze dotyczą problematyki mniejszości narodowych i etnicznych, tożsamości narodowych, nacjonalizmów peryferyjnych, independentyzmu katalońskiego oraz współczesnych przemian politycznych, społecznych i gospodarczych na gruncie hiszpańskim. Artykuły naukowe w tych obszarach publikowała m.in. w: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K. Politologia”, „Przeglądzie Narodowościowym – Review of Nationalities”, „In Gremio. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką” oraz w książkach w serii „Politologia religii”. Przewód doktorski otworzyła na Wydziale Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Tematem przygotowywanej rozprawy jest *Radykalizacja independentyzmu katalońskiego w XXI wieku*.

Krzysztof Kowalczyk

– politolog, historyk, doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego w Instytucie Politologii i Europeistyki. Dyrektor Archiwum Państwowego w Szczecinie. Zajmuje się Kościołem katolickim, partiami politycznymi, marketingiem wyborczym, organizacjami pozarządowymi. Autor i współautor sześciu monografii, 16 prac pod redakcją, i około 100 artykułów naukowych. W 2016 r. w Wydawnictwie Adam Marszałek opublikował pracę pt. *Między antyklerykalizmem a konfesjonalizacją. Partie polityczne wobec Kościoła katolickiego w Polsce po 1989 roku* (Toruń 2016).

Renata Król-Mazur

– historyk i politolog. Doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, specjalność historia nowożytna. Adiunkt w Katedrze Historii Polskiej Myśli Politycznej Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej szerokie zainteresowania naukowe skupiają się na historii nowożytnej i współczesnej, zwłaszcza na zagadnieniach związanych ze stosunkami polsko-ukraińskimi, historią Polski, Ukrainy, Rosji, Armenii, dziejami Kaukazu oraz problematyce mniejszości narodowych i etnicznych, ze szczególnym uwzględnieniem historii Ormian i Żydów w Polsce od nowożytności po współczesność. Zajmuje się problematyką wojskowości (zwłaszcza w epoce nowożytnej) oraz polskiej myśli politycznej. Na jej dorobek naukowy składają się m.in. monografie: *Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku* (Kraków 2008), *Działalność polityczna abp. Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923* (Kraków 2013) oraz kilkadziesiąt artykułów i recenzji publikowanych w języku polskim, ukraińskim i angielskim. Współpracuje z ośrodkami naukowymi na Ukrainie. Jest członkiem: Komisji Historii Wojen i Wojskowości PAU, Polskiego Towarzystwa Historycznego, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych, Towarzystwa Miłośników Historii i Zabytków Krakowa, Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego. Stypendystka Fundacji Lanckorońskich.

Krzysztof Łabędź

– socjolog i politolog. Doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, profesor nadzwyczajny Akademii Ignatianum w Krakowie, kierownik Katedry Współczesnych Systemów Politycznych. Autor kilkadziesiątu opracowań naukowych, w tym monografii, m.in.: *Spyry 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. Redaktor naukowy prac zbiorowych, m.in.: *Bariery aktywności publicznej*, Toruń 2008; *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; *Patologie w polskim życiu politycznym*, Kraków 2015; *Rola opozycji w systemach demokratycznych*, Kraków 2016. Ekspert zespołu nauk społecznych w dyscyplinie nauki o polityce Polskiej Komisji Akredytacyjnej.

Ryszard Michalak

– historyk i politolog. 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. dwóch monografii, czterech książek redagowanych, ponad sześćdziesięciu artykułów naukowych, współautor dwóch podręczników akademickich. Redaktor tematyczny w czasopiśmie „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”. Wchodzi w skład rady naukowej czasopisma „Rynek – Społeczeństwo – Kultura” oraz rady programowej portalu badaczy relacji religii i polityki „Politologiareligii.pl”. Ekspert think-tanku Instytut Spraw Europejskich – European Issues Institute.

Łukasz Młyńczyk

– politolog, doktor habilitowany nauk społecznych, profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teorii Polityki Instytutu Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Specjalizuje się w badaniach dotyczących teorii polityki oraz metodologii badań politologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem procesów poznawczych dotyczących polityczności zjawisk społecznych. Autor m.in. książki *Między kreatywnością a próżnowaniem. Polityczność dwóch typów idealnych* (Wydawnictwo Elipsa – Warszawa 2015). Pomysłodawca i redaktor naukowy tomu *Jews* („Przegląd Narodowościowy – Review on Nationalities” 2016, no 6 Special Issue). Redaktor tematyczny czasopisma naukowego „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”. Zastępca prezesa Oddział Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych w Zielonej Górze. Komentator polityczny.

Daria Podedworna

– absolwentka politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, stypendystka programu Erasmus (Universidad Católica San Antonio de Murcia, kierunek dziennikarstwo). Jej zainteresowania naukowe koncentrują się w obszarze komunikacji politycznej oraz hiszpańskiej sceny politycznej. Autorka kilku publikacji naukowych, między innymi artykułów w czasopismach: „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities” oraz „In Gremio. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką”.

