



**Radosław Zenderowski  
Ryszard Michałak**

# **POLITYKA WYZNANIOWA**

**Aspekty teoretyczne  
i egzemplifikacje**

Zielona Góra 2018

*m o r p h o*

**Radosław Zenderowski**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**Ryszard Michalak**

Uniwersytet Zielonogórski

**POLITYKA WYZNANIOWA**  
**Aspekty teoretyczne**  
**i egzemplifikacje**

wydawnictwo morpho

Monografia w serii: *Politologia religii*

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

Recenzent

Prof. US dr hab. Krzysztof Kowalczyk

(Uniwersytet Szczeciński – Instytut Politologii i Europeistyki)

Skład tekstu

Redakcja

Copyright © 2018 by Radosław Zenderowski & Ryszard  
Michalak & Wydawnictwo Morpho

ISBN: 978-83-62352-50-0

Wydawnictwo Morpho

ul. Osiedle 6

68-213 Sieniawa Żarska

morpho@mor-pho.pl

604 25 65 95

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

Objętość: 8,2 ark. wyd.

Wydanie monografii zostało dofinansowane  
przez Uniwersytet Zielonogórski

## Spis treści

<b>Wstęp:</b> <b>POLITYKA WYZNANIOWA – PRZEDMIOT BADAŃ</b> <b>DYSCYPLINY NAUKI O POLITYCE I ADMINISTRACJI</b> .....	s. 5
<b>Rozdział I:</b> <b>POLITYKA WYZNANIOWA – KWESTIE TEORETYCZNE</b> .....	s. 11
<b>Rozdział II:</b> <b>POLITYKA ETNICZNA I POLITYKA WYZNANIOWA</b> <b>– RELACJE, FUNKCJE, ZALEŻNOŚCI, WYZWANIA.</b> <b>PERSPEKTYWA ŚRODKOWOSCHODNIOEUROPEJSKA</b> .....	s. 19
<b>Rozdział III:</b> <b>POLITYKI WYZNANIOWE</b> <b>– KONCESJI, REGLAMENTACJI, LIKWIDACJI</b> .....	s. 67
<b>Bibliografia</b> .....	s. 155
<b>Informacja o autorach</b> .....	s. 189
<b>Abstract</b> .....	s. 191



## Wstęp

**POLITYKA WYZNANIOWA – PRZEDMIOT BADAŃ  
DYSCYPLINY NAUKI O POLITYCE I ADMINISTRACJI**

Badania naukowe nad polityką wyznaniową przez lata były domeną przedstawicieli nauk prawnych, którzy zgłębiali jej naturę w relacji do podmiotowego prawa wyznaniowego<sup>1</sup>, a także historyków, którzy w analizie stosunków państwowo-religijnych poszukiwali możliwości wyjaśnienia np. fenomenów powstawania/kryzysów imperiów lub generowania procesów tolerancji/nietolerancji religijnej<sup>2</sup>. Taka tendencja dotyczyła zarówno nauki światowej jak i polskiej. W Polsce – za wzorcem

---

<sup>1</sup>Zob. np.: W. Schilling, *Religion und Recht*, Stuttgart 1957, ss. 191; H. J. Liebesny, *The Law of the Near and Middle East: Readings, Cases, and Materials*, New York 1972, ss. 316; A. Layish, *Women and Islamic Law in a Non-Muslim State*, New York – Jerusalem 1975, ss. 369; Wśród licznych dzieł powstałych w Polsce zob. najbardziej poczytne opracowanie: M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978, wydanie I (łącznie 11 uaktualnianych wydań, ostatnie: 2013). Dopiero wiele lat później popularnością dorównało tej książce inne opracowanie, zob.: J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000 (łącznie 4 wydania, ostatnie 2014).

<sup>2</sup>Zob. np.: P. Charanis, *The religious policy of Anastasius I. Emperor of the later Roman Empire 491-518*, Madison 1935, ss. 274; S. R. Sharma, *Religious Policy of the Mughal Emperors*, Oxford 1940, ss. 226; N. Q. King, *The Religious Policy of Theodosius the Great, 379-395 A.D.*, Nottingham 1954, ss. 1222; J. Dziegielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986, ss. 228.

radzieckim – dodatkowo polityka wyznaniowa jako przedmiot badań zwróciła w latach 70. XX wieku uwagę także religioznawców i filozofów (w tym praktyków – decydentów)<sup>3</sup>, którzy konceptualizację w jej obszarze wiązali ściśle z marksistowskimi wyznacznikami ideologicznymi, skutkiem czego twórczość ta postrzegana jest dzisiaj (nie bez racji) jako usługowa wobec bezwzględnie obowiązującego wówczas monizmu ideologicznego.

Względnie niedawno polityka wyznaniowa stała się obszarem rosnących zainteresowań badaczy reprezentujących **nauki o polityce i administracji**<sup>4</sup>. Szczególna rola w tym względzie przypadła przedstawicielom **politologii religii**<sup>5</sup>. Pod tą nazwą skrywa się – w najbardziej popularnej wykładni – ogół badań uwzględniających różnorodne sprzężenia zjawisk religii i polityki w oparciu o mariaż wielu dyscyplin nauki i ich metod, a w szczególności: nauk o polityce i administracji, nauk o kulturze i religii, nauk teologicznych, nauk socjologicznych, filozofii, historii, nauk prawnych, prawa kanonicznego, ekonomii i geografii społeczno-ekonomicznej. W znaczeniu właściwym dziedzinie nauk społecznych definiowana jest jako subdy-

---

<sup>3</sup>Zob. *Polityka wyznaniowa. Tło – warunki – realizacja*, red. W. Mysłek, M. T. Staszewski, Warszawa 1975, ss. 475; Wśród autorów tego opracowania znalazł się m.in. Serafin Kiryłowicz – wieloletni naczelnik Wydziału III w Urzędzie do Spraw Wyznań.

<sup>4</sup>Proces rosnącego zainteresowania sprzężeniami w relacjach religia – polityka wśród politologów zob.: P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. M. Gierycz, P. Burgoński, Warszawa 2014, s. 19-24.

<sup>5</sup>Zob. R. Michalak, *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014, s. 5-11; 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.

scypolina nauk o polityce i administracji, której istotą jest politologiczna analiza zjawiska religii lub któregośkolwiek z jej komponentów (doktryna, kult, organizacja religijna). W takim przypadku podstawowym założeniem jest postrzeganie religii jako zjawiska politycznego (analogicznie do założeń socjologii religii, która widzi w religii zjawisko społeczne). Inna egzegeza odnosząca się do usytuowania politologii religii pośród subdyscyplin nauk o polityce i administracji zakłada, że jej treść obejmuje kwestie wzajemnego oddziaływania zjawisk religijnych i politycznych, a wyjściową perspektywą badawczą są ustalenia nauk o polityce i administracji przy odwołaniu do metod i zdobywcy innych dyscyplin nauki. Politologia religii w największym rozumieniu to z kolei badania politologiczne nad religią w oparciu o paradygmat funkcji czynnika politycznego w religii<sup>6</sup>.

Monografia powstała przy zastosowaniu metod badawczych: analizy systemowej, analizy decyzyjnej, analizy instytucjonalno-prawnej oraz egzegezy źródłowej i komparatystyki. Głównym celem opracowania jest ukazanie katalogu spraw, które wiążą się z kategorią polityki wyznaniowej umiejscowionej w dyscyplinie nauki o polityce i administracji. Typologie, definicje oraz liczne przykłady mają w zamyśle autorów spełnić zadania poznawcze oraz posłużyć dyskusji nad jednym z najciekawszych problemów w obszarze politologii religii. Podział prac między autorami wynikał z indywidualnych zainteresowań oraz badań prowadzonych nad paralelnością polityki wyznaniowej i polityki etnicznej (Radosław Zenderowski) oraz konceptualizacją i profilami polityki wyznaniowej (Ryszard Michalak).

---

<sup>6</sup>Por. R. Michalak, *Politologia religii*, [w:] *Leksykon politologii*, red. J. Marszałek-Kawa i D. Plecka, Toruń 2018. Zob. stronę internetową *Portalu badaczy relacji religii i polityki* – [politologiareligii.pl](http://politologiareligii.pl).



W rozdziale pierwszym (najkrótszym i wprowadzającym do dalszych rozważań) podjęta została próba zdefiniowania polityki wyznaniowej oraz innych związanych z nią pojęć. Ponadto ukazane zostały rodzaje działań podejmowanych przez decydentów w ramach polityki wyznaniowej, a także najważniejsze jej uwarunkowania (wewnętrzne i zewnętrzne) oraz profile (koncesyjny, reglamentacyjny i likwidacyjny). Poza podmiotowością państwa jako głównego twórcy i realizatora polityki wyznaniowej, w takiej roli ukazano również organizacje międzynarodowe, związki religijne oraz podmioty wewnątrzkonfesyjne, takie jak frakcje czy też grupy interesu. W praktyce podmiotowość taką posiadają nawet pojedynczy ludzie – prorocy, charyzmatycy, kapłani.

Ze względu na występującą często przenikalność polityki wyznaniowej i polityki narodowościowej, celem drugiego rozdziału stało się uchwycenie prawidłowości odnoszących się do obu polityk. Elementami analizy są uzgodnienia dotyczące pojęć polityki etnicznej i polityki wyznaniowej (zakres przedmiotowy i istota we wzajemnych odniesieniach) oraz badanie charakteru (realnych i potencjalnych) relacji, funkcji i zależności występujących między polityką etniczną a polityką wyznaniową jako politykami szczegółowymi w zakresie występujących między nimi podobieństw i różnic. W rozdziale ukazano również kluczowe wyzwania dla polityk: etnicznej i wyznaniowej w Europie Środkowo-Wschodniej poprzez charakterystykę trzech głównych modeli budowania tożsamości narodowej w odniesieniu do etniczności i religii. Ta część rozważań zawiera ponadto analizę tendencji w zakresie deklarowanej tożsamości narodowej i religijnej w ostatnich kilkadziesiąt latach.

Celem rozdziału trzeciego było natomiast sięgnięcie po konkretne egzemplifikacje (stąd większa objętość tej części monografii oraz miejscami niezbędna narracja deskryptywna), które pozwoliły scharakteryzować najbardziej wyraziste profile polityki wyznaniowej. Ponadto przykłady te posłużyły zlokalizowaniu tejsze polityki w warunkach: różnorodnego podłoża systemowego i ustrojowego państw oraz w realiach zróżnicowania modelowego stosunków państwo – związki wyznaniowe. Na potrzeby tego zadania przeprowadzona została eksploatacja w obszarze polityk wyznaniowych państw reprezentatywnych dla różnych kręgów religijnych i wyznaniowych.

Wnioski wynikające z przeprowadzonej analizy zostały zawarte w podsumowaniach rozdziału drugiego i trzeciego. Wskazane tam prawidłowości i tendencje mają przede wszystkim wymiar eksplanacyjny i predyktywny.

Z uwagi na obszerny materiał bibliograficzny, w wykazie zamieszczonym na końcu książki zawarta została wyłącznie lista drukowanych opracowań: monografii, redakcyjnych prac zbiorowych oraz artykułów naukowych. Opracowania elektroniczne oraz źródła (w tym adresy stron internetowych), zamieszczone są w przypisach.

Autorzy wyrażają wdzięczność wszystkim Osobom, które wpłynęły na kształt książki. W tym gronie znaleźli się przede wszystkim członkowie Zespołu Badawczego, w którego pracach mamy zaszczyt również uczestniczyć, a którego celem jest przygotowanie także innych monografii z zakresu polityki wyznaniowej: Prof. Stefan Dudra, Prof. Dariusz Góra-Szopiński, Dr Sylwia Górzna, Dr Wioletta Husar-Poliszuk, Dr Renata Król-Mazur, Prof. Krzysztof Łabędź, Ks. Prof. Piotr Mazurkiewicz,

Dr Dorota Maj, Prof. Łukasz Młyńczyk, Prof. Robert T. Ptaszek, Dr Piotr Pochyły, Dr Anna Ratke-Majewska, Dr Waldemar Rogowski, Dr Bartłomiej Secler, Dr Beata Springer, Dr Piotr Ślusarczyk, Prof. Małgorzata Świder. Nie byłoby też zapewne monografii w takim kształcie, gdyby nie rozmowy z Uczestnikami ostatniej konferencji, które współorganizowaliśmy w Warszawie w 2017 roku<sup>7</sup> i w Łagowie Lubuskim w 2017<sup>8</sup> i 2018 roku<sup>9</sup>. Ostateczną treść oraz formę książki zawdzięczamy – dzięki cennym uwagom i podpowiedziom – Recenzentowi monografii, Profesorowi Krzysztofowi Kowalczykowi.

*Radostaw Zenderowski*  
*Ryszard Michalak*

---

<sup>7</sup>Zob. P. Rutkowska, D. Tylka, *Sprawozdanie z konferencji naukowej „Relacje religii i polityki jako przedmiot badań politologii”*. Warszawa, 30.11.–1.12.2017 r., „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”, No 21, 2017, s. 145-151.

<sup>8</sup>Zob. M. Gierycz, *Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Religijne uwarunkowania polityki / polityczne uwarunkowania religii”*. Łagów Lubuski, 1–3.06.2017 r., „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”, No 21, 2017, s. 142-144; W. Górnicka, *Report from a nationwide scientific conference „The religious conditioning of politics / political determinants of religion”*, Łagów, 1–3.06.2017, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”, nr 7, 2017, s. 449-454.

<sup>9</sup>Konferencja pt. *Polityka wyznaniowa w wymiarze krajowym i międzynarodowym*, <https://politologiareligii.pl/aktualnosci/79/polityka-wyznanio-w-wymiarze-krajowym-i-miedzynarodowym> (odczyt: 1.12.2018).

## Rozdział I

**POLITYKA WYZNANIOWA – KWESTIE TEORETYCZNE**

**Polityka wyznaniowa** to przede wszystkim **szczegółowy rodzaj polityki publicznej państwa, który ukierunkowany jest na aktywność organizacji religijnych (związków religijnych lub związków wyznaniowych)**<sup>1</sup>. Według Michała Pietrzaka **związek wyznaniowy**, to „specyficzny typ zorganizowanej społeczności ludzkiej, posiadający określony ustrój wewnętrzny, zdolny do wytworzenia organów władzy, spełniających funkcje wewnętrzne i reprezentujących związek na zewnątrz oraz uprawnionych do określania praw i obowiązków swoich członków”. Celem jego istnienia jest realizacja „potrzeb religijnych” wyznawców. Związki wyznaniowe „różnią się między sobą odrębnością dogmatów wiary, obrzędów oraz praktyk religijnych”<sup>2</sup>. Istotą polityki wyznaniowej jest zatem kształtowanie relacji państwa z poszczególnymi związkami religijnymi, ale również wpływanie na stosunki pomiędzy nimi.

Odnosząc się do nazewnictwa występującego w narracjach naukowych należy podkreślić, że określeniem alternatywnym do *polityki wyznaniowej* jest mniej popularna w Polsce

---

<sup>1</sup>Por. R. Michalak, *Polityka wyznaniowa*, [w:] *Leksykon politologii...*

<sup>2</sup>M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995, s. 9; por. A. Tunia, *Polityka państwa w zakresie ustalenia jednolitej siatki pojęć stosowanych w przepisach prawa wyznaniowego*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016, s. 34-35.

nazwa *polityka religijna*<sup>3</sup>. Podobnie *związek wyznaniowy* jest pojęciem znacznie częściej stosowanym, aniżeli *związek religijny* i *organizacja religijna*. Kategorie *religii* i *wyznania* nie są natomiast w swojej istocie synonimiczne (*wyznanie* zawiera się w *religii*).

Szerokie spojrzenie na politykę wyznaniową dopuszcza perspektywę, w której aparat państwa podejmuje określone działania wobec podmiotów związanych – bezpośrednio lub pośrednio – z organizacjami religijnymi, właśnie z powodu tej więzi. Mogą być nimi partie religijne<sup>4</sup>, partie odwołujące się do religii<sup>5</sup> (w nazwie, programie lub deklaracji ideowej), a także stowarzyszenia, fundacje, wydawnictwa i redakcje czasopism oraz inne zorganizowane formy społecznej aktywności<sup>6</sup>, które mają konotację religijną i, co może ważniejsze, jako religijne są postrzegane w przestrzeni publicznej. W szczególnych przypadkach stroną polityki wyznaniowej mogą być także pojedynczy ludzie związani z życiem religijnym.

---

<sup>3</sup>Zob. np. D. Góra-Szopiński, *Polityka religijna na obszarze dawnej Rzeczypospolitej. Ćwiczenie z teologii politycznej*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017, s. 9-29.

<sup>4</sup>Na przykład: izraelska Miflaga Datit Leumi (Narodowa Partia Religijna), francuski Union des Démocrates Musulmans (Demokratyczny Sojusz Muzułmanów), Bharatiya Janata Party (Indyjska Partia Ludowa).

<sup>5</sup>Na przykład niemieckie: Christlich Demokratische Union (Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna) i Christlich Soziale Union (Unia Chrześcijańsko-Społeczna).

<sup>6</sup>Na przykład polskie organizacje dobroczynne: rzymskokatolicki Caritas, prawosławny Eleos i ewangelicka Diakonia, zob. J. Krzywkowska, A. Bitowt, *Współpraca Państwa Polskiego i wybranych kościołów w zakresie wdrażania działań na rzecz polityki prorodzinnej*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo...*, s. 251-264.

Jak zauważa Józef Krukowski, poza zasadami i celami „jakimi władze państwowe kierują się w stosunku do religii i wyznań religijnych”, drugim filarem polityki wyznaniowej są „metody (środki) jakimi posługują się dla ich urzeczywistnienia w życiu społecznym”<sup>7</sup>. Maria Libiszowska-Żółtkowska podkreśla ponadto, że „polityka wyznaniowa spełnia funkcje: normatywną i kontrolną nad instytucjami religijnymi, definiuje charakter relacji między państwem, a obecnymi na jego terytorium kościołami i związkami wyznaniowymi”<sup>8</sup>. Rozwijając te spojrzenia, można więc przyjąć, że na **politykę wyznaniową państwa** składają się **działania o charakterze: koncepcyjnym, programowym, operacyjnym i wykonawczym**, realizowane przez **specjalistyczne podmioty władzy państwowej** wobec podmiotów religijnych<sup>9</sup>. W warunkach państwa demokratycznego są to **instytucje administracyjne** (samodzielne, np. w postaci urzędu lub ministerstwa, bądź stanowiące element szerszej struktury, np. departament w ramach ministerstwa) i **służby specjalne** (np. monitorujące działalność fundamentalistów religijnych lub sekty destrukcyjne). W państwach autorytarnych i totalitarnych podmiot realizujący politykę wyznaniową może być bardziej złożony (np. obok struktur państwowych status decydencki mają struktury partyjne, a większą rolę odgrywają również rozbudowane służby specjalne)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup>J. Krukowski, *Polityka wyznaniowa państw postkomunistycznych. Główne linie*, „Roczniki Nauk Prawnych”, T. XII, 2002, z. 2, s. 5.

<sup>8</sup>M. Libiszowska-Żółtkowska, *Polityka wyznaniowa*, [w:] *Nauki o polityce publicznej. Monografia dyscypliny*, red. J. Kwaśniewski, Warszawa 2018, s. 266.

<sup>9</sup>Por. R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014, s. 5.

Polityka wyznaniowa warunkowana jest przez szereg **czynników**, które można zgrupować w podziale na **wewnętrzne i zewnętrzne**<sup>11</sup>.

W pierwszej grupie szczególne znaczenie mają:

- 1) specyfika oraz struktura religijna i wyznaniowa państwa;
- 2) wielkość populacji państwa deklarującej ateizm, agnostycyzm, apateizm lub indyferentyzm religijny;
- 3) proporcje między sakralizacją a sekularyzacją przestrzeni publicznej;
- 4) ustrój, system polityczny oraz ideologia obowiązująca lub dominująca w państwie;
- 5) pragmatyka rywalizacji politycznej w wariantcie umożliwiającym instrumentalizację/polityzację religii;
- 6) prawny i systemowy model wyznaniowy państwa;
- 7) potencjał wywierania wpływu przez związki wyznaniowe na decydentów państwowych;
- 8) potrzeba religijnej legitymizacji władzy przez decydentów;
- 9) osobiste przekonania oraz zaangażowanie religijne decydentów państwowych;
- 10) zależności między identyfikacjami: etnokulturową i wyznaniową.

---

<sup>10</sup>Zob. P. A. Leszczyński, *Administracja wyznaniowa wybranych państw współczesnych – zarys zagadnienia*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 347-356; Idem, *Regulacja stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi określona w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, Gorzów Wielkopolski 2012, ss. 556.

<sup>11</sup>Zob. Idem, *Czynniki kształtujące politykę wyznaniową współczesnych państw – propozycje do dyskusji* (referat wygłoszony podczas konferencji naukowej pt. *Polityka wyznaniowa w wymiarze krajowym i międzynarodowym*, Łągow Lubuski 4-6 czerwca 2018).

Z kolei wśród czynników zewnętrznych szczególną rolę spełniają:

- 1) względy bezpieczeństwa państwa (różnie definiowane i instrumentalizowane);
- 2) charakter religii (w liczbie pojedynczej lub mnogiej) występujących w sąsiedztwie państwa;
- 3) struktura religijna oraz wyznaniowa ościennych państw (w tym status mniejszości związanych z rzeczonym państwem);
- 4) charakter polityki wyznaniowej występującej w otoczeniu międzynarodowym;
- 5) uwarunkowania geopolityczne regionu (występowanie lub brak „geopolityki sakralnej”, „polityki meczetowej” etc.);
- 6) międzynarodowe normy prawne, w których dane państwo partycypuje lub opiera przed ich oddziaływaniem;
- 7) skala i charakter międzynarodowego „usieciowienia” danej wspólnoty religijnej;
- 8) występowanie lub brak konfliktów religijnych w otoczeniu międzynarodowym;
- 9) występowanie lub brak tendencji proekumenicznych wśród podmiotów religijnych regionu;
- 10) rzeczywiste, a nie tylko deklarowane, znaczenie irenologii w przekazie związków religijnych w regionie.

We współczesnej Europie najnowszym czynnikiem, który występuje w obu zbiorach, a który może realnie wpływać (a nawet determinować) kierunki polityki wyznaniowej niemal wszystkich państw, są nowe trendy migracyjne<sup>12</sup>. To tylko po-

---

<sup>12</sup>Zob. M. Gierycz, *Polska debata o imigracji w perspektywie politologii religii*, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka”, No. 20, 2016, s. 73-84; *Uchodźcy w Europie. Uwarunkowania. Istota. Następstwa*, red. K. A. Wojtaszczyk, J. Szymańska, Warszawa 2017, ss. 714; M. El Ghamari,



twierdza obserwację, że polityka wyznaniowa pozostaje najczęściej w ścisłym związku z polityką **narodowościową** lub **etniczną**<sup>13</sup>.

Wśród odmian polityki wyznaniowej można wyróżnić: **politykę wyznaniową koncesji** (praktycznie nieograniczona, wspierana lub co najmniej akceptowana przez państwo działalność związku religijnego), **reglamentacyjną politykę wyznaniową** (przyzwolenie państwa na podstawową działalność związków wyznaniowych, ukierunkowaną przeważnie na wiernych własnej wspólnoty oraz zgodę na ograniczoną aktywność zewnętrzną) oraz **likwidacyjną politykę wyznaniową** (przeciwdziałanie negatywnie ocenianym tendencjom i zjawiskom występującym w działalności organizacji religijnej lub nawet dążenia do delegalizacji i pełnej likwidacji organizacji religijnej)<sup>14</sup>. W wariantach kombinacji tych odmian powstają hybrydowe (w tym nawet eklektyczne) polityki wyznaniowe. Polityka wyznaniowa państwa jest najczęściej rozpatrywana jako

---

*Europejskie trendy migracyjne a bezpieczeństwo*, [w:] *Tożsamość kulturowa a migracje – szkice politologiczne w zakresie bezpieczeństwa kulturowego*, red. E. J. Jaremczuk, Poznań 2018, s. 52-66; J. Wójcik, *Imigracja z krajów OIC do Polski w latach 2013-2018*, seria: Analizy European Issues Institute, Warszawa 2018, ss. 22.

<sup>13</sup>Zob. R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011, ss. 315; Idem, *Religia jako fundament i rdzeń tożsamości narodowej*, [w:] *Polityka jako wyraz...*, s. 103-122; Idem, *Konflikt etniczny, konflikt religijny, konflikt etnoreligijny jako konflikty polityczne*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016, s. 29-51.

<sup>14</sup>Zob. R. Michalak, *Polityka wyznaniowa...*, passim.

składowa **polityki wewnętrznej**, jednakże z powodzeniem bywa też ważnym komponentem **polityki zagranicznej**, o czym przekonują choćby „polityka meczetowa” Turcji<sup>15</sup> lub rosyjska polityka promocji idei Moskwy – Trzeciego Rzymu<sup>16</sup>.

Choć monografia poświęcona jest przede wszystkim polityce państwa wobec związków religijnych, to trzeba zauważyć, że polityka ta może dotyczyć także innego typu podmiotów. Analizując chociażby prawo i działania Unii Europejskiej lub Organizacji Współpracy Islamskiej w odniesieniu do sfery religijnej, wyszczególnić można kategorię **polityki wyznaniowej organizacji międzynarodowej**<sup>17</sup>. W warunkach pluralizmu religijnego własną politykę wyznaniową może kreować także dany związek wyznaniowy wobec innych związków wyznaniowych, np. zawierając koalicje i sojusze z jednymi organizacjami religijnymi oraz/lub prowadząc rywalizację z innymi – w wymiarze krajowym i międzynarodowym<sup>18</sup>. W takim

<sup>15</sup>Zob. M. Sulkowski, *Islamska rekonkwista w Turcji*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1...*, s. 241-255.

<sup>16</sup>Zob. R. Michalak, *Powrót koncepcji Trzeciego Rzymu*, „Doctrina – Międzynarodowy Przegląd Humanistyczny” 2004, nr 1, s. 91-105.

<sup>17</sup>Zob. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium porównawcze*, Lublin 2007, ss. 358; A. Gieryńska, *Organizacja Współpracy Islamskiej Geneza, charakterystyka i działalność w regionie Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2017, ss. 244.

<sup>18</sup>Zob. S. Górzna, *Polityczny wymiar dialogu Kościoła katolickiego z judaizmem w wybranych dokumentach Kurii Rzymskiej*, „Studia Oecumenica”, t. 15, 2015, s. 291-312; D. Maj, *Konferencja Kościołów Europejskich wobec integracji europejskiej*, Lublin 2016, ss. 280; J. Kulska, *Religijne budowanie pokoju (religious peacebuilding): rola religii w rozwiązywaniu konfliktów*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie, Tom 1...*, s. 81-101; M. Abdalla, *Unickie Kościoły Bliskiego Wschodu: polityka Watykanu wobec chrześcijan nierzymskich*, [w:] *Poli-*

przypadku mowa jest o **polityce wyznaniowej związku religijnego**. W specyficznych warunkach hierokracji państwowej, polityka wyznaniowa państwa oraz polityka wyznaniowa dominującego związku wyznaniowego, są w praktyce zbieżne (np. casus Islamskiej Republiki Iranu). Pozostając przy perspektywie związku wyznaniowego jako podmiotu koncepcyjnego i operacyjnego w obszarze swoich wpływów, o jego polityce wyznaniowej można mówić także w odniesieniu do działań kreowanych np. w celu rozstrzygnięcia o kwestiach spornych, które mogą zachodzić w relacjach pomiędzy przedstawicielami różnych **wewnątrzkonfesyjnych podmiotów**. Te ostatnie – frakcje, grupy interesów, pojedynczy ludzie – są w takim kontekście *de facto* również podmiotami polityki wyznaniowej<sup>19</sup>.

---

*tyczne uwarunkowania religii...*, s. 193-207.

<sup>19</sup>Zob. M. Potz, *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Łódź 2016, ss. 394; K. Kowalczyk, *Grupy interesu artykułujące postulaty Kościoła katolickiego w Polsce*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii...*, s. 71-84.

## Rozdział II

**POLITYKA ETNICZNA I POLITYKA WYZNANIOWA –  
RELACJE, FUNKCJE, ZALEŻNOŚCI. PERSPEKTYWA  
ŚRODKOWOSCHODNIOEUROPEJSKA****Wstęp**

Polityka etniczna i polityka wyznaniowa to dwie polityki szczegółowe państwa, które w poszczególnych aspektach wykazują bardzo wyraźne podobieństwa, ale także i różnice. Odnosi się to zwłaszcza do celów i funkcji, stosowanych metod oraz adresatów. W niektórych państwach obydwie polityki splatają się ze sobą do tego stopnia, że w praktyce trudno je od siebie odróżnić, w innych są one wyraźnie od siebie oddzielone<sup>1</sup>, w jeszcze innych przynajmniej jedna z nich oficjalnie nie istnieje (np. Francja).

Obydwie polityki odnoszą się do dwóch najbardziej relevantnych politycznie wielkich grup społecznych: narodów i grup etnicznych oraz wspólnot religijnych (cywilizacyjnych), oraz do dwóch fundamentalnych tożsamości zbiorowych: z jednej strony – narodowej, z drugiej – religijnej bądź cywilizacyjnej.

Narody mogą być przy tym (abstrahując od kategorii narodów, w których religia jako taka odgrywa rolę zupełnie marginalną, jak np. w Republice Czeskiej, Norwegii czy Japo-

---

<sup>1</sup>R. Michalak, *Polityka wyznaniowa...*, s. 101.

nii): monokonfesyjne (np. Polacy, Chorwaci, Serbowie, Macedończycy, Grecy), bikonfesyjne (np. Słowacy, Ukraińcy, Węgrzy) lub multikonfesyjne (np. Albańczycy). W Europie Środkowo-Wschodniej dominują narody monokonfesyjne. Z kolei religie podzielić można na te o charakterze uniwersalnym, a zatem ponadetnicznym i ponadrasowym (chrześcijaństwo, islam, buddyzm) i te, które w swych założeniach doktrynalnych lub w praktyce społecznej – ograniczają się do konkretnej grupy etnicznej lub narodowej (hinduizm, judaizm). W omawianym regionie wyraźnie dominują religie pierwszego rodzaju.

Cele niniejszego rozdziału są następujące:

- (1)** uzgodnienie pojęć **(a)** polityki etnicznej i **(b)** polityki wyznaniowej (zakres przedmiotowy i istota);
- (2)** analiza charakteru (realnych i potencjalnych) relacji, funkcji i zależności występujących między polityką etniczną a polityką wyznaniową jako politykami szczegółowymi w zakresie występujących między nimi **(a)** podobieństw i **(b)** różnic;
- (3)** wskazanie na kluczowe wyzwania dla polityk: etnicznej i wyznaniowej w Europie Środkowo-Wschodniej poprzez **(a)** ukazanie trzech głównych modeli budowania tożsamości narodowej w odniesieniu do etniczności i religii oraz **(b)** analizę tendencji w zakresie deklarowanej tożsamości narodowej i religijnej w ostatnich kilkudziesięciu latach.

Niniejszy rozdział stanowić może przyczynek do dalszych szczegółowych i komparatystycznych badań nad relacjami polityki etnicznej i wyznaniowej w poszczególnych państwach regionu Europy Środkowo-Wschodniej.

## 1. Rozróżnienia definicyjne

Zanim ukazane zostaną relacje, funkcje i zależności na styku polityka etniczna – polityka wyznaniowa, konieczne jest zdefiniowanie obu pojęć, gdyż nie są one jednolicie interpretowane w literaturze przedmiotu.

### A. Polityka etniczna<sup>2</sup>

W literaturze przedmiotu bardzo wyraźnie widać napięcie między polityką etniczną rozumianą **(a)** w kategoriach/perspektywie konfliktu etnicznego i pełnej napięć redystrybucji ograniczonych zasobów materialnych i niematerialnych między poszczególne grupy etniczne/narody, a **(b)** polityką etniczną pojmowaną w kategoriach/perspektywie współpracy międzyetnicznej, której celem jest wzajemne uzgadnianie swoich interesów i dążenie do zachowania pokojowych stosunków między grupami etnicznymi/narodami zamieszkującymi dane państwo. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z Hobbesowskim paradygmatem walki wszystkich ze wszystkimi o ograniczone zasoby, w drugim – z Kantowskim paradygmatem racjonalnej współpracy na bazie przekonania, że stosunki społeczne nie są grą o sumie zero, i że konflikt generuje straty

---

<sup>2</sup>Zob. R. Zenderowski, J. Pieńkowski, *Kwestie narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne*, Warszawa 2014, s. s. 194-196. W wersji rozszerzonej rozważania definicyjne znajdują się w: R. Zenderowski, H. Chałupczak, W. Baluk, *Polityka etniczna: próba teoretycznej konceptualizacji*, [w:] *Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej*, red. H. Chałupczak, R. Zenderowski, W. Baluk, Lublin 2015, s. 23-96.

po obydwu stronach, podczas gdy kooperacja zwiększa zyski po obu stronach.

Analiza literatury przedmiotu pod kątem wspomnianych paradygmatów, jednoznacznie wskazuje na zdecydowanie większe powodzenie pierwszego z nich. Polityka etniczna najczęściej przedstawiana jest bowiem w kategoriach dążenia do: **(a) zachowania uprzywilejowanej pozycji narodu tytularnego** kosztem innych grup etnicznych i narodów oraz postępującej planowej i zorganizowanej marginalizacji społecznej, kulturowej, politycznej i ekonomicznej grup mniejszościowych lub świadomego ignorowania potrzeb i interesów mniejszości, lub nawet **(b) skrajnej marginalizacji lub eliminacji mniejszości** (pragnienie tzw. zupełności etnicznej) poprzez asymilację, wysiedlenia, wypędzenia, a nawet zorganizowane ludobójstwo.

Analizując poszczególne definicje polityki etnicznej dochodzimy do wniosku, że różnią się one od siebie pod względem zakresu nie tylko materialnego (o czym była mowa powyżej), ale także podmiotowego. To pozwala nam na wyróżnienie **trzech rodzajów definicji polityki etnicznej** – zawężającej, pośredniej i poszerzającej.

**Polityka etniczna sensu stricto** odnosi się do działań podejmowanych przez władze państwowe w stosunku do mniejszości etnicznych, względnie także mniejszości etnicznych wobec władz publicznych. Jako przykład można podać definicję proponowaną przez Kazimierza Pudło: „(...) mniejszości są (...) głównym przedmiotem wielostronnych działań centralnych ośrodków kierowniczych państw, zmierzających do realizacji wobec nich określonych koncepcji na danym etapie roz-

woju państwa, a więc polityki etnicznej (narodowościowej). Polityka ta określa ich okresowe lub stałe statusy przez akty normatywne i organy uprawnione do podejmowania wobec nich decyzji stanowiących, regulujących całości kształt życia zbiorowego etnicznych społeczności mniejszościowych w społeczeństwie globalnym państwa”<sup>3</sup>.

**Polityka etniczna w ujęciu pośrednim** odnosi się nie tylko do relacji zachodzących między władzami publicznymi (zazwyczaj centralnymi) a mniejszościami narodowymi lub etnicznymi, ale także uwzględnia relacje pomiędzy poszczególnymi grupami narodowościowymi. Przykładem może być definicja zaproponowana również przez Andrzeja Wierzbickiego (który dokonuje rozróżnienia na etnopolitykę i politykę narodowościową). Pisze on: „(...) etnopolityka wyraźniej niż polityka narodowościowa podkreśla, że przedmiotem stosunków międzyetnicznych są nie tylko stosunki wertykalne państwo – wspólnoty etniczne, ale także stosunki horyzontalne wspólnota etniczna – wspólnota etniczna”<sup>4</sup>.

**Polityka etniczna *sensu largo*** poszerza zakres uczestników („nadawców”, „odbiorców”, a także „pośredników”) o następujące grupy: **(a)** organizacje międzynarodowe (np. poprzez ustanawianie urzędu Wysokiego Komisarza zarządzającego de facto protektoratem ONZ jakim jest Bośnia i Hercegowina), władze regionalne/autonomiczne (podmioty oddziałujące – kreujące i realizujące politykę etniczną); **(b)** organizacje

<sup>3</sup>K. Pudło, *Polityka etniczna państw (wewnętrzne i zewnętrzne jej determinanty)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia i szkice z dziejów najnowszych, politologii i socjologii” 1994, nr 1652, s. 110.

<sup>4</sup>A. Wierzbicki, *Etnopolityka w Azji Centralnej. Między wspólnotą etniczną a obywatelską*, Warszawa 2008, s. 44.



pozarządowe (krajowe), media masowe (podmioty pośredniczące); **(c)** sami członkowie narodu tytularnego, w tym rodacy mieszkający poza granicami kraju oraz osoby innego pochodzenia etnicznego (niż członkowie narodu tytularnego) mieszkający za granicą, lecz w jakiś sposób związani z danym krajem; **(d)** imigranci, którzy zwyczajowo nie są klasyfikowani jako mniejszości.

Dla potrzeb niniejszych rozważań, zwłaszcza porównań z polityką wyznaniową, politykę etniczną rozumieć będziemy w sensie ścisłym (wariant I).

## **B. Polityka wyznaniowa**

Samo pojęcie polityki wyznaniowej wydaje się być nacechowane pejoratywnie z uwagi na fakt, że była ona „jedną z polityk realizowanych w ustroju państwa socjalistycznego. Kres państwowości socjalistycznej miał więc, *ipso facto*, położyć kres polityki wyznaniowej, z definicji ocenianej negatywnie, a przede wszystkim postrzeganej jako polityka wroga Kościołowi i w ogóle zjawisku religii i religijności”. Tymczasem – jak piszą Jarosław Szymanek i Jacek Zalesny – polityka wyznaniowa nie zawiera w sobie żadnego negatywnego wydźwięku czy innego źle ocenianego, krytycznego znaczenia. Jest po prostu jedną z polityk jaką państwo, niezależnie od formacji i czasu historycznego w jakim istnieje, realizuje określając swój stosunek do danego zagadnienia i podejmując stosowne do tego rozstrzygnięcia. Rozstrzygnięcia te właśnie dlatego, że są przeprowadzone przez państwo mają charakter polityczny. Jeśli więc dotyczą one rozległej dziedziny wyznaniowej, a ta nigdy dla

państwa nie była przecież obojętna, są polityką wyznaniową niezależnie od tego, jaką polityczną linię prezentują”<sup>5</sup>.

Pod pojęciem polityki wyznaniowej rozumieć należy, zdaniem Józefa Krukowskiego, „zasady i cele, jakimi władze państwowe kierują się w stosunku do religii i wyznań religijnych, oraz metody (środki), jakimi posługują się dla ich urzeczywistnienia w życiu społecznym”<sup>6</sup>. W polu zainteresowania decydentów polityki wyznaniowej są zarówno indywidualne przekonania ludzi odnośnie do ich więzi z *sacrum* i chęci ich uzewnętrzniania w życiu społecznym (w przestrzeni publicznej), jak i relacje władz państwowych z instytucjonalnymi reprezentantami poszczególnych wspólnot religijnych. W warunkach państwa prawnego, podstawowym i nadrzędnym celem polityki wyznaniowej jest uregulowanie stosunków między państwem a poszczególnymi kościołami i wspólnotami religijnymi, w szczególności z najliczebniejszą z nich (tu: różnica z polityką etniczną adresowaną z zasady do mniejszości).

W omawianym przypadku mamy do czynienia z różnymi wariantami (modelami) instytucjonalizacji relacji państwo – kościół. Należy stwierdzić, że od samego początku „(...) państwo zajmowało jakieś stanowisko względem kwestii wyznaniowych, przy czym zawsze, a w każdym razie prawie zawsze, stanowisko to wywoływało polityczne reperkusje. Przyjęcie albo modelu państwa wyznaniowego, w którym *sacrum* i *profanum* stykają się ze sobą zgodnie ze starą ideą sojuszu tronu z ołtarzem, albo alternatywnego modelu państwa świeckiego,

<sup>5</sup>J. Szymanek, J. Zaleśny, *Wprowadzenie*, [w:] *Problemy polityki wyznaniowej*, red. J. Szymanek, J. Zaleśny, seria: *Studia Politologiczne*, vol. 23, Warszawa 2012, s. 21.

<sup>6</sup>J. Krukowski, *Polityka wyznaniowa państw postkomunistycznych...*, s. 5.

w którym istnieje wyraźna linia demarkacyjna między państwem a kościołem wywołuje – ze zrozumiałych powodów – spory i polemiki”<sup>7</sup>.

Zasadniczo istnieją w płaszczyźnie formalnoprawnej dwa fundamentalnie różne systemy relacji między państwem a instytucjami wyznaniowymi, są to: **(a) system powiązania**, **(b) system rozdziału** kościoła od państwa. Obydwa systemy wykazują się przy tym wewnętrznym zróżnicowaniem. I tak w systemie powiązania wyróżnia się zwykle monizm religijno-polityczny, cesaropapizm w wersji bizantyjskiej, frankońskiej i germańskiej, papocezaryzm, czyli teokrację papieską i jurysdykcjonalizm w wersji protestanckiej i katolickiej. W systemie rozdziału kościoła od państwa występuje z kolei model francuski oraz model radziecki. Obok dwóch wskazanych powyżej systemów powiązania i rozdziału, czasem wskazuje się na model pośredni okreśelany mianem **(c) wzajemnej niezależności państwa i kościoła**, który występuje w modelu separacji czystej (amerykańskiej) i separacji skoordynowanej (niemieckiej)<sup>8</sup>.

Należy jednocześnie zaznaczyć, że „*Idea separationis ecclesiae et status* zaczęła się kształtować w momencie pojawienia się chrześcijaństwa. Wcześniejsze systemy religijne zakładały bowiem – jak wiadomo – monizm religijno-polityczny, utożsamiający to, co państwowe z tym, co konfesyjne. Dla wszystkich antycznych form państwowości połączenie sacrum i profanum było, po pierwsze, rzeczą jak najbardziej oczywistą i naturalną, po drugie – i chyba najważniejsze – było koniecz-

<sup>7</sup>J. Szymanek, J. Zalesny, op. cit., s. 19.

<sup>8</sup>M. Gołda-Sobczak, *Systemy relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2008, nr 1, s. 61-110.

nym elementem swoiście rozumianej inżynierii społecznej, narzędziem uprawiania polityki, a przede wszystkim relewantnym czynnikiem państwowotwórczym<sup>9</sup>.

Z kolei Krzysztof Orzeszyna wskazuje na kilka rodzajów państw mając na uwadze kryterium ich relacji z kościołami i związkami wyznaniowymi. Są to: **(a) państwa wyznaniowe**, w których na zasadzie specjalnego statusu funkcjonują kościoły narodowe, które realizują swoją misję w odniesieniu do całej populacji danego państwa, a ich celem obok realizacji misji religijnej *sensu stricte* jest umacnianie wspólnoty narodowej. W modelu tym, w przypadku państw demokratycznych, osobom, które nie chcą podporządkować się decyzjom władz motywowanym religijnie, zagwarantowana jest pełna wolność w tworzeniu własnych, niezależnych wspólnot<sup>10</sup> (z państw Europy Środkowo-Wschodniej do tej kategorii należą np. Grecja i Finlandia); **(b) państwa świeckie z radykalnym rozdziałem między państwem a Kościołem (tzw. separacja wroga)**, co charakteryzuje model liberalno-indywidualistyczny, w którym obowiązują zasada dystansu do ocen i odniesień względem jakiegokolwiek religii. „Państwo uważa religię za sprawę prywatną poszczególnych osób i, określając ustawami granice wolności kościołów, czuwa nad rozdzieleniem dwu instytucji: państwa i kościoła. Kościoły traktuje się jak organizacje prywatne, którym państwo może udzielić pomocy, ale nie widzi

<sup>9</sup>J. Szymanek, *Konstytucjonalizacja rozdziału państwa i kościoła: uwagi prawnoporównawcze*, [w:] *Problemy polityki wyznaniowej...*, s. 23. Zob. także: P. Burgoński, *Modele relacji między religią a polityką*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki...*, s. 217-218; P. Borecki, *Modele relacji między państwem a Kościołem i ich wyraz we współczesnym konstytucjonalizmie*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 2015, nr 1-2, s. 159-209.

<sup>10</sup>K. Orzeszyna, op. cit., s. 63.

potrzeby współpracy z nimi. Model ten charakteryzuje się indyferencją państwa, a nie wrogością wobec religii i kościołów<sup>11</sup> (z państw Europy Środkowo-Wschodniej do tej kategorii nie należy obecnie żadne państwo); **(c) państwa świeckie z rozdziałem przyjaznym między państwem a kościołem i wyraźnym uznaniem pozycji prawnej kościołów z racji historycznych (tzw. separacja skoordynowana)**. W modelu tym ma miejsce „akceptacja przez państwo funkcjonujących i wyznawanych przez przeważającą większość społeczeństwa wartości i motywacji opartych na religii”, która jednak nie implikuje odgórnego przenikania do organów państwowych treści religijnych. Organy te, w swych funkcjach i budowie, pozostają z istoty swej niezależne od czynnika religijnego, czyli świeckie<sup>12</sup> (z państw Europy Środkowo-Wschodniej do tej kategorii należą np. Austria, Litwa, Bułgaria i Rumunia); **(d) państwa świeckie z rozdziałem przyjaznym między państwem a kościołem bez wyraźnego uznania pozycji prawnej jednego z kościołów**. W tym modelu „stosunki państwo – kościół opierają się z jednej strony na zasadzie niezależności i autonomii kościołów w wykonywaniu funkcji religijnych, sprawowaniu jurysdykcji i tworzeniu struktury organizacyjnej, z drugiej zaś na idei współdziałania państwa i kościołów<sup>13</sup> (z państw Europy Środkowo-Wschodniej do tej kategorii należą np. Rep. Czeska, Estonia, Łotwa, Polska, Słowacja, Słowenia, Węgry)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup>Ibidem, s. 99.

<sup>12</sup>Ibidem, s. 120.

<sup>13</sup>Ibidem, s. 171.

<sup>14</sup>Alternatywną typologię państw prezentuje P. Burgoński: (a) państwo wyznaniowe (model supremacji religii nad państwem i model supremacji państwa nad religią); (b) państwo świeckie (amerykański model – separacja czysta, francuski model – separacja wroga, niemiecki model – separa-

Jeśli chodzi o cele polityki wyznaniowej, to podobnie jak ma to miejsce w przypadku polityki etnicznej, mogą być one różne, co w pewnej mierze zależy od modelu relacji państwo – kościół. I tak z jednej strony państwo może dążyć niejako do inkorporacji instytucji kościelnych do własnych struktur, podporządkowania ich własnym celom (narodowym), a tym samym uniknięcia istnienia dualizmu władzy na danym terytorium. Na antypodach mamy do czynienia z państwem, które otwarcie zwalcza wszelkie przejawy religijności, nawet jeśli przejawiają się one w sferze prywatnej (polityka programowej ateizacji). Pomiędzy tymi skrajnymi wariantami polityki wyznaniowej w odniesieniu do jej celów, wskazać można wiele wariantów pośrednich, w tym zwłaszcza mniej lub bardziej subtelne próby instrumentacji formalnie autonomicznych Kościołów przez władze państwowe dla realizacji określonych celów politycznych, oraz politykę stopniowego „wypychania” kościołów oraz religii jako takiej ze sfery publicznej.

