Wioletta Husar–Poliszuk
Bartłomiej Secler
Piotr S. Ślusarczyk

POLITYKA WYZNANIOWA

Konteksty innych polityk publicznych. Austria, Katalonia, Polska

Zielona Góra 2018

morpho

Wioletta Husar–Poliszuk
Uniwersytet Zielonogórski

Bartłomiej Secler
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Piotr S. Ślusarczyk
Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie

POLITYKA WYZNANIOWA

Konteksty innych polityk publicznych. Austria, Katalonia, Polska

wydawnictwo morpho

Monografia w serii: *Politologia religii*

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

Recenzent
Dr hab. Małgorzata Myśliwiec
(Uniwersytet Śląski – Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa)

Skład tekstu
Redakcja

Copyright © 2018 by Wioletta Husar-Poliszuk & Bartłomiej Secler & Piotr S. Ślusarczyk & Wydawnictwo Morpho

Autorzy rozdziałów

Rozdziały pierwszy i drugi: Piotr S. Ślusarczyk

Rozdział trzeci i czwarty: Wioletta Husar-Poliszuk

Rozdziały piąty i szósty: Bartłomiej Secler

Rozdziały piąty i szósty powstały w ramach projektu badawczego *Miejsce i rola uchwał rocznicowych Sejmu i Senatu RP w polskiej polityce pamięci* finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki [OPUS 13 nr rej. 2017/25/B/HS5/01425].

ISBN: 978-83-62352-56-2

Wydawnictwo Morpho
ul. Osiedle 6
68-213 Sieniawa Żarska

morpho@mor-pho.pl
604 25 65 95
http://www.mor-pho.pl

Objętość: 8,7 ark. wyd.

Wydanie monografii zostało dofinansowane
przez Uniwersytet Zielonogórski

Spis treści

Wprowadzenie | 7

**Rozdział I: OD *MULTI-KULTI* DO *LEITKULTUR*.
TŁO PRZEMIAN PARADYGMATU POLITYKI MIGRACYJNEJ
I INTEGRACYJNEJ AUSTRII | 13**

1. Uwagi wstępne | 13
2. Multikulturalizm – konieczna konsekwencja globalizacji czy destruktywna religia polityczna? | 16
3. Krytyka modelu multikulturowego | 21
4. Błędy polityki wielokulturowej | 27
5. *Leitkultur* jako alternatywa dla modelu multikulturowego | 32

**Rozdział II: MIGRACJA I INTEGRACJA JAKO WYZWANIA
WSPÓŁCZESNEJ POLITYKI AUSTRII WOBEC MNIEJSZOŚCI
MUZUŁMAŃSKIEJ | 35**

1. Rys historyczny | 35
2. Problem polityki migracyjnej w Austrii. Polityczny kontekst debaty na temat imigracji i problemów związanych z obecnością islamu | 37
3. Muzułmanie w Austrii – dynamika procesu imigracyjnego na podstawie danych statystycznych | 44
4. Austriackie problemy z muzułmańskim radykalizmem | 48
5. W stronę integracji – „zmiana paradygmatu" polityki imigracyjnej | 60

6. Próba interpretacji badań Filzmaiera i Perlota w kontekście polityki integracyjnej | 67
7. Podsumowanie | 76

Rozdział III: ZNACZENIE KATOLICYZMU DLA KSZTAŁTOWANIA SIĘ KATALONIZMU I INDEPENDENTYZMU W KATALONII | 81

1. Obecność katolicyzmu na Półwyspie Iberyjskim | 81
2. Rola katalońskich duchownych w kreowaniu wspólnoty regionalnej | 84
3. Katolicyzm jako komponent budowy tożsamości narodowej Katalończyków | 88
4. Miejsce katolicyzmu w doktrynie katalonizmu i independentyzmu | 91
5. Podsumowanie | 105

Rozdział IV: POLITYCZNE DETERMINANTY ROZWOJU ISLAMU W KATALONII W ŚWIETLE RADYKALIZACJI INDEPENDENTYZMU W REGIONIE | 107

1. Islam w Katalonii | 107
2. Zjawisko imigracji w Katalonii | 109
3. Charakter imigracji w regionie | 111
4. Muzułmanie na obszarze dzisiejszej Katalonii | 116
5. *Pujolizm* wobec imigracji muzułmańskiej | 119
6. Paralele nacjonalizmu oraz independentyzmu katalońskiego z islamem | 122
7. Podsumowanie | 133