Rafał Proszak

– doktor habilitowany nauk społecznych w dyscyplinie nauki o polityce. Absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego. Pracownik Katedry Europejskiej Integracji Gospodarczej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Autor monografii: *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego* (Kraków 2004), *Teista w demoliberalnym świecie. Rzecz o amerykańskich rozważaniach wokół rozumnej polityki* (Kraków 2014) oraz artykułów z dziedziny wolności religijnej w Stanach Zjednoczonych i współczesnej amerykańskiej filozofii politycznej.

Anna Ratke-Majewska

– doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce, adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego; w latach 2013-2016 wykonawca projektu badawczego *Polityka pamięci jako element kształtowania nowej tożsamości w czasie tranzycji z systemu autorytarnego*, którego realizacja finansowana była przez Narodowe Centrum Nauki; członek ogólnopolskich i międzynarodowych towarzystw naukowych (takich PTNP, IPSA, PTSL) i redaktor czasopism naukowych („Polish Political Science Yearbook”, „Nowa Polityka Wschodnia”); w centrum jej zainteresowań badawczych znajduje się przede wszystkim problematyka polityki pamięci, tożsamości politycznej, stosunków polsko-latynoamerykańskich oraz sytuacji wewnętrznej wybranych państw Latynoameryki i Półwyspu Iberyjskiego.

Mirosław Rucki

– doktor habilitowany inżynier, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Wcześniej wieloletni pracownik Politechniki Poznańskiej. Ukończył studia podyplomowe: pedagogiczne kształcenia zawodowego (Politechnika Poznańska), nauk o rodzinie (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) oraz biblijne (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu). Autor lub współautor dwóch książek recenzowanych z zakresu budowy i eksploatacji maszyn oraz dwóch z dziedziny bibliistyki. W dorobku posiada także 150 artykułów dotyczących budowy i eksploatacji maszyn oraz 20 z obszaru bibliistyki. Należy do Stowarzyszenia Bibliotekistów Polskich, Society of Biblical Literature (USA) oraz Forum Chrześcijańskich Pracowników Nauki.

Piotr S. Ślusarczyk

– doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. Swoją rozprawę doktorską, obronioną na Uniwersytecie Warszawskim, poświęcił między innymi zagadnieniu wpływu myśli teologicznej na rozumienie procesów historycznych i politycznych w epoce polskiego Oświecenia. Pracę doktorską w zakresie nauk o polityce przygotowuje na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Współzałożyciel pisma kulturalno-literackiego „LiteRacje”. Członek zarządu stowarzyszenia „Europa Przyszłości”. Prezes Zarządu i ekspert think-tanku Instytut Spraw Europejskich – European Issues Institute. Specjalizuje się w tematyce islamu w Europie. Publikował m.in. w periodyku naukowym „Euroislam. Magazyn Analiz Społeczno-Politycznych”. Filmowe zapisy jego cyklicznych wykładów o islamie zamieszcza portal Euroislam.pl.

Małgorzata Świder

– doktor habilitowana nauk humanistycznych, profesor Instytutu Historii Uniwersytetu Opolskiego. Specjalizuje się w najnowszej historii Niemiec, stosunkach polsko-niemieckich oraz najnowszej historii Śląska. Autorka i redaktorka 13 książek (m.in.: *Solidarność związkowa. Niemiecka Federacja Związków Zawodowych (DGB) wobec Polski*, Kraków 2017; *Stanowisko Socjaldemokratycznej Partii Niemiec wobec Polski w latach 1980–1989*, Opole 2015; *Die katholische Kirche in Polen und die SPD in den 1980er Jahren*, Bonn 2013; *Z perspektywy Bonn. Przemiany polityczne w Polsce w latach 1980–1989*, Toruń 2011; *Die sogenannte Entgermanisierung im Opperlner Schlesien in den Jahren 1945–1950*, Lauf 2002) oraz blisko 100 artykułów i rozpraw naukowych publikowanych po polsku, niemiecku, angielsku i czesku. Pełni liczne funkcje w radach naukowych i programowych oraz towarzystwach naukowych m.in.: serii wydawniczej „Edice Erudica” w Wydawnictwie Nakladatelství EPOCH A s.r.o. w Pradze, czasopiśmie „Civilia: odborná revue pro didaktiku společenských věd” (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu), German Studies Association – USA, The Archives Committee German Studies Association, Polskim Towarzystwie Historycznym oraz Polsko-Czeskim Towarzystwie Naukowym.

Magdalena Tomczyk

– ukończyła politologię i nauki społeczne na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Absolwentka studiów doktoranckich w zakresie religioznawstwa na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje pod kierunkiem naukowym prof. dr hab. Zbigniewa Paska dysertację doktorską, dotyczącą genezy parafii polskokatolickich w południowej Polsce. Zawodowo związana jest ze Szkołą Podstawową nr 24 z Oddziałami Dwujęzycznymi im. Mikołaja Kopernika w Tarnowie. W roku 2016 uzyskała Nagrodę Ministra Edukacji Narodowej za wybitne osiągnięcia dydaktyczno-wychowawcze. Za wyróżniającą działalność pedagogiczną otrzymała również Nagrodę Prezydenta Miasta Tarnowa w roku 2015. Współpracuje z Izbą Pamięci im. Biskupa Franciszka Hodura w Łękach Dukielskich oraz z miejscową parafią polskokatolicką, która przyznała jej w 2016 roku medal za działalność ekumeniczną.