## **2. Podobieństwa i różnice między polityką etniczną i polityką wyznaniową**

Jak już wspomniano na wstępie, pomiędzy obydwoma politykami szczegółowymi państwa występuje szereg podobieństw i różnic w odniesieniu do celów i funkcji, stosowanych metod oraz adresatów działań podejmowanych przez władze państwowe.

---

cja skoordynowana, sowiecki model – separacja wroga w warunkach reżimu totalitarnego). P. Burgoński, *Modele relacji...*, s. 217-230.

## A. Podobieństwa

Po pierwsze, zasadniczym dalekosiężnym **celem** obu polityk jest zachowanie **integralności socjokulturowej państwa i społecznej spistości**. Jest to szczególnie istotne w sytuacji, w której w obrębie danego państwa podziały etniczne i wyznaniowe pokrywają się (a jest tak w większości przypadków państw Europy Środkowo-Wschodniej), zwłaszcza jeśli do tego znajdują one swój wyraz w terytorialnym odseparowaniu poszczególnych grup etnicznych lub wyznaniowych. Zarówno na poziomie polityki etnicznej, jak i wyznaniowej, władze zamierzają osiągnąć cel w postaci dobrowolnej lub wymuszonej lojalności członków poszczególnych wspólnot etnicznych lub wyznaniowych wobec instytucji państwa.

Po drugie, w ramach polityki etnicznej i polityki wyznaniowej stosuje się szereg podobnych **metod**, służących osiągnięciu wskazanego powyżej celu. W obydwu przypadkach możliwe są trzy zasadnicze scenariusze. Są to: **(a)** eliminacja odmienności, **(b)** kontrola odmienności, **(c)** uznanie odmienności<sup>15</sup>. **Eliminacja odmienności** oznacza w praktyce różnego rodzaju zbrodnie o podłożu etnicznym lub religijnym. Chodzi o takie praktyki ze strony władz jak: asymilacja/konwersja, wysiedlenia, wypędzenia, izolacja, wreszcie – ludobójstwo. **Kontrola odmienności** może przyjąć formę kontroli hegemonicznej (*hegemonic control*) lub kontroli przymusowej (*coercive control*). Kontrola taka oznacza etniczną lub religijną dominację i w pierwszej kolejności bywa związana z monopolizacją struktur siłowych (policja, wojsko) oraz sądownictwa przez

---

<sup>15</sup>F. Tesař, *Etnické konflikty*, Praha 2007, s. 217-219.

naród dominujący. Celem takiej praktyki jest uzyskanie możliwości tłumienia niezadowolenia ze strony innych grup etnicznych lub religijnych. Generalnie istotą modelu „kontrola odmienności” jest rozbudowany system dyskryminacji mniejszości, mający na celu utrzymywanie ich w podrzędnej pozycji. Bynajmniej nie występuje on wyłącznie w państwach niedemokratycznych. **Uznanie odmienności** oznacza nie tylko przyjęcie przez architektów ustroju politycznego do wiadomości ewidentnego zróżnicowania etnicznego lub religijnego, ale przede wszystkim podjęcie próby jego politycznego usankcjonowania i upodmiotowienia poszczególnych wspólnot etnicznych lub wyznaniowych<sup>16</sup>.

Po trzecie, **adresatami** polityki etnicznej i polityki wyznaniowej są w przypadku społeczeństw względnie **monoetnicznych i monokonfesyjnych, ci sami ludzie**, którzy z jednej strony klasyfikowani są jako obywatele, z drugiej jako wierni przynależący do konkretnego kościoła. W sytuacji, w której istnieje przyjazny rozdział lub jakaś forma współpracy pomiędzy państwem a kościołem, właściwie trudno mówić o jakiejś formie wrogości, choć pewien rodzaj rywalizacji między państwem a kościołem wpisany jest niejako w kod genetyczny współczesnego państwa jako instytucji roszczącej sobie absolutne i wyłączne prawo do egzekwowania lojalności swoich obywateli.

---

<sup>16</sup>R. Zenderowski, J. Pieńkowski, op. cit., s. 167-168.



## B. Różnice

**Cele polityki wyznaniowej** mogą być w jakiejś mierze różne od celów polityki etnicznej, przy czym cel dalekosiężny, nadrzędny dotyczący zachowania integralności socjokulturowej państwa i społecznej spójności, pozostaje wspólny. Dotyczy to zwłaszcza polityki ateizacji, która zasadniczo nie ma odpowiednika w postaci polityki deetniczacji (wynarodowienia). Samo pojęcie polityki ateizacji jest przy tym bardzo dyskusyjne, gdyż w praktyce mieści w sobie różnorakie działania państwa mające na celu rozluźnienie więzi obywateli z konkurencyjnym ośrodkiem władzy (duchowej) jakim są poszczególne kościoły. Może ona zatem przybierać postać „łagodną” w postaci różnego rodzaju zachęt do odchodzenia od wiary uznawanej za anachronizm w czasach (rzekomego) postępu, może także przybierać postać otwartej walki ze wspólnotami religijnymi w postaci represji wobec duchownych i wiernych, burzenia świątyń lub zmieniania ich pierwotnego przeznaczenia oraz innych form ograniczania wolności religijnej. Wariantem pośrednim są różne próby „koncesjonowania” działalności religijnej, co współcześnie widać zwłaszcza na przykładzie Chińskiej Republiki Ludowej, której władze kładą szczególny nacisk na „unarodowienie” praktyk religijnych i izolacje od zagranicznych ośrodków wyznaniowych<sup>17</sup>. Niewiele państw decyduje się jednak na otwartą walkę z religią. Dotychczas miało to miejsce we Francji okresu rewolucyjnego (koniec XVIII wieku), w Meksyku na początku XX wieku, w Związku Radzieckim z różnym natężeniem w zależności od okresu. Pierwszym państwem,

<sup>17</sup>J. Szczudlik-Tatar, *Polityka wobec Kościoła katolickiego w ChRL (1949-1978)*, „Forum Politologiczne”, t. 11, 2010, s. 275-294.

które wpisało ateizm do konstytucji (1967) była Albania. Było to jedyne państwo, które wprost zakazywało jakichkolwiek praktyk religijnych. W innych państwach komunistycznych, takich jak: Korea Północna, Kambodża, Mongolia, wspomniany wcześniej ZSRR czy Kuba, nakładano rozmaite restrykcje, ale nie zakazywano wprost aktywności religijnej.

Jeśli chodzi o różnice dotyczące **metod** stosowanych w polityce etnicznej i wyznaniowej nie są one na tyle istotne, by warto było poświęcać im szczególną uwagę. Metody te są bowiem w wielu przypadkach podobne. Eliminacja, kontrola i uznanie odmienności stanowią uniwersalne metody radzenia sobie w sytuacji pluralizmu etnicznego i religijnego.

Mówiąc o **adresatach** polityki wyznaniowej trzeba mieć na względzie fakt, iż po pierwsze – wspólnoty religijne są wcześniejsze względem (nowoczesnych) wspólnot narodowych. Polityka wyznaniowa jest z pewnością dużo „starsza” od polityki etnicznej, albowiem „od zawsze państwo zajmowało jakieś stanowisko względem kwestii wyznaniowych, przy czym zawsze, a w każdym razie prawie zawsze, stanowisko to wywoływało polityczne reperkusje”<sup>18</sup>. Historycznie, tożsamość religijna była pierwotna wobec etnicznej czy narodowej, zwłaszcza w nowoczesnym znaczeniu narodowości. Odwołując się do konkretnego przykładu, chłop zamieszkujący polskie ziemie w pierwszej połowie XIX wieku nie wiedział jeszcze, że jest Polakiem, ale doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że jest rzymskim katolikiem. Mowa tutaj naturalnie o sferze świadomości i tożsamości, albowiem trudno kwestionować w odniesieniu do tamtego okresu istnienie polskiej etniczności pojmowanej

---

<sup>18</sup>J. Szymanek, J. Zalesny, op. cit., s. 19.

w kategoriach etnograficznych. Swoją politykę wobec religii państwa prowadziły od samego początku swojego istnienia, będąc *nota bene* „młodsza” instytucją względem różnych pierwotnych instytucji religijnych. Polityka etniczna, nawet bardzo szeroko ujmując jej zakres, sięga swoimi korzeniami zaledwie XVIII wieku, a w zasadzie dopiero drugiej połowy XIX wieku (pierwsza ustawa dotycząca mniejszości została uchwalona na Węgrzech w 1868 roku)<sup>19</sup>.

**O ile głównym adresatem polityki etnicznej są mniejszości narodowe i etniczne, o tyle podstawowym adresatem polityki wyznaniowej jest dominująca grupa religijna oraz reprezentujące ją instytucje kościelne.** W praktyce bardzo często to one negocjują zakres wolności religijnej nie tylko dla własnej wspólnoty, ale także dla wyznawców innych religii.

Bardzo często **grupa religijna (Kościół) będąca adresatem danej polityki swą liczebnością w skali regionalnej lub globalnej znacząco przewyższa populację danego państwa.** Co więcej, należy mieć na uwadze fakt istnienia solidarności wewnątrzkonfesyjnej, co w sytuacji istnienia napięć między władzami danego państwa a daną grupą religijną (Kościółem) skutkować może różnymi formami interwencji w celu pomocy zagrożonym współbraciom w wierze (od zabiegów dyplomatycznych po akty terroru motywowane religijnie).

---

<sup>19</sup>D. Héjj, B. Olszewski, *Polityka etniczna Węgier*, [w:] *Polityka etniczna współczesnych państw...*, s. 532.

### **3. Kluczowe wyzwania dla polityk: etnicznej i wyznaniowej w Europie Środkowo-Wschodniej**

W ramach tej części rozważań nad interesującym nas zagadnieniem chodzi o **(a)** ukazanie trzech głównych modeli budowania tożsamości narodowej w odniesieniu do etniczności i religii oraz **(b)** analizę tendencji w zakresie deklarowanej tożsamości narodowej i religijnej w ostatnich kilkudziesięciu latach. Aby dobrze zrozumieć istotę wyzwań stojących przed polityką etniczną i polityką wyznaniową w Europie Środkowo-Wschodniej, należy koniecznie odwołać się do zmian jakościowych i ilościowych, jakie zachodzą w obrębie dwóch społecznych „żywiołów” jakimi są religia i etniczność, przemian w zakresie religijności i tożsamości narodowej, a przede wszystkim historycznych relacji występujących między nimi.

#### **A. Główne modele budowania tożsamości narodowej w odniesieniu do etniczności i religii**

Znaczenie religii dla tożsamości narodowej inaczej przedstawia się w przypadku wspólnot etniczno-językowych monokonfesyjnych, inaczej w przypadku wspólnot etniczno-językowych multikonfesyjnych. Należy przy tym zaznaczyć, że monokonfesyjność (zdecydowana przewaga jednej religii) grup etnicznych jest w Europie Środkowo-Wschodniej zdecydowanie częstszym zjawiskiem niż multikonfesyjność w obrębie jednej grupy etnicznej. Religia okazała się być czynnikiem istotnie wzmacniającym tożsamość narodową głównie w przypadku monokonfesyjnych wspólnot etnicznych i językowych. W obrębie danej

grupy etnicznej określone, jedno wyznanie uznawane jest za narodowe. Jest ono integralną częścią tożsamości etnicznej, nieredukowalną wyłącznie do wymiaru religijnego. W przypadku wspólnot etnicznych i językowych (nie państw!), w których współistniały (lub nadal współistnieją) dwa (lub więcej) wyznania, świadomość narodowa w wieku XIX i na początku wieku XX była bardzo słaba. Wynikało to w dużej mierze właśnie z wielokonfesyjności.

Spoglądając z tej perspektywy, należy wskazać i krótko omówić trzy modele relacji występujących między etnicznością a religią w Europie Środkowo-Wschodniej. Są to: **(a)** Etniczność „wyciszająca” tożsamości religijne (model albański); **(b)** Tożsamość religijno-cywilizacyjna „wyciszająca” etniczność (model boszniacki); **(c)** Etniczność w sojuszu polityczno-kulturowym z religią (model dominujący w EŚW) – etnicyzacja religii i sakralizacja etnosu.

### ***Etniczność „wyciszająca” tożsamości religijne (model albański)***

Albanię pod koniec XIX wieku zamieszkiwały trzy wspólnoty wyznaniowe (w obrębie narodu albańskiego): muzułmanie (sunnici oraz bektaszyści, ok. 70%<sup>20</sup>), prawosławni (ok. 20%<sup>21</sup>)

<sup>20</sup>W 1938 roku religijne afiliacje Albańczyków przedstawiały się następująco: 54% muzułmanie-sunnici, 15% muzułmanie-szyici (z czego większość to bektaszyści), 21% prawosławni, 10% katolicy. Za: F. Hiorth, *Albania: an Atheistic State?*, [www.georgefox.edu/academicals/undergrad/departments/soc-swk/ree/misc\\_art.html](http://www.georgefox.edu/academicals/undergrad/departments/soc-swk/ree/misc_art.html) (21.01.2009).

<sup>21</sup>Grecy tradycyjnie oprotestowują oficjalnie podawane statystyki dotyczące prawosławnych Albańczyków, twierdząc, że znaczna ich część ma pochodzenie greckie. V. Roudometof, *The Consolidation of National Mi-*

i katolicy (ok. 10%). Podobne proporcje wśród osób deklarujących przywiązanie do religii, odnotowano pod koniec XX wieku. Z kolei wyniki spisu powszechnego z 2011 roku przyniosły spore zaskoczenie, gdyż okazało się, że do islamu przyznało się raptem 56,7% mieszkańców Albanii, zaś drudzy w kolejności okazali się katolicy (10,03%), trzeci – prawosławni (6,75%). Przynależność do bektaszyzmu zadeklarowało 2,09% populacji<sup>22</sup>. Albańczycy stanowią jedyny w swoim rodzaju przykład narodu (pierwotnie chrześcijańskiego) na Bałkanach, który uległ islamizacji w tak dużym stopniu. W 1520 roku tylko 3% mieszkańców Albanii wyznawało islam, ale już w 1690 stanowili oni 70%<sup>23</sup>. *Nota bene* islam stał się dla Albańczyków stosunkowo wygodnym sposobem na odróżnienie się od słowiańskiego prawosławno-katolickiego środowiska<sup>24</sup>.

W ruchu narodowym uczestniczyli jednakowoż przedstawiciele wszystkich trzech wyznań (zwłaszcza muzułmanie i katolicy). Łączyła ich głównie wrogość wobec Turków (a także Serbów, Czarnogórców i Greków) oraz świadomość wspólnych korzeni etnicznych i wspólnota języka. Religia jako taka nie odgrywała poważniejszej roli w przestrzeni publicznej,

---

*norities in Southeastern Europe*, „Journal of Political and Military Sociology” 1996, nr 24, s. 199.

<sup>22</sup>CENSUSI I POPULLSISË DHE BANESAVE 2011, Tirana 2012, s. 71, [http://www.instat.gov.al/media/177354/main\\_results\\_\\_population\\_and\\_housing\\_census\\_2011.pdf](http://www.instat.gov.al/media/177354/main_results__population_and_housing_census_2011.pdf).

<sup>23</sup>F. Bieber, *Muslim Identity in the Balkans Before the Establishment of Nation States*, „Nationalities Papers” 2000, nr 1, s. 16-17; S. P. Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Durham 1998, s. 204-205.

<sup>24</sup>J. Borkowicz, *Ofiary czy opresorzy? Historyczno-kulturowe uwarunkowania konfliktu serbsko-albańskiego*, [w:] *Świat po Kosowie*, red. A. Magdziak-Miszewska, Warszawa 2000, s. 58.

w niewielkim też stopniu wyznaczała zasady etyczne, przegrywając rywalizację z prawem zwyczajowym (*kanun*). Rodziny albańskie były nierzadko wielowyznaniowe, a zatem postulat tolerancji religijnej wydawał się tutaj nakazem zdrowego rozsądku. Znamienne wydają się być słynne słowa znanego albańskiego poety, katolika Pashko Vasy, który apelował: „Nie oglądajcie się na kościoły lub meczety – religią Albańczyków jest albanizm”. Uważał on, że nowoczesny naród albański powinien zostać stworzony na płaszczyźnie areligijnej, całkowicie świeckiej<sup>25</sup>. Albańscy działacze narodowi z radykalnego skrzydła Ligi Prizreńskiej (awangardy ruchu narodowego końca XIX wieku) głosili tezę, iż naród albański stanowi ogół ludności albańskojęzycznej bez względu na wyznanie (ale także – bez względu na przynależność do jednej z dwóch „podgrup” narodowych: Gegów i Tosków<sup>26</sup>).

Albański pisarz Fatos Lubonja stwierdza, że w XIX wieku przed albańskim ruchem narodowym stało kilka trudnych problemów do rozwiązania. „Po pierwsze, budowa tożsamości narodowej łączącej wszystkich Albańczyków, pomimo dzielących ich różnic religijnych. Tożsamość ta winna odróżniać ich od Serbów i Greków. W aspekcie religijnym skłaniało

<sup>25</sup>T. Czekalski, *Albania*, Warszawa 2003, s. 13-14; F. Bieber, op. cit., s. 19.

<sup>26</sup>L. L. Ypi, *The Albanian Renaissance in Political Thought: Between the Enlightenment and Romanticism*, „East European Politics and Societies” 2007, nr 4, s. 664-665; T. Czekalski, *Albania...*, s. 10-11; S. P. Ramet, *Nil Nil Obstat...*, s. 202; *Nota bene*, powojenny dyktator Enver Hoxha był Toskiem, szczerze nienawidzącym Gegów. A. Babuna, *The Albanians of Kosovo and Macedonia: Ethnic Identity Superseding Religion*, „Nationalities Papers” 2000, nr 1, s. 67; I. Blumi, *The Politics of Culture and Power: The Roots of Hoxha's Postwar State*, „East European Quarterly” 1997, nr 3, s. 379-398.

to do akcentowania roli islamu. Po drugie – islamizacja tożsamości narodowej unieruchamiała Albańczyków w chylącym się ku upadkowi imperium Osmanów. Dlatego też islam nie mógł być podstawą integracji narodowej”. Islam stał zresztą na drodze zbliżenia z Zachodem, do czego dążyła część elit albańskich<sup>27</sup>.

Dążenie do „wyciszenia” ewentualnych sporów religijnych w taki sposób, by nie osłabiały one jedności albańskiej, w pewnym sensie znalazło swój tragiczny finał w epoce komunizmu<sup>28</sup>. Lea L. Ypi pisze, że bez wcześniejszego zepchnięcia religii na margines życia publicznego, sukces ateistycznej propagandy z lat 60. XX wieku, byłby w zasadzie niemożliwy<sup>29</sup>. Należy przypomnieć, że parlament w Tiranie oficjalnie proklamował (w formie poprawki do konstytucji) w 1976 roku Albanie „państwem ateistycznym”, zrównując propagandę religijną z propagandą o charakterze faszystowskim (Art. 55 zawiera zakaz tworzenia jakichkolwiek organizacji faszystowskich, antydemokratycznych, religijnych i antysocjalistycznych). Praktykowania jakiegokolwiek religii zakazano jednak ustawowo już w 1967 roku<sup>30</sup>. W ferworze walki z religią oficjalna propaganda

<sup>27</sup>F. Lubonja, *Religia i Albańczycy (Krótki zarys historyczny)*, „Krasno-gruda” 2002, nr 15, s. 74.

<sup>28</sup>Zob. Idem, *Between the glory of a virtual world and the misery of a real world*, [w:] *Albanian Identities*, S. Schwandner-Sievers, B. J. Fischer, London 2002, s. 91-103.

<sup>29</sup>L.L. Ypi, op. cit., s. 669.

<sup>30</sup>W maju 1967 roku wszystkie niezamknięte do tego czasu kościoły, cerkwie i meczety zostały oficjalnie uznane za miejsca nielegalnych zgromadzeń. Zamknięto wówczas łącznie aż 2169 świątyń. F. Hiorth, *Albania: an Atheistic State?*, op. cit. Majątek wspólnot religijnych przekazywano... spółdzielniom produkcyjnym lub lokalnym komitetom partii. Proces przywłaszczania sobie mienia kościelnego oficjalna propaganda nazywała „akcją bepośrednią”. Enver Hohxa organizując ją, wzorował się na roz-



nie zapomniała z chlubą dodać, że Albania jest „pierwszym na świecie państwem ateistycznym”, w czym wyprzedziła nawet sojusznicze Chiny Ludowe. Enver Hoxha, syn muzułmańskiego handlarza suknem, był przekonany, że katolicyzm, islam i prawosławie są „filozofiami przywleczonymi do Albanii przez obce siły, które w istocie zagrażają integracji narodu”<sup>31</sup>.

Faktem pozostaje, że współcześnie Albania należy do najbardziej tolerancyjnych pod względem religijnym państw na Bałkanach. Stawienie jej za wzór otwartości na tożsamość religijną współmieszkańców nie byłoby żadnym nadużyciem. Tadeusz Czekalski pisze, że „Od XIX wieku aż do roku 1944 trwałe ponadlokalne struktury władzy na ziemiach albańskich były tworzone na podstawie konsensusu wyznaniowego – równej reprezentacji trzech największych wspólnot wyznaniowych, niezależnie – co ważne – od ich liczebności. Do tradycji tej powrócono w latach 90. XX wieku, kiedy trzy najważniejsze osoby w państwie (prezydent, premier i przewodniczący parlamentu) reprezentowały trzy różne konfesje”<sup>32</sup>.

---

poczętej w 1966 roku tzw. chińskiej rewolucji kulturalnej. T. Czekalski, *Historyczne uwarunkowania państwa bezwyznaniowego. Przypadek Albanii*, [w:] *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006, s. 222-226.

<sup>31</sup>F. Lubonja, *Religia i Albańczycy...*, s. 78.

<sup>32</sup>T. Czekalski, *Historyczne uwarunkowania...*, s. 230.

## ***Tożsamość religijno-cywilizacyjna „wyciszająca” etniczność (model boszniacki)***

Interesujący przypadek stanowią bośniaccy Muzułmanie, określani także mianem „Boszniacy”<sup>33</sup>. W znaczeniu etnicznym jest to ludność słowiańska pochodzenia serbsko-chorwackiego (hi-

---

<sup>33</sup>W tym miejscu należy koniecznie wprowadzić rozróżnienie na dwie jakościowo różne kategorie: Boszniak i Bośniak. Pojęcie Bošnjak (pol. „Boszniak”, ang. Bosniak) oznacza muzułmanina – mieszkańca Bośni, ale również np. Sandzaku leżącego po obydwu stronach granicy serbsko-czarnogórskiej. Nazwa ta stosowana była od XV wieku w urzędowych dokumentach osmańskich dla odróżnienia miejscowej ludności muzułmańskiej od innych mahometan, których z kolei określano mianem Turków (w tej sytuacji islam przez analogię nazywany był turecką religią, serb.-chorw. turska vjera). Natomiast zdecydowanie rzadziej używane pojęcie Bosanac – Босанац (pol. „Bośniak”, ang. Bosnian) jest z reguły używane jako określenie wszystkich mieszkańców Bośni i Hercegowiny, bez względu na ich przynależność konfesyjno-narodową i status legalny (obywatelstwo). (Podobnie jest w przypadku pojęć: bošnjajstvo oraz bosanstvo; obydwa oznaczają bośniackość, przy czym pierwsze – rozumianą w kategoriach narodowo-religijnych, drugie – regionalnych – ponadkonfesyjnych i ponadetnicznych). Należy zastrzec, że dyskusyjne jest polskie tłumaczenie obydwu terminów, gdyż w polskiej tradycji językowej przyjęło się tłumaczenie obydwu nazw jako „Bośniak”, co w praktyce bardzo komplikuje rozważania na interesujący nas temat. Przy założeniu, że nazwa „Bosanac/Босанац” odnosi się do ogółu mieszkańców Bośni (w tym do katolików, prawosławnych i żydów, a także niewierzących), możemy przyjąć, że kluczową kategorię tożsamościową tworzy pojęcie „Bošnjak” (możliwe tłumaczenia: Boszniak, Bośniak), które rozumieć można wąsko (jako wspólnotę muzułmańską zamieszkującą głównie Bośnię i Hercegowinę – kategoria etnoreligijna) lub szeroko (jako wszystkich, względnie tylko słowiańskich mieszkańców Bośni i Hercegowiny, czyli Muzułmanów vel. Boszniaków/Bośniaków, Serbów i Chorwatów – kategoria regionalna). Jak widać, mamy tutaj do czynienia ze skomplikowanym sporem lingwistycznym, który de facto stanowi spór o charakterze politycz-

stolicy obu nacji – chorwackiej i serbskiej – mają na ten temat rozbieżne opinie). Kазus boszniacki wyraźnie pokazuje, że we współczesnym świecie (współczesnej Europie) możliwe jest wytworzenie nowoczesnej tożsamości narodowej poprzez rozpoznanie swojej odrębności religijnej, a ściślej – dziedzictwa kulturowo-religijnego. Mowa o procesie, który Ernest Gellner opisuje w kategoriach tranzykcji z poziomu *culture-religion* na poziom *culture-state*. W omawianym przypadku chodzi o przejście od kategorii „muzułmanin” przez małe „m” przez „Muzułmanin” pisanej z dużej litery, do kategorii „Bośniak” (Boszniak), o którym oficjalnie poinformowano europejską i światową opinię publiczną w 1993 roku<sup>34</sup>. Nowoprzyjęty etnonim jest pozba-

---

nym. Nie jest to zresztą jedyny taki przypadek na Bałkanach. W niniejszym opracowaniu, zdając sobie sprawę z arbitralności tej decyzji, na określenie muzułmanów żyjących w Bośni używać będę nazwy „Boszniak” jako synonimu nazwy „Muzułmanin”. Wówczas to nazwa „Bośniacy” (tutaj jako kategoria regionalna) funkcjonowałaby na określenie wszystkich grup etnoreligijnych zamieszkujących interesujące nas terytorium. Należy jednak zauważyć, że i tak w praktyce używana jest ona na ogół w odniesieniu wyłącznie do ludności muzułmańskiej. J. Lyon, *Serbia's Sandžak Under Milošević: Identity, Nationalism and Survival*, „Hum Rights Rev” 2008, nr 9, s. 75; A. Stankowicz, *Między bośniackością a jugosławizmem. Z dziejów kultury bośniackiej*, Rozprawy Naukowe – Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2004, s. 14-15; B. Dimitrova, *Bosniak or Muslim? Dilemma of one Nation with two Names*, „Southeast European Politics” 2001, nr 2, s. 96-97; N. Veličković, *Sahib. Impresje z depresji*, Wołowiec 2007, s. 6; G. W. White, *Nationalism and Territory: Constructing Group Identity in South-eastern Europe*, Lanham 2000, s. 36.

<sup>34</sup>Zob. także: E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1988, s. 72. A. Babuna, *The Bosnian Muslims and Albanians: Islam and Nationalism*, „Nationalities Papers” 2004, nr 2, s. 287-321. Bardzo szczegółowo proces przechodzenia od tożsamości religijnej do tożsamości narodowej w Bośni opisuje w dwóch obszernych artykułach Ladislav Hladký: L. Hladký, *Od*

wiony religijnych konotacji, co zresztą było – zdaniem Mayi Mišković – celem nacjonalistów muzułmańskich (boszniackich)<sup>35</sup>.

Pełne unarodowienie się bośniackich muzułmanów, któremu towarzyszyła gwałtowna desekularyzacja (religijne odrodzenie, deprywatyzacja religii), dokonało się w dużej mierze głównie dzięki... wojnie w Bośni i Hercegowinie, która miała miejsce w latach 1992-1995<sup>36</sup>. Jednakże proces konfesyjno-

---

*konfesí k národům. Politické a národnostní poměry v Bosně a Hercegovině v letech 1878-1908*, „Slovanský Přehled. Review for Central and Southeastern European History” 2004, nr 1, s. 1-28; Idem, *Od konfesí k národům. Politické a národnostní poměry v Bosně a Hercegovině v letech 1908-1914*, „Slovanský Přehled. Review for Central and Southeastern European History” 2004, nr 3, s. 345-364.

<sup>35</sup>M. Mišković, *The Construction of Ethnic Identity of Balkan Muslim Immigrants: A Narrativization of Personal Experiences*, „The Qualitative Report” 2007, nr 3, s. 518.

<sup>36</sup>Bośniacy Muzułmanie byli najbardziej zsekularyzowanym narodem w ramach Jugosławii, a główne zasługi w procesie ich desekularyzacji należy przypisać... Slobodanowi Miloševićovi. „Milošević stworzył to, przeciwko czemu zamierzał walczyć”, stwierdza francuski politolog Jacques Rupnik. Zob. J. Rupnik, *The Reawaking of European Nationalisms*, „Social Research” 1996, nr 1, s. 48. Tone Bringa pisze, że wymownym znakiem odrodzenia islamu w Bośni była transmitowana przez wszystkie główne stacje telewizyjne w Bośni uroczystość zakończenia Ramadanu w meczecie „Begova” w Sarajewie. Na wspólnej modlitwie wiosną 1990 roku zgromadził się niespotykany dotąd tłum nie mieszczący się w meczecie. Większość zebranych w ogóle nie znała zwyczajów religijnych obowiązujących w islamie. T. Bringa, *Islam and the Quest for Identity in Post-Communist Bosnia-Herzegovina*, [w:] *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, red. M. Shatzmiller, Montreal 2002, s. 29. David Campbell przywołuje bardzo znamienne wypowiedź Amiry Muharemović: „Jestem muzułmanką, powiedziała nam, ‘ale nie wiedziałam tego przed wojną. Przed wojną, oczywiście, wszyscy byliśmy ateistami!’”. D. Campbell, *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia*, Minnesota 1998, s. 1. Amin Maalouf z kolei tak oto opisuje

narodowej dyferencjacji i kształtowania muzułmańskiego nacjonalizmu w Bośni rozpoczął się przeszło wiek wcześniej, w chwili zakończenia rządów tureckich w Bośni i przejęcia kontroli nad tym terytorium (okupacja) przez Austro-Węgry w 1878 roku.

W drugiej połowie XIX wieku nacjonalizm muzułmański (boszniacki) stanowił w znacznej mierze reakcję na przybiera-

---

dylematy tożsamościowe jednego z mieszkańców Bośni: „Okolo roku 1980 człowiek ten oświadczyłby zapewne szczerze i dumnie: ‘Jestem Jugosłowianinem!’ Poproszony o bliższe informacje dodałby, że mieszka w Republice Federalnej Bośni-Hercegowiny i, tak już zupełnie mimochodem, że pochodzi z rodziny o tradycjach muzułmańskich. Ten sam mężczyzna, spotkany dwanaście lat później, w czasie gdy wojna była w pełni, odpowiedziałby spontanicznie i z zapalem: ‘Jestem muzułmaninem!’ Być może nawet zapuściłby sobie przepisową brodę. Natychmiast też by dorzucił, że jest Bośniakiem, i na pewno by mu się nie spodobało, gdybyśmy mu przypomnieli, iż nie tak dawno jeszcze uważał się za Jugosłowianina i był z tego dumny. Dziś ten człowiek, zapytany na ulicy, oznajmi zapewne, że przede wszystkim jest Bośniakiem i dopiero w dalszej kolejności – muzułmaninem (...). A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, Warszawa 2002, s. 18. Ivana Maček w książce dotyczącej oblężonego Sarajewa, relacjonuje kilkanaście podobnych świadectw, ukazując ich prawdopodobne przyczyny i okoliczności, zob. I. Maček, *Under Siege: Anthropology in Wartime*, Philadelphia 2009, s. 148-166 (rozdział pt. *Mobilizing Religion*). Cecylia Lynch stawia z kolei ważną tezę, że boszniacka tożsamość narodowa jest idealnym przykładem tożsamości konstruowanej w znacznej mierze z zewnątrz: z jednej strony, o czym już wspomniano, przez Serbów z ich etnonacjonalistycznymi hasłami wykluczającymi z wszelkich możliwych instytucji społeczno-politycznych bośniackich Muzułmanów, z drugiej – przez... Zachód, który starając się (???) zrozumieć konflikt bośniacki posługiwał się wieloma uproszczeniami, w tym fałszywym Huntingtonowskim paradygmatem konfliktu religijnego. Zob. C. Lynch, *Dogma, Praxis, and Religious Perspectives on Multiculturalism*, „Millennium: Journal of International Studies” 2000, nr 3, s. 745-746. Zob. także: Y. Sadowski, *The Myth of Global Chaos*, Washington 1998, s. 158. Tezę o boszniackiej tożsamości narodowej kreowanej z zewnątrz, głównie przez Zachód stawia

jące na sile nacjonalizmy: serbski i chorwacki<sup>37</sup>. Niemalże jednak znaczenie dla powstania i rozwoju boszniackiego – muzułmańskiego ruchu narodowego miały rządy austriackie w Bośni i Hercegowinie. Austria przejęła od Turcji to terytorium ostatecznie w 1908 roku (wcześniej, od 1878 roku była to okupacja) i wprowadziła na nim swoją jurysdykcję. W 1912 roku

---

również cytowany wcześniej Tone Bringa. Dotyczy to zwłaszcza dziennikarzy, na ogół nie mających „zielonego pojęcia” o specyfice kulturowej Bałkanów, posługujących się stereotypami opisanymi (i bezlitośnie skrytykowanymi) zresztą gruntownie przez Edwarda Saïda w książce pt. *Orientalizm*. Z perspektywy liberalnych mediów Zachodu, posługujących się językiem neokolonialnego dyskursu, konflikt jugosłowiański był po prostu krwawym konfliktem religijnym, w którym prawosławnym Serbom udało się zgładzić część muzułmańskich Bośniaków. T. Bringa, op. cit., s. 27. Z kolei Pavlos Hatzopoulos przytacza szereg wypowiedzi zachodnich polityków (głównie Dawida Owena, Warrena Christofera) ukazujące rozmiary ignorancji i nieznamości podstawowych faktów historycznych. Jego zdaniem, to właśnie dzięki takim wypowiedziom, odpowiednio wychwytywanym przez nienawykłe do głębszej refleksji media, utrwalany jest z gruntu fałszywy stereotyp „odwiecznej wrogości” na Bałkanach (w rzeczywistości antagonizmy narodowe na Bałkanach liczą sobie niespełna półtorej wieku). Zob. P. Hatzopoulos, „*All that, is nationalist*”: *Western imaginings of the Balkans since the Yugoslav wars*, „Journal of Southern Europe and the Balkans” 2003, nr 1, s. 25-38. Zob. także: P. Mojzes, *Yugoslavian Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*, New York 1994; *Religion in International Relations: The Return from Exile*, red. P. Hatzopoulos, New York 2003. Powyższe stwierdzenia są o tyle istotne, że pokazują, iż w wieku, w którym dostęp do informacji jest nieporównywalnie większy niż kiedykolwiek w historii, różnego rodzaju szkodliwe mity i stereotypy mogą być rozpowszechniane bez obawy o ich demaskację. Widać także bardzo wyraźnie monopol Zachodu na rozpowszechnianie „wiedzy” na temat poszczególnych regionów świata, której nieusuwalnym elementem jest specyficzna narracja mająca pośrednio udowadniać wyższość cywilizacyjną Zachodu i uzasadniać jego ingerencję w niemal każdym zakątku współczesnego świata.

ogłoszona została specjalna ustawa ds. islamu (*Islamgesetz*). Na jej podstawie uznano muzułmanów porządku hanafickiego za wspólnotę religijną, a pod opieką państwa znalazły się ich wiara i obyczaje, o ile nie były one sprzeczne z obowiązującym w Austro-Węgrzech prawem. Był to, warto odnotować, pierwszy w historii Europy przypadek oficjalnego uregulowania stosunków islam – państwo.

Boszniacki nacjonalizm w XXI wieku zasadza się na dwóch fundamentach. Pierwszy to religijno-kulturowe dziedzictwo islamu (w kategoriach politycznych po raz pierwszy zostało ono wyrażone w Deklaracji Islamskiej z 1970 roku, której autorem był późniejszy prezydent Bośni i Hercegowiny – Alija Izetbegović)<sup>38</sup>. Przywiązanie do islamu wśród Boszniaków ma jednak szczególny wymiar – mianowicie łączy się z starannie kulturowaną pamięcią o średniowiecznym Kościele bośniackim. Tłumaczy on bowiem związek Boszniaków z islamem „jako ucieczkę od prześladowań doświadczanych ze strony Kościoła katolickiego, który organizował przeciwko nim krucjaty, i zagrożenia od prawosławia serbskiego, które tępiło bogomiłów”<sup>39</sup>.

Drugim kamieniem węgielnym współczesnego nacjonalizmu boszniackiego stało się doświadczenie zagłady przyrównywane często do żydowskiego *Holokaustu* (wiktymistyczne *duopolis* Sarajewo-Srebrenica; na ścianach sarajewskich budynków pełno jest dwujęzycznych napisów w stylu „Don't for-

<sup>37</sup>Szerzej na ten temat: N. Malcolm, *Bosnia. A short history*, London 2002, s. 136-155.

<sup>38</sup>L. Hamourtziadou, *The Bosniaks: from nation to threat*, „Journal of Southern Europe and the Balkans” 2002, nr 2, s.143-149; S. A. Sofos, *Culture, Politics and Identity in Former Yugoslavia*, [w:] *Nation and Identity in Contemporary Europe*, red. B. Jenkins, S. A. Sofoss, London 1996, s. 272.

<sup>39</sup>A. Stankowicz, op. cit., s. 18.

get Srebrenica” i „Ne zaboravi Srebrenicu”)<sup>40</sup>. Muzułmański duchowny z Sarajewa, Mustafa Spahić w jednym z wywiadów stwierdza wprost: „Bośniaccy Muzułmanie są nowymi Żydami Europy. Ale my nie mamy Ameryki, na której moglibyśmy się wesprzeć. Nie mamy nikogo, kto udzieliłby nam swojego wsparcia... Jest to pierwsze ludobójstwo, którego dokonano pod ochroną Narodów Zjednoczonych. Jest to pierwsza na świecie tego typu zbrodnia, którą miliony widzów na całym świecie mogły śledzić niczym zwykły mecz piłkarski”<sup>41</sup>.

Wspomniane na początku „wyciszenie” etniczności w omawianym przypadku oznacza proces marginalizowania tych wszystkich elementów etnokulturowych, które stanowią „wspólny mianownik” z Serbami i Chorwatami, z jednoczesnym eksponowaniem różnic, z odmienną przynależnością religijną w planie pierwszym.

---

<sup>40</sup>Zdecydowanie rzadziej wymienia się nazwę serbskiego obozu śmierci w miejscowości Omarska (funkcjonującego w 1992 roku), w którym zginęło 4-5 tys. osób. O ile bowiem Srebrenica jest na swój sposób własnością Muzułmanów, o tyle tragedia w Omarskiej jest martyrologiczną „współwłasnością” Muzułmanów i Chorwatów.

<sup>41</sup>Cyt. za: R. Ali, L. Lifschultz, *Why Bosnia?*, „Third World Quarterly” 1994, nr 3, s. 372. Istnieje przynajmniej jedna znacząca różnica między zagładą muzułmanów bośniackich i Żydów. Mianowicie, o ile Holokaust (*Shoah*) walenie przyczynił się do sekularyzacji Żydów, o tyle w przypadku Boszniaków obserwujemy powrót do często zapomnianej już religii. Wskazują na to statystyki, a ponadto wiele indywidualnych świadectw osób, które w wyniku wojennych doświadczeń nawróciły się na islam. „Ludzie pytają immama: dlaczego Bóg na to pozwala? Dlaczego nas wtedy zostawił? Dobrze, że pytają, myśli imam. Wcześniej na tych ziemiach ludzie nie pamiętali o Bogu. Nie był im do niczego potrzebny. Teraz czujemy nienawiść do naszych serbskich sąsiadów. Koran uczy, że tak nie wolno. Że trzeba przebaczyć. To będzie trudne. Teraz potrzebujemy Boga bardziej niż kiedykolwiek”. W. Tochman, *Jakbyś kamień jadła*, Wołowiec 2008, s. 128-129.



***Etniczność w sojuszu polityczno-kulturowym z religią (model dominujący w EŚW) – etniczycacja religii i sakralizacja etnosu<sup>42</sup>***

Normą w regionie Europy Środkowo-Wschodniej, zdominowanym przez jednowyznaniowe grupy narodowe, jest swoisty sojusz pomiędzy etnicznością a religią, pomiędzy daną grupą narodową a określoną instytucją kościelną. W efekcie mamy do czynienia z dwojakimi zjawiskami często występującymi równolegle: etniczycacją (polityzycacją) religii i sakralizycacją etnosu/narodu (nie państwa!<sup>43</sup>). Zrozumienie logiki obydwu

---

<sup>42</sup>Zob: R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej...*, s. 39-56.

<sup>43</sup>Biorąc pod uwagę realia historyczne Europy Środkowo-Wschodniej, należy mieć na uwadze, że jeśli chodzi o ciągłość instytucjonalną, o wiele dłuższe i bogatsze tradycje mają Kościoły aniżeli państwa. Najdłuższe tradycje państwowe w Europie Środkowo-Wschodniej ma Polska (X/XI – XVIII w.), pozostająca w unii personalnej (1385) i realnej (1569) z Litwą (Wielkim Księstwem Litewskim), następnie Czechy/Republika Czeska (X/XI – XVI/XVII w.) oraz Węgry (X/XI – XVI w.). Z kolei Serbia istniała jako księstwo już w VII wieku, status królestwa/księstwa/carstwa posiadała od XI do przełomu XIV/XV wieku. Jednak często Serbia nie stanowiła jednego scentralizowanego państwa, a faktycznie była zbiorem mniejszych księstw rządzonych przez regionalnych książąt (księstwo Zety, Raszki, Bośni, Duklji itd.). Wczesnośredniowieczne Księstwo Chorwacji zostało założone w podobnym okresie, co Księstwo Serbii (VII wiek), status suwerennego królestwa Chorwacja posiadała jednak niespełna jeden wiek (910-1102). Tradycje państwowe Rumunii sięgają XIV wieku, kiedy to ukształtowały się niezależne Gospodarstwo Mołdawskie i Gospodarstwo Wołoskie. Pozostałe państwa: Lotwa, Estonia, Słowacja, Białoruś, Ukraina oraz Słowenia pojawiają się na mapach Europy dopiero na początku lub pod koniec XX wieku. Utrata odrębnej państwowości (suwerenności politycznej) nastąpiła: w przypadku Polski w 1795 roku, Czech – 1620 roku, Węgier – 1526, Serbii – 1459 Litwy – 1569/1795 (Unia Lubelska z 1569 roku powo-

procesów wydaje się być niezbędne dla wyjaśnienia współczesnych polityk etnicznych i wyznaniowych poszczególnych państw regionu.

**Etnicyzację (polityzację) religii** rozumieć należy jako proces uzurpowania sobie przez daną grupę etniczną prawa wyłączności do postaci świętych, miejsc kultu religijnego, wy-

---

łała do życia Rzeczpospolitą Obojga Narodów, która była zjednoczeniem Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego w jedno, wspólne państwo. Zatem za datę upadku Litwy tak naprawdę należałoby uznać III rozbiór z 1795 roku). Oznacza to, że najdłużej własnej państwowości pozbawieni byli Serbowie – 429 lat. Węgrzy nie mieli własnego państwa przez 341 lat, Czesi przez 298 lat (jeśli uznać Czechosłowację za państwo, w którym naród czeski posiadał podmiotowość polityczną). Polacy i Litwini nie posiadali własnego państwa jedynie przez 123 lata. W tym kontekście uwypuklić należy substytutywną rolę Kościołów w stosunku do nieistniejącej państwowości. Poszczególne narody Europy Środkowo-Wschodniej przez długi czas, jak już wcześniej wspomniano, pozbawione były swoich państw. Utraciły je w wyniku zaborów lub przyłączenia do silniejszego organizmu politycznego lub też do XIX/XX wieku nie udało im się zaistnieć jako osobny podmiot polityczny pod własnym „imieniem”. Brak narodowych instytucji państwowych (politycznych) skutkowało często integracją etnosu wokół jednego Kościoła (rzadziej dwóch Kościołów) jako instytucji organizującej życie społeczne w stopniu wykraczającym poza standardową posługę duszpasterską. W efekcie Kościoły w naszej części Europy, nierzadko  *nolens volens*, stawały się jednocześnie instytucjami życia religijnego i narodowego. Jest to szczególnie widoczne w przypadku Polski, Litwy, Chorwacji i Serbii, w zasadzie także Słowacji, Słowenii i Rumunii, w mniejszym stopniu Łotwy, Estonii, Węgier. Republika Czeska jest w omawianym przypadku zupełnym wyjątkiem, albowiem dominujący na tych ziemiach po wojnie trzydziestoletniej Kościół katolicki uznawany był powszechnie za przejaw supremacji Habsburgów nad Czechami, którzy zmuszeni byli (często przez swój własny konformizm) do wyrzeczenia się husyckich, a następnie protestanckich tradycji religijnych, wreszcie własnej autonomii politycznej. Zob. R. Zenderowski, *Na temat wartości środkowo-europejskich*, „Przegląd Sejmowy” 2017 nr 4, s. 139-140.

branych elementów doktryny religijnej itd. lub też do danej religii jako takiej. Ma ono zawsze charakter zawłaszczania religii, wskutek czego zakwestionowaniu ulega jej uniwersalistyczny charakter. Religia, a raczej jej zmodyfikowana postać, staje się niepodzielną własnością danego narodu (zostaje zawłaszczona, unarodowiona). Religia, jak pisze Aleksander Posern-Zieliński, nabiera wówczas „specyficznej wartości etnicznej, stając się czymś w rodzaju narodowej ideologii, staje się istotnym elementem podtrzymującym często zagrożoną tożsamość. Przybiera ona postać swoistego elementu rdzennego, podstawowego, tj. takiego, który staje się fundamentem budowy etniczności (...)”<sup>44</sup>. Lokalni święci (zwłaszcza patroni danego narodu, np. św. Stefan na Węgrzech, św. Wacław i św. Jan Nepomucen w Czechach, św. Wojciech i św. Stanisław w Polsce, św. św. Cyryl i Metody na Słowacji<sup>45</sup>, Bułgarii i Macedonii<sup>46</sup>, św. Iwan Rylski w Bułgarii, św. Sawa i św. Lazar w Serbii<sup>47</sup>, św. Kazimierz na

<sup>44</sup>A. Posern-Zieliński, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005, s. 24.

<sup>45</sup>I. Kružliak, *Cyrylometodský kult u Slovákov*, Prešov 2003; J. Kolbuszewski, *Z dziejów tradycji cyrylometodejskiej w Słowacji*, „Pamiętnik Słowiański” 1994, t. XLIV, s. 63-86; Š. Vragaš, *Cyrylometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*, Bratislava 1991; J. Tibenský, *Funkcia cyrylometodskej a veľkomoravskej tradície v ideológii slovenskej národnosti*, „Historický časopis” 1992, nr 5, s. 579-594; J. Butvin, *Veľkomoravská a cyrylometodiańska tradícia v slovenskom národnom obrodení*, „Historické štúdie” 1971, nr 16, s. 131-150; J. Mésároš, *Cyrylo-metodská tradícia v slovenskom národnom obrodení. (Od bernolákovcov k miléniu)*, „Historické štúdie” 1996, nr 37, s. 27-47.

<sup>46</sup>S. Rohdewald, *Figures of (trans-) national Religious Memory of the Orthodox Southern Slavs Before 1945: An Outline on the Examples of ss. Cyril and Methodius*, „Trames” 2008, nr 3, s. 287-298. Autor wspomnianego artykułu wyjaśnia przyczyny i okoliczności nacjionalizacji postaci świętych.

Litwie, św. Szczepan w Chorwacji)<sup>48</sup>, wybrane miejsca kultu religijnego (np. dla Polaków – Jasna Góra<sup>49</sup>, dla Chorwatów – Međugorje<sup>50</sup>, dla Boszniaków – Ajvatovica, dla Słoweńców – Brezje, dla Węgrów – Pannonhalma i Csíksomlyó<sup>51</sup>) przestają pełnić wyłącznie funkcje religijne, stając się nierzadko przede wszystkim – znaczącymi symbolami danej tożsamości narodo-

---

<sup>47</sup>Zob. D. Gil, *Świętosawie a dzisiejsze oblicze kultury duchowej Serbów*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, red. J. Kornhauser, Kraków 1999, s. 195-208; J. Kornhauser, *Za krzyż święty i za wolność złotą – mistyczno-mitologiczny obraz dziejów narodowych w oczach Serbów bośniackich*, [w:] *Przemiany w świadomości...*, s. 209-224.

<sup>48</sup>Szerzej nt. znaczenia kultu lokalnych świętych dla umacniania narodowych tożsamości w Europie Środkowo-Wschodniej zob. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej*, Warszawa 2003, s. 452-459.

<sup>49</sup>Jasna Góra stopniowo urastała do symbolu katolickiej Polski, zwłaszcza w XIX wieku jednocząc Polaków z trzech zaborów. Spośród rozlicznych innych miejsc kultu maryjnego, będących jednocześnie miejscami pielgrzymek o charakterze narodowym, patriotycznym, należy wymienić dwa regionalne ośrodki: Piekary Śląskie (kult ten przeciwdziałał silnym tendencjom separatystycznym na Śląsku) oraz Wilno z kultem Matki Boskiej Ostrobramskiej, któremu szczególne znaczenie nadała twórczość Adama Mickiewicza. E. Jabłońska-Deptuła, *Religijność i patriotyzm doby powstań*, [w:] *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej, t. 2*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1990, s. 133.

<sup>50</sup>Rzekome objawienia Matki Boskiej w tej miejscowości nie zostały (jeszcze) oficjalnie uznane przez Kościół katolicki. Faktem są natomiast liczne próby wykorzystania rzekomych objawień przez nacjonalistów chorwackich domagających się przyłączenia części Bośni i Hercegowiny do Chorwacji. A. J. Bellamy, *The Catholic Church and Croatia's Two Transitions*, „Religion, State & Society” 2002, nr 1, s. 53-54; Z. Skrbiš, *The apparitions of the Virgin Mary of Medjugorje: the convergence of Croatian nationalism and her apparitions*, „Nations & Nationalism” 2005, nr 3, s. 443-461; S. Schaeffer-Duffy, *Mary, Queen of Peace, miss-*

wej<sup>52</sup>. Symbole narodowe występują tu prawie na równi z symbolami religijnymi, czasem są nawet bardziej ostentacyjne. Aleksander Posern-Zieliński używając pojęcia etniczności religii, wskazuje na wysuwanie na plan pierwszy elementów i treści etnicznych, nie zaś sakralnych (np. część krzyży św. św. Cyryla i Metodego i posągów tychże świętych na Słowacji stawia-

---

*ing amid Medjugorje nationalism*, „National Catholic Reporter” 1994, nr 15, s. 18; S. P. Ramet, *Explaining the Yugoslav meltdown, 2: A Theory about the causes of the Yugoslav Meltdown: The Serbian National Awakening as a „Revitalization Movement”*, „Nationalities Papers” 2004, nr 4, s. 772-773. Michael Sells zwraca uwagę, że Chorwacja ogłosiła niepodległość dokładnie w 10. rocznicę objawień (25.06.1991), co zostało skrzętnie odnotowane i wykorzystane przez propagandę rządową. Zob. M. Sells, *Crosses of Blood: Sacred Space, Religion, and Violence in Bosnia-Herzegovina*, „Sociology of Religion” 2003, nr 3, s. 320. Z kolei serbscy historycy oraz hierarchowie Cerkwi prawosławnej rzekome objawienia uznali za antyserbską prowokację, zważywszy na fakt, że nieopodal Međugorja znajdują się masowe groby Serbów pomordowanych przez reżim ustaszowski w czasie II wojny światowej. Zob. B. Aleksov, *Marian Apparitions and the Yugoslav Crisis*, „Southeast European Politics” 2004, nr 1, s. 2.

<sup>51</sup>Csiksomlyó znajduje się obecnie w granicach Rumunii i nosi nazwę Șumuleu Ciuc (niem. Schomlenberg). Jest to ważny ośrodek kultu maryjnego. Gábor Lagzi zwracając się do polskiego czytelnika stwierdza, że Csiksomlyó stanowi węgierski odpowiednik Ostrej Bramy. „To węgierska Ostra Brama, tym bliższa nam, Węgrom, że nie mamy swojej Jasnej Góry na terenach własnego państwa”. G. Lagzi, *Czy Węgrzy mają swoje Kresy Wschodnie?*, [w:] *Dziedzictwo kresów – nasze wspólne dziedzictwo?*, red. J. Purchla, Kraków 2006, s. 80. Węgrzy nie są jedynym narodem, którego sanktuaria narodowo-religijne znajdują się poza granicami państwa narodowego. Przykładem mogą być, poza wspomnianymi już Polakami i Chorwatami (litewska Ostra Brama i sanktuarium Miłosierdzia Bożego oraz bośniackie Međugorje), także Serbowie (siedziba Patriarchatu Serbii znajduje się na terytorium Kosowa – w miejscowości Peć, alb. Peja). Ważne znaczenie dla prawosławnych Białorusinów ma Święta Góra Grabarka na Podlasiu. Interesujące są przypadki „miejsc

na jest na złość Węgrom, symbolizując wyłączne prawo do określonego *toposu*)<sup>53</sup>. Interesująca wydaje się być przy tym prawidłowość opisana przez Anthony'ego D. Smitha, który uważa, że „(...) przynajmniej religie głoszące zbawienie przekroczyły bariery kulturowe i klasowe, a nawet podważyły znaczenie etniczności w dążeniu do poznania prawdziwego Słowa Bożego. W praktyce jednak zorganizowana religia, po swojej pierwszej 'entuzjastycznej' fazie, musiała zacząć dostosowywać się do istniejących podziałów ekonomicznych i kulturowych, szczególnie jeśli uzyskały one jakiś wyraz polityczny”<sup>54</sup>.

**Sakralizację *etnosu* (narodu)** rozumieć z kolei należy jako zazwyczaj długotrwały proces przypisywania danej grupie etnicznej znaczeń religijnych, przez co otrzymuje ona swoistą gwarancję nieśmiertelności. Naród staje się wspólnotą *quasi-*

---

świętych”, o prawo własności których rywalizują lub rywalizowały dwa narody (lub więcej). Takim przykładem może być choćby Góra św. Anny na Śląsku. Szerzej na ten temat: L. M. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006, s. 254-267; J. Bjork, R. Gerwarth, *The Annaberg as a German-Polish Lieu de Mémoire*, „German History” 2007, nr 3, s. 372-400. Za pierwowzór uznać należy szczególny status Jerozolimy we wszystkich trzech religiach monoteistycznych (chrześcijaństwo, islam, judaizm).

<sup>52</sup>Postaci świętych „eksploatowane” są w nacjonalistycznych narracjach wyłącznie w przypadku narodów katolickich lub prawosławnych, z kolei protestanci więcej uwagi aniżeli katolicy poświęcają postaciom ze Starego Testamentu. Zob. S. Grosby, *Religion, ethnicity and nationalism: the uncertain perennialism of Adrian Hastings*, „Nations and Nationalism” 2003, nr 1, s. 12.

<sup>53</sup>A. Posern-Zieliński, *Między konfliktem a wzmocnieniem. Religia a etniczność w doświadczeniu Polonii amerykańskiej*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003, s. 51.

<sup>54</sup>A. D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009, s. 47.

religijną, „świętą komunią”, w której uczestniczą zarówno współcześnie żyjący, jak i zmarli oraz jeszcze nienarodzeni<sup>55</sup>. Kulturowane są przeróżne mity dotyczące boskiego pochodzenia danego narodu. Nieodłącznie towarzyszą temu ideologie wybrańczo-mesjanistyczne formułowane w języku etnicznym upodabniającym się do języka sakralnego. „Naród wybrany” ma wówczas do spełnienia określoną misję, zazwyczaj szczególnie trudną i wymagającą wielu poświęceń, heroizmu. Uświęca ona dany naród i sprawia, że stawiany jest on ponad inne grupy etniczne, które nie zostały predestynowane do wypełnienia „świętej misji”<sup>56</sup>. Istotne znaczenie posiada etnohistoria, w której wątki polityczne i religijne przemieszane są w stopniu unie możliwiającym nieraz ich wypreparowanie. Los narodu odczytywany jest w kategoriach religijnych. Terytorium uznawane za ojczyznę, miejsce na własność danego narodu, również uważane jest za święte, uświęcone, „ziemię świętą”. Mamy tutaj do czynienia ze swoistą idolatrią, w której narodowi przypisywane są cechy boskie. Jest to, zdaniem Richarda Johna Neuhausa, zjawisko charakterystyczne zwłaszcza w przypadku „narodów, które znajdują się w trudnej sytuacji historycznej zmiany, czyli dla tych, które albo tracą siły, albo (...) stają się ofiarami historii,

---

<sup>55</sup>Zob. Idem, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford-New York 2003, s. 19-43.

<sup>56</sup>Zob. Idem, *The „Sacred” Dimension of Nationalism*, „Millennium – Journal of International Studies” 2000, nr 3, s. 799; Idem, *Kulturowe podstawy narodów*, Kraków 2009, s. 61-64. Zob. także interesujące porównanie dwóch znaczących mesjanizmów narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej: polskiego i serbskiego: B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Poznań 1998, s. 151-155.

męczennikami, elementami historii zbawienia”<sup>57</sup>. Czyli, w praktyce dla wszystkich narodów interesującego nas regionu.

Nie należy zjawiska etniczacji religii rozumieć w kategoriach ekspansji nacjonalizmu, zaś zjawiska sakralizacji narodu w kategoriach ekspansji religii. W obydwu przypadkach mamy bowiem do czynienia z ofensywą nacjonalizmu i mniej lub bardziej wyraźną instrumentalizacją religii<sup>58</sup> oraz, co istotne, z jej desakralizacją (sekularyzacją?) i deuniwersalizacją będącą nieuchronną konsekwencją politycznej instrumentalizacji<sup>59</sup>. Wspomniana deuniwersalizacja może być w praktyce zarówno trudno zauważalna i dyskusyjna, jak i oczywista, niebudząca żadnych wątpliwości. W drugim przypadku, zauważa John Coakley, mowa jest o zasadniczo trzech przypadkach:

<sup>57</sup>R. J. Neuhaus (w rozmowie z D. Karłowiczem i M. A. Cichockim), *Naród a religia*, „Teologia Polityczna” 2006-2007, nr 4, s. 24-25.

<sup>58</sup>Pod pojęciem instrumentalizacji religii należy rozumieć wykorzystanie pewnych elementów systemu religijnego (doktryna, instytucje religijne) przez władze państwowe lub partie polityczne, polegające na ogół na specyficznej reinterpretacji symboli religijnych. Zob. V. Georgiadou, *Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism*, „International Journal of Politics, Culture and Society” 1995, nr 2, s. 307.

<sup>59</sup>Korzeń tego problemu w przypadku chrześcijaństwa znajduje się, zdaniem Friedricha Prinza, w czasach bardzo odległych, w IV wieku. „Zwrot Konstantyński”, stanowi, jego zdaniem „grzech pierworodny Kościoła”, ponieważ Kościół dał się zinstrumentalizować jako „podpora państwa”. Owo wydarzenie zapoczątkowało proces tworzenia się różnego rodzaju sojuszy „tronu i ołtarza”, a także „narodu i ołtarza”. Skutkiem tego była „nawet militarna aktywność biskupów i opatów w służbie cesarzom i królom”, i to w czasie, gdy formalnie nie kwestionowano odrębności sfery kościelnej i państwowej, *sacrum i profanum*. Zob. F. Prinz, *Religia i naród jako dialektyka realno-historyczna: Civitas christiana na przykładzie krajów czeskich w średniowieczu i czasach nowożytnych*, [w:] *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994, s. 185-186.



(a) secesji doktrynalnej (przykład oparcia czeskiej tożsamości na micie husyckim); (b) secesji organizacyjnej (przykład autokefalii w świecie prawosławnym<sup>60</sup>); (c) konfliktach granicznych (przykład instrumentalizacji religii w konflikcie serbsko-chorwackim czy albańsko-serbskim)<sup>61</sup>.

Relację między etnicyzacją religii i sakralizacją etnosu Thomas Nipperdey trafnie opisuje używając następujących stwierdzeń: „W tym, co narodowe, religia ulega sekularyzacji, a świeckość – sakralizacji”<sup>62</sup>.

## **B. Przemiany w zakresie tożsamości narodowej i wyznaniowej w Europie Środkowo-Wschodniej**

Z perspektywy obu analizowanych polityk, ważną kwestią jest wskazanie na historyczne i współczesne tendencje występujące między etnicznością a religią w Europie Środkowo-Wschod-

---

<sup>60</sup>Autokefalia stanowi podstawową formę organizacyjną Cerkwi prawosławnej i przejawia się: odrębnym ustrojem wewnętrznym, odrębnym prawodawstwem i sądownictwem kościelnym, niezależnością Kościoła w danym państwie od kościołów znajdujących się w innych państwach oraz podtrzymywaniem lokalnych obrzędów kościelnych. Kościoły autokefaliczne tworzą wspólnotę Powszechnego Kościoła Prawosławnego, będącego kanoniczną i dogmatyczną jednością. Zob. A. Curanović, *Idea solidarności słowiańskiej we współczesnej polityce państw bałkańskich*, [w:] *Region bałkański*, red. A. Gil, T. Kapuśniak, Lublin 2009, s. 41.

<sup>61</sup>J. Coakley, *Religion and nationalism in the First World*, [w:] *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Con-nor and the Study of Nationalism*, D. Conversi, London 2004, s. 215-217.

<sup>62</sup>T. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat*, Munich 1982, s. 300.

niej w ujęciu ilościowym<sup>63</sup>. Najpierw zatem odwołamy się do kwestii etnicznych, następnie zaś do kwestii wyznaniowych<sup>64</sup>.

**Struktura etniczna państw EŚW.** Zmiany w strukturze etnicznej Europy Środkowo-Wschodniej analizować można w dwóch perspektywach czasowych: **(a)** długiej – obejmującej zmiany na przestrzeni XX wieku – od przełomu XIX i XX wieku lub od

<sup>63</sup>Wyniki badań Radosława Zenderowskiego zaprezentowane na konferencji naukowej pt. *Tożsamość europejska wielokulturowość i jej skutki w funkcjonowaniu państw europejskich*, Komitet Prognoz Polskiej Akademii Nauk, 14/15 kwiecień 2016 r., Jabłonna k/Warszawy, referat pt. *Tożsamości etniczne (narodowe) i religia w Europie Środkowo-Wschodniej – rozluźnianie czy zacieśnianie związków?*

<sup>64</sup>Dane statystyczne zostały zaczerpnięte z następujących źródeł: „*What religious group do you belong to?*”. *Sociology poll by Razumkov Centre about the religious situation in Ukraine* (2006), [http://razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll\\_id=300](http://razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=300); *2000 Round of Population and Housing Censuses in Estonia, Latvia And Lithuania, Vilnius 2000* ([http://www.csb.gov.lv/images/modules/items/item\\_file\\_2064\\_baltcen3.pdf](http://www.csb.gov.lv/images/modules/items/item_file_2064_baltcen3.pdf)); *2002 All-Russia Population Census*, <http://www.perepis.2002.ru>; *Censusi i Popullsisë dhe Banesave 2011, Tirana 2012*, s. 71, [http://www.instat.gov.al/media/177354/main\\_results\\_population\\_and\\_housing\\_census\\_2011.pdf](http://www.instat.gov.al/media/177354/main_results_population_and_housing_census_2011.pdf); *Český statistický úřad, Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu 2014*, <https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>; *Český statistický úřad, Předběžné výsledky Sčítání lidu, domů a bytů 2011*, <http://www.czso.cz>; *Comunicat de presă privind rezultatele provizorii ale Recensământului Populației și Locuințelor – 2011*, [http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2012/02/Comunicat\\_DATE\\_PROVIZORII\\_RPL\\_2011.pdf](http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2012/02/Comunicat_DATE_PROVIZORII_RPL_2011.pdf); *Czech Statistical Office, Basic final results of the Population and Housing Census 2001*, <http://www.czso.cz>; *Departament Badań Społecznych i Warunków Życia GUS, Wyznania Religijne – Stowarzyszenia Narodowościowe i Etniczne w Polsce 2009-2011*, Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, 2013. [http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/oz\\_wyznania\\_religijne\\_stow\\_nar\\_i\\_etn\\_w\\_pol\\_2009-2011.pdf](http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/oz_wyznania_religijne_stow_nar_i_etn_w_pol_2009-2011.pdf); *Department of Statistics to the Government of*

pierwszych spisów powszechnych w okresie między-wojennym do pierwszych spisów po 1989 roku, **(b)** krótkiej – obejmującej zmiany struktury etnicznej od upadku komunizmu w EŚW po przełom 1. i 2. dekady XXI wieku.

Europa Środkowo-Wschodnia z przełomu XIX i XX wieku i region analizowany w tych samych granicach z początku

---

*the Republic of Lithuania, 2001, 2011 Population and Housing Census data*, <http://www.stat.gov.lt> ; *Główny Urząd Statystyczny, Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002 i 2011 w zakresie deklarowanej narodowości oraz języka używanego w domu*, <http://www.stat.gov.pl/gus>; *Hungarian Central Statistical Office, ÉVI Népszámlálás 3. Országos adatok, 2011*, <http://www.nepszamlalas.hu>; *Hungarian Central Statistical Office, Évi Népszámlálás 3. Országos adatok, Budapest, 2013*, [http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz\\_2011/nepsz\\_03\\_00\\_2011.pdf](http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz_2011/nepsz_03_00_2011.pdf); *Központi Statisztikai Hivatal, 2001. ÉVI NÉPSZÁMLÁLÁS* <http://www.nepszamlalas2001.hu/eng/volumes/26/tartalom.html>; [http://www.nepszamlalas2001.hu/eng/volumes/27/tables/lo-ad1\\_1\\_1.html](http://www.nepszamlalas2001.hu/eng/volumes/27/tables/lo-ad1_1_1.html); *National Statistical Committee of the Republic of Belarus, National Composition Of Population Of The Republic Of Belarus (Національний Состав Населення Республіки Беларусь)*, <http://belstat.gov.by/homep/en/census/p5.php>; *National Statistical Institute, 2011 Population Census in the Republic of Bulgaria*, <http://www.nsi.bg>; *National Statistical Institute, Census 2001 – Final Results*, <http://www.nsi.bg>; *Podstawowe informacje o sytuacji demograficzno-społecznej ludności Polski oraz zasobach mieszkaniowych*, Warszawa 2012; *Popis na Naselenieto, Domakinstvata i Stanovite vo Republika Makedonija, 2002*, <http://www.stat.gov.mk>; *Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 2003, Podgorica, septembar 2004*; *Population and Housing Census 2000, 2011*, <http://www.stat.ee/phc2011>; [http://www.stat.ee/64310?parent\\_id=39113](http://www.stat.ee/64310?parent_id=39113); <http://estonia.eu/about-estonia/country/population-census-2011.html>; *Population and Housing Census 2011*, <http://www.stat.ee/phc2011>; PC231; *Population by religious affiliation and ethnic nationality; pc0454: at least 15-year-old persons by religion, sex, age group, ethnic nationality and county, 31 december 2011*, <http://pub.stat.ee/>; *Population Census 2011 – Key Indicators*, [58](http://www.csb.gov.lv/en/statistikas-temas/population-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

lat 90. XX wieku (niezależnie od zmieniających się granic politycznych) różnią się od siebie znacząco pod względem etnicznym. Skala zmian potencjału poszczególnych grup narodowych jest bardzo wyraźna: członków jednych narodów zdecydowanie przybyło, potencjał innych narodów uległ radykalnemu obniżeniu. Niemal w każdym przypadku zasadniczo zmieniła się

---

census-2011-key-indicators-33\_613.html; *Prvi Rezultati. Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u Crnoj Gori, Podgorica 2011*, <http://www.monstat.org>; *Recensământ 1992, 2002*, <http://www.recensamant.ro>; *Recensământul Populației și Locuințelor 1992*, <http://colectaredate.insse.ro/phc/public.do?siteLang=ro>; *Recensământul Populației, Demographic, national, language and cultural characteristics 2004*, <http://www.statistica.md>; *Religion and denominations in the Republic of Belarus, 2011*, [http://www.mfa.gov.by/upload/pdf/religion\\_eng.pdf](http://www.mfa.gov.by/upload/pdf/religion_eng.pdf); *Republika Bosna i Hercegovina, Zavod za Statistiku Republike Bosne i Hercegovine, Etnička Obilježja Stanovništva 1991, Sarajevo 1993*, <http://www.fzs.ba/Dem/Popis/Etnicka%20obiljezja%20stanovnistva%20bilten%20233.pdf>; *Results of the 2011 Population and Housing Census of the Republic of Lithuania*, <http://www.stat.gov.lt>; <http://statistics.bookdesign.lt/?lang=en>; *Rezultati Popisa 2002*, <http://www.stat.si/popis2002/si/default.htm>. *Stanovništvo predratne Jugoslavije po veroispovesti i materinjem jeziku po popisu od 31.3.1931, Beograd 1945*, <http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/G1931/pdf/G19314001.pdf>; *State Statistical Office, Macedonia in Figures, Skopje 2012*, [http://www.stat.gov.mk/Publikaciji/Mak\\_Brojki\\_2012\\_A.pdf](http://www.stat.gov.mk/Publikaciji/Mak_Brojki_2012_A.pdf); *State Statistics Committee of Ukraine, National composition of the population. 2001 Ukrainian Population Census*, <http://www.ukrcensus.gov.ua>; <http://2001.ukrcensus.gov.ua/eng/results/general/nationality/>; *Statistical Office of Kosova*, <http://www.ks-gov.net> (2008, 2011); *Statistical Office of the Republic of Serbia, 2011 Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Serbia. First Results*, <http://media.popis2011.stat.rs/2011/prvi-rezultati.pdf>; *Statistical Office of the Republic of Serbia, Population Census 2002*, <http://webrzs.statserb.sr.gov.yu/axd/en/popis.htm>; *Štatistický úrad Slovenskej republiky, Sčítanie obyvateľov, domov a bytov v roku 2001, 2011*, <http://www.statistics.sk>; *The Croatian Bureau of Statistics*,

struktura etniczna państwa. W ciągu niespełna 100 lat interesujący nas region, w którym dominują narody słowiańskie, stał się jeszcze bardziej wyraziście słowiański. Na przełomie XIX i XX wieku narody słowiańskie stanowiły 57,8%, a na przełomie lat 80. i 90. XX wieku aż 73,1% ogółu mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej.

Zmiany w strukturze etnicznej EŚW od 1989 roku. **(a)**

Spośród dwudziestu państw regionu Europy Środkowo-Wschodniej, mniej niż 1/6 to państwa względnie jednolite etnicznie w tym sensie, że naród tytularny liczy sobie więcej niż 90% populacji. **(b)** W przypadku pięciu państw naród tytularny liczył sobie w 2011 roku mniej niż 80% populacji danego państwa. **(c)** W przypadku pięciu państw jedna lub więcej mniejszości narodowych (etnicznych) liczą po co najmniej 9-10% każda. W przypadku czterech państw można mówić o istnieniu względnie wysokiego odsetka w odniesieniu do dwóch lub trzech mniejszości narodowych (etnicznych). **(d)** W przypadku byłych państw wielonarodowych naród dominujący liczebnie i politycznie, wyraźnie odcisnął swoje etniczne piętno na pozostałych (byłych) republikach lub kresach. **(e)** W zdecydowanej większości państw, zamieszkiwanych przez Cyganów (Romów) oraz muzułmanów (czasem deklarujących się w kategoriach narodowościowych), odsetek jednych i drugich systematycznie wzrasta, co prowadzi lub w nieodległej przyszłości prowadzić może do powstawania konfliktów etnicznych czy etnoreligijnych. **(f)** W ostatnich dwóch dekadach obserwuje się renesans tożsamości regionalnych, co jest zauważalne choćby

---

*Census of population, households and dwellings, 2001, 2011,* [http://www.dzs.hr/default\\_e.htm](http://www.dzs.hr/default_e.htm); *The European Centre for Minority Issues* [www.ecmi.de/emap/download/KosovoStatisticsFinalOne.pdf](http://www.ecmi.de/emap/download/KosovoStatisticsFinalOne.pdf).

na przykładzie: Wojwodiny, Istrii, Śląska, Kaszub, Moraw, Siedmiogrodu i innych regionów Europy Środkowo-Wschodniej. **(g)** Wzrasta tendencja do niedeklarowania swojej tożsamości etnicznej lub narodowej. Widać to zwłaszcza na przykładzie Rep. Czeskiej (26%, 2011), Węgier (14,4%, 2011) i Albanii (14%, 2011).

**Struktura religijna państw EŚW.** Analiza zmian w strukturze wyznaniowej Europy Środkowo-Wschodniej nastręcza dużo więcej problemów i trudności aniżeli śledzenie zmian etnodemograficznych. Głównym powodem takiego stanu rzeczy jest po pierwsze fakt, iż w części państw dopiero stosunkowo niedawno zaczęto w spisach powszechnych umieszczać pytanie o wyznawaną religię, co tylko częściowo daje się usprawiedliwić i zrozumieć niechęcią do religii jako takiej, jaka panowała wśród decydentów politycznych w dawnych państwach komunistycznych. Istotniejsze wydaje się być to, że w niektórych państwach informacja o wyznaniu służyć może jako podstawa do podważenia wiarygodności danych dotyczących struktury etnicznej. Po drugie w poszczególnych spisach przyjmuje się odmienne metodologie dotyczące pomiaru odsetka osób nie deklarujących żadnej religii (stosuje się np. różne kategorie, takie jak: niezadeklarowani, odmawiający odpowiedzi, niereligijni, irrelewantni religijnie, ateści, agnostycy) lub deklarujących wiarę o charakterze religijnym lecz bez afiliacji do którejkolwiek z instytucji religijnych. Po trzecie, analizując strukturę wyznaniową poszczególnych państw Europy Środkowo-Wschodniej należy mieć na uwadze typową dla wielu państw tego regionu, kuriozalną kategorię „niewierzących, lecz praktykujących”.

Kluczowe wnioski. **(a)** Na dwadzieścia państw EŚW, dziewięć stanowią państwa, w których religią dominującą jest prawosławie, siedem – katolicyzm, trzy – islam, tylko jedno – protestantyzm. **(b)** Więcej niż połowa mieszkańców deklaruje przywiązanie do wiodącego w danym kraju wyznania w przypadku trzynastu państw regionu. Jest to: sześć państw prawosławnych, pięć – katolickich, dwa – islamskie (w znaczeniu statystyki religijnej, nie ustrojowym). Z drugiej strony do państw silnie zlaicyzowanych, w których wiodąca (statystycznie) religia reprezentowana jest przez stosunkowo niewielki odsetek mieszkańców zaliczyć należy: Republikę Czeską (katolicyzm – 10,4%) oraz Estonię (prawosławie – 16,15%). **(c)** Na przestrzeni dekady lub dwóch dekad tam, gdzie dysponujemy kompletem danych, możemy stwierdzić wzrost lub spadek odsetka mieszkańców deklarujących przywiązanie do dominującej w danym kraju religii. Obserwowane wzrosty są kilkuprocentowe. Z drugiej strony nie można nie zauważyć dużych, a w przypadku Czech (o 28,6%!), spektakularnych spadków deklaracji przynależności do danego Kościoła. **(d)** Odsetek osób niewierzących lub ateistów w skali regionu nie jest wysoki. W przypadku połowy państw nie przekracza on poziomu 5%. Najwyższy odsetek osób niereligijnych lub deklarujących ateizm ma miejsce w przypadku: Estonii (54,14%), Republice Czeskiej (34,5%), Węgier (18,2%) oraz Słowacji (13,4%). **(e)** Interesującym zagadnieniem jest kwestia wzrostu lub spadku odsetka ludności wyznającej islam w poszczególnych państwach regionu. I tak, znaczący wzrost odnotować należy w przypadku: Kosowa (77,8%, 1987 – 95,61%, 2011); Bośni i Hercegowiny (43,2%, 1991 – 48,0%, 2000); Macedonii (21,3%, 1987 –

33,33%, 2002); Słowenii (1,5%, 1991 – 2,4%, 2002). Spadek odsetka ludności muzułmańskiej ma miejsce w niektórych państwach regionu, lecz nie jest on znaczący.

W perspektywie ostatnich dwóch dekad, mając na uwadze deklaracje przynależności etnicznej (narodowej) i religijnej, interesującym zjawiskiem jest równoczesny i wyraźny spadek identyfikacji etnicznej i wyznaniowej w przypadku: Czechów (z 81,2% w 1991 do 63,7% w 2011) i odsetka katolików czeskich (z 39,0% w 1991 do 10,4%); Węgrów (z 98,0% w 1990 do 83,7% w 2011) i odsetka katolików węgierskich (z 54,51% w 2001 do 38,9% w 2011); Albańczyków (z 97,9% w 1989 do 82,6% w 2011) i odsetka muzułmanów albańskich (z 70,0% w 1991 do 56,7% w 2011). We wskazanych powyżej przypadkach odnotowano również generalny spadek odsetka mieszkańców deklarujących jakąkolwiek afiliację religijną. Warto zauważyć, że w przypadku trzech wspomnianych wyżej narodów, religia nie odegrała historycznie większej roli w procesie kreowania nowoczesnej tożsamości narodowej.

Z drugiej strony, jeśli wziąć pod uwagę narody i państwa, których tożsamość narodowa historycznie jest silnie związana, spleciona z daną religią, zauważymy, że w tym przypadku nie odnotowuje się znaczącego spadku afiliacji etnicznej i konfesyjnej, a w niektórych przypadkach mamy do czynienia nawet z niewielkim wzrostem. Dotyczy to głównie: Chorwatów (z 78,1% w 1991 do 90,4% w 2011) i katolików chorwackich (z 76,6% w 1991 do 86,29% w 2011); Słowaków (z 85,7% w 1991 do 80,7% w 2011) i katolików słowackich (z 63,8% w 1991 do 65,8% w 2011); Serbów (z 64,6% w 1991 do 83,3% w 2001) i serbskich wyznawców prawosławia (z 81,8%



w 1991 do 84,59% w 2011) oraz Czarnogórców (z 44,0% w 2003 do 44,9% w 2011) i czarnogórskich prawosławnych (z 69,61% w 2003 do 72,07% w 2011). W przypadku Polski, Macedonii czy Mołdawii nie dysponujemy niestety kompletem odpowiednich danych, ale wiele wskazuje, że i w tych przypadkach tradycyjny związek tożsamości narodowej i religijnej służy wzajemnemu wzmacnianiu się tychże.

Stwierdzenie istnienia ścisłego funkcjonalnego związku między z jednej strony procesem deetniczacji i laicyzacji, z drugiej strony – umacniania się czy wzajemnego wzmacniania się tożsamości etnicznej i religijnej, na tym etapie badań oznaczałoby dość ryzykowną hipotezę. Warto jednak uczynić z tej obserwacji przyczynek do dalszych badań. Odpowiadając natomiast na pytanie zawarte w tytule referatu, należy w świetle zgromadzonych danych stwierdzić, że jakkolwiek obserwuje się pewien proces rozluźniania więzi między etnicznością a religią w regionie EŚW, to nie jest on szczególnie intensywny i bynajmniej nie jest powszechny. W świetle historii regionu wydaje się również, że jest on podatny na korektę, której źródłem może okazać się obserwowany współcześnie tzw. kryzys migracyjny. Nasilający się antagonizm cywilizacyjno-religijny może prowadzić do ożywienia wśród narodów EŚW pamięci o wielowiekowych zmaganiach z żywiołem islamskim (głównie tureckim), a tym samym wzmacniać nie tylko tożsamości narodowe, ale również religijne. To również powinno stać się przedmiotem wnikliwych badań.

## Zakończenie

Polityka etniczna i polityka wyznaniowa w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w ostatnich latach stają przed ważnym wyzwaniem, jakim jest z jednej strony zmieniająca się struktura etniczna i wyznaniowa poszczególnych państw, z drugiej – nieuchronne zmiany w zakresie relacji „na linii”: religia – naród – państwo. Scharakteryzowane w tym rozdziale modele relacji zachodzących między etnicznością a religią z całą pewnością ulegają przemianom na skutek różnorodnych zjawisk i procesów: trendy modernizacyjne, globalizacja i rosnąca rola mediów społecznościowych, nasilający się kryzys migracyjny, zwiększająca się popularność skrajnych ruchów ideowych i ideologicznych (zarówno o charakterze lewicowym, jak i prawicowym), separatyzmy regionalne itp.

Podjmując ryzykowną próbę nakreślenia scenariusza dotyczącego relacji etniczno-wyznaniowych w Europie Środkowo-Wschodniej, należy stwierdzić na podstawie zaprezentowanych wcześniej „twardych” danych, że w najbliższych dziesięcioleciach państwa Europy Środkowo-Wschodniej w coraz większym stopniu będą odróżniać się od państw Europy Zachodniej, co najmniej z dwóch przyczyn:

**a)** Czynniki wyznaniowe w Europie Zachodniej będzie odgrywał coraz bardziej znacząca rolę głównie za sprawą aktywności społeczno-politycznej imigrantów z państw muzułmańskich. Nieuchronne wydają się być roszczenia mniejszości religijnych dotyczące na początku jakiejś formy autonomii terytorialnej lub sektorowej (np. w zakresie szkolnictwa), następnie zaś wprowadzenia do prawa powszechnie obowiązującego

pewnych zasad religijnych. Tymczasem w Europie Środkowo-Wschodniej następować będzie co prawda proces rozluźniania związków na linii państwo – naród – religia, co jednak zasadniczo nie doprowadzi do głębokiej laicyzacji życia społecznego na wzór państw Zachodu. Obydwie struktury – państwo i Kościół nadal cieszyć się będą autonomią i realizować wyznaczone sobie cele, raczej kooperując ze sobą niż ze sobą konkurując.

**b)** W Europie Zachodniej narastać będą konflikty na linii muzułmanie – niewierzący (ateiści), podczas gdy w Europie Środkowo-Wschodniej główną linią konfliktów będą spory w obrębie danej wspólnoty religijnej (między konserwatystami a liberałami – choć terminy te są w odniesieniu do religii nieco „sztuczne”) lub pomiędzy zadeklarowanymi wyznawcami a osobami jedynie przyjmującymi do wiadomości spuściznę historyczną związków narodu i Kościoła, lecz deklarującymi ateizm lub – częściej – agnostycyzm.

## Rozdział III

**POLITYKI WYZNANIOWE  
- KONCESJI, REGLAMENTACJI, LIKWIDACJI****Wstęp**

W dotychczasowej analizie ukazana została istota polityki wyznaniowej, okoliczności i uwarunkowania, w jakich ta powstaje i jest realizowana, a także – na przykładzie jej relacji do polityki etnicznej – zależności wobec innych polityk. W niniejszym rozdziale celem jest sięgnięcie po takie egzemplifikacje, które pozwolą scharakteryzować **najbardziej wyraziste profile polityki wyznaniowej**. Ponadto przykłady te posłużą zlokalizowaniu tejsze polityki w warunkach: różnorodnego podłoża systemowego i ustrojowego państw<sup>1</sup> (w podziale na cztery typy

---

<sup>1</sup>Uwzględniono – nie bezkrytycznie – najbardziej znane indeksy demokracji. W odniesieniu do spraw wyznaniowych szczególnie istotne są wyniki badań: Freedom House (m.in. kategoria: „wolność praktyk religijnych”), International Institute for Democracy and Electoral Assistance (m.in. kategoria: „brak dyskryminacji żadnej z grup pod względem wspólnoty obywatelstwa”) oraz The Economist Intelligence Unit (m.in. kategoria: „wolność wyznania, wolność zrzeszania się”), zob. W. Szewczak, *Jak zmierzyć demokrację. Skale pomiaru demokracji politycznej stosowane w politologii porównawczej*, „Przegląd Politologiczny”, R. XI, 2011, nr 1, s. 121-137. W rozważaniach zawartych w tym rozdziale wzięto pod uwagę zjawiska, zdarzenia i tendencje z zakresu spraw wyznaniowych, które wystąpiły w 2018 r., a zatem nie zostały jeszcze zindeksowane.

reżimu politycznego: demokratyczny, hybrydowy, autorytarny oraz totalitarny) oraz w realiach zróżnicowania modelowego stosunków państwo – związki wyznaniowe. Na potrzeby tego zadania przeprowadzona została eksploracja w obszarze polityk wyznaniowych (obecnych i w kilku przypadkach przeszłych – w skali nie przekraczającej rozpiętości stulecia) państw reprezentatywnych dla różnych kręgów religijnych i wyznaniowych. Analiza wyjściowa tego rozdziału zakłada perspektywę nie tyle samej podmiotowości państwowej oraz wyszczególnionych instytucji państwowych, co właśnie modelu relacji państwo – organizacje religijne, przy zachowaniu odniesienia do charakteru systemu rządów, w sekwencjach odpowiadających wskazanym kierunkom polityki wyznaniowej.

Jak zostało już dowiedzione w rozdziałach pierwszym i drugim, politologiczna konceptualizacja w obszarze polityki wyznaniowej, jest ściśle związana z ustaleniami nauk prawnych w odniesieniu do prawa wyznaniowego i właściwego dla tej dyscypliny określenia modelowego relacji państwo – organizacje religijne<sup>2</sup>. Jest to również optyka uwzględniająca zróżnicowanie kompetencji – prawnych i politycznych – decydentów odpowiedzialnych za sektor polityki wyznaniowej<sup>3</sup>. Komplementarna perspektywa badawcza, łącząca metody nauk prawnych z metodami nauk o polityce i administracji, wydaje się dla takiej eksploracji nieodzowna, gdyż z jednej strony pra-

---

<sup>2</sup>Zob. P. Borecki, *Modele relacji między państwem a Kościołem...*, s. 159-209; K. Orzeszyna, op. cit., cz. II, s. 63-228; P. A. Leszczyński, *O nową klasyfikację modeli relacji między państwem a związkami wyznaniowymi*, „Przegląd Prawa Publicznego”, nr 7-8 (53-54), 2011, s. 44-54.

<sup>3</sup>Zob. P. A. Leszczyński, *Administracja wyznaniowa...*, s. 347-356.

wo wyznaniowe jest na ogół wyrazem określonej polityki<sup>4</sup>, a z drugiej realna polityka wyznaniowa nie zawsze mieści się wyłącznie w porządku formalno-prawnym<sup>5</sup>.

Dodać trzeba, że o ile stosunki państwo – związki wyznaniowe w danym państwie można scharakteryzować przez odwołanie do jednego modelu, o tyle nazewnictwo w odniesieniu do polityki wyznaniowej tego samego państwa najczęściej jest już złożone. W wariacie wielokierunkowej polityki wyznaniowej, adresowanej minimum do trzech organizacji religijnych, jej treść wymaga zwykle jednoczesnego odwołania do trzech kierunków: koncesji, reglamentacji i likwidacji<sup>6</sup>.

a) **Polityka wyznaniowa koncesji** oznacza praktycznie nieograniczoną i **wspieraną** lub co najmniej **akceptowaną** przez państwo i pozbawioną ingerencji z jego strony działalność związku religijnego.

b) **Reglamentacyjna polityka wyznaniowa** niesie przyzwolenie państwa na działalność związków wyznaniowych, ukierunkowaną na wiernych własnej wspólnoty oraz – w **wersji nierestrykcyjnej** – zgodę na limitowaną aktywność zewnętrzną. W wersji radykalnej występuje **głęboka reglamentacja**, która oznacza przyzwolenie tylko na niewielką część praktyk religij-

---

<sup>4</sup>Por. M. Pietrzak, *Polityka wyznaniowa III Rzeczypospolitej w latach 1990–2001 (próba diagnozy)*, „Prawo” CCCXI, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis, No 3270, 2010, s. 365.

<sup>5</sup>Zob. S. Sowiński, *Modele stosunków państwo – Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie” 2008, nr 3, s. 39-52.

<sup>6</sup>Pojęcia „polityka reglamentacyjna” oraz „polityka likwidacyjna” („administracyjno-likwidacyjna i represyjna”) w odniesieniu do polityki wyznaniowej po raz pierwszy w polskim piśmiennictwie naukowym zostały użyte przez Kazimierza Urbana, zob. K. Urban, *Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991 (zarys statystyczny)*, Kraków 1994, ss. 299.

nych lub na taką wersję nauczania religijnego, która okrojona jest z treści sprzecznych z linią państwa.

c) **Likwidacyjna polityka wyznaniowa** zawiera działania państwa ukierunkowane na przeciwdziałanie negatywnie ocenianym tendencjom i zjawiskom występującym w działalności organizacji religijnej lub nawet dążenia do prawnej delegalizacji i pełnej likwidacji organizacji religijnej.

### **1. Państwo demokratyczne, świeckie i przyjazne wobec związków wyznaniowych w formule miękkiej separacji lub separacji skoordynowanej.**

Państwa sytuowane w tym zbiorze intencjonalnie prowadzą politykę wyznaniową, z której wynika koncesjonowanie wszystkich związków wyznaniowych – bez faworyzowania jednej organizacji religijnej nad innymi. Jeśli w niektórych przypadkach podkreślane jest historyczne znaczenie wybranych związków religijnych, to sytuacja tego typu mieści się na ogół w konwencji kurtuazji. Znaczenie praktyczne ma tylko jedna kwestia – *casus* Niemiec – ustawa zasadnicza wyróżnia związki wyznaniowe mające osobowość prawa publicznego, co oznacza posiadanie prawa do tzw. podatku kościelnego, oraz związki religijne niemające tej cechy<sup>7</sup>. Polityka wyznaniowa ma wówczas cechy koncesji akceptacji, przy jednoczesnym miękkim odseparowaniu związków religijnych od państwa. Naturalnie pod warunkiem, że nie są to skrajne – w swoich celach i praktykach

---

<sup>7</sup>Por. P. Borecki, *Państwo laickie w świetle dorobku współczesnego konstytucjonalizmu europejskiego*, „Przegląd Prawniczy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza – Adam Mickiewicz University Law Review”, vol. 6, 2016, s. 184. DOI 10.14746/ppuam.2016.6.12.

– sekty destrukcyjne lub organizacje religijne hołdujące apoteozie przemocy lub stanowiące zaplecze terroryzmu.

Modelowy przykład takiej polityki wyznaniowej występuje obecnie w Republice Federalnej Niemiec, która koncesją akceptacji obejmuje kilkadziesiąt związków wyznaniowych oraz „wspólnot ideologicznych”<sup>8</sup>, a po zerwaniu z permissywnym polityki wyznaniowej (dotychczasowy filar polityki multikulturalizmu<sup>9</sup>), restrykcyjne działania, włącznie z polityką likwidacyjną, prowadzi wobec dwóch podmiotów: Kościoła Scjentologicznego<sup>10</sup> oraz muzulmańskich organizacji salafickich<sup>11</sup>. Rozwiązania reglamentacyjne dotyczą organizacji mu-

---

<sup>8</sup>W art. 4 Ustawy Zasadniczej z 1949 roku określone są zasady: „neutralności”, „tolerancji” i „równości”. „Neutralność zobowiązuje państwo do nieidentyfikacji z żadnym z kościołów: nie ma kościoła państwowego. Państwo nie może również mieć szczególnej sympatii wobec określonego wyznania, ani nawet oceniać jego wartości lub prawdziwości jako takiej. Wspólnoty ideologiczne są umieszczane na tym samym poziomie co wyznania: dotyczy to wspólnot mających ideologiczną wizję świata i miejsca człowieka w nim, bez jakiegokolwiek odwołania do kwestii religijnej. Neutralność oznacza nieinterwencję państwa w sprawy wewnętrzne kościołów. (...) neutralność światopoglądowa państwa nie oznacza ścisłego rozdzielenia państwa od kościoła, lecz polega na otwartej postawie państwa popierającego w równym stopniu wolność wszystkich wyznań”, K. Orzeszyna, op. cit., s. 153-154.

<sup>9</sup>Zob. M. Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, Warszawa 2017, ss. 320; R. T. Ptaszek, *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa – Radzymin 2017, ss. 321; W. J. Janik, M. Tomasiak, *Europa w obliczu zagłady. Wartości we współczesnym „kalifacie europejskim”*, [w:] *Tożsamość kulturowa a migracje...*, s. 67-80.

<sup>10</sup>Zob. H. Karp, *Maski sekt. Strategie sekt i nowych ruchów religijnych w obliczu komercjalizacji rynku religijnego na przykładzie Kościoła Scjentologicznego*, „Kultura – Media – Teologia” 2010, nr 3, s. 21-32.

<sup>11</sup>Zob. A. Ciechanowicz, *Państwo Islamskie w Niemczech, Niemcy w Państwie Islamskim. RFN wobec rodzimych dżihadystów*, „Raport OSW”, nr



zułmańskich i judaistycznych w odniesieniu do kwestii uboju rytualnego zwierząt oraz obrzezania chłopców ze względów religijnych<sup>12</sup>. W przypadkach niebudzących zagrożenia zauważyć można natomiast – co podkreśla Paweł Borecki – programową „niekompetencję państwa w sprawach religii, w tym w sprawach wewnętrznych wspólnot konfesyjnych, a zarazem niekompetencję związków wyznaniowych w dziedzinie sprawowania władzy publicznej. Konsekwencją tego jest względna niezależność związków wyznaniowych wobec państwa, przejawiająca się w ich autonomii prawnej oraz wewnętrznej samorządności. (...) Państwo świeckie jest co do zasady niezainteresowane kwestią religii czy światopoglądów wyznawanych przez obywateli. Korelatem tego jest zapewnienie jednostce tzw. prawa do milczenia we wspomnianych sprawach. Podkreśla się, że państwo laickie winno być neutralne światopoglądowo. W państwie świeckim człowiek indywidualnie oraz w mniejszym lub większym kolektywie ma zapewnioną w wymiarze prawnym wolność sumienia i wyznania. W szczególności nauczanie religii w szkolnictwie publicznym (państwowym) ma charakter fakultatywny albo w ogóle nie występuje”<sup>13</sup>.

---

12, 2016, s. 5-26; B. Pasamonik, *Fenomen europejskich dżihadystów*, „Multicultural Studies”, nr 2, 2016, s. 13-30 DOI: 10.23734/mcs.2016.2.013.030; M. Sulkowski, *Polityczne konsekwencje kryzysu migracyjnego w Niemczech*, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka”, No. 20, 2016, s. 59-72.

<sup>12</sup>Por. E. Tuora-Schwierskott, *Wolność sumienia i religii – aspekty prawnomiędzynarodowe oraz konstytucyjne na przykładzie regulacji prawa polskiego, niemieckiego i czeskiego*, [w:] M. Sosnowska, P. Szymaniec, E. Tuora-Schwierskott, *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Analiza prawna*, Wałbrzych 2017, s. 92-96.

<sup>13</sup>P. Borecki, *Państwo laickie...*, s. 173.

Krzysztof Orzeszyna przekonuje, że na podstawie regulacji prawnych wśród państw należących do Unii Europejskiej, które mają charakter świecki – niewyznaniowy, i które utrzymują przyjazne relacje ze związkami wyznaniowymi w formule separacji niewrogiej, w 2007 roku znajdowały się: Republika Austrii, Królestwo Belgii, Republika Bułgarii, Wielkie Księstwo Luksemburga, Republika Litewska, Republika Federalna Niemiec, Republika Rumunii, Republika Czech, Republika Estonii, Królestwo Hiszpanii, Republika Łotewska, Republika Portugalii, Republika Słowacji, Republika Słowenii, Republika Węgierska, Republika Włoska, Królestwo Szwecji (od 1 stycznia 2000 roku) oraz Rzeczpospolita Polska<sup>14</sup>.

Na podstawie kryterium *de iure*, do tej grupy włączyć można również Republikę Chorwacji, która stała się państwem członkowskim UE w 2013 roku<sup>15</sup>. Większość z tych państw prowadzi politykę wyznaniową koncesji akceptacji związków wyznaniowych – z wyjątkiem, jak zaznaczono, organizacji destrukcyjnych. Dwa ostatnie przypadki – Polski i Chorwacji – zdają się już jednak wyłamywać z tego schematu, gdyż ich faktyczna polityka wobec wiodących organizacji religijnych ma – o czym będzie dalej – cechy koncesji wsparcia.

---

<sup>14</sup>Zob. K. Orzeszyna, op. cit., s. 119-226.

<sup>15</sup>Artykuł 40. Konstytucji Chorwacji zawiera gwarancje swobody wyznania, wyrażania wiary i innych przekonań. Artykuł 41. zapewnia, iż „wspólnoty religijne są równe w świetle prawa i oddzielone od państwa. Mogą publicznie piastować obrządek religijny, zakładać szkoły i kolegia, placówki socjalne i dobroczynne, na którą to działalność otrzymują także pomoc państwa”, A. Jagiełło-Szostak, *Polityka Chorwacji wobec mniejszości narodowych – aspekty prawno-instytucjonalne i społeczno-polityczne*, [w:] *Republika Chorwacji. Polityka wewnętrzna i międzynarodowa*, red. A. Jagiełło-Szostak, Wrocław 2014, s. 50.

## 2. Państwo demokratyczne, świeckie i w pełni zdystansowane wobec zjawiska religii w formule separacji wrogiej

Do rozwiązań prolaickich, tylko pozornie zbliżonych do wyżej zarysowanych, sięgają państwa wybierające separację wrogą. W Unii Europejskiej należą do nich: Królestwo Niderlandów (Holandia), Republika Irlandii, a w sposób nad wyraz jaskrawy – Republika Francuska<sup>16</sup>.

Zasada, że Francja jest państwem laickim, została wyrażona po raz pierwszy w konstytucji IV Republiki z 1946 roku i od tamtej pory tworzy dogmat polityki wewnętrznej oraz podstawowy emblemat wizerunkowy na zewnątrz<sup>17</sup>. Coraz to bardziej surowe prawo oraz polityka likwidacyjna tego państwa wobec scjentologów<sup>18</sup> i fundamentalistów islamskich (przykładem jest rządowy program deradykalizacji muzułmanów<sup>19</sup>, a także systematyczne rozbijanie grup – sunnickich i szyickich – przez policję<sup>20</sup>), zdają się zapowiadać (jak w przypadku Niemiec) odejście od dotychczasowego kursu ignorowa-

<sup>16</sup>Zob. K. Orzeszyna, op. cit., s. 99-118.

<sup>17</sup>Zob. H. Łakomy, *Państwo a Kościół we Francji. Historia i współczesność*, Kraków 1999, ss. 164.

<sup>18</sup>M. Fromont, *La liberté religieuse et le principe de laïcité en France*, „Acta Pontifical Academy of Social Sciences”, nr 17: Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom, 2012, s. 316-318; T. Stawiszyński, *Blef scjentologiczny*, <https://www.newsweek.pl/swiat/blef-scjentologiczny/54c4js3> (data publikacji: 27.02.2018; odczyt: 30.08.2018).

<sup>19</sup>Zob. K. Izak, *Ograniczenia i problemy w zwalczaniu terroryzmu i przestępczości imigrantów w Europie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego”, nr 17, 2017, s. 129.

<sup>20</sup>*Francja: Nalot policji na centrum szyickie*, <https://euroislam.pl/francja-nalot-policji-na-centrum-szyickie/> (publikacja i odczyt: 2.10.2018).

nia życia religijnego w sferze publicznej. W zestawieniu z państwami wybierającymi separację miękką lub separację skoordynowaną, różnica polega tu na rezygnacji z polityki koncesji akceptacji na rzecz polityki reglamentacyjnej. Oznacza to działania zmuszające niejako związki religijne do aktywności wyłącznie wewnątrzspółnotowej (kontrolowanej przez służby w odniesieniu do radykałów religijnych), a każdorazowo odniesieniem jest odreligijniona pozostała przestrzeń.

W ostatnich latach państwo francuskie zmanifestowało swoją laickość, radykalną separację, a zarazem politykę reglamentacyjną m.in. przez ograniczenia obecności symboli religijnych w sferze pozareligijnej. Od 2004 roku obowiązuje tam zakaz noszenia symboli religijnych w szkołach państwowych szczebli podstawowego i średniego. Za tego rodzaju symbole uznano m.in. hidżaby – chusty muzułmańskie<sup>21</sup>. Kolejnym, przełomowym, etapem reglamentacji był ogłoszony w styczniu 2010 roku raport komisji parlamentarnej, w którym ta zarekomendowała władzom podjęcie działań zakazujących zasłaniania twarzy m.in. w budynkach administracji i środkach transportu publicznego. W maju 2010 roku Zgromadzenie Narodowe przyjęło rezolucję, w której uznano noszenie zasłony twarzy za sprzeczne z wartościami republikańskimi. W lipcu 2010 roku projekt rządowy przyjęto w Zgromadzeniu Narodowym, a we wrześniu w Senacie. Propozycja ustawy została uznana w październiku 2010 roku przez Radę Konstytucyjną za zgodną z ustawą zasadniczą. Ostatecznie ustawa została przyjęta 11 października 2010 roku z sześciomiesięcznym *vacatio legis*, w którym to okresie władze miały przekonywać kobiety do do-

<sup>21</sup>Zob. A. Kuriata, *Strój muzułmanek we Francji a wpływ islamu*, „Acta Erasmiana” 2015, t. 8, s. 119-133.

browolnego zdjęcia zasłon. 11 kwietnia 2011 roku weszła w życie jako ustawa nr 2010-1192 „O zakazie zakrywania twarzy w miejscach publicznych na terytorium Francji”. Choć w ustawie nie jest w ogóle wymieniony nikab czy burka, a jedynie okoliczność zasłaniania twarzy, to w sposób oczywisty dla każdego Francuza regulacja dotyczyła – wbrew dementi decydentów – polityki wyznaniowej. Organizacje muzułmańskie oceniły ustawę jako atak wymierzony w islam<sup>22</sup>.

Bez uników oraz form zawołowanych, kolejna zmiana w obszarze polityki wyznaniowej będzie dotyczyła ogółu spraw islamskich. Zapowiedział ją w listopadzie 2017 roku, a potwierdził na początku 2018 roku, prezydent Emmanuel Macron. Podstawową przesłanką jest w jego ocenie to, że „doszło do radykalizacji, ponieważ Republika Francuska oddała pole”. Hakim el Karaoui, pochodzący z Tunezji ekspert ds. islamu i autor raportu pt. „Fabryka islamizmu”, rekomenduje Macronowi powołanie narodowej organizacji islamskiej, która zajmie się szkoleniem imamów i zapobiegnie finansowaniu meczetów i innych projektów przez ekspansywne państwa muzułmańskie z Turcją i Arabią Saudyjską na czele<sup>23</sup>.

Nie tylko muzułmanie są adresatem zwiększonej aktywności aparatu państwa francuskiego w obszarze spraw wyznaniowych. Głośna sprawa pomnika papieża Jana Pawła II w bretońskim miasteczku Ploërmel w Departamencie Morbi-

<sup>22</sup>Zob. Eadem, *Francuski zakaz zakrywania twarzy w miejscach publicznych jako przykład europejskich ograniczeń prawnych w uzewnętrznianiu wyznania poprzez ubiór*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Marynarki Wojennej” 2016, nr 1, s. 37-54.

<sup>23</sup>*Francja: silne wpływy salafitów na islam*, <https://euroislam.pl/francja-islam-zdominowany-przez-salafitow/> (publikacja: 19.09.2018; odczyt: 24.09.2018).

han ukazała bowiem separację wrogą oraz politykę reglamentacyjną w odniesieniu do Kościoła Rzymskokatolickiego. Pomnik, który został podarowany merowi miasta przez gruzińskiego rzeźbiarza Zuraba Cereteliego stał się w grudniu 2006 roku własnością Ploërmel i stanął na jednym z publicznych placów. Niedługo później rozpoczęła się akcja protestacyjna kilku organizacji, które w symbolu krzyża (element pomnika) widziały rażące podważenie przestrzeni publicznej, która winna być świecka. Obrona pomnika przez władze miasta i społeczność katolicką ze stowarzyszenia „Nie dotykaj mojego Papieża” (*Touche pas a mon pape*) była skuteczna do stycznia 2010 roku. Wówczas to sąd administracyjny w Vannes orzekł, że dotacja władz Morbihan na wzniesienie postumentu pomnika była „niezgodna z prawem do wolności sumienia” i nakazał jej zwrot. W kwietniu 2015 roku sąd administracyjny w Rennes wydał wyrok nakazujący usunięcie krzyża z pomnika, gdyż ten stanowi „ostentacyjny symbol religii chrześcijańskiej” i tym samym nie ma prawa znajdować się w miejscu publicznym. Po niekorzystnej dla katolików apelacji, ostateczną decyzję podjęła w październiku 2017 roku Rada Stanu, najwyższy organ sądownictwa administracyjnego we Francji. Jej decyzja była identyczna i nakazywała usunięcie krzyża z pomnika<sup>24</sup>. Sprawa na-

<sup>24</sup>*Tak wygląda wolność we Francji! Sąd nakazał usunąć krzyż z pomnika Jana Pawła II. Nie pomogły argumenty burmistrza i mieszkańców*, <https://wpolityce.pl/swiat/364179-tak-wyglada-wolnosc-we-francji-sad-nakazal-usunac-krzyz-z-pomnika-jana-pawla-ii-nie-pomogly-argumenty-burmistrza-i-mieszkanow> (publikacja: 26.10.2017; odczyt: 30.10.2018); „*Le Figaro*”: *Pomnik Jana Pawła II od razu stał się przedmiotem kontrowersji z powodu krzyża*, <https://wpolityce.pl/swiat/364440-le-figaro-pomnik-jana-pawla-ii-od-razu-stal-sie-przedmiotem-kontrowersji-z-powodu-krzyza> (publikacja: 27.10.2017; odczyt: 30.10.2018).

brała w krótkim czasie rozgłosu międzynarodowego, a dominował głos obrońców chrześcijaństwa. W takiej roli wystąpiła m.in. premier rządu polskiego Beata Szydło.

### 3. Państwo demokratyczne i zarazem wyznaniowe *de iure*

Państwa tego typu z natury rzeczy wprowadzają zróżnicowanie poziomów koncesji i stwarzają największe możliwości związkom wyznaniowym o prawnym statusie państwowym<sup>25</sup>, które idealnie wpisują się w model tego państwa i głoszą pochwałę jego ładu systemowego i ustrojowego. Zasadne jest mówienie w takim wypadku o państwowej polityce wyznaniowej koncesji wsparcia. W warunkach demokracji wykluczona jest jednocześnie możliwość, aby państwo wyznaniowe *de iure*, a także *de facto* (vide: podrozdział 4), stosowało krańcowe wymuszenie charakterystyczne dla państw wyznaniowych niedemokratycznych. Rygoryzm ten polega na występowaniu piątego poziomu państwa wyznaniowego zamkniętego (w skali Szymanka), którym jest „przymusowe uczestnictwo w praktykach religijnych, często skojarzone z penalizowaniem zachowań nie-*respektujących* owych praktyk”<sup>26</sup>.

Państwami demokratycznymi i wyznaniowymi *de iure* były do niedawna: Szwecja (do końca 1999 roku) oraz Norwegia (do końca 2016 roku, po kilkuletnim procesie rozejścia).

<sup>25</sup>Zob. P. Borecki, *Znamiona państwa wyznaniowego – uwagi na kanwie dorobku współczesnego konstytucjonalizmu*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, T. 20, 2017, s. 223-248.

<sup>26</sup>Zob. J. Szymanek, *Odmiany państwa wyznaniowego. Wprowadzenie*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011, s. 15.

W obu tych państwach status uprzywilejowanego Kościoła państwowego przynależał do Kościołów luterzańskich: Kościoła Szwecji (*Svenska kyrkan*)<sup>27</sup> i do Kościoła Norwegii (*Den norske kirke*)<sup>28</sup>. O wysokim nasyceniu treścią religijną przestrzeni publicznej w pierwszym z tych państw świadczyło do niedawna choćby to, że każdy obywatel od momentu narodzin był automatycznie rejestrowany jako luteranin i dopiero w dorosłym życiu mógł opuścić Kościół.

Obecnie w szwedzkiej polityce społecznej ujawnia się skrajnie odmienna tendencja: całkowite niedostrzeżenie kategorii religii. Jest to o tyle zadziwiające, że w tej postawie mieści się ucieczka od stawienia czoła patologicznym społecznie zjawiskom religijnym (podobnym do tych, które zarysowano w odniesieniu do Niemiec i Francji). Jakakolwiek refleksja w tym względzie ma charakter obywatelski i oddolny, a spośród sił politycznych obecnych w Riksdagu realne zainteresowanie na przykład faktem funkcjonowania w Szwecji kilkudziesięciu stref szariackich, wykazuje jedynie opozycyjna partia Szwedzkich Demokratów<sup>29</sup>. *Casus* szwedzki prowokuje ponadto namysł nad syndromem dwustronnego chaosu i zagubienia, gdyż nie tylko byłe państwo wyznaniowe, ale i niedawny Kościół państwowy najwyraźniej nie potrafi odnaleźć się w nowym sta-

<sup>27</sup>Zob. P. Florjanowicz-Błachut, *Reforma prawodawstwa wyznaniowego Królestwa Szwecji*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2010, t. II, s. 139-179.

<sup>28</sup>U. Schmidt, *State, law and religion in Norway*, „Nordic Journal of Religion and Society”, nr 24, 2011, nr 2, s. 137-153.

<sup>29</sup>Zob. R. Michalak, *Szwedzki nurt islamoseptycyzmu. Uzasadnienia postulatów deszariatyzacji*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii...*, s. 287-305; Idem, *Ruch antyislamski w państwach nordyckich. Między natywizmem a kontrakulturacją*, [w:] *Nowe ruchy społeczne*, red. D. Maj, M. Marczevska-Rytko, Lublin 2017, s. 119-137.



tusie. *Svenska kyrkan* w XXI wieku stracił swój źródłowy charakter oraz zdolności rozwojowe i obronne. W takim właśnie kontekście doszło do wydarzenia, które wywołało falę irytacji i oburzenia przekraczających granice Szwecji. 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. Pytania o to „ile jest chrześcijaństwa w takim chrześcijaństwie (?)”, nie były w tej sytuacji bezpodstawne<sup>30</sup>.

Z reformacyjnej tradycji Kościołów państwowych wywodzi się aktualny status Kościoła Danii (*Den evangelisk-lutherske kirke* vel *Den danske folkekirke*). Art. 4. Konstytucji Danii z 1953 roku stanowi: „Ewangelicki Kościół luterański jest duńskim Kościołem narodowym i z tego tytułu korzysta z poparcia państwa”<sup>31</sup>. Ten przepis prawa przesądza o tym, że polityka wyznaniowa wobec Kościoła luterańskiego już z definicji jest polityką koncesji wsparcia. Jak podkreśla Krzysztof Orzeszyna: „Duński kościół narodowy (...) jest kościołem związanym z państwem misją publiczną, polegającą na zabezpieczeniu czynności i funkcji religijnych wiary ewangelików luterańskich oraz instytucją dla większej części populacji duńskiej z jego własną reprezentacją administracyjną. Jest on wspierany przez państwo, ale nie jest organem państwowym w obiegowym znaczeniu tego terminu. (...) Podatki kościelne są włącza-

<sup>30</sup>Por. Idem, *Czynnik religijny w procesie kształtowania nowego wymiaru nordyckiej wspólnoty kulturowej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2017, Vol 8, No 4, s. 7-43. DOI:10.18290/rkult.2017.8.4-1.

<sup>31</sup>Cyt. za: S. Sowiński, op. cit., s. 47.

ne do budżetu państwa, a duchowni parafialni mają status funkcjonariuszy państwowych. W zamian za to kościół duński przyjmuje odpowiedzialność za pewne służby publiczne, takie jak prowadzenie ksiąg stanu cywilnego, czy usługi pogrzebowe<sup>32</sup>. O szczególnym zespoleniu państwa duńskiego z Kościołem luterańskim świadczy również to, że duchowni powoływani są przez Ministerstwo Spraw Kościelnych<sup>33</sup>.

Polityka wyznaniowa określona przez koncesję wsparcia dominującego związku religijnego, występuje ponadto w kilku innych demokratycznych państwach wyznaniowych: na Malcie wobec rzymskiego katolicyzmu<sup>34</sup>, w Grecji wobec prawosławia<sup>35</sup>, a także w Wielkiej Brytanii: wobec anglikanizmu w Anglii oraz kalwińskiego prezbiterianizmu w Szkocji<sup>36</sup>.

<sup>32</sup>K. Orzeszyna, op. cit., s. 70-71.

<sup>33</sup>Por. T. J. Zieliński, *Państwo wyznaniowe – analiza typologiczna*, [w:] *Państwo wyznaniowe...*, s. 30. Zob. więcej: N. V. Vinding, L. Christoffersen, *Danish Regulation of Religion, State of Affairs and Qualitative Reflections*, Copenhagen 2012, ss. 234.

<sup>34</sup>Zob. *The Place of Religion in Maltese Public Life*, [w:] *The family, law, religion and society in the European Union and Malta*, red. P. G. Xuereb, Msida 2006, s. 27-35; zob. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, [w:] *Państwo wyznaniowe...*, s. 108-109.

<sup>35</sup>Artykuł 3. Konstytucji Grecji z 1975 roku należy do szczególnie wyrazistych w nurcie koncesji wsparcia, jako że przywołuje nie tylko tradycję, ale również dogmatykę: „Dominującą religią Grecji jest religia wschodnioprawosławnego Kościoła chrześcijańskiego. Prawosławny Kościół Grecji, uznający Pana Naszego Jezusa Chrystusa za głowę Kościoła, jest nierozdzielnie związany w swoich dogmatach z Wielkim Kościołem w Konstantynopolu (...) Tekst Pisma Świętego jest niezmienny”, cyt. za: S. Sowiński, op. cit., s. 47. Grecka polityka wyznaniowa ma także wyostrzony kurs głębokiej reglamentacji wyznań mniejszościowych, por. J. Szymanek, *Odmiany państwa wyznaniowego...*, s. 16-17.

<sup>36</sup>Zob. T. J. Zieliński, *Państwowy Kościół Anglii. Studia prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016, ss. 457; Idem, *Pozycja prawna państwowego Kościoła*

Jak zauważa jednak Jarosław Szymanek związek państwa z Kościołem Anglii (*Church of England*) umiejscawia je w gronie państw typowo wyznaniowych, „ale realia stosunków konfesyjnych falsyfikują ten model, w praktyce nadając mu cechy niemalże państwa świeckiego, a w każdym razie państwa w którym związek z instytucjami konfesyjnymi jest co najmniej luźny, raczej wirtualny aniżeli realny”<sup>37</sup>. Wydaje się, że po Szwecji i Norwegii, to właśnie Wielka Brytania (w części angielskiej) będzie kolejnym europejskim państwem, które może zrezygnować z modelu wyznaniowego i polityki wyznaniowej koncesji wsparcia<sup>38</sup>.

Nietypowa sytuacja występuje na Cyprze, gdzie koncesja wsparcia dotyczy Autokefalicznej Greckiej Cerkwi Prawosławnej Cypru (w części greckiej wyspy) oraz „muzułmańskiej grupy wyznaniowej” (w części tureckiej)<sup>39</sup>. Dualizm występuje także w Finlandii, w której status „Kościoła narodowego” (lecz nie państwowego) dotyczy – pomimo ogromnej różnicy liczby wiernych – dwóch związków wyznaniowych: Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Finlandii (73,8% obywateli) oraz Kościoła Prawosławnego (1,1% obywateli)<sup>40</sup>.

*Szkocji*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, T. LXII, 2010, z. 1, s. 97-109.

<sup>37</sup>J. Szymanek, *Odmiany państwa wyznaniowego ...*, s. 9.

<sup>38</sup>Zob. P. A. Leszczyński, *Chrześcijaństwo w Anglii. Dawniej i dziś*, Gorzów Wielkopolski 2017, ss. 173.

<sup>39</sup>Zob. S. P. Nalazek, *System finansowania kościołów i związków wyznaniowych w Republice Cypru i Rzeczypospolitej Polskiej – analiza prawno-porównawcza*, „Kortowski Przegląd Prawniczy” 2016, nr 3, s. 159-165; S. Anoszko, *Wpływ konfliktu etnopolitycznego na stosunki prawosławno-muzułmańskie: casus Republiki Cypryjskiej*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1 ...*, s. 275-291.

<sup>40</sup>Zob. S. Dudra, *Political determinants for the functioning of the Orthodox Church in Finland*, [w:] *From Political and Historical Studies*, eds.

Postępujący w Finlandii proces odchodzenia od modelu państwa wyznaniowego nie jednak tak oczywisty jak w przypadku Szwecji i Norwegii. Nic nie wskazuje na przykład na rezygnację z obowiązku opodatkowania obywateli na rzecz związku wyznaniowego, czy też na zaniechanie tradycji nabożeństwa luterńskiego inaugurującego obrady parlamentarne. Niezagrożone jest również odcięcie od budżetu państwa ewangelickiej i prawosławnej posługi kapłańskiej w armii i więzienictwie<sup>41</sup>. Polityka wyznaniowa koncesji wsparcia wydaje się w tym przypadku niezagrożona.

Związki wyznaniowe, które są nie tyle propaństwowe, co raczej nie znajdują się na torze kolizyjnym wobec interesów wymienionych demokratycznych państw wyznaniowych *de iure*, objęte są natomiast w takich warunkach koncesją akceptacji lub polityką reglamentacji. Dotyczy to w pierwszej kolejności innych kościołów chrześcijańskich. Z kolei przejawem polityki likwidacyjnej w państwach wyznaniowych może być duńska praktyka ścigania i zwalczania „mowy nienawiści” głoszonej przez kaznodziejów islamskich oraz prewencyjny zakaz wpuszczania do tego państwa radykalnych duchownych<sup>42</sup>.

---

S. Dudra and P. Pochyły, Stockholm 2014, s. 7-17.

<sup>41</sup>Zob. M. Masłowska, *Interakcje religii i polityki we współczesnej Finlandii – wybrane problemy*, [w:] *Religijne determinanty polityki...*, s. 131-139; Eadem, *Między implementacją a deimplementacją elementów religijnych w sferze publicznej Finlandii*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016, s. 223-233.

<sup>42</sup>Por. A. Bartkiewicz, *Dania publikuje listę kaznodziejów którzy nie są mile widziani w tym kraju*, <https://www.rp.pl/Polityka/170509849-Dania-publikuje-liste-kaznodziejow-ktorzy-nie-sa-mile-widziani-w-tym-kraju-.html> (publikacja: 3.05.2017; odczyt: 30.07.2018).

#### 4. Państwo demokratyczne i zarazem wyznaniowe *de facto*

Pomimo prawnie określonej zasady równouprawnienia wszystkich wyznań lub neutralności światopoglądowej, państwo tego typu w praktyce realizuje politykę wyznaniową koncesji wsparcia, ukierunkowaną zwykle na jedną organizację religijną. Taka sytuacja występuje najczęściej w tzw. państwie monowyznaniowym (w rozumieniu zdecydowanej dominacji wiernych jednego związku religijnego nad sumą wiernych pozostałych związków wyznaniowych oraz osób niewierzących). Jak nadmieniono już wcześniej, zdaniem niektórych badaczy, w obszarze tego rodzaju polityki mieszczą się: państwo chorwackie i, co szczególnie interesujące, państwo polskie. Według tych opinii<sup>43</sup> III Rzeczypospolita nawiązuje świadomie do prawa i praktyki polityki wyznaniowej II Rzeczypospolitej, której wyraźną cechą był uprzywilejowany status Kościoła Rzymskokatolickiego<sup>44</sup>. W takim kontekście nie tylko symbolicznym łącznikiem pomiędzy II a III RP są konkordaty (1925, 1993/1998), uznawane dość powszechnie za najkorzystniejsze dla Stolicy Apostolskiej w zestawieniu ze wszystkimi pozostałymi umowami tego typu<sup>45</sup>.

<sup>43</sup>Zob. np.: R. M. Małajny, *III Rzeczpospolita państwem quasi-wyznaniowym (10 lat obowiązywania konfesyjnych postanowień Konstytucji z 1997 r.)*, [w:] *Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Gdulewicz, H. Zięba-Załucka, Rzeszów 2007, s. 184-196.

<sup>44</sup>Zob. P. A. Leszczyński, *Centralna Administracja Wyznaniowa II RP. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego*, Warszawa 2006, ss. 300.

<sup>45</sup>Zob. Idem, *Ku nowej perspektywicznej regulacji umownej stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską (w związku z analizą dotychczasowych relacji bilateralnych)*, [w:] *Problemy polityki wyzna-*

Warto jednakże zauważyć, że beneficjentami drugiego konkordatu są *de facto* liczne wspólnoty nierzymskokatolickie, gdyż w ustawach podmiotowo im poświęconych w latach 90. (oraz w innych uregulowaniach prawnych), nastąpiło nadanie tych samych kompetencji publicznych, co przynależnych Kościołowi Rzymskokatolickiemu<sup>46</sup>. Zdaniem Józefa Krukowskiego każdorazowo „następstwem zawarcia konkordatu przez demokratyczne państwo świeckie jest powstanie obowiązku rozszerzenia gwarancji wolnościowych wpisanych do konkordatu na inne kościoły, o ile spełniają one te same atrybuty, co Kościół katolicki, i tylko ze względu na te wspólne atrybuty”<sup>47</sup>. Poza „gwarancjami wolnościowymi” istnieje jednak katalog przywilejów, czy też bonusów „nad to, co należne”. W takiej perspektywie widoczne stają się już zróżnicowane postawy decydentów wobec odbiorców ich polityki. Katalog prerogatyw zapewnionych dominującemu związkowi wyznaniowemu oraz pozostałym (vide: wyznaniowe szkolnictwo wyższe<sup>48</sup> lub dusz-

*niowej...*, s. 179-216.

<sup>46</sup>Zob. T. Stanisławski, *Finansowanie instytucji wyznaniowych ze środków publicznych w Polsce*, Lublin 2011, ss. 182; M. Strzała, *Wybrane uregulowania prawne Trzeciej Rzeczypospolitej dotyczące osobowości prawnej Kościołów i związków wyznaniowych jako przykład przyjaznej polityki wyznaniowej*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo...*, s. 265-283; zob. P. Szymaniec, *Rozwój wolności religii oraz regulacji dotyczących kościołów i związków religijnych – Polska, Czechy, Niemcy*, [w:] M. Sosnowska, P. Szymaniec, E. Tuora-Schwierskott, *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Analiza prawna*, Wałbrzych 2017, s. 92-96.

<sup>47</sup>J. Krukowski, *Konkordaty z państwami Europy Środkowej i Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, „Teki Komisji Prawniczej – OL PAN” 2010, s. 103.

<sup>48</sup>Mimo nieuregulowanego do końca stanu szkolnictwa wyznaniowego w Polsce, wydaje się, że ten sektor polityki wyznaniowej oddaje równowagę rozwiązań i stanu faktycznego, zob. A. Mezglewski, *Wyznani-*

pasterstwa więzienne<sup>49</sup>), nie niweluje automatycznie stanu faworyzowania tego pierwszego przez rządzących. W takich warunkach państwo to jest *de facto* wyznaniowe, a jego polityka wyznaniowa wobec uprzywilejowanego związku religijnego wyraża się koncesją wsparcia, wobec grupy związków uznanych ustawowo – koncesją akceptacji, a wobec pozostałych (z jednym wyjątkiem, o czym dalej) – polityką reglamentacji.

Jak podkreśla Paweł Borecki: „Rzeczpospolita Polska, która zgodnie z art. 10 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania *jest państwem świeckim, neutralnym w sprawach religii i przekonań*, to w praktyce życia publicznego, w mniejszym stopniu w ustawodawstwie, ujawnia wiele cech państwa wyznaniowego o charakterze chrześcijańskim (katolickim)”<sup>50</sup>. Według Jarosława Szymanka Polska jest „państwem jawnie balansującym na granicy faktycznego państwa wyznaniowego (państwem wyznaniowym *de facto* albo, w innej nieco wersji, państwem wyznaniowym w wydaniu *soft*)”, gdyż „praktyka stosunków wyznaniowych odbiega wyraźnie od modelu relacji państwowo-kościelnych zadeklarowanych w konstytucji, a ze szczególnej przychylności władz publicznych korzysta Kościół katolicki”<sup>51</sup>. Tadeusz J. Zieliński zauważa, że od zarania III Rzeczypospolitej polskie życie

---

*we szkoły wyższe a publiczny system kształcenia*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo...*, s. 237-250.

<sup>49</sup>Zob. A. Szymański, *Funkcjonowanie duszpasterstw więziennych wyrazem równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, tom 19, 2016, s. 129-157.

<sup>50</sup>Zob. P. Borecki, *Państwo laickie...*, s. 176; Zob. uzasadnienia w: Idem, *Wyznaniowy charakter współczesnego państwa polskiego*, „Przeгляд Religioznawczy” 2010, nr 3, s. 219-234.

<sup>51</sup>J. Szymanek, *Odmiany państwa wyznaniowego...*, s. 18.

publiczne „stało się obszarem nasilonej ekspresji religijnej”, która „jest dodatkowo sankcjonowana autorytetem władzy publicznej oraz finansowana ze środków publicznych”. Świadczyć o tym ma „ostentacyjny udział czołowych polityków w kulcie publicznym i czynienie z rytuałów religijnych elementu uroczystości publicznych”, a także „opłacanie ze środków publicznych nabożeństw (*zamawianie mszy*), finansowanie budowy obiektów sakralnych, kształcenia teologów chrześcijańskich oraz ubezpieczenia społecznego duchownych”. „W konsekwencji państwo daje stanowczą sankcję katolickiemu obrazowi świata i przekazuje Kościołowi katolickiemu władztwo nad sferą symboliczną przynależną państwu”<sup>52</sup>.

Rzymski katolicyzm jako „religia urzędowa”, zdaniem Zielińskiego, manifestuje się „w symbolice państwowej, ceremoniale państwowym, szkolnictwie publicznym, działalności innych agend publicznych oraz prawodawstwie określającym stosunki społeczne”<sup>53</sup>. Aktywność Episkopatu rzymskokatolickiego w odniesieniu do spraw społecznych i politycznych również wydaje się nadstandardowa<sup>54</sup>.

Wraz z nastaniem rządów Zjednoczonej Prawicy w 2015 roku pojawiły się spekulacje (a także poważne prognozy) o możliwej radykalizacji Polski w stronę państwa jedno-

<sup>52</sup>T. J. Zieliński, *Państwo wyznaniowe – analiza...*, s. 34-36.

<sup>53</sup>Ibidem, s. 41. Krytycznie o stosunkach szkolnych w związku z lekcją religii katolickiej wypowiedział się Europejski Trybunał Praw Człowieka, zob. *Wyrok ETPCz w sprawie Grzelak przeciwko Polsce*, <http://www.hfhr.pol.waw.pl/precedens/aktualnosci/wyrok-etpcz-w-sprawie-grzelak-przeciwko-polsce.html> (publikacja: 15.06.2010; odczyt: 12.10.2018).

<sup>54</sup>Zob. M. Delong, *Konferencja Episkopatu Polski wobec wybranych kwestii politycznych i społecznych w Polsce w latach 1989-2014*, Rzeszów 2016, ss. 401.



znacznie wyznaniowego (prokatolickiego)<sup>55</sup>. Ich weryfikacja następowała przy uwzględnieniu:

- a) ofensywy polityki historycznej, której elementem jest szczególnie rola katolicyzmu w dziejach narodu i państwa<sup>56</sup>;
- b) profilu aksjologicznego decydentów (najczęściej praktykujących rzymskich katolików)<sup>57</sup>;
- c) okoliczności przynależności do Kościoła Rzymskokatolickiego 87% obywateli<sup>58</sup>, (rekordowy w skali całej Europy wynik, który prowokował niejako procesy polityzacji religii);
- d) rosnącego znaczenie prokatolickich grup interesu<sup>59</sup>;
- e) przekonania 82% badanych przez CBOS w 2015 roku, iż katolicy w życiu publicznym mają prawo wyrażać swoje poglądy wynikające z przynależności religijnej<sup>60</sup>;

<sup>55</sup>O tym, że sytuowanie Polski w gronie *de facto* państw wyznaniowych przed 2015 r. nie jest tak oczywiste zob. K. Kowalczyk, *Między antyklearykalizmem a konfesjonalizacją. Partie polityczne wobec Kościoła katolickiego w Polsce po 1989 roku*, Toruń 2016, ss. 392; K. Przybysz, *Trzy pola konfliktu przez trzy dziesięciolecia. Trudności w relacjach między Kościołem Katolickim a III RP*, „Refleksje”, nr 13, 2016, s. 97-111. DOI: 10.14746/r.2016.1.7.

<sup>56</sup>Zob. *Religia obywatelska w Polsce. Między początkami państwowości a współczesnością*, red. J. Węgrzecki, Warszawa 2016, ss. 208; J. Żaryn, *Polska pamięć. O historii i polityce historycznej*, Gdańsk 2017, ss. 366.

<sup>57</sup>Zob. Ł. Młyńczyk, *Założenia liberalizmu politycznego jako pośrednie determinanty instytucjonalnego ograniczania udziału posłów PiS w religijnych uroczystościach „miesięcznicy katastrofy smoleńskiej”*, [w:] *Religijne determinanty polityki...*, s. 15-31; P. Steczkowski, *Kwestie wyznaniowe w programach głównych polskich partii politycznych*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo...*, s. 21-23.

<sup>58</sup>Por. D. Rozkrut, *Mały Rocznik Statystyczny Polski 2018*, Warszawa 2018, s. 114.

<sup>59</sup>Zob. K. Kowalczyk, *Grupy interesu...*, s. 71-84.

<sup>60</sup>Por. K. Łabędź, *Poglądy społeczeństwa polskiego dotyczące obecności religii i Kościoła w sferze publicznej*, [w:] *Implementacja zasad religij-*

- f) pobudzania zaangażowania politycznego katolików przez dostojników kościelnych<sup>61</sup>;
- g) procesu faktycznego przekształcania się rzymskiego katolicyzmu w Polsce w „specyficzną kategorię o charakterze nie tylko wyznaniowym (światopoglądowym), ale przede wszystkim politycznym”<sup>62</sup>.

Asumptem do pozytywnej weryfikacji prognoz stało się także zachowanie posłów rządzącego obozu w 2017 roku wokół rocznicy 500-lecia Reformacji. Przygotowania ewangelików polskich do tego jubileuszu trwały kilka lat z zamysłem nadania uroczystościom możliwie jak najbardziej ekumenicznego wymiaru<sup>63</sup>. Tymczasem Sejm Rzeczypospolitej – którego patronką od 2007 roku jest Matka Boska Trybunalska<sup>64</sup> – najpierw odmówił ogłoszenia roku 2017 Rokiem Reformacji, a następnie, na wniosek posłanki Anny Siarkowskiej<sup>65</sup> z prorządowej Partii Republikańskiej, odrzucił kilku zdaniowy projekt

---

*nych...*, s. 93.

<sup>61</sup>Por. B. Secler, *Religia i religijność a poziom frekwencji wyborczej*, [w:] *Implementacja zasad religijnych...*, s. s. 105-108.

<sup>62</sup>R. Wiszniowski, M. Babińska, K. Glinka, *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Studium politologiczne*, Wałbrzych 2017, s. 101.

<sup>63</sup>Zob. M. Hintz, *Możliwości ekumenicznych obchodów jubileuszu 500-lecia reformacji – przeszkody, szanse i wyzwania*, „Collectanea Theologica”, nr 85, 2015, nr 3, s.123-142.

<sup>64</sup>Por. P. Borecki, *Elementy konfesjonalizacji państwa we współczesnej Polsce*, [w:] *Państwo wyznaniowe...*, s. 153. O konfesyjnych treściach we wcześniejszych uchwałach okolicznościowych polskiego parlamentu zob. G. Maroń, *Uchwały okolicznościowe Sejmu i Senatu RP w świetle zasady religijnej, światopoglądowej i filozoficznej bezstronności władz publicznych*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo...*, s. 53-73.

<sup>65</sup>Argumentacja Siarkowskiej była następująca: „Uważam, że radosne świętowanie wydarzeń, które podzieliły Kościół, to niedobry pomysł”.

uchwały upamiętniającej jubileusz Reformacji, po tym jak posłowie zreflektowali się, iż historyczne wydarzenie naruszyło przecież pozycję Kościoła Rzymskokatolickiego<sup>66</sup>. Większość poselska nie miała natomiast wątpliwości, co do wcześniejszego przyjęcia dokumentu kontrapunktującego tę inicjatywę, tj. uchwały Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 kwietnia 2017 roku w sprawie uczczenia objawień fatimskich w ich 100. rocznicę<sup>67</sup>. Ponadto w tym samym roku przyjęto uchwały m.in. w sprawie: ustanowienia roku 2017 Rokiem 300-lecia Koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej oraz w sprawie ustanowienia roku 2017 Rokiem Adama Chmielowskiego i błogosławionego Honorata Koźmińskiego<sup>68</sup>.

W październiku 2017 roku pojawił się także inny, równie wymowny, ukłon polskich decydentów państwowych w stronę Kościoła Rzymskokatolickiego. Otóż opisana w pod-

---

<sup>66</sup>Treść odrzuconego projektu: „W roku jubileuszu 500-lecia reformacji Sejm Rzeczypospolitej Polskiej pragnie uhonorować ruch, który wywarł znaczny wpływ na oblicze religijne i kulturowe Europy, której integralną częścią była i jest Rzeczypospolita. Ta rocznica jest znakomitą okazją do wyrażenia szacunku i uznania dla polskich protestantów za ich wkład w rozwój naszego państwa, a w szczególności jego kultury, języka i tradycji. To także okazja do przypomnienia, że Rzeczypospolita należała do najbardziej tolerancyjnych państw w Europie, łącząc obywateli różnych narodowości, religii i kultury”. Uchwała Senatu podmiotem uczyniła już nie Reformację, a 500-lecie „obecności protestantów na ziemiach polskich”, zob. R. Cieślak, *Czasopisma polskie o protestantyzmie w roku jubileuszowym*, „Studia Medioznawcze” 2018, nr 2 (73), s. 27-39.

<sup>67</sup>Zob. *Sejm przyjął uchwałę ws. uczczenia 100. rocznicy objawień fatimskich*, [www.gosc.pl/doc/3802358.Sejm-przyjal-uchwale-ws-uczczenia-100-rocznicy-objawien](http://www.gosc.pl/doc/3802358.Sejm-przyjal-uchwale-ws-uczczenia-100-rocznicy-objawien) (publikacja: 7.04.2017; odczyt: 28.10.2018).

<sup>68</sup>Por. K. Łabędź, *Argumenty wysuwane w sejmowych dyskusjach na tematy związane z religią i Kościołem (w Sejmie VIII kadencji)*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii...*, s. 85.

rozdziale 2. sprawa pomnika Jana Pawła II we Francji nabrała rozgłosu międzynarodowego. Szczególnie doniośle brzmiała wypowiedź polskiej premier Beaty Szydło, która wystąpiła w roli apologetki chrześcijaństwa i obrończyni pamięci zwierzchnika Kościoła Rzymskokatolickiego. Publicznie wyrażone stanowisko było następujące: „Jan Paweł II mówił, że historia uczy, że demokracja bez wartości przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm. Nasz wielki Polak, wielki Europejczyk jest symbolem chrześcijańskiej, zjednoczonej Europy. Dyktat politycznej poprawności – laicyzacji państwa – wprowadza miejsce dla wartości, które są nam obce kulturowo, które prowadzą do sterroryzowania codziennego życia Europejczyków. Polski rząd podejmie starania, by pomnik naszego rodaka ocalić od ocenzurowania i zaproponujemy, aby przenieść go do Polski, o ile będzie zgoda francuskich władz i społeczności lokalnej”<sup>69</sup>. Zawarty w tych słowach katolicki mesjanizm nie pierwszy raz stał się powinnością państwa polskiego<sup>70</sup>. Ukazywany w tym samym czasie w Polsce skrajnie negatywny obraz luteranizmu (np. film „Luter. Rewolucja protestancka”, reż. Grzegorz Braun), nie spotkał się z reakcją szefowej rządu.

Dość znamienny wydaje się fakt, że „sprawa pomnika z Bretanii” ukazała wyznaczniki kulturowo-aksjologiczne jako bardzo ważny element polskiej polityki zagranicznej. Jest to o tyle istotne, że wielkie znaczenie mają one dla państw (oraz

<sup>69</sup>Ważna deklaracja premier! Beata Szydło: zaproponujemy Francji przeniesienie pomnika Jana Pawła II do Polski, <https://wpolityce.pl/swiat/364487-wazna-deklaracja-premier-beata-szydlo-zaproponujemy-francji-przeniesienie-pomnika-jana-pawla-ii-do-polski> (publikacja: 28.10.2017; odczyt: 31.10.2018).

<sup>70</sup>Zob. analizę mesjanistycznych wypowiedzi formułowanych w Sejmie RP: K. Łabędź, *Argumenty...*, s. 90-97.

ich polityk zagranicznych), które Polska wymienia aktualnie wśród swoich najbliższych sojuszników. Obóz Zjednoczonej Prawicy zdaje się jednak w ogóle nie widzieć (a może i nie wie-dzieć?), że sojusznicy ci sięgają jednak wyraźnie po komponent protestancki. Przykładem jest oparty na protestancko-katolickiej podstawie i adresowany do całego świata amerykański mesjanizm<sup>71</sup> oraz koncepcja rechrystianizacji Europy formułowana przez katolicko-kalwińskie Węgry<sup>72</sup>. Dodać trzeba, że zarówno prezydent Donald Trump, jak i premier Viktor Orbán są kalwinistami. Pierwszy otacza się chętnie znanymi pastorami i teleewangelistami<sup>73</sup>, a drugi wygłasza przemówienia w zborach. Płomienną mowę Orbána z okazji 500-lecia Reformacji<sup>74</sup> z uznaniem przyjmowano w świecie protestanckim.

Wydawać by się mogło, że trudno o lepsze ilustracje – dowody występowania polityki wyznaniowej koncesji wsparcia wobec Kościoła Rzymskokatolickiego oraz jednoczesnej polityki koncesji akceptacji i reglamentacji wobec wyznań nie-

<sup>71</sup>Zob. M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013, ss. 352; R. Proszak, *Teista w demoliberalnym świecie. Rzecz o amerykańskich rozważaniach wokół rozumnej polityki*, Kraków 2014, ss. 392.

<sup>72</sup>Zob. M. Kowalczyk, *W obliczu kryzysu. Viktor Orbán wobec wartości chrześcijańskich*, s. 172-189, [https://www.academia.edu/33069909/M.Kowalczyk\\_W\\_obliczu\\_kryzysu.\\_Viktor\\_Orban\\_wobec\\_wartosci\\_chrzesci-janskich.pdf](https://www.academia.edu/33069909/M.Kowalczyk_W_obliczu_kryzysu._Viktor_Orban_wobec_wartosci_chrzesci-janskich.pdf) (odczyt: 15.11.2018).

<sup>73</sup>Por. R. Proszak, *Russell Moore jako recenzent udziału białych, ewangelikalnych/„nowonarodzonych” protestantów w amerykańskich wyborach prezydenckich w 2016 roku*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii...*, s. 262.

<sup>74</sup>Zob. Orbán Viktor *beszéde a reformáció kezdetének 500. évfordulója alkalmából rendezett nemzeti megemlékezésén*, <http://www.miniszterelnok.hu/orban-viktor-beszede-a-reformacio-kezdetenek-500-evforduloja-alkalmabol-rendezett-nemzeti-megemlekezésén/> (publikacja i odczyt: 31.10.2017).

rzymskokatolickich. Obraz ten zakłóca jednakże odmienne od przedstawicieli rządu i parlamentu zachowanie prezydenta Andrzeja Dudy, który czynnie włączył się w główne obchody 500-lecia Reformacji na Zamku Królewskim w Warszawie oraz wygłosił przemówienie bardzo dobrze przyjęte przez ewangelików<sup>75</sup>. Prezydent kilkakrotnie zresztą okazywał – identycznie jak papież Jan Paweł II<sup>76</sup> – uznanie i szacunek dla ewangelików augsburskich oraz innych nierzymskokatolickich związków wyznaniowych<sup>77</sup>, co nie przeszkadzało mu jednocześnie manifestować swojej rzymskokatolickiej wiary (z czym *nota bene* nie radził sobie zupełnie prezydent Lech Wałęsa<sup>78</sup>). Najnowszym wyrazem szacunku prezydenta Dudy wobec mniejszości religijnych było wyróżnienie – wśród 25 osób pośmiertnie odznaczonych Orderami Orła Białego, jako wybitnie zasłużonych dla polskiej niepodległości w 100. rocznicę jej odzyskania – biskupa Juliusza Bursche (zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1905-1942), księdza Szymona Fedo-

---

<sup>75</sup>Zob. *Wystąpienie prezydenta na sesji jubileuszowej Centralnych Obchodów 500-lecia Reformacji*, <http://www.prezydent.pl/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta-rp/wystapienia/art,305,wystapienie-prezydenta-na-sesji-jubileuszowej-centralnych-obchodow-500-lecia-reformacji.html> (publikacja: 27.10.2018; odczyt: 31.10.2018).

<sup>76</sup>Por. O. Kiec, *Pamięć, tożsamość, własność. Poznańscy ewangelicy po upadku PRL*, [w:] *Religijne determinanty polityki...*, s. 98.

<sup>77</sup>Zob. M. Chołodowski, *Prezydent w Hajnówce. Andrzej Duda modlił się w prawosławnym soborze*, <http://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/1,35241,20888995,prezydent-w-hajnowce-andrzej-duda-modlil-sie-w-prawoslawnym.html> (publikacja: 25.10.2016; odczyt: 2.11.2018); *Prezydent Duda do polskich muzułmanów: dziękuję za waszą wierną służbę*, <http://niedziela.pl/arttykul/17849/Prezydent-Duda-do-polskich-muzulmanow> (publikacja: 10.09.2015; odczyt: 2.11.2018).

<sup>78</sup>Por. M. Pietrzak, *Polityka wyznaniowa III Rzeczypospolitej ...*, s. 370.

rońko (naczelnego kapelana prawosławnego Wojska Polskiego w II RP) oraz Leona Kryczyńskiego – Mirzę Najmana (działacza muzulmańsko-tatarskiego)<sup>79</sup>.

Słusznie też zauważa Michał Gierycz, że „Prawo i Sprawiedliwość, przy całym akcentowaniu przywiązania do ochrony życia, okazała się ostatecznie partią, która powstrzymała w Polsce dwie 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.) (...) bliskość poglądów, nawet w wielu sprawach, nie przekreśla radykalnej odmienności celów politycznych i celów Kościoła”<sup>80</sup>. Polityka wyznaniowa koncesji wsparcia ma zatem w tym przypadku swoje ograniczenia.

Przypisywany państwu kategorię prokatolicyzm nie idzie też w parze ze szczególną aktywnością służb ochrony prawa w przeciwdziałaniu rosnącej – zbadanej przez Pomoc Kościołowi w Potrzebie, Instytut Statyki Kościoła Katolickiego oraz Instytut na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris – tendencji wzrostu nienawiści wobec rzymskich katolików. Ujawnione w 2018 roku przypadki z lat 2012-2014 „dotyczyły przede wszystkim agresji słownej wobec księży – 12% z nich doświadczyło aktów dyskryminacji. Była to przemoc słowna (870 przypadków), agresywne zachowania (16 przypadków) oraz przemoc fizyczna (28 przypadków). Do parafii zgłaszali się także

<sup>79</sup>Zob. *Wybitni Polacy zostaną uhonorowani Orderem Orła Białego*, <http://www.prezydent.pl/aktualnosci/wydarzenia/art,1123,wybitni-polacy-zostana-uhonorowani-orderem-orla-bialego.html> (odczyt: 12.11.2018).

<sup>80</sup>M. Gierycz, *O liberalnych i konserwatywnych „pokusach” Kościoła katolickiego*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii...*, s. 131.

świeccy (382 osoby) doświadczający przemocy słownej (194 osoby), dyskryminacji w przestrzeni publicznej (117 osób): w miejscu pracy, na uczelni, w urzędzie itp. W badanym okresie doszło także do 837 profanacji (zniszczenia pomników, kaplic, profanacje krzyża, kościoła, bluźniercze napisy, profanacje Najświętszego Sakramentu)<sup>81</sup>. W następnych latach ten trend utrzymał się, a napaści na księży rzymskokatolickich zwiększyły się w 2018 roku. Niektórzy komentatorzy życia publicznego łączyli tego typu zdarzenia z emisją kinową filmu fabularnego pt. „Kler” (reż. Wojciech Smarzowski), w którym patologiczne zachowania kilku duchownych ukazane zostały w perspektywie reprezentatywności ogółu kleru<sup>82</sup>.

Nierzyskokatolickie związki wyznaniowe mające ustawowy status prawny funkcjonują w Polsce na zasadzie koncesji akceptacji, a pozostałe w oparciu o politykę reglamentacyjną. W szczególnym przypadku zauważalne są natomiast rozwiązania charakterystyczne dla polityki likwidacyjnej. Takiego działania doświadczyły w III Rzeczypospolitej dwie lokalne wspólnoty muzułmańskie. Operacja Agencji Bezpieczeństwa Wewnętrznego o kryptonimie „Miecz” przeprowadzona w listopadzie i grudniu 2003 roku, przyniosła z jednej strony udaremnienie ataków terrorystów islamskich na cztery katedry w polskich miastach podczas nabożeństw wigilijnych oraz na

---

<sup>81</sup>*Ponad 1000 przypadków dyskryminacji katolików w Polsce. „Wolność religijna. Wybrane zagadnienia” – wspólna konferencja prasowa Instytutu Ordo Iuris, PKWP oraz ISSK*, <https://www.ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/ponad-1000-przypadkow-dyskryminacji-katolikow-w-polsce-wolnosc-religijna-wybrane> (publikacja: 24.04.2018; odczyt: 31.10.2018).

<sup>82</sup>Np.: „Efekt Kleru”? *Podpalony kościół, słowna napaść na duchownego*, <https://www.pch24.pl/efekt-kleru--podpalony-kosciol--slowna-napasc-na-duchownego,63184,i.html> (publikacja: 2.10.2018; odczyt: 8.10.2018).



synagogi, a z drugiej rozbiła lokalną strukturę muzułmańską w powiecie zduńskowolskim. Element likwidacyjny zawierała również akcja wydalenia z Polski w 2004 roku obywatela Jemu, poznańskiego imama Ahmeda Ammara<sup>83</sup>.

Służby państwa polskiego obserwują ponadto narastający konflikt pomiędzy tatarskim Muzułmańskim Związkiem Religijnym a arabską Ligą Muzułmańską. Niższy status prawny tej drugiej organizacji religijnej (brak regulacji ustawowej), a także liczne wątpliwości<sup>84</sup>, co do treści nauczania w jej strukturach<sup>85</sup>, pozwalają prognozować, że przy zaangażowaniu aparatu państwa (czyli uruchomieniu polityki likwidacyjnej) z tej konfrontacji zwycięsko wyjdzie tradycyjna na ziemiach polskich wspólnota tatarska<sup>86</sup>. Bierność decydentów państwo-

---

<sup>83</sup>Por. 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 2016, s. 167.

<sup>84</sup>Zob. W. Popioł, *Działalność publicystów muzułmańskich w Polsce jako próba „drenażu mózgow” w kształtowaniu świadomości religijnej wyznawców islamu*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo intelektualne Polaków*, red. M. Gawrońska-Garstka, Poznań 2009, s. 332-339; P. S. Ślusarczyk, *Fundamentalizm po polsku*, „Euroislam. Magazyn Analiz Społeczno-Politycznych”, nr 1, 2012, s. 69-72; Idem, *Religia i polityka w pismach fundamentalistów muzułmańskich wydanych w języku polskim. Przykład Sajjida Kutba*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii...*, s. 273-285.

<sup>85</sup>Zob. J. Wójcik, *Szokujące poglądy syna muftiego Ligi Muzułmańskiej w RP*, <https://wiadomosci.wp.pl/szokujace-poglady-syna-muftiego-ligi-muzulmanskiej-w-rp-6027741200175745a> (publikacja: 21.10.2015; odczyt: 21.09.2018).

<sup>86</sup>Zob. *Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Historia – Religia – Tożsamość*, red. P. J. Krzyżanowski, A. Miśkiewicz, B.A. Orłowska, Gorzów Wielkopolski 2017, ss. 362, wyd. II.

wych naraziłaby meczety hanafickie na objęcie ich wpływami wahabitów lub reprezentantów innych nurtów fundamentalizmu islamskiego. O ich aktywności wokół planowanej budowy centrum muzułmańskiego w Białymstoku poinformował opinię publiczną w styczniu 2018 roku minister spraw wewnętrznych Joachim Brudziński. Szef MSWiA nie pozostawił w tym względzie żadnych wątpliwości: „Zleciłem odpowiednim departamentom monitorowanie tej sprawy. Nie wydaje mi się, aby odlegli kulturowo, mentalnie, historycznie i geograficznie ortodoksyjni saudyjscy wahabici mieli wspierać polskich Tatarów, którzy zawsze mogli liczyć na wsparcie własnej Ojczyzny”<sup>87</sup>.

Do grona państw demokratycznych i *de facto* wyznaniowych, zdaje się zmierzać coraz wyraźniej Izrael<sup>88</sup>. Takie przypuszczenie jest uzasadnione ze względu na koincydencyjną przemianę zachodzącą w tym państwie, a polegającą na:

- a) rosnącym upodmiotowieniu ugrupowań judaistycznych oraz judaizmu jako religii<sup>89</sup>,
- b) pogłębianiu się kryzysu w nurcie niereligijnego syjonizmu<sup>90</sup>,

---

<sup>87</sup>M. Chołodowski, *Budowa centrum kultury muzułmańskiej w Białymstoku pod lupą MSWiA*, <http://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,22925526,budowa-centrum-kultury-muzulmanskiej-w-bialymstoku-pod-lupa.html> (publikacja i odczyt: 21.01.2018).

<sup>88</sup>Zob. studium poświęcone konfliktowi idei państwa świeckiego z państwem wyznaniowym we współczesnym Izraelu: A. Pohl, *Wpływ judaizmu na prawodawstwo Izraela*, „Refleksje”, nr 9, 2014, s. 35-50. DOI: <https://doi.org/10.14746/r.2014.1.4>.

<sup>89</sup>Zob. A. Skorek, *Żydowskie ugrupowania religijne w państwie Izrael*, Kraków 2015, ss. 339.

<sup>90</sup>Zob. Z. Maor, *Stateless Zionism: Old traditions, new ideologies*, „Przeгляд Narodowościowy – Review of Nationalities”, nr 8/2018, s. 53-82. DOI 10.2478/pn-2018-0004.

- c) eliminowaniu świeckości z przestrzeni publicznej<sup>91</sup>,  
 d) wzroście tendencji reglamentacyjnych i likwidacyjnych wobec innych religii, szczególnie islamu<sup>92</sup>.

Podstawowymi prawami w zakresie sprawowania kultu religijnego, a zatem polityką reglamentacyjną (w wersji nierestrykcyjnej), objęta jest w Izraelu większość Kościołów chrześcijańskich, tj.: melchicki, grecki ortodoksyjny, rzymskokatolicki, maronicki, anglikański i ormiański. Głęboka reglamentacja – ze względu na przypisywany lub faktycznie uprawiany prozelityzm – dotyczy wspólnot ewangelikalnych. Natomiast od zarania Izraela na kurs likwidacyjny skazano tradycyjne Kościoły ewangeliczne, uznane za „skompromitowane biernością podczas holokaustu” oraz „propalestyńskie”. W efekcie tej oceny luteranie zmuszeni zostali do przeniesienia swojej działalności na teren Jordanii<sup>93</sup>.

Dotychczas o wyjątkowym znaczeniu judaizmu świadczył przede wszystkim status Naczelnego Rabinatu Izraela jako organu państwowego, choć sam judaizm nie ma formalnego statusu religii państwowej. Kierowany przed dwóch naczelników rabinów Izraela – sefardyjskiego i aszkenazyjskiego – posiada Rabinat jurysdykcję państwową m.in. w zakresie: obywa-

<sup>91</sup>Zob. A. Wilczura, *Spory religijne we współczesnym Izraelu – działalność grup radykalnego judaizmu*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016, s. 197-217.

<sup>92</sup>Zob. A. M. Piwko, *Jerozolimskie Wzgórze Świątynne źródłem konfliktu religijnego muzułmanów i Żydów*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2...*, s. 183-195.

<sup>93</sup>Por. A. Solarz, *Stosunki chrześcijańsko-żydowskie i ich znaczenie w polityce zagranicznej Izraela*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2...*, s. 174-175.

telstwa izraelskiego, małżeństw, rozwodów i pochówku wyznawców judaizmu, zasad koszerności, konwersji na judaizm, nadzoru nad sądami rabinicznymi i kwestią ordynacji rabinackiej. Dodać trzeba, że największa część wsparcia finansowego ze strony Ministerstwa Spraw Religijnych kierowana jest do dwóch organizacji judaistycznych<sup>94</sup>.

Najnowszym przyczynkiem do sformułowania opinii o wspieraniu przez państwo Izrael procesu monopolizowania kwestii religijnych przez organizacje judaistyczne jest „sprawa druzyjska”. Otóż w lipcu 2018 roku Kneset przegłosował – przy sprzeciwie m.in. przedstawicielstwa UE w Izraelu – ustawę, według której państwo to zostało określone jako „żydowskie państwo narodowe”, co szczególnie uderżyło w społeczność druzyjską. Sprawa wpisuje się w konteksty zarówno polityki wyznaniowej, jak i polityki narodowościowej, gdyż druzowie (pisani małą literą) tworzą wspólnotę religijną<sup>95</sup>, a Druzowie (pisani wielką literą) stanowią arabskojęzyczną mniejszość. Zagadnienie jest o tyle istotne, że kiedy z obowiązku służby w izraelskiej armii wyłączono inne mniejszości, społeczność druzyjska była przez kilkadziesiąt lat objęta poborem, co oznaczało w pełni podmiotowy jej status w państwie. Co więcej, o wyjątkowej lojalności tej grupy wobec państwa świadczy fakt, że choć Druzowie stanowią zaledwie 2% populacji, to jest wśród nich proporcjonalnie więcej żołnierzy niż wśród etnicznych Żydów<sup>96</sup>.

<sup>94</sup>Por. T. J. Zieliński, *Państwo wyznaniowe – analiza...*, s. 31.

<sup>95</sup>Religia druzyjska ma charakter synkretyczny na bazie islamu szyickiego, chrześcijaństwa, gnostycyzmu oraz dawnych wierzeń indoirañskich, por. A. Łapiński, *Historia religii. Słownik terminologiczny*, Warszawa 1995, s. 40.

<sup>96</sup>Zob. D. Lieber, F. Schwartz, *Druzowie zdradzeni przez Izrael. Protestują przeciwko ustawie, uznającej kraj za „żydowskie państwo narodowe”*,

Ustawa głosząca, iż „Izrael jest historyczną ojczyzną narodu żydowskiego, który ma wyłączne prawo do narodowego samostanowienia na swym obszarze” (włącznie z „całą i zjednoczoną Jerozolimą” jako prawdziwą i jedyną stolicą państwa), w sposób nieznacznie tylko zawoalowany nawiązuje do biblijnego monopolu *narodu wybranego* w zakresie władania Ziemią Obiecaną. W tym kontekście odczytywać można również wiele innych deklaracji, w tym ustawową zapowiedź dalszej ekspansji na terytoria arabskie: „Państwo uważa, iż rozwój osadnictwa żydowskiego leży w interesie narodowym i państwo podejmie środki w celu wspierania tego interesu, promowania go i służenia mu”<sup>97</sup>.

Wbrew deklarowanej przez lata wielokulturowości i świeckości, nietniczne oraz niereligijne standardy państwa, gwarantujące obecność w przestrzeni publicznej Izraela, faktycznie zdezaktualizowały się<sup>98</sup>. Za sprawą nowej regulacji prawnej<sup>99</sup> powstały w Izraelu polityczne warunki do wykonania instrumentalnego zwrotu tożsamościowego. Jego istotą może być większe niż dotychczas, a wcześniej kwestionowane<sup>100</sup>, na-

---

<http://wyborcza.pl/wiecejswiata/7,163812,23774941,druzowie-zdradzeni-przez-izrael.html> (publikacja: 10.08.2018; odczyt: 16.08.2018).

<sup>97</sup>*Kneset przyjął ustawę o Izraelu jako „państwie narodu żydowskiego”; rozwój osadnictwa to „interes narodowy”*, <https://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1181765,ustawa-o-izraelu-jako-panstwie-zydowskim.html> (publikacja: 19.07.2018; odczyt: 21.07.2018).

<sup>98</sup>Na podstawie ustawy język hebrajski staje się jedynym oficjalnym językiem Izraela, podczas gdy wcześniej status równoprawny miały języki hebrajski i arabski, por. *ibidem*.

<sup>99</sup>Ustawa należy do kategorii podstawowych aktów prawnych, które są odpowiedzialnym konstytucyjnym, por. *ibidem*.

<sup>100</sup>Zob. J. Ochman, *Religia w służbie polityki. Mistyka syjonizmu religijnego*, „Studia Europaea Gnesnensia”, nr 13, 2016, s. 121-161. DOI:

sylenie syjonizmu elementami judaizmu. Wówczas to polityka wyznaniowa nabierze cech koncesji wyjątkowego wsparcia wobec tej religii przy jednoczesnym wzroście tendencji likwidacyjnych wobec pozostałych.

## 5. Państwo hybrydowe i wyznaniowe *de facto*

Mowa jest o państwie łączącym cechy demokracji i autokracji, które w sposób jednoznaczny kultywuje więź z jednym wyznaniem, marginalizując lub dyskryminując pozostałe. Wśród państw, które mają charakter hybrydowy i jednocześnie wyznaniowy politykę koncesji wsparcia chrześcijaństwa w wersjach wschodnich prowadzi Rosja i Armenia, zaś politykę koncesji wsparcia islamu w wersji sunnickiej realizuje Turcja.

Wkrótce po rozpadzie Związku Radzieckiego decydenci rosyjskiej polityki wyznaniowej odwołali się do zasady synergii (symfonii)<sup>101</sup>, tj. prawosławnej doktryny o łączności religii i państwa. Marksizm i leninizm nie mogły w latach 90. XX wieku stanowić dłużej ideologicznego spoiwa narodu rosyjskiego. Powrót do tożsamości prawosławnej miał zapobiec społecznej dezintegracji, a z czasem zapewnić ponownie uzbrojonej aksjologicznie Rosji powrót na hegemonialny tor<sup>102</sup>.

---

10.1474 6/seg.2016.13.7; P. Pokrzywiński, *From Religion to Pragmatism: Habayit Hayehudi's Attitude toward Judea and Samaria*, „Polish Political Science Yearbook”, vol. 47(2) (2018), pp. 215-226, DOI: dx.doi.org/ 10.15804/ppsy2018204.

<sup>101</sup>Zob. S. Dudra, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej i polityki narodowościowej po II wojnie światowej*, Warszawa 2019, cz. I, roz. I, 4.3 (w druku).

<sup>102</sup>To nie pierwsza i nie wyjątkowa sytuacja, gdy religia stanowi istotę tożsamości narodowej, zob. R. Zenderowski, *Religia jako fundament...*, s. 103-122; M. Seroka, *Czynnik religijny w kształtowaniu współczesnej boszniac-*

Porozumienie państwa rosyjskiego i Cerkwi, służące – jak uzasadniano – obronie zarówno prawosławia jak i rosyjskości, sięga co najmniej początków doby nowożytnej. Wśród wielu wydarzeń i zjawisk, które wpłynęły na ścisły sojusz tych podmiotów, za szczególnie przełomowy trzeba uznać narodziny, a następnie recepcję idei Moskwy – Trzeciego Rzymu<sup>103</sup>. Koncepcja głosząca mesjanistyczną wyjątkowość Rosji, która służyła niegdyś monarchii, spełnia zbliżoną rolę w republice, a oczywistym i jedynym beneficjentem polityki wyznaniowej koncesji wsparcia jest Patriarchat Moskwy i Wszechrusi.

Wyjątkowe miejsce tego podmiotu<sup>104</sup> wynika ponadto z roli jaką spełnia on w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej<sup>105</sup>, choć ostatnio mocno zakwestionowanej, po tym jak we wrześniu 2018 roku patriarcha Konstantynopola Bartłomiej wyznaczył swoich egzarchów w Kijowie. Ich misją jest zbudowanie ukraińskich struktur cerkiewnych niezależnych<sup>106</sup> od Rosyjskiej

---

*kiej tożsamości narodowej*, [w:] *Polityka jako wyraz...*, s. 123-146; S. Dudra, *Lemko Identity and the Orthodox Church*, New Heaven 2018, ss. 150.

<sup>103</sup>Wśród licznych opracowań zob.: A. Andrusiewicz, *Eklezjologia megaidei Trzeciego Rzymu*, [w:] *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak i Z. Stachowski, Warszawa 1997, s. 25-39; N. W. Sinicinej, *Trietij Rim. Istoki i ewolucya sredniewiekowej koncepcyi (XV – XVI w.)*, Moskwa 1998; A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996; R. Michałak, *Powrót koncepcji Trzeciego Rzymu...*, s. 91-105.

<sup>104</sup>Zob. T. J. Szyszlak, *Stosunki państwa z Kościołami (zjednoczeniami religijnymi) we współczesnej Rosji*, „Wschodnioznawstwo”, T. 1, 2007, 139-167.

<sup>105</sup>Zob. A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, ss. 332.

<sup>106</sup>Zob. S. Dudra, *Autokefalia i soborowość jako podstawy ustrojowe Kościołów prawosławnych*, [w:] *Polityczne uwarunkowania...*, s. 229-241.

Cerkwi Prawosławnej<sup>107</sup>. Proces odłączania ukraińskiego prawosławia od zwierzchności Moskwy trwa od 2014 roku<sup>108</sup>.

Rosyjska likwidacyjna polityka wyznaniowa jest konsekwencją polityki koncesyjnej wobec Cerkwi prawosławnej. Wstępem do wzmocnienia kursu likwidacyjnego w tym państwie był tajny raport opracowany przez grupę przeszło trzydziestu urzędników państwowych (m. in. Władimir Zorin – minister do spraw polityki narodowościowej, Siergiej Abramow – zastępca szefa wydziału polityki wewnętrznej administracji Kremla i Ahmed Kadyrow – szef promoskiewskiej administracji czeczeńskiej). Ujawniony w grudniu 2002 roku przez dziennikarzy moskiewskiej „Gazety” i opublikowany na jej stronie internetowej 15-stronicowy dokument<sup>109</sup>, miał być podstawą dyskusji na specjalnym posiedzeniu Rady Bezpieczeństwa,

---

<sup>107</sup>W. Radziwinowicz, *Historyczna decyzja Konstantynopola. Moskiewska Cerkiew traci Ukrainę*, <http://wyborcza.pl/7,75399,23882752,historyczna-decyzja-konstantynopola-moskiewska-cerkiew-traci.html> (publikacja: 7.09.2018; odczyt: 8.09.2018).

<sup>108</sup>Zob. J. Borkowicz, *Cyryl traci Cerkiew na Ukrainie*, „Więź” 2014, nr 3 (657), s. 93-100; J. Czornomoreć, *Ukraińskie prawosławie wobec cerkiewnego putinizmu*, „Więź” 2014, nr 3 (657), s. 102-108; M. Jarnecki, *Polityka, Kościół i społeczeństwo obywatelskie na Ukrainie*, „Sprawy Narodowościowe”, Seria nowa, nr 44, 2014, s. 166-169. DOI: 10.11649/sn.2014.013; M. Strutyński, *Stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi w niepodległej Ukrainie (1991-2013)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, nr 17, 2014, s. 255-273; L. Tatarenko, *Instytucje religijne i polityka na Ukrainie: zagadnienie tożsamości w czasach wojny*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, t. 15, 2017, z. 1, s. 13-41.

<sup>109</sup>Publikacja całego raportu wraz z omówieniem w: R. Michalak, *Państwo, Cerkiew i Kościół Rzymskokatolicki w Rosji w 2002 roku. Tajny raport „O ekstremizmie religijnym w Federacji Rosyjskiej”*, [w:] *W kręgu historii, prawa i nauki o polityce*, red. W. Hładkiewicz, Zielona Góra 2004, s. 231-256.



Rady Państwa i Rady Współpracy z Organizacjami Religijnymi przy prezydencie Rosji. Dokument zawierał wnikliwą ocenę życia religijnego w Rosji. W opinii autorów raportu groźny był już sam fakt, iż w ciągu ostatnich dziesięciu lat znacznie wzrosła liczba zarejestrowanych wspólnot religijnych (z 20 do 69). Jednakże największe niebezpieczeństwo dla Federacji Rosyjskiej wynikać miało z działalności w tym kraju Kościoła Rzymskokatolickiego, który nie dość, że przemianował administratury w diecezje, to jeszcze podejmował próby „przecignięcia na swoją stronę niektórych duchownych i przedstawicieli rosyjskiej Cerkwi prawosławnej”, dążył do „coraz ostrzejszej konfrontacji z rosyjską Cerkwią prawosławną”, umacniał „swe parafie i powiększa ich liczbę”. Autorzy raportu uważali za niedopuszczalne, by „misionarska” działalność Kościoła Rzymskokatolickiego odbywała się na „tradycyjnych prawosławnych terytoriach”.

Wśród innych niebezpiecznych wspólnot i organizacji religijnych, wymienieni zostali: protestanci (m. in. „wykorzystując ogromne możliwości finansowe, pod pretekstem pomocy humanitarnej wiele organizacji protestanckich usiłuje narzucić niechętne podejście do państwa rosyjskiego, rosyjskich tradycji, stylu życia i kultury”; „na początku 2002 r. funkcjonowało w Rosji 4823 różnych organizacji protestanckich, a zjawisko ich powstawania ma tendencję w dalszym ciągu rosnącą”), „związki pseudoreligijne”: świadkowie Jehowy, mooniści, scjentolodzy, związki religijne odwołujące się do wschodniej filozofii, sataniści (m. in. „propagują fanatyzm, niosą uszczerbek na zdrowiu psychicznym i fizycznym ludzi; próbują przenikać do struktur organów władzy, do armii i wymiaru sprawiedli-

wości, by zbierać informacje i wpływać na ważne decyzje polityczne; propagują postawy liberalne i egoistyczne”) i islamscy ekstremiści – przede wszystkim wahabici i salafici (m. in. „finansowane przez centra zagraniczne islamskie organizacje ekstremistyczne, działając formalnie na rzecz odrodzenia tradycyjnych wartości muzułmańskich, umacniają swoje wpływy w kluczowych regionach Rosji; dążą do prowokowania sprzeczności pomiędzy rosyjskimi muzułmanami, a resztą rosyjskiego społeczeństwa i rosyjskiego państwa; są winni destabilizacji politycznej na Północnym Kaukazie; szkołą obecnie przeszło 2 tysiące rosyjskich obywateli w zagranicznych szkołach islamskich”).

Raport zawierał ponadto metody, jak należy walczyć z „religijnym ekstremizmem”. Po pierwsze należy systematycznie wydać jego przedstawicieli, po drugie – konieczne jest zaktywizowanie działalności służb specjalnych, które m.in. wspierałyby „religie tradycyjne” i nie dopuszczałyby „do rozpowszechniania wydawnictw o wątpliwej treści”, a po trzecie – trzeba stworzyć nowe Ministerstwo Religii.

Rosyjska prasa antyokcydentalistyczna, w odpowiedzi na informacje „Gazety”, zgodnie pisała o prowokacji. Minister Zorin również zaprzeczył, jakoby on, czy któryś z jego podwładnych miał uczestniczyć w przygotowaniu tajnego raportu. Późniejszy dokument przybrał znacznie złagodzoną treść, jednak percepcja problemów religijnych, występująca wśród rosyjskich decydentów, została ujawniona. Co więcej, potwierdziła ją w pełni praktyka polityki wyznaniowej Rosji w następnych latach. Polityka pełnej koncesji wobec Cerkwi, polityka reglamentacji wobec zaledwie kilku związków wyznaniowych

oraz szeroka polityka likwidacyjna, zapowiedziane w 2002 roku, materializują się w czasie rządów (jako premiera i prezydenta) Władimira Putina<sup>110</sup>. Przyjęta w 2014 roku *Strategia przeciwdziałania ekstremizmowi w Federacji Rosyjskiej do 2025 roku*<sup>111</sup> wyraźnie podkreśla religijny kontekst ekstremizmu. O ile polityka likwidacyjna wobec islamskich organizacji fundamentalistycznych była do przewidzenia<sup>112</sup>, o tyle delegalizacja organizacji Świadców Jehowy w 2017 roku<sup>113</sup> – wraz z uzna-

<sup>110</sup>Zob. K. Bleharczyk, *Rola Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w polityce Władimira Putina*, [w:] *Czynnik religijny w polityce wewnętrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2016, s. 179-192.

<sup>111</sup>*Стратегия противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года*, <http://legalacts.ru/doc/strategija-protivodeistvija-ekstremizmu-v-rossiiskoi-federatsii-do/> (odczyt: 4.11.2018).

<sup>112</sup>Zob. R. Michalak, *Religijne uwarunkowania radykalnego rosyjskiego nacjonalizmu. Tożsamość rosyjsko-prawosławna a islam – kwestia sprzężenia zwrotnego*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, nr 33, 2012, s. 23-35; Jak zauważa Maciej Skuczyński: „Zręczna polityka wyznaniowa Federacji Rosyjskiej skutecznie zapewnia sobie lojalność większości muzułmańskich organizacji wyznaniowych na terenie Rosji za pomocą dotacji państwowych. Organizacje, które zachowują się nielojalnie wobec linii ustalonej przez politykę państwa skazane są na marginalizację w sferze publicznej. Wskazane powyżej rozwiązania nie mogą jednak zagwarantować bezpieczeństwa wobec zagrożenia ekstremizmem islamskim, często połączonym z kaukaskim ruchem narodowyzwoleńczym”, M. Skuczyński, *Interesy narodowe Federacji Rosyjskiej w Syrii na tle rosyjskiej interwencji w 2015 roku*, „Przegląd Strategiczny”, nr 9, 2016, s. 95. DOI: <https://doi.org/10.14746/ps.2016.1.7>; zob. także: A. Szabaciuk, *Rola salafitów w konflikcie rosyjsko-czecheńskim na Kaukazie Północnym*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom I...*, s. 335-376.

<sup>113</sup>Zob. A. Łomanowski, *Rosja: ostateczna delegalizacja Świadców Jehowy*, <https://www.rp.pl/Swiat/307189901-Rosja-ostateczna-delegalizacja-Swiadcow-Jehowy.html> (publikacja: 18.07.2017, odczyt: 4.09.2018).

niem jej za „ekstremistyczną” – przyniosła zaskoczenie wśród znawców i komentatorów problematyki religijnej, i to pomimo faktu, iż zamiar podjęcia takiego działania został ujawniony piętnaście lat wcześniej.

Na gruncie chrześcijaństwa i wśród państw hybrydowych duże podobieństwa do rosyjskiej polityki wyznaniowej można odnaleźć w Armenii. Polityką koncesji wsparcia jest tam objęty Ormiański Kościół Apostolski<sup>114</sup>, podczas gdy polityka głębokiej reglamentacji kierowana jest do kilkunastu niewielkich związków wyznaniowych (głównie ewangelikalnych, ograniczanych z uwagi na zakazany w Armenii prozelityzm), a polityka likwidacyjna – identycznie jak w Rosji – realizowana jest w odniesieniu do Świadców Jehowy<sup>115</sup>. Likwidacyjny wymiar mają również działania wobec organizacji mużułmańskich, co z jednej strony wpisuje się w międzypaństwowy konflikt armeńsko-azerbejdżański<sup>116</sup>, a z drugiej w politykę historyczną, której podstawą jest genocyd – ludobójstwo dokonane przed przeszło stu laty przez sunnickich Turków na chrześcijańskich Ormianach<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup>Zob. P. Nieczuja-Ostrowski, *Armenia i diaspora ormiańska: współzależności religii i polityki*, [w:] *Implementacja zasad religijnych...*, s. 47-63; R. Król-Mazur, *Apostolski Kościół Ormiański i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii...*, s. 217-228.

<sup>115</sup>Zob. Eadem, *Świadkowie Jehowy jako najbardziej zwalczana sekta w Armenii*, „Wschodnioznawstwo”, [T. 10], 2016, s. 101-118.

<sup>116</sup>Zob. N. Konarzewska, *Rola nacjonalizmu w azersko-ormiańskim sporze wokół Górskiego Karabachu*, [w:] *Problemy polityki wyznaniowej...*, s. 407-432; B. Patlewicz, *Azerbejdżańsko-ormiański spór o Górski Karabach – konflikt niereligijny?*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1...*, s. 377-402.

Po dziesiątkach lat przerwy sunnizm jest ponownie najważniejszym – obok osmanizmu – tworzywem instrumentalnie kreowanej i podstawowej tożsamości Turków. Polityka wyznaniowa Republiki Turcji jest tym samym jednoznacznie zorientowana na wsparcie organizacji sunnickich<sup>118</sup>. Przypuszczenia w tym zakresie są uprawnione w związku z polityką Recepta Tayyipa Erdogana (uprzednio premiera, aktualnie prezydenta) wobec syryjskich uchodźców, którzy w najbliższej przyszłości mogą wywrzeć istotny wpływ na funkcjonowanie tureckiego państwa. Jak zauważa Karol Wasilewski: „Nie brakuje prognoz mówiących o tym, że ich pobyt może okazać się trwałą. Sytuacja jest tym bardziej ciekawa, że do 2019 r., gdy mają odbyć się kolejne wybory prezydenckie i parlamentarne, blisko 2 mln Syryjczyków będzie mogło ubiegać się o tureckie obywatelstwo, a co za tym idzie – oddać głos w wyborach. Dla obozu rządzącego, który zapewne byłby beneficjentem naturalizacji syryjskich uchodźców, mógłby się to okazać bardzo cenny zasób. Jak się wydaje, dotychczasową mapę wyborczą mogłoby zmienić w korzystny dla AKP (Partia Sprawiedliwości i Rozwoju) sposób rozmieszczenie znaturalizowanych Syryjczyków

<sup>117</sup>Zob. *Armenia: dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. P. Nieczuja-Ostrowski, Poznań 2016, ss. 372.

<sup>118</sup>Zob. A. Szymański, *Między islamem a kemalizmem. Problemy demokracji w Turcji*, Warszawa 2008; J. Falski, *Zderzenie państwa świeckiego z państwem wyznaniowym. Turecki spór o laickość*, [w:] *Państwo wyznaniowe...*, s. 122-147; M. Szkudlarek, *Od Atatürka do Erdoğan – ewolucja roli religii w Turcji w okresie rządów AKP*, „Refleksje”, nr 9, 2014, s. 51-69. DOI:10.14746/r.2014.1.5; E. Brzdąkiewicz, *Polityka zagraniczna Republiki Turcji*, [w:] *Wprowadzenie do polityki zagranicznej muzułmańskich państw Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*, red. M. Woźniak-Bobińska, A. M. Solarz, Warszawa 2018, s. 112-140.

zwłaszcza w kurdyjskich okręgach wyborczych, w których partia rządząca zazwyczaj przegrywa z HDP (Ludowa Partia Demokratyczna). Realizacja takiego scenariusza prawdopodobnie wzmocniłaby znaczenie islamu jako fundamentu *nowej Turcji*, a osłabiłaby rolę nacjonalizmu. Obóz rządzący musiałby bowiem akcentować wspólne elementy tożsamości w celu zarówno zyskania poparcia dla decyzji o naturalizacji, jak i łatwiejszej asymilacji sunnickiej ludności syryjskiej<sup>119</sup>.

Powyższy scenariusz nie traci na prawdopodobieństwie nawet przy wysokim ryzyku wzrostu napięć w kraju, jako że koncepcja przyznania Syryjczykom obywatelstwa spotyka się ze zdecydowanym sprzeciwem tureckiego społeczeństwa. Osiedlenie syryjskich uchodźców na terytorium południowo-wschodniej Turcji przyniosłoby również konflikt pomiędzy Arabami a Kurdami, prowadząc nieuchronnie do dekompozycji etnicznej regionu. Ta sytuacja odpowiadałaby jednak Erdoganowi, gdyż ludność kurdyjską konsekwentnie postrzega jako największe zagrożenie dla integralności państwa.

Elementem polityki wyznaniowej koncesji wsparcia sunnizmu przez rząd AKP jest także propaganda oparta na pseudonauce i to w wymiarze międzynarodowym. Tak właśnie należy ocenić wartość corocznych raportów o tzw. „islamofobii”, będących produktem zamawianym przez SETA, pro-reżimowy think-tank z Ankary<sup>120</sup>, którego motto jest następujące:

<sup>119</sup>K. Wasilewski, *Raport. Turcja w procesie przemian: wnioski dla strategii UE*, Warszawa 2017, s. 29.

<sup>120</sup>Zob. *European Islamophobia Report 2015*, eds. E. Bayraklı, F. Hafez, Ankara 2016; *European Islamophobia Report 2016*, eds. E. Bayraklı, F. Hafez, Ankara 2017; *European Islamophobia Report 2017*, eds. E. Bayraklı, F. Hafez, Ankara 2018; zob. P. Ślusarczyk, *Jak dr Pędzwiatr tropił „islamofobię”*, <https://euroislam.pl/jak-dr-pedziwiatr-tropil-islamofobie/>

„każda krytyka islamu lub islamizmu równa się islamofobii”. W ten oto sposób także islamosceptyczna refleksja naukowa<sup>121</sup> objęta jest stygmatyzacją i *de facto* groźbami penalizacji. „Islamofobia” lokalizowana w państwach kultury chrześcijańskiej daje też Erdoganowi pretekst do pogłębiania polityki reglamentacyjnej wobec chrześcijańskich związków wyznaniowych. Już w 2011 roku Światowa Rada Kościołów orzekła podczas spotkania w siedzibie patriarchy Konstantynopola w Stambule, że w Turcji coraz częściej dochodzi „do naruszania wolności religijnej i związanych z nią praw zarówno przez władze, jak i przez jednostki”. W 2011 roku odnotowywany był również fakt reglamentacji w odniesieniu do nielicznych nieakademicznych szkół religijnych, dla których ograniczeniem był m.in. obowiązek zatrudnienia muzułmanina na stanowisku wicedyrektora<sup>122</sup>. W kolejnych latach ograniczenia narastały. Prezydent Turcji zaryzykował nawet konflikt ze Stanami Zjednoczonymi po tym jak w październiku 2016 roku w tureckim areszcie znalazł się Andrew Brunson – od przeszło 20 lat presbiteriański pastor niewielkiego zboru w Izmirze<sup>123</sup>. Ta sprawa stworzyła

---

(odczyt: 18.05.2018); *Atakują nas najemniczeki Erdogana*, <https://euroislam.pl/atakuj-nas-najemniczeki-erdogana/> (odczyt: 18.05.2018).

<sup>121</sup>Zob. R. Michalak, *Platoniczna islamofobia czy nieplatoniczny antyokcydentalizm?...*, s. 156-174; Idem, *Bariery w badaniach nad rolą czynnika religijnego w polityce*, [w:] *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej...*, 51-61.

<sup>122</sup>Por. T. J. Zieliński, *Państwo wyznaniowe – analiza...*, s. 33.

<sup>123</sup>Zarzuty wobec pastora Brunsona były całkowicie niespójne i pozbawione podstaw dowodowych: miał być członkiem konkurencyjnego wobec AKP ruchu Fetullaha Gülena (konserwatywnego muzułmanina żyjącego na emigracji w USA), współpracować z zakazaną Partią Pracujących Kurdystanu, być zaangażowanym w szpiegostwo w rzecz USA oraz planować zamach stanu. Adwokat Brunsona twierdził, że faktycznym powo-

pretekst do inwigilacji oraz reglamentacji działalności protestanckich i mormońskich wspólnot na terenie całej Turcji.

Do innych poczynań Erdogana, które mają zapewnić mu opinię bezkompromisowego obrońcy sunnizmu, należy obrona odsuniętego w 2013 roku od władzy w Egipcie prezydenta Muhammada Mursiego wraz z jego zapleczem, tj. radykalnym Bractwem Muzułmańskim. Trudno w takim kontekście odmówić racji tym badaczom panturkizmu i pansunnizmu, którzy formułują opinię, iż Turcja prowadzi nie tylko prosunnicką, ale przede wszystkim „sekciarską politykę zagraniczną”<sup>124</sup>. Nie zważając na tego typu oceny tureccy politycy wykorzystują każdą okazję, by prowadzić „dyplomację meczetową” i podkreślić, że dbają o interesy muzułmanów na całym świecie. Jak zauważyła publicystka „Gazety Wyborczej”, Ankara „buduje i odnawia dzisiaj meczety od Japonii po Somalię, a nawet wypłaca pensje bałkańskim imamom”<sup>125</sup>. Jan Wójcik podkreśla ponadto, że od 2016 roku Erdogan aktywizował się także w innych kierunkach: „nad wyraz często Turcja mieszała się w niemiecką politykę wewnętrzną, antagonizując turecką diasporę z krajem

---

dem aresztowania była „chrześcijańska wiara jego klienta”. Skazano go na 3 lata i 1,5 miesiąca więzienia. Do uwolnienia pastora doszło dopiero w październiku 2018 r., po tym jak administracja Trumpa nałożyła na Turcję sankcje gospodarcze. Brunson powrócił do Stanów Zjednoczonych, por. C. Gall, *Turkey Frees Pastor Andrew Brunson, Easing Tensions With U.S.*, <https://www.nytimes.com/2018/10/12/world/europe/turkey-us-pastor-andrew-brunson.html> (publikacja 12.10.2018; odczyt: 13.10.2018).

<sup>124</sup>Por. K. Wasilewski, op. cit., s. 44.

<sup>125</sup>A. Rostkowska, *Dyplomacja meczetowa” i eksport islamu. Turcja chce być przywódcą świata muzułmańskiego*, [http://wyborcza.pl/1,76842,17461625,\\_Dyplomacja\\_meczetowa\\_\\_i\\_eksport\\_islamu\\_\\_Turcja\\_chce.html](http://wyborcza.pl/1,76842,17461625,_Dyplomacja_meczetowa__i_eksport_islamu__Turcja_chce.html) (publikacja: 20.02.2015; odczyt: 15.08.2018).



zamieszkania, coraz głośniej pisano o kontrolowaniu meczetów w Niemczech przez *Diyanet* (tureckie ministerstwo ds. religii), wychodziła na jaw aktywność tureckiego wywiadu MIT<sup>126</sup>. Sformułowana przed dwudziestu laty prognoza Samuela Huntingtona<sup>127</sup> o Turcji jako czołowym kandydacie do przywództwa w Cywilizacji Islamskiej zaczyna znajdować potwierdzenie w faktach stanowiących przez decydentów tego państwa.

Turecka likwidacyjna polityka wyznaniowa wydaje się być wprost proporcjonalna do postępującego procesu reislamizacji państwa, które systematycznie porzuca etos świeckości instalowany w Turcji w latach 20. i 30. przez Mustafę Kemala Atatürka. Reżim Recepta Erdogana restaurujący sunnizm w możliwie wszystkich obszarach przestrzeni publicznej, prowadzi jednocześnie działania likwidacyjne i represyjne wobec przeciwników takiego kursu. Chociaż antykurdyzm Erdogana motywowany jest oficjalnie „zwalczaniem separatyzmu i terroryzmu”, to jednak motyw religijny wydaje się mieć również swoje znaczenie, gdyż Kurdowie są coraz częściej posądzani o kryptojezydyzm lub kryptozaratustrianizm. Ponadto sunnizm turecki został ukształtowany przez tzw. szkołę hanaficką, podczas gdy Kurdowie – sunnici hołdują tzw. szkole szafickiej<sup>128</sup>. Istotne znaczenie ma również to, że Kurdowie w Turcji opowiadają się za sekularyzacją, która dla Erdogana przestała być wartością<sup>129</sup>.

<sup>126</sup>J. Wójcik, *Turcja, czyli zanim zaczniesz grać w wielką politykę, zawiąż buty*, „Układ Sił” 2018, nr 8.

<sup>127</sup>Zob. S. P., Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005, ss. 576.

<sup>128</sup>Zob. M. Samojedny, *Sunnickie szkoły prawa muzułmańskiego*, „Acta Erasmiana”, T. 5, 2013, s. 185-201.

<sup>129</sup>Por. P. Pochyły, *Źródła tożsamości narodowej Kurdów*, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”, nr 2, 2013, s. 123-126; zob.

Podobny jest kontekst zwalczania – choć nie tak drastycznego jak Kurdów – oddanych doktrynie kemalizmu, a stanowiących 25% społeczeństwa, alawitów<sup>130</sup> – synkretycznej wspólnoty religijnej (na bazie imamizmu i turkmeńskiego szamanizmu), zbliżonej do islamskiego sufizmu. Antyalawizm turecki o wyraźnym podłożu sunnickim, nagłośniony został przez głośny wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 26 kwietnia 2016 roku w sprawie „İzzettin Doğan i inni przeciwko Turcji”<sup>131</sup>. Postępowanie dotyczyło naruszenia prawa do wolności religijnej przy jednoczesnej dyskryminacji tej największej mniejszości religijnej w Turcji. Trybunał orzekł rażące naruszenia aparatu państwa w odniesieniu do praktyk religijnych alawitów, co przejawiało się pozbawieniem ich miejsc kultu oraz wyłączeniem ich przywódców religijnych z zasady prawnej ochrony. To z kolei skutkowało ograniczeniami, m.in. natury finansowej, w działalności ich organizacji religijnej. Zdaniem Trybunału, religia alawitów ma wyraźne cechy, które odróżniają ją od uprzywilejowanego islamu sunnickiego. Ignorowanie tego faktu przez turecki Departament Spraw Religijnych łamie zatem normy i standardy demokratycznego państwa oraz prowadzi do wykluczenia i dyskryminacji całej społeczności alawickiej.

---

także: J. Niekrasz, *Sytuacja Kurdów w Turcji na przestrzeni wieków*, „Przegląd Narodowościowy”, nr 1, 2012, s. 21-39.

<sup>130</sup>Zob. M. Chudziak, *Atatürk fantazmatyzowany. Ludowe wyobrażenia o założycielu Republiki Tureckiej*, „Sensus Historiae”, vol. XXI (2015, nr 4), s. 153-170.

<sup>131</sup>*İzzettin Doğan i Inni p. Turcji, skarga nr 62649/10, streszczenie wyroku Izby z 26 kwietnia 2016 r.*, [https://www.msz.gov.pl/pl/polityka\\_zagraniczna/europejski\\_trybunal\\_praw\\_czlowieka/wybrane\\_orzeczenia\\_eptcz/orzeczenia\\_inne\\_panstwa/tlumaczenia\\_wyrokow\\_europejskiego\\_trybunala\\_praw\\_czlowieka\\_na\\_jezyk\\_polski](https://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/europejski_trybunal_praw_czlowieka/wybrane_orzeczenia_eptcz/orzeczenia_inne_panstwa/tlumaczenia_wyrokow_europejskiego_trybunala_praw_czlowieka_na_jezyk_polski) (odczyt: 16.08.2018).

Podczas realizacji likwidacyjnej polityki antykurdyjskiej państwo tureckie *de facto* czyniło swoimi sojusznikami dżihadystów z Państwa Islamskiego, a terytorium Turcji długo służyło im za „korytarz transportowy”, przez który dostawali się oni do Syrii. Turcja udzielała ponadto wsparcia sunnickim grupom walczącym z syryjskim reżimem, w tym salafickiej *Ah-rar asz-Szam* i *Dżabhat an-Nusra*. Dopiero nagromadzenie oskarżeń pod adresem Erdogana wymusiło na nim aktywne włączenie armii tureckiej w działania koalicji przeciw Państwu Islamskiemu<sup>132</sup>. O tym, że były to działania wymuszone i koniunkturalne świadczy dziś raport AIVD – Holenderskiej Generalnej Służby Wywiadu i Bezpieczeństwa, upubliczniony w listopadzie 2018 roku. Wynika z niego, że Państwo Islamskie wykorzystuje terytorium Turcji jako swoją strategiczną bazę do przegrupowania sił i przygotowywania nowych ataków w Europie<sup>133</sup>. Trudno przypuszczać, by ta sytuacja powstała bez wiedzy, a nawet przyzwolenia Erdogana.

## 6. Państwo autokratyczne i wyznaniowe

W tej grupie państw znajdowały się jeszcze niedawno: Hiszpania i Portugalia, ukształtowane systemowo przez dyktatorów Francisco Franco i António de Oliveirę Salazara. Ich autokratyczne rządy wykazywały podobieństwa w różnych dziedzinach polityki, w tym w obszarze polityki wyznaniowej. Oba reżimy pełną koncesją obejmowały jedną organizację religijną –

<sup>132</sup>Por. K. Wasilewski, op. cit., s. 45-46.

<sup>133</sup>C. Rosman, *AIVD: IS reorganiseert zich in Turkije*, <https://www.ad.nl/binnenland/aivd-is-reorganiseert-zich-in-turkije~a9feb5ae/> (publikacja: 5.11.2018; odczyt: 6.11.2018).

Kościół Rzymskokatolicki. Doktryna katolicka stanowiła aksjologiczny fundament władzy narodowo-konserwatywnego i opartego na korporacjonizmie Królestwa Hiszpanii (od 1947 roku) oraz konserwatywnego i opartego również na korporacjonizmie Nowego Państwa Portugalskiego (od 1933 roku).

Motywacje religijne należały do kluczowych determinantów zaangażowania generała Franco w politykę. Po objęciu władzy przez siły skrajnej lewicy – w 1934 roku w Asturii, a następnie w 1936 roku w całej Hiszpanii – rozpoczęły się brutalne prześladowania katolików przez zwolenników tzw. Frontu Ludowego. Wojna domowa w Hiszpanii była traktowana w kategoriach niemal wojny religijnej<sup>134</sup>. W takich okolicznościach ugrupowania prawicowe pod dowództwem Franco odwoływały się wprost do „obrony religii katolickiej”<sup>135</sup>. Jak pod-

---

<sup>134</sup>W realizowanej w kolejnych dekadach polityce historycznej: „Społeczeństwu (zwłaszcza młodym pokoleniom w szkołach) wpajano, że konflikt nie był wojną domową, lecz walką wyzwolenczą przeciwko bolszewikom. Generała Franco prezentowano jako «niepokonanego wodza» (*caudillo invicto*), który wystąpił przeciwko zdrajcom prowadzącym Hiszpanię ku zagładzie, czyli komunistom, separatystom, Żydom i masonom. Zwycięstwu odniesionemu przez «białych» w wojnie domowej zaczęto ponadto przypisywać znaczenie symboliczne. Frankiści porównywani byli do krzyżowców prowadzących rekonkwistę przeciw radzieckim barbarzyńcom”, A. Ratke-Majewska, *Polityka pamięci jako element kształtowania nowej tożsamości w czasie tranzycji z systemu autorytarnego – przypadek Hiszpanii*, [w:] J. Marszałek-Kawa, J. Piechowiak-Lamparska, A. Ratke-Majewska, P. Wawrzyński, *Polityka pamięci i kształtowanie tożsamości politycznej w czasie tranzycji postautorytarnej. Studia przypadku: tom 1*, Warszawa 2016, s. 110-112.

<sup>135</sup>Por. P. Ryguła, *Wolność religijna w Hiszpanii na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1931-1992*, Katowice 2009, s. 151-155; Paradoksalnie katolicyzm był jednocześnie ważnym komponentem tożsamości baskijskiej i katalońskiej, zwalczanych przez frankistów, por.

kreślają Tadeusz Miłkowski i Paweł Machcewicz: „Identyfikacja państwa i Kościoła w latach czterdziestych i pięćdziesiątych była tak daleko idąca, że cały ten okres przez większość historyków określany jest mianem *narodowego katolicyzmu* (*nacionalcatolicismo*). Dostojnicy Kościoła zasiadali w najważniejszych instytucjach państwowych: Korteżach, Radzie Królestwa, Radzie Regencji (...). Legitymizowali reżim poprzez udział w publicznych uroczystościach, nie szczędząc entuzjastycznych pochwał pod adresem Franco i stworzonego przezeń państwa. (...) Wszystkie najważniejsze akty prawne reżimu akcentowały katolicki charakter hiszpańskiego państwa. Ustawa sukcesyjna, deklarując swobodę wyznań, prawo do publicznego odprawiania nabożeństw przyznawała wyłącznie Kościołowi katolickiemu. Druga z Zasad Ideowych Ruchu Narodowego (kolejnej ustawy zasadniczej, przyjętej przez Korteży w 1958 r.) głosiła, iż naród hiszpański uważa za swą najwyższą powinność podporządkowanie się Prawu Boskiemu, określone przez doktrynę Świętego Rzymskiego Kościoła Katolickiego, jedynej prawdziwej wierze, nieodłącznej od naszej tożsamości narodowej, inspirującej nasze prawodawstwo”<sup>136</sup>. Jedność państwa

---

W. Husar, *Dios e leyes viejas – religia w działalności politycznej Sabino de Arana y Goiri*, [w:] *Polityka jako wyraz religijności...*, s. 249; Eadem, *Znaczenie czynnika religijnego w konstruowaniu katalońskiej tożsamości narodowej*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii...*, s. 163.

<sup>136</sup>Ponadto: „Kościół odzyskał dominującą pozycję w szkolnictwie, zwłaszcza średnim. I tak np. w 1942 r. liczba maturzystów z ośrodków kościelnych była dwukrotnie większa niż tych ze szkół państwowych. Lekcje religii były obowiązkowe na wszystkich szczeblach edukacji. W szkołach musiały się znajdować krucyfiksy i wizerunki Matki Boskiej, uczniowie wchodząc i wychodząc z klasy recytowali – tak jak w czasach monarchii – *Ave Maria*. Przedstawiciele Kościoła mieli zagwarantowane miejsce w instytucjach nadzorujących szkolnictwo. Katolicki charakter

i Kościoła dawała hiszpańskiemu klerowi rzymskokatolickiemu „ogromne, rzadko spotykane w nowoczesnej historii możliwości wpływania na życie społeczne. (...) wspólne działania władz i hierarchii kościelnej stworzyły katolicko-konserwatywny model oficjalnej kultury, rozciągający się na niemal wszystkie dziedziny życia. Był to (...) czas największej tradycjonalistycznej restauracji w dziedzinie religii i kultury, do jakiej doszło w jakimkolwiek kraju XX-wiecznej Europy”<sup>137</sup>.

Koncepcja *unidad de destino* (zjednoczenia w przeznaczeniu) w warunkach silnie scentralizowanego państwa występowała w „bardzo radykalnej wersji, z bezwzględny zakazem akcentowania wszelkich przejawów odrębności regionalnych i mniejszościowych (kultury, języka, religii, tradycji, obyczajów, symboli, a nawet imion)”<sup>138</sup>. Paradoksalnie, wykreowana już

---

nauczania zapisano w odpowiednich aktach prawnych, wszystkie podręczniki miały być w pełni zgodne z nauczaniem Kościoła. Cenzura, w pierwszym okresie powojennym w rękach Falangi, od połowy lat czterdziestych znalazła się w gestii Ministerstwa Edukacji Narodowej, w drugiej połowie lat czterdziestych i w latach pięćdziesiątych kontrolowanego przez działaczy katolickich. Zniesione zostały, wprowadzone przez Republikę, śluby cywilne (były one teraz dopuszczalne tylko dla osób, które udowodniły, iż nie są wyznania katolickiego, co wymagało długiej procedury) i rozwody – uprzednio przeprowadzone zostały unieważnione. Kościół stworzył imponujące imperium prasowe. W 1956 r. dysponował jedną trzecią dzienników (19% całości dziennego nakładu), połową czasopism (70% nakładu). Korzystał bez ograniczeń z rządowych rozgłośni radiowych. Gdy w 1956 r. inaugurowano Telewizję Hiszpańską, pierwszym nadanym przez nią programem była msza święta odprawiona przez osobistego kapelana Franco”, T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1998, s. 404-405.

<sup>137</sup>Ibidem, s. 408.

<sup>138</sup>K. Właźlak, *Unidad de destino? Doświadczenia i wyzwania hiszpańskiego państwa regionalnego*, [w:] *¿Adónde vas, España? Przemiany po-*

w warunkach dyktatury, szczególna symbioza katolicyzmu i frankizmu doprowadziła wiele lat później do upadku reżimu. Jak przekonuje Adam Wielomski wyjaśnienia kryzysu systemu nie należy szukać w bezpośrednich przyczynach politycznych czy ekonomicznych, lecz przede wszystkim kulturowych: „Przyczyną upadku frankizmu były liberalne reformy Soboru Watykańskiego II. Frankistowska myśl polityczna nie była bytem samoistnym (filozofia polityczna), lecz jedynie rodzajem nadbudowy nad tradycyjną nauką społeczną Kościoła, czyli czymś, co czasami określa się jako *katolicyzm polityczny*. Gdy w latach sześćdziesiątych Kościół katolicki przedefiniował swoje stanowisko wobec liberalnej demokracji i wolności religijnej, doktryna frankistowska utraciła swój fundament i – dosłownie – rozpadła się w ciągu zaledwie kilku lat”<sup>139</sup>.

Katolicyzm znajdował się również wśród filarów nowego ustroju zaprojektowanego i wdrożonego przez wieloletniego premiera rządu portugalskiego prof. António Salazara<sup>140</sup>. Inaczej niż w Hiszpanii, gdzie państwo i Kościół Rzymskokatolicki dzieliły się prawami w zakresie określania zasad moralności, w Portugalii kompetencje te scedowane zostały w całości na Kościół. Z jego nauczania, a konkretnie z encyklik *Rerum no-*

---

*lityczne w Hiszpanii i Ameryce Łacińskiej na przełomie XX i XXI wieku*, red. S. Dudra, Ł. Młyńczyk, R. Michalak, Zielona Góra 2017, s. 29.

<sup>139</sup>A. Wielomski, *Religia a nacjonalistyczna myśl polityczna we Francji i w Hiszpanii. Nowe perspektywy badawcze*, [w:] *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. B. Grott, O. Grott, Warszawa 2015, s. 157. Szerzej zob.: Idem, *Hiszpania Franco: źródła i istota doktryny politycznej*, Białą Podlaska 2006, ss. 392, a także T. Zubiński, *General Franco. Biografia niepoprawna politycznie*, Warszawa 2014, ss. 431.

<sup>140</sup>Zob. M. Słęcki, B. Szklarski, *Franco i Salazar. Europejscy dyktatorzy*, Warszawa 2012, ss. 308.

*varum* (1891) Leona XIII i – przede wszystkim – *Quadragesimo anno* (1931) Piusa XI, czerpał Salazar inspirację dla systemu stanowo-zawodowego, czyli portugalskiej wersji korporacjonizmu<sup>141</sup>. Jednocześnie, jak zauważa Monika Nowak-Vilela: „Dyktator zdawał sobie sprawę z antyklerykalizmu części Portugalczyków, dlatego też promował raczej rechrystianizację *oddolną*, a nie *odgórną*”<sup>142</sup>. Z tego też powodu proces „katolicyzacji” Portugalii postępował etapowo. Konkordat ze Stolicą Apostolską zawarty został przez Portugalię w maju 1940 roku, a sformułowanie, iż „katolicyzm jest religią narodu portugalskiego” włączono do konstytucji dopiero w roku 1951. Być może na długość tego procesu wpłynęły też szczegółowe uzgodnienia między Salazarem a kardynałem Manuelem Gonçalvesem Cerejeirą<sup>143</sup>, co w żadnym razie nie zakłócało portugalskiej polityki koncesji silnego wsparcia Kościoła Rzymskokatolickiego. Hierarcha konsekwentnie dostrzegał Salazarze przede wszystkim pomazańca Bożego, który ma do wypełnienia misję wobec narodu, państwa i Kościoła<sup>144</sup>. Żarliwi zwolennicy premiera widzieli w nim nawet następcę legendarnego króla Sebastiana,

---

<sup>141</sup>Por. M. Bankowicz, *Autorytaryzm António Salazara*, [w:] *Myśl i polityka*, red. B. Szlachta, Kraków 2011, s. 15.

<sup>142</sup>M. Nowak-Vilela, *António Salazar i jego „Nowe Państwo” – geneza, zręby ideowe, specyfika*, „Acta Universitatis Lodziensis”, Folia Historica 90, 2013, s. 110.

<sup>143</sup>A. Costa Pinto and M. Inácia Rezola, *Political Catholicism, Crisis of Democracy and Salazar’s New State in Portugal*, „Totalitarian Movements and Political Religions”, Vol. 8, 2007, No. 2, 363.

<sup>144</sup>„You are making a work that is not, as others, only for the present moment: it is a work made for God, and it is his church that also expects justice. God himself chose you: for you to give to Portugal as He gives to Portugal”, cyt. za: *ibidem*, s. 364.



który zmierzał do budowy katolickiego Piątego Imperium<sup>145</sup>. Tak dowartościowany i pobłogosławiony Salazar odwoływał się chętnie do pojęcia cywilizacji chrześcijańskiej, która nakładała na niego misję jej obrony przed naporem liberalizmu i komunizmu<sup>146</sup>. A wszystko to przy wyraźnym odcięciu się od „pogańskich totalitaryzmów”: włoskiego faszystów i niemieckiego nazizmu<sup>147</sup>. W takim kontekście ukazywany był przez propagandę sens wspierania przez Nowe Państwo portugalskich misji katolickich w świecie kolonialnym<sup>148</sup>. Rozwiązania likwidacyjne w polityce wyznaniowej *Estado Novo* wobec nierzysmsko-katolickich – głównie protestanckich<sup>149</sup> oraz świadków Jehowy

---

<sup>145</sup>Zob. M. Jurga, *Melancholia, tęsknota i saudade – czyli tożsamość narodowa Portugalczyków*, [w:] *Europa swoich, Europa obcych. Stereotypy, zderzenia kultur i dyskursy tożsamościowe*, red. M. Żakowska, A. Dąbrowska, J. Parnes, Łódź 2017, s. 153-154. DOI:10.18778/8088-635-3.10.

<sup>146</sup>„Dążąc do państwa silnego, nie zamierzamy jednak utworzyć państwa totalistycznego. Państwo, które podporządkowuje idei narodu czy rasy wszystkie elementy, zasady i postulaty w dziedzinie moralności, prawa, polityki czy ekonomii, przeistoczyłoby się nieuchronnie w organizację wszechpotężną i wszechobejmującą, której zostałyby poddane wszystkie przejawy życia indywidualnego i zbiorowego – państwo takie mogłoby zrodzić absolutyzm, gorszy od absolutyzmu poprzedzającego ustroje liberalne. Państwo takie byłoby w istocie swej pogańskie, sprzeczne z duchem naszej cywilizacji chrześcijańskiej i doprowadziłoby prędzej czy później do takich rewolucji, jakie obalały dawne ustroje, a nawet mogłoby doprowadzić do nowych wojen religijnych, stokroć gorszych, aniżeli dawne”, cyt. za: M. Bankowicz, op. cit., s. 17.

<sup>147</sup>Zob. J. Bartyzel, *Salazar António de Oliveira oraz Salazaryzm*, [w:] *Encyklopedia Białych Plam, tom XVI (Ro-St)*, praca zbiorowa, Radom 2005.

<sup>148</sup>Zob. L. Á. Sánchez-Gómez, *Imperial faith and catholic missions in the grand exhibitions of the Estado Novo*, „Análise Social”, vol. XLIV (193), 2009, 671-692.

<sup>149</sup>Poza presją likwidacyjną znajdował się Kościół Ewangelicko-Prezbiteriański Portugalii (*Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal*), który

– związków wyznaniowych, przeszły w postać głębokiej reglamentacji po włączeniu Portugalii w 1949 roku do polityczno-militarnego bloku świata zachodniego. Dzięki wstawiennictwu Kościoła Anglii, standardową polityką reglamentacyjną objęty był w całej epoce salazarystowskiej Luzytański Katolicki Apostolski Kościół Ewangelicki (*Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica*) – wspólnota łącząca tradycje starokatolicyzmu i anglikanizmu. Wiodąca pozycja Kościoła Rzymskokatolickiego w dziele „formowania duszy portugalskiej”<sup>150</sup>, zakończyła się wraz ze śmiercią Salazara w 1970 roku, choć sam system uległ erozji jeszcze przez cztery lata.

Hiszpańska polityka wyznaniowa koncesji silnego wsparcia Kościoła Rzymskokatolickiego, skutkowałą przeciwnymi rozwiązaniami w odniesieniu do pozostałych związków wyznaniowych, objętych polityką likwidacyjną, a następnie polityką głębokiej reglamentacji. Kurs likwidacyjny dotknął m.in. niewielkie i niezbyt liczne protestanckie wspólnoty wyznaniowe (baptyści, bracia plynucy, metodyści, kongregacjoniści, zielonoświątkowcy<sup>151</sup>), które propaganda frankistowska ukazywała jako importowane emanacje łóż masońskich. Jeszcze podczas wojny domowej siły frankistowskie dokonały egzekucji na „pastorach – masonach”<sup>152</sup>.

---

znaczenie miał niemal wyłącznie na Maderze.

<sup>150</sup>A. Costa Pinto and M. Inácia Rezola, op. cit., s. 366.

<sup>151</sup>Po zakończeniu wojny domowej i zniszczeniu wielu miejsc kultu w posiadaniu protestantów pozostały zaledwie 33 kaplice, a liczba wiernych mieściła się w przedziale 7-10 tys., por. P. Ryguła, op. cit., s. 162.

<sup>152</sup>Byli nimi: Miguel Blanco (Sewilla), Salvador Iñiguez i José García Fernández (Granada) oraz Atilano Coco Martín (Salamanca), por. M. Vincent, *Ungodly Subjects. Protestants in National-Catholic Spain 1939-53*, „European History Quarterly”, Vol. 45, 2015, issue 1, s. 108-131.

Innym uzasadnieniem dla prześladowań było dostrzeżenie związków między protestantyzmem a komunizmem<sup>153</sup> oraz między protestantami a Żydami<sup>154</sup>. W latach 40. powszechne było już hasło „Kto nie jest katolikiem w Hiszpanii, ten nie ma żadnej religii”. Szczególnie nietolerowane i prześladowane były te związki wyznaniowe, które praktykowały chrzest osób dorosłych, gdyż to oznaczało pozyskiwanie wiernych na drodze konwersji, wynikającej z działalności ewangelizacyjnej wśród katolików. Innym, nieakceptowalnym przez katolików iberyjskich, elementem doktryny protestanckiej jest akcentowanie wyłączności Chrystusa (*solus Christus*) jako zbawcy i pośrednika relacji człowiek – Bóg. W tym względzie katolicy portugalscy wyrażali nawet większy gniew niż hiszpańscy współwyznawcy, a to dlatego, że protestanci kwestionowali najważniejszy kult Portugalii – kult Matki Bożej Fatimskiej<sup>155</sup>. Kiedy obraz Dziewicy z Fatimy nawiedził Sewillę w styczniu 1948 roku, arcybiskup Pedro Segura y Sáenz wygłosił kazanie w którym wyjaśnił, że „Ona jest tą jedyną, która po-

---

<https://doi.org/10.1177/0265691414552782>.

<sup>153</sup>Odium komunizmu nakładał na protestantów m.in. biskup Mateo Múgica, który przekonywał, że czterdzieścioro dzieci pobierających naukę w szkole protestanckiej w Bilbao musiało być „dziećmi komunistów”, a to dlatego, że jej absolwentem był socjalistyczny przywódca Indalecio Prieto, por. *ibidem*.

<sup>154</sup>Służyła temu np. opowieść arcybiskupa Saragossy, który zauważał, iż protestanci w Villanueva del Gallego tak jak Żydzi: „nie jedzą wieprzowiny lub krwi zwierząt, którym podcięto gardło”, *ibidem*.

<sup>155</sup>Przypomnieć trzeba, że kult *Nossa Senhora de Fátima* znajdował się w centrum pobożności samego Salazara, por. P. Ch. Manuel, *The Catholic Question in Contemporary Portuguese Civil Society: A Case of Muted Vibrancy?*, „Minda de Gunzburg Center for European Studies, Harvard University”, Vol. 14, 2012, s. 6.

kona nową siedmiogłową hydrę, która grozi cywilizacji”. Jedną z tych głów była „protestancka herezja”<sup>156</sup>. Wraz z początkiem „zimnej wojny” hiszpańskie środowiska państwowe i katolickie zaczęły kreować obraz protestantów jako potencjalnej i faktycznej agentury sowieckiej. Było to o tyle dziwne, że przywódcą bloku antykomunistycznego był prezydent Harry Truman, gorliwy baptysta.

W takiej atmosferze nietrudno było o zbiorowe napaści na protestantów podczas nabożeństw. Wstępem do pogromów był atak jesienią 1947 roku na kaplicę baptystów i pobicie pastora w Granollers we wschodniej Katalonii. Następnie scenariusz ten powtarzał się do połowy 1948 roku, gdy napadano baptystów, metodystów i braci pływuckich m.in. w: Ripoll (północna Katalonia), Trafalgarze (prowincja Madryt), Walencji, Sewilli, Albacete (region Kastylia – La Mancha), Infescie (galijska prowincja Ourense) i Figueres (katalońska prowincja Girona). W tej ostatniej miejscowości przed samym atakiem na zgromadzenie wiernych, na ulicach widziano plakaty z hasłem: „Protestantyzm jest wrogiem Hiszpanii”<sup>157</sup>.

Najgroźniejsze tego typu wydarzenie miało miejsce 24 czerwca 1948 roku w Linares, w andaluzyjskiej prowincji Jaén, gdzie ok. 30 bojówkarzy – zidentyfikowanych później jako członkowie niedawno powstałej Akcji Katolickiej – pobiło uczestników zgromadzenia braci pływuckich. Znamienne, że *Acción Católica* stanowiła następnie awangardę wielkiej narodowej pielgrzymki młodzieży do Santiago de Compostela we wrześniu 1948 roku<sup>158</sup>. Hasłem organizacji była wówczas służ-

<sup>156</sup>M. Vincent, op. cit.

<sup>157</sup>Por. ibidem.

<sup>158</sup>Por. ibidem.

ba w „dziele rechrystianizacji i odnowy moralnej Hiszpanii” (*La obra de recristianización y moralización de la España*)<sup>159</sup>.

Życie religijne protestantów w Hiszpanii sprowadzone zostało tymczasem do przestrzeni prywatnej i nabożeństw domowych. Ponowna publiczna animacja protestanckich związków wyznaniowych nastąpiła kilka lat później, po amerykańsko-hiszpańskim porozumieniu w 1953 roku, znanym jako Pakt Madrycki<sup>160</sup>. Niejako w aneksie do umowy wojskowej, Stany Zjednoczone upomniały się o prześladowane lub dyskryminowane wspólnoty mniejszości religijnych, których sytuacja była uprzednio monitorowana i nagłaśniana w amerykańskiej prasie. Polityka likwidacyjna wobec tych związków wyznaniowych zastąpiona została polityką głębokiej reglamentacji. Według niektórych szacunków, w nowych warunkach, liczba wiernych wspólnot protestanckich wzrosła w połowie lat 60. nawet do 30 tys. Protestanci posiadali wówczas 320 kaplic i 105 prywatnych domów, w których sprawowano akty kultu religijnego. 60% tych miejsc miało zezwolenie władz państwowych na odprawianie w nich praktyk religijnych<sup>161</sup>. Jak podkreśla Piotr Ryguła realia były nadal dalekie od sytuacji, w której można

<sup>159</sup>Por. G. Di Febo *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Valencia 2012, s. 53.

<sup>160</sup>T. Miłkowski, P. Machcewicz, op. cit., s. 395.

<sup>161</sup>Według danych Komisji do spraw Wolności Religijnej Ministerstwa Sprawiedliwości (*Comisión de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia*) w Hiszpanii w 1969 r. było 30 tys. protestantów. Największymi związkami wyznaniowymi w tej grupie były: *Asambleas de Hermanos* (6 tys. osób) i *Unión Evangélica Bautista Española* (5,4 tys. osób). Ponadto Komisja wyszczególniła: 8,5 tys. osób wyznania możeszowego, 5,5 tys. muzułmanów, 600 anglikanów i 500 prawosławnych. Wszystkie związki religijne razem liczyły 45 100 osób, co stanowiło 0,145% populacji kraju, por. P. Ryguła, op. cit., s. 162, przyp. 82.

byłoby stwierdzić „pełną swobodą praktyk religijnych”<sup>162</sup>. W ustawie z 30 lipca 1959 roku stwierdzano, że „aktami naruszającymi porządek publiczny są te, które (...) godzą w jedność duchową, narodową, polityczną i społeczną Hiszpanii”. W tym kontekście „działania propagujące jakiegokolwiek wyznanie niekatolickie uznawano za postępowanie zakłócające porządek publiczny. Jako takie (...) kwalifikowano niezgodne z doktryną katolicką nauczanie Biblii w prywatnych domach czy też nawiedzanie mieszkań w celu takiego nauczania. Do pojęcia porządku publicznego odwoływały się również władze administracyjne, które usiłowały zahamować kolportaż broszur zawierających nieocenzurowane treści religijne czy powstrzymać wizyty w prywatnych domach (na przykład świadków Jehowy)”<sup>163</sup>. Ta ostatnia praktyka nie była też obca adwentystom dnia siódmego oraz badaczom Pisma Świętego.

Dopiero po upadku frankizmu i uchwaleniu Konstytucji Hiszpanii w 1978 roku nadana została realna podmiotowość nierzymskokatolickim związkom wyznaniowym. Konstytucja deklarowała przychylnie nastawienie państwa wobec wszystkich religii: „Żadne wyznanie nie posiada charakteru państwowego. Władze publiczne uwzględniają przekonania religijne społeczeństwa hiszpańskiego i utrzymują wynikające z tego stosunki współpracy z Kościołem katolickim i pozostałymi wyznaniami”<sup>164</sup>. Z kolei Konstytucja Portugalii z 1976 roku nie wymienia nawet Kościoła Rzymskokatolickiego i głosi, że „wolność sumienia, religii i kultu jest nienaruszalna”, a „kościóły i inne wspólnoty religijne są rozdzielone od państwa i są wolne

<sup>162</sup>Ibidem, s. 163.

<sup>163</sup>Ibidem, s. 170.

<sup>164</sup>T. Miłkowski, P. Machcewicz, op. cit., s. 443.

w swojej organizacji oraz wykonywaniu swoich funkcji i sprawowaniu kultu”<sup>165</sup>.

Przykładami współczesnych reżimów autokratycznych, a zarazem państw wyznaniowych, sytuowanych w innych kręgach kulturowo-religijnych, są:

- a) Mjanma (rządzona faktycznie przez juntę, która prowadzi politykę wyznaniową koncesji wsparcia organizacji buddyjskich, politykę głębokiej reglamentacji wobec chrześcijańskich związków wyznaniowych<sup>166</sup> oraz bezwzględną politykę likwidacyjną wobec organizacji muzułmańskich<sup>167</sup>),
- b) Królestwo Arabii Saudyjskiej (islamska monarchia absolutystyczna realizująca w oparciu o prawo szariatu i królewskie dekryty politykę wyznaniową bezgranicznego wsparcia wahabizmu, politykę reglamentacji innych odmian sunnizmu oraz bezwzględną politykę likwidacyjną wobec wszystkich innych religii i ich przedstawicieli<sup>168</sup>).

<sup>165</sup>Cyt. Za: K. Orzeszyna, op. cit., s. 200.

<sup>166</sup>Zob, <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/opisy-krajow/2018/myanmar> (odczyt: 15.08.2018).

<sup>167</sup>Zob. M. Lubina, *Igrając z ogniem. Antymuzułmańska mobilizacja społeczna w Birmie*, „Studia Socjologiczno-Polityczne”, Seria nowa, 2015, nr 2, s. 69-85; Idem, *Pomiędzy buddyjskim a islamskim radykalizmem. Konflikt etniczny w birmańskim Arakanie*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2...*, s. 239-251; ONZ: *Sytuacja muzułmanów Rohindża w Mjanmie katastrofalna. Jedna trzecia musiała uciekać z kraju*, <https://polskatimes.pl/onz-sytuacja-muzulmanow-rohindza-w-mjanmie-katastrofalna-jedna-trzecia-musiala-uciekac-z-kraju/ar/12479697> (publikacja: 28.11.2017; odczyt: 16.08.2018).

<sup>168</sup>Np. w Arabii Saudyjskiej chrześcijanie nie mogą prowadzić ewangelizacji, nie mają również miejsc kultu. Zakazane jest posiadanie Biblii, a nawet praktyki chrześcijańskie w mieszkaniach prywatnych. Udokumentowane są zabójstwa za łamanie tych zakazów, H. Misztal, *Geografia prześladowań chrześcijan w krajach islamskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, Tom

## 7. Państwo autokratyczne i laickie

Pierwszym państwem w XX wieku, które wpisywało się w model laickiej autokracji była Republika Turecka, w której to w latach 20. i 30. sprawował władzę Mustafa Kemal Atatürk. Ten charakter państwa utrzymał się następnie do lat 50., gdy monopartyjne rządy znajdowały się w rękach polityków kemalistycznej Republikańskiej Partii Ludowej<sup>169</sup>. Ustanowiona przez Atatürka zasada pełnej separacji związków religijnych od państwa zrodziła w konsekwencji politykę wyznaniową zorientowaną na kurs likwidacyjny wobec konserwatywnych nurtów islamu, głęboko reglamentacyjny wobec sufizmu i chrześcijaństwa oraz koncesjonowany wobec kemalizmu – jako realnego substytutu religii.

Jak wylicza Magdalena Szkudlarek, zasada świeckości przyniosła całą listę rygorystycznych rozwiązań, m.in.: zakaz działalności bractw i zakonów religijnych, szkół koranicznych, zastąpienie alfabetu arabskiego pismem łacińskim, wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego w miejsce muzułmańskiej księżycowej rachuby czasu, zakaz noszenia religijnych nakryć głowy, zrównanie w świetle prawa obu płci i przyznanie kobietom prawa do dziedziczenia i rozwodu oraz szereg innych posunięć prowadzących do eliminacji religii ze sfery publicznej<sup>170</sup>.

---

17, 2014, s. 93-94; Podobieństwa do polityki wyznaniowej Arabii Saudyjskiej wykazują inne państwa autokratyczne odwołujące się do dyrektyw islamskich, np. Islamska Republika Pakistanu. zob. A. Głogowski, *Pakistan: autorytaryzm czy demokracja islamska?*, „Dyskurs”, nr 2, 2005, s. 48-65.

<sup>169</sup>Zob. D. Chmielowska, M. Sobczak, *Demokracja po turecku*, „Studia Europejskie” 2016, nr 4, s. 205-232.

<sup>170</sup>Por. M. Szkudlarek, op. cit., s. 54.



W latach 50. i w kolejnych dekadach, w trakcie których kemaliści dzielili się władzą z innymi partiami, a Turcja rozpoczęła kurs ku demokracji, polityka wyznaniowa zależna była od modelu separacji wrogiej, znacznie bardziej radykalnego niż w wariacie francuskim. Ograniczając działania bezpośrednio likwidacyjne utrzymano jednocześnie kierunek głębokiej reglamentacji, odmawiając związkom religijnym jakiegokolwiek obecności w sferze publicznej. Gwarantem separacji została armia, „namaszczone niejako przez Atatürka do pełnienia funkcji strażnika tureckiego sekularyzmu”<sup>171</sup> oraz – *nolens volens* – do roli ostatecznej instancji polityki wyznaniowej republiki. Wojsko kilkakrotnie dokonywało przewrotów, gdy pojawiało się realne ryzyko sformułowania rządu przez ugrupowania proislamskie<sup>172</sup>.

Gdy w Turcji następowała transformacja ku demokracji (w praktyce *quasi* demokracji) i do historii przechodziła laicka autokracja, to państwem tego typu została wówczas Polska Rzeczpospolita Ludowa. Stało się to po tym jak pod koniec 1956 roku władze partyjno-państwowe zarzuciły wdrażany w latach 1948-1956, a połączony z ofensywą proateistyczną, model totalitarny. Autokratyczna władza kierownictwa PZPR z Władysławem Gomułką na czele, zrezygnowała z ambicji przejęcia pełnej kontroli nad wszystkimi dziedzinami życia, w tym nad sferą światopoglądową. Od obywateli oczekiwano posłuszeństwa, ale ateizm miał obowiązywać wyłącznie członków partii. Zrezygnowano tym samym z dotychczasowego celu strategicznego, jakim był całkowity zanik wierzeń religijnych.

---

<sup>171</sup>Ibidem.

<sup>172</sup>Por. M. Sulkowski, *Świeckość, wolność religijna i prawa człowieka jako fundamenty demokracji liberalnej – percepcja w chrześcijaństwie i islamie*, [w:] *Implementacja zasad religijnych...*, s. 134.

W takich warunkach pojawiły się nowe cele polityki wyznaniowej. Najważniejszym z nich było utrzymanie przewagi partii nad wpływami Kościoła Rzymskokatolickiego, do którego adresowano już nie likwidacyjną politykę wyznaniową, co raczej jej reglamentacyjną odmianę<sup>173</sup>. Środkiem do tego wiodącym miało być umiejętne sterowanie tymi spośród mniejszościowych związków wyznaniowych, które mogły okazać się przydatne. Ten odcinek polityki wyznaniowej wymagał taktyki, która przewidywała:

- a) systematyczne akcje likwidacyjne wobec Świadców Jehowy i Kościoła Grekokatolickiego;
- b) działania na rzecz wyłonienia kierownictw związków religijnych: lojalnych i posłusznych wobec władz partyjno-państwowych (dotyczyło to wszystkich wspólnot);
- c) rozwiązania ograniczające i reglamentacyjne wobec Kościołów i związków wyznaniowych, które wyselekcjonowano jako przydatne – włącznie z tymi, które przed 1956 rokiem poddane były polityce likwidacyjnej (Kościół Metodystyczny, Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Polskokatolicki);
- d) działania na rzecz uczynienia z wyselekcjonowanych mniejszości religijnych (w praktyce przede wszystkim z Kościołów tworzących Polską Radę Ekumeniczną) narzędzia propagandy propaństwowej – w Polsce i na forach międzynarodowych;
- e) próby uczynienia z wybranych mniejszości religijnych narzędzia walki propagandowej (Kościoły Polskiej Rady Ekumenicznej) lub przeciwwagi dla Kościoła Rzymskokatolickiego (Kościół Polskokatolicki)<sup>174</sup>.

<sup>173</sup>Zob. *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, red. A. Mezgłowski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, ss. 388.

<sup>174</sup>Zob. R. Michałak, *Polityka wyznaniowa...*, passim.

Powyższa perspektywa generowała zatem różnie adresowaną koincydencję polityk wyznaniowych: likwidacyjnej, reglamentacyjnej oraz koncesyjnej. W odniesieniu do Świadków Jehowy uzasadnieniem kierunku likwidacyjnego były przede wszystkim trzy oceny: „wspólnota społeczna, kontestująca państwo w każdym przejawie działalności”, „organizacja zależna od władzy w Ameryce”, „środowisko misyjne”. Zakwalifikowany do likwidacji Kościół Grekokatolicki stanowił zaś „nośnik separatyzmu ukraińskiego”.

Na liście związków wyznaniowych objętych polityką reglamentacyjną znalazły się: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Chryścjan Baptystów, Kościół Ewangelicko-Reformowany, oba Kościoły mariawickie, Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego i Karański Związek Religijny, a ponadto związki wyznaniowe objęte wcześniej działaniami likwidacyjnymi – wspólnoty badackie (poza Świadkami Jehowy), Unia Zborów Adwentystów Dnia Siódmego i Zjednoczony Kościół Ewangeliczny<sup>175</sup>. Kulminacyjny moment propagandowego wykorzystania części spośród tych związków wyznaniowych przyszedł wraz ofensywą antyrzymskokatolicką władz w latach 1965-1966 wokół dwóch wydarzeń: listu biskupów polskich do biskupów niemieckich oraz obchodów 1000-lecia chrztu Polski.

W odniesieniu do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (już pod nazwą Kościoła Polskokatolickiego) dokonano natomiast całkowitej reorientacji polityki – od likwidacyjnej do koncesyjnej. Ten bezwzględnie zwalczany uprzednio Ko-

<sup>175</sup>Reglamentacją objęto także małe związki wyznaniowe, sytuowane przez władze konsekwentnie na obrzeżach głównego nurtu polityki wyznaniowej.

ściół (włącznie ze śmiercią w areszcie biskupa Józefa Padewskiego), przekształcony został w podmiot, który miał stanowić katolicką alternatywę dla Kościoła Rzymskokatolickiego<sup>176</sup>. W tym kontekście nie tylko symboliczne znaczenie miała wieloletnia konfrontacja w małopolskim Bolesławiu, gdzie społeczność rzymskokatolicka wspierana była osobistymi wizytami przez kardynała Karola Wojtyłę i prymasa Stefana Wyszyńskiego, podczas gdy parafię polskokatolicką wzmacniali swoją obecnością zagraniczni duchowni, w tym przewodniczący Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich, arcybiskup Utrechtu Marinus Kok<sup>177</sup>.

Polski model laickiej autokracji został wygaszony w drugiej połowie lat 80., a w relacjach władze państwowe – wspólnoty nierzymskokatolickie doszło pod koniec tamtej dekady do uformowania relacji afiliacyjnych. Przyjęcie ustawy sejmowej „O gwarancjach wolności sumienia i wyznania” z 17 maja 1989 roku<sup>178</sup>, wprowadzało Polskę w całkowicie nową epokę polityki wyznaniowej (scharakteryzowaną w podrozdziale 4.).

---

<sup>176</sup>Decyzja zapadła w lipcu 1963 r. na posiedzeniu Komisji KC PZPR do Spraw Kleru. Jak oznajmił wówczas Ryszard Strzelecki: „Zadaniem Kościoła [Polskokatolickiego] jest prowadzenie pracy misyjnej wśród wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. (...) powinniśmy stwarzać warunki, aby parafie rzymskokatolickie przechodziły do tego Kościoła. Jeżeli wierni mają dość biskupa rzymskiego, a nie dojrzeliby jeszcze do tego, aby całkowicie zerwać z religią, to należy ich przyciągnąć do Kościoła polskokatolickiego. Dotacje Kościołowi należy dawać”, *Tajne dokumenty Państwo–Kościół 1960–1980*, Londyn 1996, s. 80.

<sup>177</sup>R. Michalak, *Polityka wyznaniowa...*, passim.

<sup>178</sup>Zob. M. Pietrzak, *Geneza ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 roku*, „Zeszyty Prawnicze”, R. 15, 2010, nr 2, s. 7-20.

Obecnie, jako laicką autokrację, można opisać Chiny pod rządami Hu Jintao (2002-2012) i Xi Jinpinga (od 2012 roku)<sup>179</sup>. Zerwanie z proateistycznym totalitaryzmem przez pierwszego z polityków, nie oznaczało, że ChRL rozpocznie kurs na wolność życia religijnego. Po kilkunastu latach reglamentacyjnej polityki wyznaniowej, w 2013 roku rozpoczęły się pierwsze prześladowania z powodów religijnych<sup>180</sup>. Z początkiem 2018 roku partia komunistyczna rozpoczęła otwarcie antyreligijną kampanię w imię świeckości państwa oraz zahamowania zachodnich wpływów. W liczących 1,4 mld ludności Chinach jest ok. 100 mln chrześcijan, przede wszystkim protestantów i to oni właśnie znaleźli się na celowniku władzy.

Wstępem do polityki likwidacyjnej była przeprowadzona w listopadzie 2017 roku akcja kadr partyjnych, które odwiedziły domy tysięcy chrześcijan w jednej z prowincji. Jak informował „South China Morning Post” urzędnicy kazali zastąpić obrazy Jezusa i symbole chrześcijańskie zdjęciem Xi Jinpinga. Jeszcze bardziej spektakularny charakter miały wydarzenia z 11 stycznia w mieście Linfen, gdzie Ludowa Policja Zbrojna wysadziła dynamitem ewangelicką świątynię o nazwie Złoty Świecznik. Zborem kierowała od 1992 roku para kaznodziej Wang Xiaoguang i Yang Rongli, którzy w 2009 roku wzniesli obiekt przy wsparciu finansowym amerykańskich protestantów. Kongregacja należała do „Kościoła podziemnego” – nurtu

<sup>179</sup>Zob. M. Kostrzewa, *Polityka piątej i szóstej generacji przywódców chińskich. Kontynuacja czy zmiany systemowe?*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace / Szkoła Główna Handlowa” 2012, nr 4, s. 77-112.

<sup>180</sup>Por. A. Wysocki, *Kościół katolicki w Chinach: Uwarunkowania działalności i perspektywy rozwoju*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2...*, s. 335-338.

religijnego działającego poza rządowym Patriotycznym Ruchem Potrójnej Autonomii, któremu podporządkowane są chińskie Kościoły protestanckie<sup>181</sup> – a to wykluczało uzyskanie pozwolenia na budowę. „The Global Times”, pekiński dziennik reżimowy pisał, że świątynię wysadzono w „ramach kampanii usuwania samowoli budowlanych”<sup>182</sup>. Jak jednak zauważyła Maria Kruczkowska: „Brak zezwoleń budowlanych nie wydaje się jednak prawdziwym powodem wysadzenia kościoła, bo miesiąc wcześniej ten sam los spotkał legalnie zbudowany kościół katolicki w innej prowincji. Po 20 latach wyburzono go bez uprzedzenia i bez słowa wyjaśnienia”<sup>183</sup>. Pogłębiający władzę Xi Jinping „uważa Kościoły za zagrożenie i chce je przywołać do porządku. Partię niepokoi rosnąca grupa wyznawców religii zachodniej, chrześcijaństwa, które uważa za obce Chi-

---

<sup>181</sup>Analogiczna sytuacja dotyczy katolicyzmu, którego prorzadową reprezentacją jest Patriotyczne Stowarzyszenie Katolików Chińskich, podczas gdy faktyczny Kościół Rzymskokatolicki funkcjonuje w podziemiu. We wrześniu 2018 roku szeroko komentowanym wydarzeniem była zgoda papieża Franciszka na to, biskupów w ChRL powoływać spośród kandydatów wytypowanych przez PSKCh, na czele którego stoi dziś komunistyczny urzędnik., zob. M. Kruczkowska, *Po latach sekretnej dyplomacji Watykan poszedł na kompromis z Pekinem*, <http://wyborcza.pl/7,75399,23962095,po-latach-sekretnej-dyplomacji-watykan-poszedl-na-kompromis.html> (publikacja i odczyt: 24.09.2018).

<sup>182</sup>Złoty Świecznik miał kłopoty od samego początku. Jego założyciele zostali uwięzieni, a pastor Yang Rongli spędził 7 lat w więzieniu za „nielegalne zajęcie ziemi ornej”. W 2009 r. kongregacja przeżyła najazd policji i reżimowej bojówki, która przyniosła dewastację kościoła i konfiskatę Biblii, por. M. Kruczkowska, *Pekin walczy z religią, władze wysadziły katedrę w Shanxi*, <http://wyborcza.pl/7,75399,22933351,pekin-walczy-z-religia-wladze-wysadzily-katedre-w-shanxi.html> (publikacja: 23.01.2018; odczyt: 5.08.2018).

<sup>183</sup>Ibidem.

nom<sup>184</sup>. Wyburzanie kościołów zapowiadają zaostrzone przepisy dotyczące „uregulowania religii”, które weszły w życie 1 lutego 2018 roku, a które ograniczają i tak „niewielkie swobody religijne: zakazują katechezy, zwiększają nadzór nad finansowaniem i budową nowych kościołów. Uderzają jednak przede wszystkim w działalność *Kościoła podziemnego*, będą z nim walczyć m.in. wysokimi karami finansowymi”<sup>185</sup>. Tego rodzaju rozwiązania wymierzone są także w ujgurskich i kazachskich muzułmanów, choć w tym przypadku działania likwidacyjne są jeszcze bardziej wyszukane i brutalne (vide: obozy reedukacyjne), a to ze względu na domniemany oraz faktyczny dżihadyzm, popularny szczególnie w tej pierwszej populacji<sup>186</sup>.

Konstytucja chińska uznaje cztery religie (taoizm, buddyzm, islam, chrześcijaństwo) i zapewne – choćby ze względów wizerunkowych – nie nastąpi tu żadna zmiana. Polityka wyznaniowa oparta na „działaniach pretekstowych”, takich jak posiłkowanie się prawem budowlanym, pozwoli jednak autokratycznym rządowi prowadzić skuteczną desakralizację i laicyzację w odniesieniu do niekontrolowanych nurtów chrześcijaństwa i islamu. Pozostałym związkom wyznaniowym przyjdzie zapewne zmierzyć się z kursem głębokiej reglamentacji.

---

<sup>184</sup>Ibidem.

<sup>185</sup>Ibidem.

<sup>186</sup>Zob. A. Gil, *Kwestia ujgurska w Chinach*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2...*, s. 291-313; G. Stern, *Ujgurzy w uścisku Chin walczą o przetrwanie*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1514406,1,ujgurzy-w-uscisku-chin-walczą-o-przetrwanie.read> (publikacja: 9.04.2011; odczyt: 12.09.2018); M. Kruczkowska, *Chiny: w Xinjiangu Ujgurzy zamykani są w obozach, a ich dzieci w sierocińcach*, <http://wyborcza.pl/7,75399,23965717,chiny-w-xinjiangu-ujgurzy-zamykani-sa-w-obozach-a-ich-dzieci.html> (publikacja i odczyt: 26.09.2018).

## 8. Państwo teokratyczne/hierokratyczne

Państwo o takim profilu w sposób bezpośredni – na drodze prawnej i każdej innej – nie tylko faworyzuje jedną organizację religijną, ale praktycznie stwarza dla niej monopol religijny. Co więcej, w Republice Islamskiej Iranu i w Watykanie/Stolicy Apostolskiej, polityka koncesji wsparcia jednej religii obejmuje również torowanie jej drogi do ekspansji międzynarodowej za pomocą państwowego aparatu polityki zagranicznej<sup>187</sup>. Według art. 152 Konstytucji Republiki Islamskiej Iranu, cele polityki zagranicznej powinny zmierzać m.in. do obrony praw wszystkich muzułmanów. Tym właśnie motywem tłumaczy Iran swoją aktywność w świecie szyickim oraz tam, gdzie szyici są w stanie konfliktu zbrojnego<sup>188</sup>.

Stolica Apostolska narzędziem swoich działań w środowisku międzynarodowym czyni natomiast, jak to nazwał Tadeusz J. Zieliński: „system watykański/konkordatowy”, czyli układy międzynarodowe zawierane przez Stolicę Apostolską z państwami w celu stworzenia gwarancji wolności religijnej dla Kościoła Rzymskokatolickiego i katolików na terenie danego państwa. „Zasadą jest, iż konkordat jako akt prawa międzynarodowego staje się częścią krajowego porządku prawnego i stosuje się bezpośrednio na równi z normami ustawowymi. Taka sytuacja ma miejsce w Rzeczypospolitej Polskiej, gdzie w systemie źródeł prawa ratyfikowane umowy prawa międzynarodowego

<sup>187</sup>Zob. M. Rzepka, *Polityka zagraniczna Islamskiej Republiki Iranu*, [w:] *Wprowadzenie do polityki zagranicznej...*, s. 198-220.

<sup>188</sup>Zob. F. Bryjka, *Saudyjsko-irańska wojna zastępcza w Jemenie*, [w:] *Spółczesność a wojna: oblicza bezpieczeństwa w XX i XXI wieku*, red. M. Bodziany, Wrocław 2016, s. 137-162.



stanowią element prawa krajowego, stojąc w hierarchii źródeł prawa ponad aktami rangi ustawy. Konsekwencją takiej regulacji konstytucyjnej jest wymóg zgodności ustawodawstwa zwykłego z normami konkordatu (obecnie: układu podpisanego 28 lipca 1993 r. a ratyfikowanego 23 lutego 1998 r.)<sup>189</sup>.

Podobny profil obu państw w żadnym razie nie skazuje ich na wzajemną współpracę, gdyż o ich obliczu – w tym o współdziałaniu lub o antagonizmach z innymi państwami – decydują charakter i przesłanie religii, której są one podporządkowane. Z tych powodów Watykan poszukuje międzynarodowej współpracy, a Iran nie odżegnuje się od konfliktów.

W znowelizowanej w 1989 roku irańskiej konstytucji wprowadzono do jej preambuły stwierdzenie: „Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu, jako wyraziciel kulturalnych, społecznych, politycznych i ekonomicznych instytucji społeczeństwa irańskiego, opiera się na zasadach i naukach islamu, które odzwierciedlają prawdziwe aspiracje wspólnoty muzułmańskiej”<sup>190</sup>. Na szczycie hierarchii państwowej autokracji irańskiej stoi dożywotnio Najwyższy Przywódca Republiki Islamskiej, któremu podporządkowano władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Pozycję tę silnie związane z uzasadnieniem szyickim. Otóż ma on zastępować dwunastego tzw. „ukrytego” imama, o czym mówi art. 5 konstytucji. Jest to koncepcja władzy, która oficjalnie obowiązuje od rewolucji muzułmańskiej z 1979 roku i oznacza możliwość sprawowania rzą-

---

<sup>189</sup>T. J. Zieliński, *Trzy systemy prawnej ochrony wolności religijnej o zasięgu międzynarodowym*, „Rocznik Teologiczny ChAT” LII, 2010, z. 1-2, s. 168.

<sup>190</sup>Cyt. za: J. Nikołajew, *Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu. Zagadnienia wyznaniowe*, „Nurt SVD”, tom 138, 2015, nr 2, s. 196.

dów przez religijnego uczonego podczas nieobecności na ziemi dwunastego imama Mahdiego. „Zasadę tę określa się też jako ideę zwierzchnictwa muzułmańskiego przywódcy (*welajat-e fagih*) i śmiało można nazwać ją podstawą ustrojową państwa irańskiego. Przywódca musi więc posiadać specjalne kwalifikacje, tak aby można było nazwać go przewodnikiem (*rahbare*m). Nie chodzi tu tylko i wyłącznie o perfekcyjną znajomość prawa szariatu, ale przede wszystkim o posiadanie cechy sprawiedliwego i charyzmatycznego przywódcy. Zwłaszcza charyzma, która ma pochodzić od Boga, była czynnikiem uzasadniającym wydawanie prawa i normowanie życia społecznego przez osobę nią obdarzoną. Na tej podstawie stworzono koncepcję imamatu, co także znalazło odzwierciedlenie w irańskiej ustawie zasadniczej, która muzułmańskiego teologa ustanowiła przywódcą państwa (dotyczyło to zarówno ajatollaha Ruhollaha Chomejniego jak i Ali Chamenei)”<sup>191</sup>. Dysponując niemal pełnymi kompetencjami politycznymi<sup>192</sup> i mając do dyspozycji Korpus Strażników Rewolucji Islamskiej (powołany w celu obrony państwa przed „wewnętrznymi i zewnętrznymi” zagrożeniami)<sup>193</sup>, przywódca skutecznie dba o monopol szyicki w przestrzeni publicznej. Technicznie (jako „organizator”, „administrator” i druga osoba w państwie) odpowiada za to również prezydent, a w wymiarze opiniodawczym i ustawodawczym parlament, tj. Islamskie Zgromadzenie Konsultatywne oraz Rada Strażników Konstytucji.

<sup>191</sup>Ibidem, s. 197-198.

<sup>192</sup>Zob. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa*, „Przegląd Prawa i Administracji”, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis, t. LIV, 2003, s. 28-29.

<sup>193</sup>M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 2001, passim.

Pozorowaną tolerancję gwarantować ma art. 64 konstytucji, który przewiduje możliwość dołączenia do szyckiego składu parlamentu pięciu osób (0,02% ogółu parlamentarzystów), spośród przedstawicieli „religii zaratusztriańskiej, żydowskiej, chrześcijan ormiańskich z południa kraju, chrześcijan ormiańskich z północy kraju oraz jednego wspólnego przedstawiciela dla chrześcijan asyryjskich i chaldejskich”<sup>194</sup>. Przepis ten konstytuuje zatem głęboką reglamentację wobec związków religijnych zaratusztriańskich, judaistycznych i chrześcijańskich<sup>195</sup>. Wykluczeni z parlamentu przedstawiciele organizacji islamu nieszyckiego są objęci głęboką reglamentacją na podstawie art. 12<sup>196</sup>. Bezwzględną likwidacją objęto natomiast,

---

<sup>194</sup>J. Nikołajew, op. cit., s. 200. „Ponadto konstytucja irańska w art. 13 odnosi się do sytuacji prawnej przedstawicieli mniejszości religijnych, do których zalicza *irańskich zaratusztrianów, Żydów i chrześcijan*. Przyznaje im wolność praktyk religijnych. W kolejnym artykule konstytucji mowa jest o sposobie traktowania niemuzułmanów przez społeczność islamską. Mowa tu o nakazie *traktowania ich z należyтым szacunkiem, w sposób równy, sprawiedliwy i przestrzegając praw człowieka*. Powołano się tutaj na koraniczny nakaz (sura 60,8) i wprost użyto go w art. 14 konstytucji. Jednak obowiązki te, zarówno ze strony państwa jak i muzułmańskich obywateli wobec niemuzułmanów, nie mają zastosowania, gdy ci spiskują i działają na szkodę islamu”, ibidem, s. 206.

<sup>195</sup>Zob. J. Barry, *Armenian Christians in Iran. Ethnicity, Religion and Identity in the Islamic Republic*, Cambridge 2018, ss. 312.

<sup>196</sup>„Art. 12 stanowi, że oficjalną religią Iranu jest islam odłamu dża'afaryckiego – isna aszszaria, uznający dwunastu imamów, a *artykuł ten nie podlega weryfikacji po wsze czasy*. Inne odłamy islamu, tj. hanafici, szafi'ici, malakici, hanbalici i zajdyci, są obdarzone pełnym szacunkiem, a ich wyznawcy cieszą się pełną wolnością w kultywowaniu praktyk religijnych zgodnie z własnym prawodawstwem. Nauki i wychowanie religijne oraz stan społeczny (...), a także spory z tym związane są formalnie uznawane, a w każdym regionie, gdzie wyznawcy powyższych odłamów stanowią większość, lokalne przepisy formułuje się w ramach

liczącą 300 tys. wyznawców, społeczność bahaitów (wyznawców tej synkretycznej religii traktuje się w Iranie jak heretyków islamskich) – skazaną na permanentną inwigilację przez funkcjonariuszy policji religijnej (*Mutaween*)<sup>197</sup>, co skutkuje aresztowaniami, eksmisjami, konfiskatą mienia, burzeniem miejsc kultu religijnego, a w skrajnych sytuacjach: skrytobójczą śmiercią. Mimo interwencji organów międzynarodowych – m.in. Komisji Praw Człowieka ONZ – sytuacja tej mniejszości jest niezmienna<sup>198</sup>.

Nie lepiej wygląda sytuacja chrześcijan. Jak podkreśla Henryk Misztal: „Ostatnio doszło tu do wzmożonych aresztowań i represji. Nie należą do wyjątków sytuacje, w których chrześcijanie są tu nazywani *zwierzętami, które włóczą się po ziemi i zajmują deprawacją*. (...) Ataki skierowane są głównie przeciw konwertytom. Dochodzi przy tym do łamania podstawowych praw człowieka. Zdarzają się represje skierowane przeciwko osobom modlącym się w sposób całkowicie prywatny. Funkcjonariusze irańskiej służby bezpieczeństwa od aresztowanych chrześcijan żądają zwykle wyrzeczenia się wiary. Aktywność wyznawców Chrystusa jest ściśle śledzona i ograniczana. Wykorzystuje się w tym celu wszelkie osiągnięcia zachodniej techniki, w tym nowoczesne podsłuchy instalowane w domach”<sup>199</sup>.

---

kompetencji rad oraz prawodawstwa tych odłamów, nie naruszając praw innych sekt i wyznań”, *ibidem*, s. 206.

<sup>197</sup>Por. T. J. Zieliński, *Państwo wyznaniowe – analiza...*, s. 28.

<sup>198</sup>Por. J. Nikołajew, *op. cit.*, s. 207.

<sup>199</sup>H. Misztal, *Geografia prześladowań chrześcijan...*, s. 94-95.

## 9. Totalna teokracja

Sytuacja dotyczy państwa, które sytuuje się pomiędzy teokracją/hierokracją a państwem totalitarnym. Temu modelowi odpowiada nieuznawane, ale faktycznie istniejące<sup>200</sup> i, jak nadmieniono wyżej, zbrojące się do dalszej konfrontacji z „niewiernymi”, Państwo Islamskie (*Dawla Islamiyah*)<sup>201</sup>. Przypisanie tej strukturze cech jednoznacznie totalitarnych (co jest bardzo powszechne)<sup>202</sup> i tym samym zakwalifikowanie do grona państw totalitarnych, jest chybione ze względu na – jakby to dziwnie nie zabrzmiało – status prawa. Zdaniem znawcy szariatu, Mirosława Sadowskiego<sup>203</sup>, jedną z cech totalitaryzmu jest jego brak szacunku do prawa, które można w każdej chwili dowolnie zmieniać. Tymczasem w islamie prawo ma status boski, objawiony przez jedynego Allaha (islam jest allahizmem): „Muzuł-

<sup>200</sup>Zob. W. Grabowski, *Państwo Islamskie – aktor państwowy czy niepaństwowy?*, „Roczniki Nauk Społecznych”, T. 8 (44), 2016, nr 1, s. 69-86. DOI: [http://dx.doi.org/10.18290/rns.2016.8\(44\).1-5](http://dx.doi.org/10.18290/rns.2016.8(44).1-5).

<sup>201</sup>M. Wachnicki, *Jak wygląda struktura organizacyjna Państwa Islamskiego?* „Ma wiele elementów totalitaryzmu”, [http://wyborcza.pl/1,76842,16899161,Jak\\_wyglada\\_struktura\\_organizacyjna\\_Panstwa\\_Islamskiego\\_.html](http://wyborcza.pl/1,76842,16899161,Jak_wyglada_struktura_organizacyjna_Panstwa_Islamskiego_.html) (publikacja: 31.10.2014; odczyt: 23.09.2018); D. Płatek, *Mobilizacja zasobów Państwa Islamskiego w Iraku i Lewancie*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2...*, s. 61-77; O. Wasiuta, S. Wasiuta, P. Mazur, *Państwo islamskie ISIS. Nowa twarz ekstremizmu*, Warszawa 2018, ss. 268.

<sup>202</sup>Zob. uwagi nt. natury islamu w: J. Grosfeld, *Obecność islamu jako wyzwanie dla chrześcijańskiej Europy*, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka”, No. 20, 2016, s. 88-90.

<sup>203</sup>Zob. R. Michalak, *Totalitarny islamizm czy totalny islam? Irracjonalny lęk czy uzasadniony strach? Mirosława Sadowskiego integralna i kontekstowa analiza szariatu*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, Tom 40, 2018, nr 4 (w druku).

manie wierzą, że wieczne, niezmiennie i doskonałe prawo poddyktowane zostało ludziom przez Allaha i nie może podlegać fluktuacjom – inaczej niż w totalitaryzmie, w którym nowy, wspaniały świat powstanie w przyszłości na ziemi, islam bardziej ceni życie pozadoczesne, a doskonałość chce osiągnąć przez powrót do idealnego świata, jaki istniał w czasach Mahometa i czterech jego bezpośrednich następców (lata 622-651). Tym samym islam skierowany jest ku przeszłości, a totalitaryzm w przyszłość”<sup>204</sup>.

Sadowski zauważa, że „islamskie reżimy ze względu na ścisłe powiązanie religii z prawem i polityką nie muszą stosować terroru, a nawet często cieszą się znacznym poparciem społecznym”<sup>205</sup>, a szeregowi muzułmanie „bardzo często sami stoją na straży niezmienności doktryny”<sup>206</sup>. Taki właśnie system – totalnej teokracji – wygenerowało Państwo Islamskie. Wrocławski uczony skłania się tym samym ku modelowi zaproponowanemu przez Romana Bäckera, który wyraźnie odziela totalitaryzm od totalności. W takim rozumieniu (i modelowym umiejscowieniu) islam, jak każdy inny system społeczny i polityczny „dąży do totalności, a więc obejmowania wszystkich dziedzin życia społecznego nie tyle kontrolą, ile pa-

---

<sup>204</sup>M. Sadowski, *Czy islam ma charakter totalitarny?*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, t. 39, 2017, nr 2, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis, no 3780, s. 114. DOI: 10.19195/2300-7249.39.2.7. Zob. także: Idem, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, ss. 311

<sup>205</sup>Ibidem.

<sup>206</sup>Już w 2015 r. poza rodzimymi dżihadystami wśród „strażników niezmienności doktryny” znajdowało się około trzydziestu tysięcy bojowników z ponad stu krajów, K. Wojtasik, *Dlaczego młodzi Europejczycy walczą dla tzw. Państwa Islamskiego? Analiza materiałów propagandowych i oficjalnych mediów ISIS*, [w:] *Implementacja zasad religijnych...*, s. 144.

nowaniem właściwych w tym systemie mechanizmów”<sup>207</sup>. Rzecz jasna mechanizmy te określa i tworzy szariat.

Polityka wyznaniowa Państwa Islamskiego jest w tej sytuacji również następstwem stosowania prawa koranicznego i ma cechy: bezgranicznej koncesji wsparcia salafickiego sunnizmu, wąskiej i deklaratywnej reglamentacji wobec wybranych i nielicznych grup chrześcijan – w zamian za płacenie przez nich podatku, dżizji<sup>208</sup>, bezwzględnej likwidacji pozostałych re-

<sup>207</sup>R. Bäcker, *Kategorie teoretyczne totalitaryzmu a badania empiryczne*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, t. 38, 2016, nr 2, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis, no 3749, s. 8. DOI: 10.19195/2300-7249.38.2.1.

<sup>208</sup>Fragment „kontraktu”, który w lipcu 2015 r. otrzymali chrześcijanie w Raqqa Mosulu i innych miastach kontrolowanych przez kalifat Państwa Islamskiego: „W imię Allaha, Najwspanialszego, Najbardziej Miłosiernego. Kontrakt bezpieczeństwa dla Chrześcijan w Dawla Islamiyah (Państwie Islamskim). Chwała niech będzie Bogu, wielbmy Islam z jego pomocą, upokarzając niewiernych z jego mocą, (...) Możemy zaświadczyć, że nie ma Boga oprócz Allaha, on zawsze dotrzymuje obietnic, pomaga swoim sługom i wywyższa swoje armie. (...) Zaświadczamy, że Muhammad jest posłańcem Boga, Muhammad (Niech Pokój Będzie z Nim), łagodny człowiek, odważny na polu bitwy, Bóg zesłał go z mieczem, tak aby ludzie czcili tylko Allaha, i zsyłał na tych, którzy wystąpią przeciwko Niemu, tortury i wojnę. (...) Zdania tego listu, podane zostały przez Sługę Bożego, Abu Bakr al-Baghdadięgo, władcę Chrześcijan w Islamskim Państwie w regionie, aby dać pokój i bezpieczeństwo dla nich. Ich życie, ich mienie, miejsca kultu i ich potomków na całym obszarze będą bezpieczne, ich kościoły nie zostaną zniszczone, ich własność nie będzie zmniejszona, nie będą zobowiązani do porzucenia wiary i żaden z nich nie ucierpi. Pod następującymi warunkami: Nie wolno im budować nowych kościołów, klasztorów i miejsc ascezy w mieście, nie wolno naprawiać uszkodzonych. Nie wolno im pokazać otwarcie krzyża i ich świętej księgi (Biblii) w miejscach publicznych [wśród Muzułmanów] oraz nie wolno im używać głośników podczas swoich ceremonii. Po to by Muzułmanie nie mogli usłyszeć ich świętej księgi (Biblii) i ich przemówień,

ligii, w tym islamu szyickiego – połączonej z wypędzeniami i eksterminacją ich wyznawców (jezydów<sup>209</sup>, zaratustrian, szyitów, alawitów<sup>210</sup>) oraz większości chrześcijan<sup>211</sup>. 21 września 2017 roku Rada Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych jednomyślnie przyjęła rezolucję, która potępia zbrodnie Państwa Islamskiego popełniane wobec mniejszości religij-

---

wszelka działalność religijna musi odbywać się w kościele. Nie wolno im prowadzić działań, które będą prowadzić do wrogości wobec Państwa Islamskiego: takie jak szpiegowanie, poszukiwanie jakichkolwiek informacji o Państwie Islamskim, pomagać wrogom Państwa Islamskiego: ukrywać wrogów Państwa Islamskiego, porywać Muzułmanów itp., jeśli ktoś wie o tym, powinien dostarczyć informacje do [władz] Państwa Islamskiego. Muszą zgodzić się na wyeliminowanie wszelkich form kultu, które pojawiają się na zewnątrz kościoła. Nie mogą zabraniać nikomu z Chrześcijan przejścia na Islam, jeśli zechce. Nie wolno im obrażać, deprecjonować Islamu i Muzułmanów, oraz potępiać nauczania Islamu. Dla tych którzy wyrosli ponad nich, muszą zapłacić jizya (podatek), ci, którzy są bogaci powinni płacić 4 złote dinary (dinar złota stosowany w kupnie i sprzedaży, o wadze 4,25 g), ci o średnich dochodach powinni zapłacić 2 złote dinary, a ludzie biedni wśród nich 1 złoty dinar. Nie powinni ukrywać swojego bogactwa, będą musieli płacić [jizya] 2 razy w roku. Nie wolno im mieć broni. Nie wolno sprzedawać świń i alkoholu Muzułmanom na rynku i pić w miejscach publicznych. Jeśli naruszą ten kontrakt, cmentarz zostanie im zapewniony, jak może być. Powinni ubierać się przyzwoicie, kupować lub sprzedawać zgodnie z zasadami Państwa Islamskiego. Jeśli spełniają powyższe wymagania ich dusze, ich własności i ich domy, dostaną ochronę Wysłannika Allaha. Ich wiara / religia nie będzie niepokojona i redukowana, prawo islamskie jest bardzo uczciwie dla nich, a oni nie będą ukarani, jeśli jeden z nich popełni błąd. Tych, którzy zgadzają się z warunkami zawartymi w niniejszej umowie. Są one dla nich ochroną Boga i ochroną Mahometa (Niech Pokój Będzie Z Nim.) Jeżeli naruszą oni tą umowę, ich ochrona zniknie, a Państwo Islamskie będzie z nimi walczyć tak jak z innymi”, *Ultimatum dla chrześcijan w Państwie Islamskim. Zakaz dla krzyża i świętej księgi – inaczej śmierć*, <http://niezalezna.pl/69254-ultimatum-dla-chrzescijan-w-panstwie-islam->



nych w Iraku. Za rezolucją nastąpiło utworzenie specjalnego Zespołu Śledczego, którego zadaniem jest wsparcie irackiego rządu w zbieraniu dowodów islamskich przestępstw<sup>212</sup>. Natomiast 12 października 2017 roku Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy przyjęło historyczną rezolucję w sprawie ścigania i karania zbrodni przeciw ludzkości oraz możliwego ludobójstwa popełnianego przez Państwo Islamskie (ISIS/Daesh). Rezolucja połączona była z kategorycznym apelem do społeczności międzynarodowej o „formalne uznanie, że ISIS/Daesh dopuszcza się ludobójstwa, w szczególności wobec jezydów, chrześcijańskich mniejszości oraz muzułmanów niebędących sunnitami”<sup>213</sup>.

---

skim-zakaz-dla-krzyza-i-swietej-ksiegi-inaczej-smierc (publikacja: 23.07.2015; odczyt: 4.10.2018).

<sup>209</sup>Zob. A. Graczyk, *Jezydyzm i jego wyznawcy w obliczu historii i współczesnego Iraku*, „Przegląd Narodowościowy”, nr 1, 2012, s. 107-126.

<sup>210</sup>Zob. F. Jomma, J. Jartyś, *Alawici w wydarzeniach politycznych Arabskiej Wiosny w Syrii*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2...*, s. 79-95.

<sup>211</sup>Zob. P. Guzik, *Bliski Wschód bez chrześcijan? Współczesne ludobójstwo wyznawców Chrystusa na terenie Iraku i Syrii*, „Studia Socialia Cracoviensia”, t. 7 (2015) nr 2 (13), s. 53-70. DOI:<http://dx.doi.org/10.15633/ssc.1605>.

<sup>212</sup>*Rada Bezpieczeństwa ONZ jednomyślnie za zbadaniem zbrodni wobec chrześcijan*, <https://www.ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/rada-bezpieczenstwa-onz-jednomyslennie-za-zbadaniem-zbrodni-wobec-chrzescijan> (publikacja: 26.09.2017; odczyt: 31.10.2018).

<sup>213</sup>*Rada Europy uznaje prześladowania chrześcijan za ludobójstwo i apeluje do ONZ o ustanowienie trybunału ad hoc ds. zbrodni ISIS*, <https://www.ordoiuris.pl/wolnosc-sumienia/rada-europy-uznaje-przesladowania-chrzescijan-za-ludobojstwo-i-apeluje-do-onz-o> (publikacja: 12.10.2017; odczyt: 31.10.2018).

## 10. Państwa totalitarne kreujące parareligię

Zbiór tworzą przede wszystkim państwa, które w miejsce indyferentyzmu aksjologicznego wprowadzają postawę silnego zaangażowania ideologicznego o charakterze deklaracyjnie proateistycznym i antyreligijnym, a w praktyce o wprost niewyrażonych cechach parareligijnych lub religiopodobnych<sup>214</sup>. Mowa zatem o modelu hybrydowym – eklektycznym, w którym państwo obrało kurs antyreligijny i jednocześnie religiopodobny. Konsekwencją takiego modelu są likwidacyjne polityki wyznaniowe w odniesieniu do związków wyznaniowych (depozytariuszy religii w klasycznym rozumieniu), przy równoległe realizowanych politykach wspierania podmiotów kształtujących parareligię (ideologię, jej aparat oraz towarzyszący im rytuał). Występowanie takiej sytuacji w przeszłości oddają egzemplifikacje polityk wyznaniowych: Rosji Radzieckiej w latach władzy Lenina (1917-1924) oraz Związku Radzieckiego w pierwszym etapie rządów Stalina (1924-1941)<sup>215</sup>, Chińskiej Republiki Ludowej epoki Mao Tse-Tunga – szczególnie w pierwszej fazie „rewolucji kulturalnej” (1966-1970)<sup>216</sup>, czy nawet Polski Ludowej w okresie przywództwa Bolesława Bieruta (1948-1956)<sup>217</sup>.

<sup>214</sup>Por. J. Szymanek, *Odmiany państwa wyznaniowego...*, s. 10.

<sup>215</sup>Zob. R. Michalak, *The ideological basis of the religious policy in Soviet-type regimes*, [w:] *Between Western and Eastern Europe. Political studies: past and the present*, eds. S. Dudra, P. Pochyły, Chicago 2015, s. 143-154.

<sup>216</sup>Zob. J. Szczudlik-Tatar, op. cit., s. 275-294.

<sup>217</sup>Na przełomie lat 40. i 50. XX wieku podobnie wyglądała sytuacja w pozostałych państwach satelickich ZSRR, zob. P. A. Leszczyński, *Polityka wyznaniowa władz NRD wobec Kościołów ewangelickich w latach 1949-1989 – węzłowe zagadnienia*, [w:] *Kościół chrześcijański w syste-*

Obecnie w tej grupie państw sytuuje się bez wątpienia Korea Północna<sup>218</sup>.

Cechą totalitarnego państwa proateistycznego jest likwidacyjna polityka wyznaniowa, która przejawia się m.in. poprzez na ogół niezgodne nawet z prawem tego państwa działania represyjne wobec związków religijnych<sup>219</sup>. Zaliczają się do nich przede wszystkim:

- a) niekorzystne decyzje administracyjne (np. od odmownie rozpatrywanych wniosków w drobnych sprawach, przez zakaz organizowania spotkań religijnych, po delegalizację związku wyznaniowego),
- b) kreowanie konfliktów międzywyznaniowych (np. tworzenie koalicji związków religijnych mniejszościowych przeciw największemu związkowi wyznaniowemu) i wewnątrzwyznaniowych (np. zakulisowe tworzenie zwalczających się frakcji),
- c) aresztowania, uwięzienia, a nawet zabójstwa przywódców religijnych i wiernych (także tzw. „morderstwa sądowe”),
- d) eliminowanie symboli religijnych z przestrzeni publicznej (np. dekrucyfikacja, desakralizacja).

---

*mach totalitarnych*, red. J. Kłaczek i W. Rozynkowski, Toruń 2012, s. 584-614; Idem, *Między czerwonym bratem a czarną siostrą: zarys wybranych zagadnień polityki wyznaniowej państwa wobec Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1945-1989*, [w:] *Polityka jako wyraz...*, s. 389-400.

<sup>218</sup>Zob. W. J. Dziak, K. Sajewski, *Korea Północna. Wewnętrzne wektory trwania*, Warszawa 2016, ss. 322.

<sup>219</sup>Zob. R. Michalak, *The Methodist Church in Poland in reality of liquidation policy. Operation „Moda” (1949-1955)*, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”, nr 8/2018, s. 1999-224. DOI 10.2478/pn-2018-0013.

Wbrew popularnym wyobrażeniom, a nawet narracjom naukowym, totalitarne państwo proateistyczne nie zawsze od razu sięga po działania likwidacyjne. Mylący jest w tym kontekście fakt, że bolszewicy po przejęciu władzy w Rosji, w istocie prowadzili bezkompromisową politykę wyznaniową o cechach jednoznacznie likwidacyjnych<sup>220</sup>. Ten schemat nie znalazł już jednak powielenia w przypadku kolejnych reżimów komunistycznych. Likwidacja związków wyznaniowych, pozostając cały czas celem strategicznym, musiała bowiem ustąpić taktycznemu wyhamowaniu, a to ze względu na etapowe zdobywanie celów pomniejszych. Wówczas państwo takie koniunkturalnie i tymczasowo sięgało po politykę reglamentacyjną. Działo się tak w tym stadium sięgania po monopol władzy, w którym ciągle istniał jeszcze silny rywal reprezentowany przez związek religijny, a horyzont pokonania go był względnie odległy. W stanie rywalizacji z takim przeciwnikiem, państwo zmierzające do ładu totalitarnego i ateistycznego, koniunkturalnie wspierało wówczas nawet wybrane organizacje religijne, przy czym w żadnym razie celem nie było to, by jeden związek wyznaniowy zastąpił inny w strukturze sceny wyznaniowej.

Reglamentacyjna polityka wyznaniowa może być również elementem szerszej polityki państwa totalitarnego. Przykładowo, na przełomie lat 40. i 50. XX wieku państwo polskie było pochłonięte działaniami na rzecz integracji Ziem Zachodnich i Północnych z resztą swojego terytorium. W tych warun-

---

<sup>220</sup>Zob. J. Szymański, *Procedury ideologiczne wobec religii w ZSRR*, [w:] *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2007, s. 337-368; G. Szubtarski, *Antykościelne ustawodawstwo w ZSRR za rządów Włodzimierza Lenina (1917-1923)*, „Kościół i Prawo”, t. 15, 2013, nr 2, s. 63-75.

kach strategiczny cel ideologiczny, jakim była powszechna ateizacja społeczeństwa i sekularyzacja przestrzeni publicznej w duchu marksizmu-leninizmu, musiał być zrewidowany z uwagi na konieczność uprzedniej repolonizacji/polonizacji nowo przyłączonych ziem. Władze partyjno-państwowe zorientowały się, że w tej roli spełniać się winny: Kościół Rzymskokatolicki (Dolny Śląsk, Ziemia Lubuska, Pomorze, Warmia) oraz Kościół Ewangelicko-Augsburski (Mazury)<sup>221</sup>.

Również w pierwszych latach ChRL władze partyjno-państwowe reprezentowały koncyliacyjne podejście do religii. Polityka wyznaniowa opierała się wówczas na podkreśleniu narodowego bezpieczeństwa i włączaniu religii w ten nurt. Z czasem polityka ta zaczęła nabierać cech reglamentacyjnych i określona została przez trzy zasady:

- a) samozarządzania (niezależność związków wyznaniowych od ośrodków zagranicznych),
- b) samofinansowania (utrzymanie związku wyznaniowego bez wsparcia zagranicznego),
- c) samopropagowania (głoszenie zasad religijnych bez zagranicznych funkcjonariuszy religijnych).

Dopiero w drugiej połowie lat 50. kurs polityki wyznaniowej zaczął zmierzać w kierunku likwidacyjnym (polityce „wielkiego skoku” towarzyszyła zapowiedź „obumierania religii”), by przyjąć jego wszystkie cechy w połowie lat 60., kiedy to to jednym z haseł „rewolucji kulturalnej” była „likwidacja religii jednym uderzeniem”<sup>222</sup>.

<sup>221</sup>Zob. R. Michalak, *Polityka wyznaniowa...*, passim.

<sup>222</sup>Zob. J. Szczudlik-Tatar, op. cit., s. 275-294; A. Peck, *Polityka Chińskiej Republiki Ludowej wobec Tybetu: wielkowiarymość problematyki religijno-etnicznej*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współcze-*

Perfidia sytuacji polegała nie tylko na koniunkturalnej iluzji wytwarzanej w początkowych etapach władzy komunistów, ale i na tym, że w modelu takiego państwa i jego polityki wyznaniowej „twórcy i rzecznicy występowali w szatach demokracji: czystej, prawdziwej, bardziej wyniosłej w porównaniu z tą kapitalistyczną”, a „uzasadnienia moralnego i filozoficznego poszukiwano w sferze pojmowanej nauce, oczywiście marksistowskiej”<sup>223</sup>. Reprezentowany przez państwo monizm ideologiczny (z ofertą wyjaśnienia „istniejącego porządku w postaci światopoglądu”, wskazania „modelu pożądanej przyszłości i wizji dobrego społeczeństwa”) tworzył swego rodzaju absolutyzm zeświecczony, którego cechami są: zarówno „ dyskryminacja wszelkich religii plus przywileje dla ateistów”, jak również organizowanie „kultu państwa i jego kierownictwa”<sup>224</sup>.

O parareligijnym statusie tych samych państw świadczy to jak silnie w ich aksjologii eksponowana jest kategoria „absolutu”. Otóż, jak przekonywał Józef M. Bocheński, wartością absolutną w komunizmie jest „zniszczenie starego świata i ustanowienie nowego (Lenin)”, co w praktyce oznacza zwycięstwo partii. „Wszystko, co służy celom partii jest dobrem, co działa na jej szkodę – złem. Zwycięstwo partii jest tu dobrem absolutnym (...) Partia stanowi wcielenie absolutu: Boga. To właśnie dlatego partia nie może nigdy się mylić. To dlatego właśnie wszyscy powinni poświęcić partii wszystkie swe siły, całe swe

---

*ny m świecie. Tom 2...*, s. 286; Zob. także: J. Bayer, W. J. Dziak, *Mao Zedong. Ontologia władzy*, Warszawa 2017, ss. 803.

<sup>223</sup>M. Marczevska-Rytka, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 76.

<sup>224</sup>Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 28-29; Por. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Rys historyczny, T. I*, Lublin 1997, s. 71-73.

życie”<sup>225</sup>. Bocheński doszedł zatem do wniosku, iż antyreligijny marksizm miał jednocześnie co najmniej liczne atrybuty religii.

Wcześniej zauważył to także rosyjski filozof Mikołaj Bierdiajew. W swoim pierwszym wielkim dziele pt. *Философия свободы* (1911) pisał o Marksie i marksistach, że „ludzie ci swoją świadomością negowali wiarę, ale wierzyli w różne rzeczy, często tak samo niewidzialne, jak i przedmioty wiary prawdziwie religijnej. Czyż jest widzialną rzeczą socjalizm lub postęp (...) i czyż mogą być te rzeczy przedmiotami wiedzy? Wszystko są to psychologiczne przedmioty wiary. Możliwe, że wybiera się tutaj niegodne przedmioty wiary, możliwe, że dokonuje się tutaj bałwochwalstwa, żywy Bóg jest zastępowany ograniczonymi i względnymi rzeczami, ale sam psychologiczny stan wiary nie jest zniesiony, pozostaje w mocy”<sup>226</sup>. W późniejszych pracach (np. *Духи русской революции*, *Душа России*, *Смысл истории*) Bierdiajew stwierdzał wprost, że utopia komunistyczna nie jest niczym innym, jak „laicką próbą realizacji Królestwa Bożego na ziemi”<sup>227</sup>.

Znamienne, że wszystko to zauważał także – z pozycji marksistowskich – Leszek Kołakowski: „Wszelka petryfikacja doktryny prowadzi z konieczności do jej przeobrażenia w mitologię, otoczoną rytualnym kultem, uczynioną przedmiotem czci dewocyjnej, a wolną od wszelkiej krytyki (...) Przed intelektualnymi środowiskami komunistycznymi stoi zadanie wal-

<sup>225</sup>J. M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 294.

<sup>226</sup>M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, Białystok 1995, s. 25.

<sup>227</sup>A. Rażny, *Początek nowej fazy mesjanizmu religijnego w Rosji XX wieku*, [w:] *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, red. B. Grott, Kraków 1998, s. 163. Szczegółowe komponenty religiiopodobnego komunizmu zob. M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003, ss. 181; R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007, ss. 438.

ki o laicyzację myślenia, walki z mitologią i bigoterią pseudo-marksistowską, z praktykami religijno-magicznymi”<sup>228</sup>. W takiej perspektywie widać, że w odniesieniu do tej grupy państw występowała polityka wyznaniowa koncesji wyjątkowego wsparcia związku religijnego, którym *de facto* była (jest) partia komunistyczna.

Podobne wnioski pojawiają się wokół refleksji nad państwem totalitarnym, które wprost kreowało (restaurowało) religię. Mowa o państwie niemieckim okresu III Rzeszy, gdzie odpowiednikiem związku religijnego była partia narodowosocjalistyczna, a w centrum ariogermańskiego kultu religijnego stawiany był nie tylko Adolf Hitler, ale i niegdysiejsi – tradycyjnie pojmowani – bogowie nordyckiego politeizmu: Odyn, Thor, Loki czy Freja<sup>229</sup>.

## Wnioski

**1. Polityki wyznaniowe: koncesji, reglamentacji i likwidacji występują jednocześnie we wszystkich państwach.** Dzieje się tak niezależnie od ich ustroju i reżimu politycznego, a nawet niezależnie od ogólnego modelu relacji państwo – związki wyznaniowe.

---

<sup>228</sup>L. Kołakowski, *Intelektualiści a ruch komunistyczny*, „Nowe Drogi” 1956, nr 9, s. 22-31.

<sup>229</sup>Zob. A. Kmak-Pamirska, *Religia w czasach Trzeciej Rzeszy*, Toruń 2010, ss. 231; M. Hesemann, *Religia Hitlera*, Warszawa 2011, ss. 542; E. Kurlander, *Demony Hitlera. Ezoteryczne korzenie III Rzeszy*, Warszawa 2018, ss. 400; *Przedhitlerowskie korzenie nazizmu czyli dusza niemiecka w świetle filozofii i religioznawstwa*, red. B. Grott, O. Grott, R. Razymin 2018, ss. 206.



2. **Czynniki systemowe wpływają** jednakże **na skalę i poziom natężenia** każdej z odmian polityki wyznaniowej. W odniesieniu do podstawowego podziału na państwa demokratyczne i niedemokratyczne, zauważyć można dominację polityk koncesji akceptacji i reglamentacji w pierwszej grupie państw oraz przewagę polityk koncesji wsparcia i likwidacji w drugiej grupie.

3. **Rozwiązania środkowe** – oparte na akceptacji i nierestrykcyjnej reglamentacji – **są swoistym barometrem równowagi społecznej w państwie**, w którym wierzący i niewierzący są równoprawnymi gospodarzami tej samej przestrzeni publicznej.

4. **Koincydencja polityk krańcowych** – koncesji bezgranicznego wsparcia i bezwzględnej likwidacji – **występuje w skrajnie niedemokratycznych typach państw**: totalnej teokracji oraz państwach totalitarnych, które zarazem kreują fenomeny parareligijne.

5. **Polityka wyznaniowa głębokiej reglamentacji występuje często jako pretekst** służący odrzuceniu przez państwo posądzeń o prześladowania i nietolerancję religijną. Głęboka reglamentacja najczęściej nie różni się od polityki likwidacyjnej.

6. **O przewadze określonego w danym państwie kierunku polityki wyznaniowej decyduje również charakter samych religii**, które w nim dominują, a także profil organizacji religijnych, które są nośnikami tychże religii.

7. **Zjawisko kompatybilności i kolizyjności celów państw i związków wyznaniowych, to w znacznym stopniu efekt jedności lub zderzenia porządków aksjologicznych** – zbież-

nych albo konkurencyjnych – reprezentowanych przez oba typy podmiotów.

8. Poza uwarunkowaniami ideologicznymi, powodem wybrania określonego kierunku polityki wyznaniowej jest **stanowisko decydentów państwowych wynikające najczęściej z ich oceny organizacji religijnych, dokonanej przez pryzmat subiektywnie określonej dychotomii:**

#### **A i B**

a) związek wyznaniowy **społecznie pozytywny**

vs.

b) związek wyznaniowy **społecznie destrukcyjny**

oraz/lub w innym wariantcie

#### **C i D**

c) związek wyznaniowy **politycznie pożądaný**

vs.

d) związek wyznaniowy **politycznie niepożądaný**

- Zgodność określona przez jednoczesne występowanie cech **a i c**, prowadzi decydentów do **polityki wyznaniowej koncesji wsparcia**, oznaczającej praktycznie nieograniczoną i minimalnie kontrowaną działalność związku wyznaniowego.

- Ocena **a**, lecz bez cechy **c**, może zrodzić politykę wyznaniową **koncesji akceptacji** oraz **reglamentacyjną politykę wyznaniową**.

- W wariantcie **b i d** rozwiązaniem przyjmowanym przez decydentów politycznych jest nieuchronnie **likwidacyjna polityka wyznaniowa**.

9. Zauważalna jest **tendencja ku polaryzacji rozwiązań systemowych podejmowanych przez państwa wobec związków religijnych**. Procesy rezygnacji z modelu państwa wyznaniowego (widoczne przede wszystkim w Europie Zachodniej, w protestanckim kręgu kulturowo-religijnym) postępują równolegle do rozwiązań ku wyrazistemu państwu wyznaniowemu (w pozaeuropejskim lub granicznym kręgu kulturowo-religijnym, na gruncie: islamu, judaizmu, buddyzmu oraz prawosławia).

10. **Wyznaczniki kulturowo-religijne coraz częściej aktywizują polityki zagraniczne współczesnych państw**, a to nakazuje postrzegać politykę wyznaniową także poza klasycznymi jej funkcjami i ramami, tj. poza polityką wewnętrzną.

## BIBLIOGRAFIA\*

- ¿*Adónde vas, España? Przemiany polityczne w Hiszpanii i Ameryce Łacińskiej na przełomie XX i XXI wieku*, red. S. Dudra, Ł. Młyńczyk, R. Michalak, Zielona Góra 2017.
- Abdalla M., *Unickie Kościoły Bliskiego Wschodu: polityka Watykanu wobec chrześcijan nierzymskich*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Albanian Identities*, S. Schwandner-Sievers, B. J. Fischer, London 2002.
- Aleksov B., *Marian Apparitions and the Yugoslav Crisis*, „Southeast European Politics” 2004, nr 1.
- Andrusiewicz A., *Eklezjologia megaidei Trzeciego Rzymu*, [w:] *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak i Z. Stachowski, Warszawa 1997.
- Anoszko S., *Wpływ konfliktu etnopolitycznego na stosunki prawosławno-muzułmańskie: casus Republiki Cypryjskiej*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Armenia: dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. P. Nieczuja-Ostrowski, Poznań 2016.
- Babuna A., *The Albanians of Kosovo and Macedonia: Ethnic Identity Superseding Religion*, „Nationalities Papers” 2000, nr 1.

---

\*Bibliografia zawiera uporządkowany alfabetycznie wykaz drukowanych opracowań naukowych wykorzystanych w monografii. Źródła, w tym adresy stron internetowych, a także opracowania w wersji elektronicznej, zamieszczone są w przypisach.

- Babuna A., *The Bosnian Muslims and Albanians: Islam and Nationalism*, „Nationalities papers” 2004, nr 2.
- Bankowicz M., *Autorytaryzm António Salazara*, [w:] *Mysł i polityka*, red. B. Szlachta, Kraków 2011.
- Barry J., *Armenian Christians in Iran. Ethnicity, Religion and Identity in the Islamic Republic*, Cambridge 2018.
- Bartyzel J., *Salazar António de Oliveira oraz Salazaryzm*, [w:] *Encyklopedia Białych Plam, tom XVI (Ro-St)*, praca zbiorowa, Radom 2005.
- Bayer J., Dziak W. J., *Mao Zedong. Ontologia władzy*, Warszawa 2017.
- Bäcker R., *Kategorie teoretyczne totalitaryzmu a badania empiryczne*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, t. 38, 2016, nr 2, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis, no 3749. DOI: 10.19195/2300-7249.38.2.1.
- Bellamy, A. J. *The Catholic Church and Croatia's Two Transitions*, „Religion, State & Society” 2002, nr 1.
- Between Western and Eastern Europe. Political studies: past and the present*, eds. S. Dudra, P. Pochyły, Chicago 2015.
- Bieber F., *Muslim Identity in the Balkans Before the Establishment of Nation States*, „Nationalities Papers” 2000, nr 1.
- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, Białystok 1995.
- Bjork J., Gerwarth R., *The Annaberg as a German-Polish Lieu de Mémoire*, „German History” 2007, nr 3.
- Blecharczyk K., *Rola Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w polityce Władimira Putina*, [w:] *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2016.
- Blumi I., *The Politics of Culture and Power: The Roots of Hoxha's Postwar State*, „East European Quarterly” 1997, nr 3.
- Bocheński J. M., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.

- Bock-Côté M., *Multikulturalizm jako religia polityczna*, Warszawa 2017.
- Borecki P., *Wyznaniowy charakter współczesnego państwa polskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 3.
- Borecki P., *Elementy konfesjonalizacji państwa we współczesnej Polsce*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011.
- Borecki P., *Modele relacji między państwem a Kościołem i ich wyraz we współczesnym konstytucjonalizmie*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 2015, nr 1-2.
- Borecki P., *Państwo laickie w świetle dorobku współczesnego konstytucjonalizmu europejskiego*, „Przegląd Prawniczy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza – Adam Mickiewicz University Law Review”, vol. 6, 2016. DOI 10.14746/ppuam.2016.6.12.
- Borecki P., *Znamiona państwa wyznaniowego – uwagi na kanwie dorobku współczesnego konstytucjonalizmu*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, T. 20, 2017.
- Borkowicz J., *Ofiary czy opresorzy? Historyczno-kulturowe uwarunkowania konfliktu serbsko-albańskiego*, [w:] *Świat po Kosowie*, red. A. Magdziak-Miszewska, Warszawa 2000.
- Borkowicz J., *Cyryl traci Cerkiew na Ukrainie*, „Więź” 2014, nr 3 (657).
- Bringa T., *Islam and the Quest for Identity in Post-Communist Bosnia-Herzegovina*, [w:] *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, red. M. Shatzmiller, Montreal 2002.
- Bryjka F., *Saudyjsko-irańska wojna zastępcza w Jemenie*, [w:] *Społeczeństwo a wojna: oblicza bezpieczeństwa w XX i XXI wieku*, red. M. Bodziany, Wrocław 2016
- Brzdąkiewicz E., *Polityka zagraniczna Republiki Turcji*, [w:] *Wprowadzenie do polityki zagranicznej muzułmańskich państw*

- Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*, red. M. Woźniak-Bobińska, A. M. Solarz, Warszawa 2018.
- Burgoński P., *Modele relacji między religią a polityką*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. M. Gierycz, P. Burgoński, Warszawa 2014.
- Burgoński P., Gierycz M., *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. M. Gierycz, P. Burgoński, Warszawa 2014.
- Butvin J., *Veľkomoravská a cyrilometodiaňská tradícia v slovenskom národnom obrodení*, „Historické štúdie” 1971, nr 16.
- Campbell D., *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia*, Minnesota 1998.
- Ciechanowicz A., *Państwo Islamskie w Niemczech, Niemcy w Państwie Islamskim. RFN wobec rodzimych dżihadystów*, „Raport OSW”, nr 12, 2016.
- Charanis P., *The religious policy of Anastasius I. Emperor of the later Roman Empire 491-518*, Madison 1935.
- Chmielowska D., Sobczak M., *Demokracja po turecku*, „Studia Europejskie” 2016, nr 4.
- Chudziak M., *Atatürk fantazmatyzowany. Ludowe wyobrażenia o założycielu Republiki Tureckiej*, „Sensus Historiae”, vol. XXI (2015, nr 4).
- Cieślak R., *Czasopisma polskie o protestantyzmie w roku jubileuszowym*, „Studia Medioznawcze” 2018, nr 2 (73).
- Coakley J., *Religion and nationalism in the First World*, [w:] *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*, D. Conversi, London 2004.
- Costa Pinto A. and Inácia Rezola M., *Political Catholicism, Crisis of Democracy and Salazar's New State in Portugal*, „Totalitarian Movements and Political Religions”, Vol. 8, 2007, No. 2.

- Curanović A., *Idea solidarności słowiańskiej we współczesnej polityce państw bałkańskich*, [w:] *Region bałkański*, red. A. Gil, T. Kapuśniak, Lublin 2009.
- Curanović A., *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010.
- Czekalski T., *Albania*, Warszawa 2003.
- Czekalski T., *Historyczne uwarunkowania państwa bezwyznaniowego. Przypadek Albanii*, [w:] *Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006.
- Czornomoreć J., *Ukraińskie prawosławie wobec cerkiewnego putinizmu*, „Więź” 2014, nr 3 (657).
- Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2016.
- Delong M., *Konferencja Episkopatu Polski wobec wybranych kwestii politycznych i społecznych w Polsce w latach 1989-2014*, Rzeszów 2016.
- Di Febo G., *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Valencia 2012.
- Dimitrova B., *Bosniak or Muslim? Dilemma of one Nation with two Names*, „Southeast European Politics” 2001, nr 2.
- Dudra S., *Political determinants for the functioning of the Orthodox Church in Finland*, [w:] *From Political and Historical Studies*, eds. S. Dudra and P. Pochyły, Stockholm 2014.
- Dudra S., *Autokefalia i soborowość jako podstawy ustrojowe Kościołów prawosławnych*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Dudra S., *Lemko Identity and the Orthodox Church*, New Heaven 2018.



- Dudra S., *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej i polityki narodowościowej po II wojnie światowej*, Warszawa 2019 (w druku).
- Dziak W. J., Sajewski K., *Korea Północna. Wewnętrzne wektory trwania*, Warszawa 2016.
- Dziedzictwo kresów – nasze wspólne dziedzictwo?*, red. J. Purchla, Kraków 2006.
- Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Gdulewicz, H. Zięba-Załużka, Rzeszów 2007.
- Dzięgielewski J., *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.
- Edukacja dla bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo intelektualne Polaków*, red. M. Gawrońska-Garstka, Poznań 2009.
- El Ghamari M., *Europejskie trendy migracyjne a bezpieczeństwo*, [w:] *Tożsamość kulturowa a migracje – szkice politologiczne w zakresie bezpieczeństwa kulturowego*, red. E. J. Jaremczuk, Poznań 2018.
- Encyklopedia Białych Plam, tom XVI (Ro-St)*, praca zbiorowa, Radom 2005.
- Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Con-nor and the Study of Nationalism*, D. Conversi, London 2004.
- Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003.
- Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994.
- Europa swoich, Europa obcych. Stereotypy, zderzenia kultur i dyskursy tożsamościowe*, red. M. Żakowska, A. Dąbrowska, J. Parnes, Łódź 2017.
- European Islamophobia Report 2015*, eds. E. Bayraklı, F. Hafez, Ankara 2016.
- European Islamophobia Report 2016*, eds. E. Bayraklı, F. Hafez, Ankara 2017.

- European Islamophobia Report 2017*, eds. E. Bayraklı, F. Hafez, Ankara 2018.
- Falski J., *Zderzenie państwa świeckiego z państwem wyznaniowym. Turecki spór o laickość*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011.
- Florjanowicz-Błachut P., *Reforma prawodawstwa wyznaniowego Królestwa Szwecji*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2010, t. II.
- Fromont M., *La liberté religieuse et le principe de laïcité en France*, „Acta Pontifical Academy of Social Sciences”, nr 17: *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, 2012.
- Gellner E., *Nations and Nationalism*, Oxford 1988.
- Georgiadou V., *Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism*, „International Journal of Politics, Culture and Society” 1995, nr 2.
- Gierycz M., *Polska debata o imigracji w perspektywie politologii religii*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka”, No. 20, 2016.
- Gierycz M., *O liberalnych i konserwatywnych „pokusach” Kościoła katolickiego*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michałak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Gierycz M., *Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Religijne uwarunkowania polityki / polityczne uwarunkowania religii”. Łągow Lubuski, 1–3.06.2017 r.*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”, No 21, 2017.
- Gieryńska A., *Organizacja Współpracy Islamskiej Geneza, charakterystyka i działalność w regionie Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2017.
- Gil A., *Kwestia ujgurska w Chinach*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.

- Gil D., *Świątosawie a dzisiejsze oblicze kultury duchowej Serbów*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugostawii po 1991 roku*, red. J. Kornhauser, Kraków 1999.
- Głogowski A., *Pakistan: autorytaryzm czy demokracja islamska?*, „Dyskurs”, nr 2, 2005.
- Gołda-Sobczak M., *Systemy relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2008, nr 1.
- Góra-Szopiński D., *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.
- Góra-Szopiński D., *Polityka religijna na obszarze dawnej Rzeczypospolitej. Ćwiczenie z teologii politycznej*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Górnicka W., *Report from a nationwide scientific conference „The religious conditioning of politics / political determinants of religion”*, Łagów, 1–3.06.2017, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”, nr 7, 2017.
- Górzna S., *Polityczny wymiar dialogu Kościoła katolickiego z judaizmem w wybranych dokumentach Kurii Rzymskiej*, „Studia Oecumenica”, t. 15, 2015.
- Grabowski W., *Państwo Islamskie – aktor państwowy czy niepaństwowy?*, „Roczniki Nauk Społecznych”, T. 8 (44), 2016, nr 1. DOI: [http://dx.doi.org/10.18290/rns.2016.8\(44\).1-5](http://dx.doi.org/10.18290/rns.2016.8(44).1-5).
- Graczyk A., *Jezydyzm i jego wyznawcy w obliczu historii i współczesnego Iraku*, „Przegląd Narodowościowy”, nr 1, 2012.
- Grosby S., *Religion, ethnicity and nationalism: the uncertain perennialism of Adrian Hastings*, „Nations and Nationalism” 2003, nr 1.

- Grosfeld J., *Obecność islamu jako wyzwanie dla chrześcijańskiej Europy*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka”, No. 20, 2016.
- Guzik P., *Bliski Wschód bez chrześcijan? Współczesne ludobójstwo wyznawców Chrystusa na terenie Iraku i Syrii*, „Studia Socialia Cracoviensia”, t. 7 (2015) nr 2 (13). DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/ssc.1605>.
- Hamourtzidou L., *The Bosniaks: from nation to threat*, „Journal of Southern Europe and the Balkans” 2002, nr 2.
- Hatzopoulos T., *„All that, is nationalist”: Western imaginings of the Balkans since the Yugoslav wars*, „Journal of Southern Europe and the Balkans” 2003, nr 1.
- Hesemann M., *Religia Hitlera*, Warszawa 2011.
- Héj D., Olszewski B., *Polityka etniczna Węgier*, [w:] *Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej*, red. H. Chałupczak, R. Zenderowski, W. Baluk, Lublin 2015.
- Hintz M., *Możliwości ekumenicznych obchodów jubileuszu 500-lecia reformacji – przeszkody, szanse i wyzwania*, „Collectanea Theologica”, nr 85, 2015, nr 3.
- Hladký L., *Od konfesí k národům. Politické a národnostní poměry v Bosně a Hercegovině v letech 1878-1908*, „Slovanský Přehled. Review for Central and Southeastern European History” 2004, nr 1.
- Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005.
- Husar W., *Dios e leyes viejas – religia w działalności politycznej Sabino de Arana y Goiri*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.
- Husar W., *Znaczenie czynnika religijnego w konstruowaniu katalońskiej tożsamości narodowej*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.

- Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak i Z. Stachowski, Warszawa 1997.
- Ideologia w późnej nowoczesności*, red. A. Lenartowicz-Podbielska, P. Jastrzębski, Toruń 2016.
- Imos R., *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007.
- Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, red. M. Shatzmiller, Montreal 2002.
- Izak K., *Ograniczenia i problemy w zwalczaniu terroryzmu i przestępczości imigrantów w Europie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego”, nr 17, 2017.
- Jabłońska-Deptuła E., *Religijność i patriotyzm doby powstań*, [w:] *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Lublin 1990.
- Jagięło-Szostak A., *Polityka Chorwacji wobec mniejszości narodowych – aspekty prawno-instytucjonalne i społeczno-polityczne*, [w:] *Republika Chorwacji. Polityka wewnętrzna i międzynarodowa*, red. A. Jagięło-Szostak, Wrocław 2014.
- Janik W. J., M. Tomasiak, *Europa w obliczu zagłady. Wartości we współczesnym „kalifacie europejskim”*, [w:] *Tożsamość kulturowa a migracje – szkice politologiczne w zakresie bezpieczeństwa kulturowego*, red. E. J. Jaremczuk, Poznań 2018.
- Jarnecki M., *Polityka, Kościół i społeczeństwo obywatelskie na Ukrainie*, „Sprawy Narodowościowe”, Seria nowa, nr 44, 2014. DOI: 10.11649/sn.2014.013.
- Jomma F., Jartyś J., *Alawici w wydarzeniach politycznych Arabskiej Wiosny w Syrii*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.

- Jurga M., *Melancholia, tęsknota i saudade – czyli tożsamość narodowa Portugalczyków*, [w:] *Europa swoich, Europa obcych. Stereotypy, zderzenia kultur i dyskursy tożsamościowe*, red. M. Żakowska, A. Dąbrowska, J. Parnes, Łódź 2017. DOI:10.18778/8088-635-3.10.
- Karp H., *Maski sekt. Strategie sekt i nowych ruchów religijnych w obliczu komercjalizacji rynku religijnego na przykładzie Kościoła Scjentologicznego*, „Kultura – Media – Teologia” 2010, nr 3.
- Kiec O., *Pamięć, tożsamość, własność. Poznańscy ewangelicy po upadku PRL*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014.
- King N. Q., *The Religious Policy of Theodosius the Great, 379-395 A.D.*, Nottingham 1954.
- Kłoczowski J., *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej*, Warszawa 2003.
- Kmak-Pamirska A., *Religia w czasach Trzeciej Rzeszy*, Toruń 2010.
- Kolbuszewski J., *Z dziejów tradycji cyrylometodejskiej w Słowacji*, „Pamiętnik Słowiański” 1994, t. XLIV.
- Kołąkowski L., *Intelektualiści a ruch komunistyczny*, „Nowe Drogi” 1956, nr 9
- Konarzewska N., *Rola nacjonalizmu w azersko-ormiańskim sporze wokół Górskiego Karabachu*, [w:] *Problemy polityki wyznaniowej*, red. J. Szymanek, J. Zalesny, seria: *Studia Politologiczne*, vol. 23, Warszawa 2012.
- Kornhauser J., *Za krzyż święty i za wolność złotą – mistyczno-mitologiczny obraz dziejów narodowych w oczach Serbów bośniackich*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, red. J. Kornhauser, Kraków 1999.
- Kostrzewa M., *Polityka piątej i szóstej generacji przywódców chińskich. Kontynuacja czy zmiany systemowe?*, „Kwartalnik

- Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace / Szkoła Główna Handlowa” 2012, nr 4.
- Kościół chrześcijański w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczkow i W. Rozykowski, Toruń 2012.
- Kowalczyk K., *Między antyklerykalizmem a konfesjonalizacją. Partie polityczne wobec Kościoła katolickiego w Polsce po 1989 roku*, Toruń 2016.
- Kowalczyk K., *Grupy interesu artykułujące postulaty Kościoła katolickiego w Polsce*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Król-Mazur R., *Świadkowie Jehowy jako najbardziej zwalczana sekta w Armenii*, „Wschodnioznawstwo”, [T. 10], 2016.
- Król-Mazur R., *Apostolski Kościół Ormiański i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000 (łącznie 4 wydania, ostatnie 2014).
- Krukowski J., *Polityka wyznaniowa państw postkomunistycznych. Główne linie*, „Roczniki Nauk Prawnych”, T. XII, 2002, z. 2.
- Krukowski J., *Konkordaty z państwami Europy Środkowej i Wschodniej zawarte na przełomie XX i XXI wieku*, „Teka Komisji Prawniczej – OL PAN” 2010.
- Kružliak I., *Cyrilometodský kult u Slovákov*, Prešov 2003.
- Krzywkowska J., Bitowt A., *Współpraca Państwa Polskiego i wybranych kościołów w zakresie wdrażania działań na rzecz polityki prorodzinnej*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016.
- Kula M., *Religiodobny komunizm*, Kraków 2003.

- Kulska J., *Religijne budowanie pokoju (religious peacebuilding): rola religii w rozwiązywaniu konfliktów*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Kuriata A., *Strój muzułmanek we Francji a wpływ islamu*, „Acta Erasmiana” 2015, t. 8.
- Kuriata A., *Francuski zakaz zakrywania twarzy w miejscach publicznych jako przykład europejskich ograniczeń prawnych w uzewnętrznianiu wyznania poprzez ubiór*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Marynarki Wojennej” 2016, nr 1.
- Kurlander E., *Demony Hitlera. Ezoteryczne korzenie III Rzeszy*, Warszawa 2018.
- Lagzi B., *Czy Węgrzy mają swoje Kresy Wschodnie?*, [w:] *Dziedzictwo kresów – nasze wspólne dziedzictwo?*, red. J. Purchla, Kraków 2006.
- Layish A., *Women and Islamic Law in a Non-Muslim State*, New York – Jerusalem 1975.
- Lazari A., *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1996.
- Leksykon politologii*, red. J. Marszałek-Kawa i D. Plecka, Toruń 2018.
- Leszczyński P. A., *Administracja wyznaniowa wybranych państw współczesnych – zarys zagadnienia*, [w:] *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004.
- Leszczyński P. A., *Centralna Administracja Wyznaniowa II RP. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego*, Warszawa 2006.
- Leszczyński P. A., *O nową klasyfikację modeli relacji między państwem a związkami wyznaniowymi*, „Przegląd Prawa Publicznego”, nr 7-8 (53-54), 2011.



- Leszczyński P. A., *Ku nowej perspektywicznej regulacji umownej stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską (w związku z analizą dotychczasowych relacji bilateralnych)*, [w:] *Problemy polityki wyznaniowej*, red. J. Szymanek, J. Zalesny, seria: *Studia Politologiczne*, vol. 23, Warszawa 2012.
- Leszczyński P. A., *Regulacja stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi określona w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, Gorzów Wielkopolski 2012.
- Leszczyński P. A., *Polityka wyznaniowa władz NRD wobec Kościołów ewangelickich w latach 1949-1989 – węzłowe zagadnienia*, [w:] *Kościoły chrześcijańskie w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczek i W. Rozynekowski, Toruń 2012.
- Leszczyński P. A., *Między czerwonym bratem a czarną siostrą: zarys wybranych zagadnień polityki wyznaniowej państwa wobec Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1945-1989*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.
- Leszczyński P. A., *Chrześcijaństwo w Anglii. Dawniej i dziś*, Gorzów Wielkopolski 2017.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Polityka wyznaniowa*, [w:] *Nauki o polityce publicznej. Monografia dyscypliny*, red. J. Kwaśniewski, Warszawa 2018.
- Liebesny H. J., *The Law of the Near and Middle East: Readings, Cases, and Materials*, New York 1972.
- Lubina M., *Igrając z ogniem. Antymuzułmańska mobilizacja społeczna w Birmie*, „Studia Socjologiczno-Polityczne”, Seria nowa, 2015, nr 2.
- Lubina M., *Pomiędzy buddyjskim a islamskim radykalizmem. Konflikt etniczny w birmańskim Arakanie*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.

- Lubonja F., *Religia i Albańczycy (Krótki zarys historyczny)*, „Krasnogruda” 2002, nr 15.
- Lubonja F., *Between the glory of a virtual world and the misery of a real world*, [w:] *Albanian Identities*, S. Schwandner-Sievers, B. J. Fischer, London 2002.
- Lynch C., *Dogma, Praxis, and Religious Perspectives on Multiculturalism*, „Millennium: Journal of International Studies” 2000, nr 3.
- Lyon J., *Serbia’s Sandžak Under Milošević: Identity, Nationalism and Survival*, „Hum Rights Rev” 2008, nr 9.
- Łabędź K., *Poglądy społeczeństwa polskiego dotyczące obecności religii i Kościoła w sferze publicznej*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Łabędź K., *Argumenty wysuwane w sejmowych dyskusjach na tematy związane z religią i Kościołem (w Sejmie VIII kadencji)*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Łakomy H., *Państwo a Kościół we Francji. Historia i współczesność*, Kraków 1999.
- Łapiński A., *Historia religii. Słownik terminologiczny*, Warszawa 1995.
- Maalouf A., *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, Warszawa 2002.
- Maćek I., *Under Siege: Anthropology in Wartime*, Philadelphia 2009.
- Maj D., *Konferencja Kościołów Europejskich wobec integracji europejskiej*, Lublin 2016.
- Malcolm N., *Bosnia. A short history*, London 2002.
- Małajny R. M., *III Rzeczpospolita państwem quasi-wyznaniowym (10 lat obowiązywania konfesyjnych postanowień Konstytucji z 1997 r.)*, [w:] *Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Gdulewicz, H. Zięba-Załucka, Rzeszów 2007.

- Manuel P. Ch., *The Catholic Question in Contemporary Portuguese Civil Society: A Case of Muted Vibrancy?*, „Minda de Gunzburg Center for European Studies, Harvard University”, Vol. 14, 2012.
- Maor Z., *Stateless Zionism: Old traditions, new ideologies*, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”, nr 8/2018. DOI 10.2478/pn-2018-0004.
- Marczewska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
- Maroń G., *Uchwały okolicznościowe Sejmu i Senatu RP w świetle zasady religijnej, światopoglądowej i filozoficznej bezstronności władz publicznych*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016.
- Marszałek-Kawa J., Piechowiak-Lamparska J., Ratke-Majewska A., Wawrzyński P., *Polityka pamięci i kształtowanie tożsamości politycznej w czasie tranżycji postautorytarnej. Studia przypadku: tom 1*, Warszawa 2016.
- Masłowska M., *Interakcje religii i polityki we współczesnej Finlandii – wybrane problemy*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014.
- Masłowska M., *Między implementacją a deimplementacją elementów religijnych w sferze publicznej Finlandii*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Mésároš J., *Cyrilo-metodská tradícia v slovenskom národnom obrodení. (Od bernolákovcov k miléniu)*, „Historické štúdie” 1996, nr 37.
- Mezglewski A., *Wyznaniowe szkoły wyższe a publiczny system kształcenia*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016.
- Michalak R., *Państwo, Cerkiew i Kościół Rzymskokatolicki w Rosji w 2002 roku. Tajny raport „O ekstremizmie religijnym w Federacji Rosyjskiej”*, [w:] *W kręgu historii, prawa i nauki o polityce*, red. W. Hładkiewicz, Zielona Góra 2004.

- Michalak R., *Powrót koncepcji Trzeciego Rzymu*, „Doctrina – Międzynarodowy Przegląd Humanistyczny” 2004, nr 1.
- Michalak R., *Religijne uwarunkowania radykalnego rosyjskiego nacjonalizmu. Tożsamość rosyjsko-prawosławna a islam – kwestia sprzężenia zwrotnego*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, nr 33, 2012.
- Michalak R., *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014.
- Michalak R., *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014.
- Michalak R., *The ideololgical basis of the religious policy in Soviet-type regimes*, [w:] *Between Western and Eastern Europe. Political studies: past and the present*, eds. S. Dudra, P. Pochyły, Chicago 2015.
- Michalak R., *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 2016.
- Michalak R., *Bariery w badaniach nad rolą czynnika religijnego w polityce*, [w:] *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2016.
- Michalak R., *Szwedzki nurt islamoseptycyzmu. Uzasadnienia postulatu deszaryatyzacji*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Michalak R., *Ruch antyislamski w państwach nordyckich. Między natywizmem a kontrakulturacją*, [w:] *Nowe ruchy społeczne*, red. D. Maj, M. Marczevska-Rytko, Lublin 2017.

- Michalak R., *Czynnik religijny w procesie kształtowania nowego wymiaru nordyckiej wspólnoty kulturowej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2017, Vol 8, No 4. DOI: 10.18290/rkult.2017.8.41.
- Michalak R., *Politologia religii*, [w:] *Leksykon politologii*, red. J. Marszałek-Kawa i D. Plecka, Toruń 2018.
- Michalak R., *Polityka wyznaniowa*, [w:] *Leksykon politologii*, red. J. Marszałek-Kawa i D. Plecka, Toruń 2018.
- Michalak R., *The Methodist Church in Poland in reality of liquidation policy. Operation „Moda” (1949-1955)*, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”, nr 8/2018. DOI 10.2478/pn-2018-0013.
- Michalak R., *Totalitarny islamizm czy totalny islam? Irracjonalny lęk czy uzasadniony strach? Mirosława Sadowskiego integralna i kontekstowa analiza szariatu*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, Tom 40, 2018, nr 4 (w druku).
- Miłkowski T., Machcewicz P., *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1998.
- Misztal H., *Polskie prawo wyznaniowe. Rys historyczny, T. I*, Lublin 1997.
- Misztal H., *Geografia prześladowań chrześcijan w krajach islamskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, Tom 17, 2014.
- Mišković M., *The Construction of Ethnic Identity of Balkan Muslim Immigrants: A Narrativization of Personal Experiences*, „The Qualitative Report” 2007, nr 3.
- Młyńczyk Ł., *Założenia liberalizmu politycznego jako pośrednie determinanty instytucjonalnego ograniczania udziału posłów PiS w religijnych uroczystościach „miesięcznicy katastrofy smoleńskiej”*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014.
- Mojzes P., *Yugoslavian Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*, New York 1994.
- Myśl i polityka*, red. B. Szlachta, Kraków 2011.

- Nalazek S. P., *System finansowania kościołów i związków wyznaniowych w Republice Cypru i Rzeczypospolitej Polskiej – analiza prawno-porównawcza*, „Kortowski Przegląd Prawniczy” 2016, nr 3.
- Nation and Identity in Contemporary Europe*, red. B. Jenkins, S. A. Sofoss, London 1996.
- Nauki o polityce publicznej. Monografia dyscypliny*, red. J. Kwaśniewski, Warszawa 2018.
- Neuhaus R. J. (w rozmowie z D. Karłowiczem i M. A. Cichockim), *Naród a religia*, „Teologia Polityczna” 2006-2007, nr 4.
- Nieczuja-Ostrowski P., *Armenia i diaspora ormiańska: współzależności religii i polityki*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Niekrasz J., *Sytuacja Kurdów w Turcji na przestrzeni wieków*, „Przegląd Narodowościowy”, nr 1, 2012.
- Nijakowski L. M., *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe I etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006.
- Nikołajew J., *Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu. Zagadnienia wyznaniowe*, „Nurt SVD”, tom 138, 2015, nr 2.
- Nipperdey T., *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat*, Munich 1982.
- Nowak-Vilela M., *António Salazar i jego „Nowe Państwo” – geneza, zręby ideowe, specyfika*, „Acta Universitatis Lodziensis”, Folia Historica 90, 2013.
- Nowe ruchy społeczne*, red. D. Maj, M. Marczevska-Rytko, Lublin 2017.
- Ochman J., *Religia w służbie polityki. Mistyka syjonizmu religijnego*, „Studia Europaea Gnesnensia”, nr 13, 2016. DOI: 10.14746/seg.2016.13.7.
- Orzeszyna K., *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium porównawcze*, Lublin 2007.

- Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka, red. J. Szymanek, Warszawa 2011.
- Pasamonik B., *Fenomen europejskich dżihadystów*, „Multicultural Studies”, nr 2, 2016. DOI:10.23734/mcs.2016.2.013.030.
- Patlewicz B., *Azerbejdżańsko-ormiański spór o Górski Karabach – konflikt niereligijny?*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Peck A., *Polityka Chińskiej Republiki Ludowej wobec Tybetu: wielkowymiarowość problematyki religijno-etnicznej*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978, wydanie I (łącznie 11 uaktualnianych wydań, ostatnie: 2013).
- Pietrzak M., *Geneza ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 roku*, „Zeszyty Prawnicze”, R. 15, 2010, nr 2.
- Pietrzak M., *Polityka wyznaniowa III Rzeczypospolitej w latach 1990–2001 (próba diagnozy)*, „Prawo” CCCXI, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis, No 3270, 2010.
- Piwko A. M., *Jerozolimskie Wzgórze Świątynne źródłem konfliktu religijnego muzułmanów i Żydów*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Plątek D., *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.
- Pochyły P., *Źródła tożsamości narodowej Kurdów*, „Przegląd Narodowościowy – Review of Nationalities”, nr 2, 2013.

- Pohl A., *Wpływ judaizmu na prawodawstwo Izraela*, „Refleksje”, nr 9, 2014. DOI: <https://doi.org/10.14746/r.2014.1.4>.
- Pokrzywiński P., *From Religion to Pragmatism: Habayit Hayehudi's Attitude toward Judea and Samaria*, „Polish Political Science Yearbook”, vol. 47(2) (2018). DOI: [dx.doi.org/10.15804/ppsy2018204](https://dx.doi.org/10.15804/ppsy2018204).
- Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2007.
- Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej*, red. H. Chałupczak, R. Zenderowski, W. Baluk, Lublin 2015.
- Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.
- Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016.
- Polityka wyznaniowa. Tło – warunki – realizacja*, red. W. Mysłək, M. T. Staszewski, Warszawa 1975.
- Pomarański M., *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013.
- Popioł W., *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.
- Posern-Zieliński A., *Między konfliktem a wzmocnieniem. Religia a etniczność w doświadczeniu Polonii amerykańskiej*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003.
- Posern-Zieliński A., *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005.



- Potz M., *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Łódź 2016.
- Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005.
- Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004.
- Prinz F., *Religia i naród jako dialektyka realno-historyczna: Civitas christiana na przykładzie krajów czeskich w średniowieczu i czasach nowożytnych*, [w:] *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*, red. P. Kosłowski, Lublin 1994.
- Problemy polityki wyznaniowej*, red. J. Szymanek, J. Zalesny, seria: *Studia Politologiczne*, vol. 23, Warszawa 2012.
- Prostak R., *Teista w demoliberalnym świecie. Rzecz o amerykańskich rozważaniach wokół rozumnej polityki*, Kraków 2014.
- Prostak R., *Russell Moore jako recenzent udziału białych, ewangelikalnych/„nowonarodzonych” protestantów w amerykańskich wyborach prezydenckich w 2016 roku*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Przedhitlerowskie korzenie nazizmu czyli dusza niemiecka w świetle filozofii i religioznawstwa*, red. B. Grott, O. Grott, Radzymin 2018.
- Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, red. J. Kornhauser, Kraków 1999.
- Przybysz K., *Trzy pola konfliktu przez trzy dziesięciolecia. Trudności w relacjach między Kościołem Katolickim a III RP*, „Refleksje”, nr 13, 2016. DOI: 10.14746/r.2016.1.7.
- Ptaszek R. T., *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa – Radzymin 2017.

- Pudło K., *Polityka etniczna państw (wewnętrzne i zewnętrzne jej determinanty)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Studia i szkice z dziejów najnowszych, politologii i socjologii” 1994, nr 1652.
- Ramet S. P., *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Durham 1998.
- Ramet S. P., *Explaining the Yugoslav meltdown, 2: A Theory about the causes of the Yugoslav Meltdown: The Serbian National Awakening as a „Revitalization Movement”*, „Nationalities Papers” 2004, nr 4.
- Ratke-Majewska A., *Polityka pamięci jako element kształtowania nowej tożsamości w czasie tranzycji z systemu autorytarnego – przypadek Hiszpanii*, [w:] J. Marszałek-Kawa, J. Piechowiak-Lamparska, A. Ratke-Majewska, P. Wawrzyński, *Polityka pamięci i kształtowanie tożsamości politycznej w czasie tranzycji postautorytarnej. Studia przypadku: tom 1*, Warszawa 2016.
- Raźny A., *Początek nowej fazy mesjanizmu religijnego w Rosji XX wieku*, [w:] *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, red. B. Grott, Kraków 1998.
- Region bałkański*, red. A. Gil, T. Kapuśniak, Lublin 2009.
- Religia chrześcijańska a idee polityczne*, red. B. Grott, Kraków 1998.
- Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. M. Gierycz, P. Burgoński, Warszawa 2014.
- Religia obywatelska w Polsce. Między początkami państwowości a współczesnością*, red. J. Węgrzecki, Warszawa 2016.
- Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Religia wobec historii, historia wobec religii*, red. E. Przybył, Kraków 2006.

- Religijne determinanty polityki*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2014.
- Religion in International Relations: The Return from Exile*, red. P. Hatzopoulos, New York 2003.
- Republika Chorwacji. Polityka wewnętrzna i międzynarodowa*, red. A. Jagiełło-Szostak, Wrocław 2014.
- Rohdewald S., *Figures of (trans-) national Religious Memory of the Orthodox Southern Slavs Before 1945: An Outline on the Examples of ss. Cyril and Methodius*, „Trames” 2008, nr 3.
- Roudometof V., *The Consolidation of National Minorities in Southeastern Europe*, „Journal of Political and Military Sociology” 1996, nr 24.
- Rozkrut D., *Mały Rocznik Statystyczny Polski 2018*, Warszawa 2018.
- Rupnik J., *The Reawaking of European Nationalisms*, „Social Research” 1996, nr 1.
- Rutkowska P., Tylka D., *Sprawozdanie z konferencji naukowej „Relacje religii i polityki jako przedmiot badań politologii”*. Warszawa, 30.11.–1.12.2017 r., „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”, No 21, 2017.
- Ryguła P., *Wolność religijna w Hiszpanii na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1931-1992*, Katowice 2009.
- Rzepka M., *Polityka zagraniczna Islamskiej Republiki Iranu*, [w:] *Wprowadzenie do polityki zagranicznej muzułmańskich państw Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*, red. M. Woźniak-Bobińska, A. M. Solarz, Warszawa 2018.
- Sadowski M., *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa*, „Przegląd Prawa i Administracji”, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis, t. LIV, 2003.
- Sadowski M., *Czy islam ma charakter totalitarny?*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, t. 39, 2017, nr 2, seria: Acta Universitatis Wratislaviensis, no 3780. DOI: 10.19195/2300-7249.39.2.7.
- Sadowski M., *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.

- Sadowski Y., *The Myth of Global Chaos*, Washington 1998.
- Samojedny M., *Sunnickie szkoły prawa muzułmańskiego*, „Acta Erasmiana”, T. 5, 2013.
- Sánchez-Gómez L. Á., *Imperial faith and catholic missions in the grand exhibitions of the Estado Novo*, „Análise Social”, vol. XLIV (193), 2009.
- Schaeffer-Duffy S., *Mary, Queen of Peace, missing amid Medjugorje nationalism*, „National Catholic Reporter” 1994, nr 15.
- Schilling W., *Religion und Recht*, Stuttgart 1957.
- Schmidt U., *State, law and religion in Norway*, „Nordic Journal of Religion and Society”, nr 24, 2011, nr 2.
- Secler B., *Religia i religijność a poziom frekwencji wyborczej*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Sells M., *Crosses of Blood: Sacred Space, Religion, and Violence in Bosnia-Herzegovina*, „Sociology of Religion” 2003, nr 3.
- Seroka M., *Czynnik religijny w kształtowaniu współczesnej boszniackiej tożsamości narodowej*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.
- Sharma S. R., *Religious Policy of the Mughal Emperors*, Oxford 1940.
- Sinicinej N. W., *Trietij Rim. Istoki i ewolucja sredniewiekowej koncepcji (XV – XVI w.)*, Moskwa 1998.
- Skorek A., *Żydowskie ugrupowania religijne w państwie Izrael*, Kraków 2015.
- Skrbiš Z., *The apparitions of the Virgin Mary of Medjugorje: the convergence of Croatian nationalism and her apparitions*, „Nations & Nationalism” 2005, nr 3.
- Skuczyński M., *Interesy narodowe Federacji Rosyjskiej w Syrii na tle rosyjskiej interwencji w 2015 roku*, „Przegląd Strategiczny”, nr 9, 2016. DOI: <https://doi.org/10.14746/ps.2016.1.7>.

- Słęcki M., B. Szklarski, *Franco i Salazar. Europejscy dyktatorzy*, Warszawa 2012
- Smith A. D., *The „Sacred” Dimension of Nationalism*, „Millennium – Journal of International Studies” 2000, nr 3.
- Smith A. D., *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford-New York 2003.
- Smith A. D., *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009.
- Smith A. D., *Kulturowe podstawy narodów*, Kraków 2009.
- Sobczyk P., *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011.
- Sofos S. A., *Culture, Politics and Identity in Former Yugoslavia*, [w:] *Nation and Identity in Contemporary Europe*, red. B. Jenkins, S. A. Sofos, London 1996.
- Solarz A., *Stosunki chrześcijańsko-żydowskie i ich znaczenie w polityce zagranicznej Izraela*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Sosnowska M., Szymaniec P., Tuora-Schwierskott E., *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Analiza prawna*, Wałbrzych 2017.
- Sowiński S., *Modele stosunków państwo – Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie” 2008, nr 3.
- Stanisławski T., *Finansowanie instytucji wyznaniowych ze środków publicznych w Polsce*, Lublin 2011.
- Stankowicz A., *Między bośniackością a jugostawizmem. Z dziejów kultury bośniackiej*, Rozprawy Naukowe – Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2004.

- Steczkowski P., *Kwestie wyznaniowe w programach głównych polskich partii politycznych*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016.
- Stolarczyk M., *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 2001.
- Strutyński M., *Stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi w niepodległej Ukrainie (1991-2013)*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*”, nr 17, 2014.
- Strzała M., *Wybrane uregulowania prawne Trzeciej Rzeczypospolitej dotyczące osobowości prawnej Kościołów i związków wyznaniowych jako przykład przyjaznej polityki wyznaniowej*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016.
- Sulkowski M., *Islamska rekonkwista w Turcji*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Sulkowski M., *Świeckość, wolność religijna i prawa człowieka jako fundamenty demokracji liberalnej – percepcja w chrześcijaństwie i islamie*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Sulkowski M., *Polityczne konsekwencje kryzysu migracyjnego w Niemczech*, „*Chrześcijaństwo–Świat–Polityka*”, No. 20, 2016.
- Szabaciuk A., *Rola salafitów w konflikcie rosyjsko-czeczeńskim na Kaukazie Północnym*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Szczudlik-Tatar J., *Polityka wobec Kościoła katolickiego w ChRL (1949-1978)*, „*Forum Politologiczne*”, t. 11, 2010.

- Szewczak W., *Jak zmierzyć demokrację. Skale pomiaru demokracji politycznej stosowane w politologii porównawczej*, „Przegląd Politologiczny”, R. XI, 2011, nr 1.
- Szkudlarek M., *Od Atatürka do Erdoğan – ewolucja roli religii w Turcji w okresie rządów AKP*, „Refleksje”, nr 9, 2014, DOI:10.14746/r.2014.1.5.
- Szubtarski G., *Antykościelne ustawodawstwo w ZSRR za rządów Włodzimierza Lenina (1917-1923)*, „Kościół i Prawo”, t. 15, 2013, nr 2.
- Szymanek J., *Odmiany państwa wyznaniowego. Wprowadzenie*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011.
- Szymanek J., *Konstytucjonalizacja rozdziału państwa i kościoła: uwagi prawnoporównawcze*, [w:] *Problemy polityki wyznaniowej*, red. J. Szymanek, J. Zaleśny, seria: *Studia Politologiczne*, vol. 23, Warszawa 2012.
- Szymanek J., Zaleśny J., *Wprowadzenie*, [w:] *Problemy polityki wyznaniowej*, red. J. Szymanek, J. Zaleśny, seria: *Studia Politologiczne*, vol. 23, Warszawa 2012.
- Szymaniec P., *Rozwój wolności religii oraz regulacji dotyczących kościołów i związków religijnych – Polska, Czechy, Niemcy*, [w:] M. Sosnowska, P. Szymaniec, E. Tuora-Schwierskott, *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Analiza prawna*, Wałbrzych 2017.
- Szymański A., *Między islamem a kemalizmem. Problemy demokracji w Turcji*, Warszawa 2008.
- Szymański A., *Funkcjonowanie duszpasterstw więziennych wyrazem równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, tom 19, 2016.

- Szymański J., *Procedury ideologiczne wobec religii w ZSRR*, [w:] *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2007.
- Szyszlak T. J., *Stosunki państwa z Kościołami (zjednoczeniami religijnymi) we współczesnej Rosji*, „Wschodnioznawstwo”, T. 1, 2007.
- Ślusarczyk P. S., *Fundamentalizm po polsku*, „Euroislam. Magazyn Analiz Społeczno-Politycznych”, nr 1, 2012.
- Ślusarczyk P. S., *Religia i polityka w pismach fundamentalistów muzułmańskich wydanych w języku polskim. Przykład Sajjida Kutba*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – Religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak i Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
- Świat po Kosowie, red. A. Magdziak-Miszewska, Warszawa 2000.
- Tatarenko L., *Instytucje religijne i polityka na Ukrainie: zagadnienie tożsamości w czasach wojny*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, t. 15, 2017, z. 1.
- Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Historia – Religia – Tożsamość*, red. P. J. Krzyżanowski, A. Miśkiewicz, B.A. Orłowska, Gorzów Wielkopolski 2017.
- Tesař F., *Etnické konflikty*, Praha 2007.
- Tibenský J., *Funkcia cyrilometodskej a veľkomoravskej tradície v ideológii slovenskej národnosti*, „Historický časopis” 1992, nr 5.
- The family, law, religion and society in the European Union and Malta*, red. P. G. Xuereb, Msida 2006.
- Tochman W., *Jakbyś kamień jadła*, Wołowiec 2008.
- Tożsamość kulturowa a migracje – szkice politologiczne w zakresie bezpieczeństwa kulturowego*, red. E. J. Jaremczuk, Poznań 2018.
- Tunia A., *Polityka państwa w zakresie ustalenia jednolitej siatki pojęć stosowanych w przepisach prawa wyznaniowego*, [w:] *Polityka wyznaniowa a prawo III Rzeczypospolitej*, red. M. Skwarzyński, P. Steczkowski, Lublin 2016.



- Tuora-Schwierskott E., *Wolność sumienia i religii – aspekty prawnomiędzynarodowe oraz konstytucyjne na przykładzie regulacji prawa polskiego, niemieckiego i czeskiego*, [w:] M. Sosnowska, P. Szymaniec, E. Tuora-Schwierskott, *Przeźródźń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Analiza prawna*, Wałbrzych 2017.
- Uchodźcy w Europie. Uwarunkowania. Istota. Następstwa*, red. K. A. Wojtaszczyk, J. Szymańska, Warszawa 2017.
- Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej, t. 2*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1990.
- Urban K., *Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991 (zarys statystyczny)*, Kraków 1994.
- Veličković N., *Sahib. Impresje z depresji*, Wołowiec 2007.
- Vincent M., *Ungodly Subjects. Protestants in National-Catholic Spain 1939-53*, „European History Quarterly”, Vol. 45, 2015, issue 1. <https://doi.org/10.1177/0265691414552782>.
- Vinding N. V., Christoffersen L., *Danish Regulation of Religion, State of Affairs and Qualitative Reflections*, Copenhagen 2012.
- Vragaš S., *Cyrilomedodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov*, Bratislava 1991.
- W kręgu historii, prawa i nauki o polityce*, red. W. Hładkiewicz, Zielona Góra 2004.
- Wasilewski K., *Raport. Turcja w procesie przemian: wnioski dla strategii UE*, Warszawa 2017.
- Wasiuta O., Wasiuta S., Mazur P., *Państwo islamskie ISIS. Nowa twarz ekstremizmu*, Warszawa 2018.
- White G. W., *Nationalism and Territory: Constructing Group Identity in Southeastern Europe*, Lanham 2000.
- Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. B. Grott, O. Grott, Warszawa 2015.
- Wielomski A., *Hiszpania Franco: źródła i istota doktryny politycznej*, Biała Podlaska 2006.

- Wielomski A., *Religia a nacjonalistyczna myśl polityczna we Francji i w Hiszpanii. Nowe perspektywy badawcze*, [w:] *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. B. Grott, O. Grott, Warszawa 2015.
- Wierzbiński A., *Etnopolityka w Azji Centralnej. Między wspólnotą etniczną a obywatelską*, Warszawa 2008.
- Wilczura A., *Spory religijne we współczesnym Izraelu – działalność grup radykalnego judaizmu*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Wiszniewski R., Babińska M., Glinka K., *Przestrzeń wolności religijnej w Polsce, Czechach i Niemczech. Studium politologiczne*, Wałbrzych 2017.
- Właźlak K., *Unidad de destino? Doświadczenia i wyzwania hiszpańskiego państwa regionalnego*, [w:] *¿Adónde vas, España? Przemiany polityczne w Hiszpanii i Ameryce Łacińskiej na przełomie XX i XXI wieku*, red. S. Dudra, Ł. Młyńczyk, R. Michalak, Zielona Góra 2017.
- Wojtasik K., *Dlaczego młodzi Europejczycy walczą dla tzw. Państwa Islamskiego? Analiza materiałów propagandowych i oficjalnych mediów ISIS*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
- Wójcik J., *Imigracja z krajów OIC do Polski w latach 2013-2018*, seria: *Analizy European Issues Institute*, Warszawa 2018.
- Wójcik J., *Turcja, czyli zanim zaczniesz grać w wielką politykę, zawiąż buty*, „Układ Sił” 2018, nr 8.
- Wprowadzenie do polityki zagranicznej muzułmańskich państw Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej*, red. M. Woźniak-Bobińska, A. M. Solarz, Warszawa 2018.
- Wysocki A., *Kościół katolicki w Chinach: Uwarunkowania działalności i perspektywy rozwoju*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we*

- współczesnym świecie. Tom 2: Afryka i Azja, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016.
- Ypi L. L., *The Albanian Renaissance in Political Thought: Between the Enlightenment and Romanticism*, „East European Politics and Societies” 2007, nr 4.
- Zenderowski R., *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011.
- Zenderowski R., *Religia jako fundament i rdzeń tożsamości narodowej*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015.
- Zenderowski R., Chałupczak H., Baluk W., *Polityka etniczna: próba teoretycznej konceptualizacji*, [w:] *Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej*, red. H. Chałupczak, R. Zenderowski, W. Baluk, Lublin 2015.
- Zenderowski R., *Konflikt etniczny, konflikt religijny, konflikt etnoreligijny jako konflikty polityczne*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne. Europa i obszar poradziecki*, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Lublin 2016, s. 29-51.
- Zenderowski R., *Na temat wartości środkowoeuropejskich*, „Przegląd Sejmowy” 2017 nr 4.
- Zenderowski R., Pieńkowski J., *Kwestie narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Tom 1: Zagadnienia teoretyczne*, Warszawa 2014.
- Zieliński B., *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Poznań 1998.
- Zieliński T. J., *Pozycja prawna państwowego Kościoła Szkocji*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, T. LXII, 2010, z. 1.

- Zieliński T. J., *Trzy systemy prawnej ochrony wolności religijnej o zasięgu międzynarodowym*, „Rocznik Teologiczny ChAT” LII, 2010, z. 1-2.
- Zieliński T. J., *Państwo wyznaniowe – analiza typologiczna*, [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011.
- Zieliński T. J., *Państwowy Kościół Anglii. Studia prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016.
- Zubiński T., *Generał Franco. Biografia niepoprawna politycznie*, Warszawa 2014.
- Żaryn J., *Polska pamięć. O historii i polityce historycznej*, Gdańsk 2017.



### **Radosław Zenderowski**

– (ur. 1974) socjolog i politolog.

Tytuł naukowy: profesor nauk humanistycznych. Dyrektor i profesor zwyczajny Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

<https://orcid.org/0000-0003-0249-0499>

### **Ryszard Michalak**

– (ur. 1972) historyk i politolog.

Stopień naukowy: doktor habilitowany nauk społecznych, w dyscyplinie nauki o polityce, specjalność: polityka wyznaniowa. Profesor nadzwyczajny w Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

<https://orcid.org/0000-0002-7996-5432>



## Abstract

### CONFESSIONAL POLITICS. THEORETICAL ASPECTS AND EXAMPLES

**Confessional policy** is primarily a **specific kind of public policy of the state, focused on the activity of religious organizations** (religious or confessional associations), that is, communities whose purpose is to confess and spread religious faith (within the meaning of each religion), having their own hierarchy, doctrine and worship. The essence of politics is then shaping the relationship of the state with individual religious relationships, but also influencing the relations between them.

In addition, a broad perspective on religious policy allows for a perspective in which the state apparatus takes specific actions towards entities related – directly or indirectly – to religious organizations, precisely because of this relationship. They may be religious parties, parties referring to religion (in their name, program or ideological declaration), as well as associations, foundations, publishing houses and editorial offices of magazines and other organized forms of social activity that have religious connotation and, perhaps more importantly, they are perceived as religious in public space. In special cases, religious individuals associated with religious life may also be a party involved in religious policy.



The **religious policy of the state** includes **activities of a conceptual, program, operational and executive nature**, implemented by **specialized entities of state power** towards religious entities. Under the conditions of a democratic state, they are **administrative institutions** (independent, e.g. in the form of an office or ministry, or being part of a wider structure, e.g. a department within the ministry) and **special services** (e.g. monitoring the activities of religious fundamentalists or destructive sects). In authoritarian and totalitarian countries, the subject pursuing denominational policy may be more complex (e.g., apart from state structures, party structures have a decisive status, and extended special services also play a greater role).

Confessional policy is conditioned by a number **factors**, among which the following can be distinguished: **internal** (e.g. the specificity and the religious and confessional structure of the state, the political system, the ideology prevailing in the state, the pragmatics of political struggle, the legal and systemic religious model of the state, the relationships between the ethno-cultural and religious identifications) and **external** (e.g., state security considerations, the nature of confessional policy within the international environment, geopolitical conditions, international legal norms in which the said state participates, the scale and nature of international "networking" of a given religious community).

In modern Europe, the latest factor which occurs in both collections, and which among other issues will also determine the directions of the religious policy of all countries, are the new migration trends. This only confirms the observa-

tion that religious policy most often remains in close connection with national or ethnic politics.

Among the varieties of confessional policy the following can be distinguished: **the confessional policy of the concession** (practically unrestricted, with the activities of a religious association state-supported or at least approved), **the confessional policy of rationalizing** (consent of the state to the basic activity of religious associations, directed mainly at the faithful of their own community and consent to limited external activity) and **the confessional policy of liquidation** (counteracting the negatively evaluated tendencies and phenomena occurring in the activities of a religious organization, or even attempts at its delegalisation and complete eradication). Within variants of combinations of these varieties, hybrid (including even eclectic) confessional policies are created. The confessional policy of the state is most often considered as a component of **internal policy**, however, it may also be an important component of **foreign policy** as evidenced by even the "mosque policy" of Turkey or the Russian policy of promoting the idea of Moscow - the Third Rome.

Although the monograph is devoted primarily to the state's policy towards religious associations, it should be noted that confessional policy may also apply to other types of entities. Analysing, for example, the law and activities of the European Union or the Organization for Islamic Cooperation in relation to the religious sphere, a category of **confessional policy of an international organization** may be distinguished. In the conditions of religious pluralism, one's religious policy may also be created by a given religious association to-

wards other religious associations, e.g. by concluding coalitions and alliances with one religious organization and/or by engaging in rivalry with others – nationally and internationally. In such a case, it is referred to as **the confessional policy of a religious association**. Under the specific conditions of state hierarchy, the confessional policy of the state and the confessional policy of the dominant religious association are in practice convergent (e.g., the case of the Islamic Republic of Iran). Bearing in mind the perspective of religious association as a conceptual and operational subject in the area of its influence, one can also speak about its denominational policy in relation to actions created, for example, to resolve disputable issues that may occur in relations between representatives of various intra-confessional entities. The latter (factions, interest groups, individual people) are in this context *de facto* also subjects of confessional policy.

For many years Polish research on confessional policy was the domain of representatives of legal sciences who would explore its nature in relation to the respective religious law, as well as historians who in their analysis of the church-state relations searched, for example, for the possibility of explaining the phenomena of tolerance or religious intolerance in the modern day society. Confessional policy as a subject of research also drew the attention of religious scholars and philosophers (including practitioners – decision makers), whose conceptualisation in its area, however, was closely related to Marxist ideological determinants, which led to its today perception (and not without reason) of a service to the then mandatory ideological monism.

Relatively recently confessional policy has become an area of growing interest of researchers representing **Political and Administrative Sciences**. A special role in this regard was given to representatives of **political science of religion**. The name, according to the most popular interpretation, refers to the studies that take into account the various conjunctions of religion and policy phenomena based on the marriages of many disciplines and their methods, in particular: political and administrative sciences, cultural and religious sciences, theological sciences, sociology, philosophy, history, legal sciences, canonical law, economics and socio-economic geography. In the sense proper to the field of social sciences, it is defined as a subdiscipline of the political and administrative sciences, the essence of which is the political analysis of the phenomenon of religion or any of its components (doctrine, worship, religious structure). In this case, the basic assumption is the perception of religion as a political phenomenon (analogously to the assumptions of the sociology of religion, which sees religion as a social phenomenon). Another exegesis referring to the location of political science within the subdisciplines of political science and administration assumes that its content concerns issues of permeability or mutual influence of religious and political phenomena, and the initial research perspective are the findings of the sciences on politics and administration when referring to methods and achievements of other fields of science. Politics of religion, in the narrowest sense is, involves, in turn, the political science research on religion based on the paradigm of the function of the political factor in religion.