Rozdział V: POLITYKA PAMIĘCI A RELIGIA – RELACJE I (WSPÓŁ)ZALEŻNOŚCI? | 135

1. Polityka – religia – pamięć | 135
2. Religia i pamięć w sferze publicznej | 149
3. Kościelne oblicze polityki pamięci – przypadek Polski | 159
4. Podsumowanie | 166

Rozdział VI: RELIGIJNE ASPEKTY UPAMIĘTNIANIA I OBCHODÓW ROCZNIC HISTORYCZNYCH – PERSPEKTYWA POLSKA | 167

1. Rocznice historyczne – obrzędy i rytuały | 167
2. Wymiar religijny uchwał rocznicowych Sejmu RP | 176
3. Religijne oblicza uroczystości państwowych | 188
4. Podsumowanie | 195

Bibliografia | 197

Spis tabel | 217

Noty o autorach | 219

Wprowadzenie

Próby określania obszarów relacji pomiędzy polityką a religią, ich dynamiki, zmiennych, czy uwarunkowań, cieszą się dużym zainteresowaniem przedstawicieli różnych dziedzin i dyscyplin naukowych. Od lat, w poszukiwaniach tych zależności, ważne miejsce zajmują nauki polityczne, szczególnie w postaci *politologii religii* – najpierw postulowanej, a dziś już uważanej za jedną z najmłodszych subdyscyplin politologii. Ryszard Michalak zauważa, że jej istotą jako wyodrębnionego obszaru badań naukowych „jest interdyscyplinarna eksploracja w obszarze spraw, w których krzyżują się i wzajemnie oddziałują na siebie czynniki religijne i polityczne”[1]. Niemniej, nawet bez jej wyodrębnienia, raczej nikogo nie trzeba przekonywać o wpływie pierwiastków religijnych na politykę oraz aspektów politycznych na religię. Tradycja tego oddziaływania sięga już czasów antycznych.

Książka, którą oddajemy do rąk Czytelnika mieści się w szerokim kontekście, niekiedy bardzo trudnego, związku pomiędzy polityką a religią, który uwzględnia nie tylko wielowiekowy bagaż doświadczeń, ale także współczesne zawirowania związane z łączeniem tych dwóch obszarów na płaszczyźnie państwa, społeczeństwa, narodu, czy grup etnicznych. Motywem przewodnim niniejszego tomu są ramy polityki wyznaniowej, a zatem ważnego obszaru aktywności władzy zorientowanej na stosunku do kościołów, związków wyznaniowych, or-

[1] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016, s. 5.

ganizacji religijnych oraz wyznawcach religii. Bez wątpienia, polityka wyznaniowa państwa ulega ciągłej ewolucji i przeobrażeniom. Poszukuje nowych strategii, metod oraz narzędzi, za pomocą których będzie jej dane sprostać wyzwaniom współczesności. Dość wspomnieć, że nie jest to przecież zadanie łatwe, szczególnie w obliczu procesów migracyjnych, gdzie ludzie jako przedstawiciele różnych – niekiedy wydających się zupełnie obcych – wartości, idei, religii, światopoglądów, sposobów zachowania itd., próbują je implementować w aktualną rzeczywistość społeczną. Budzi to niekiedy sprzeciw, opór, strach, czy konflikt. Ujawniają się podziały na „my" i „oni". Coraz częściej zaczynamy zastanawiać się, na ile lub które, ze współczesnych państw, są jeszcze homogeniczne religijnie i światopoglądowo oraz jak pluralizm w tym zakresie przełoży się na przyszłość rodzaju ludzkiego. Innym, równie istotnym problemem, jest postępująca w wielu państwach sekularyzacja i laicyzacja. Ciągle trwa niekończąca się dyskusja, ile Kościoła (jako instytucji religijnej) powinno być w państwie, jak daleko pozwolić mu wpływać na kształt życia publicznego, politycznego, społecznego, tudzież sposób myślenia obywateli. Z drugiej zaś strony, pomimo pewnego pesymizmu, który bije z debat wokół bardzo ogólnie zarysowanych wyżej zagadnień, można stawić pytania – jak robi to chociażby Yuval Noah Harari – czy religie (np. chrześcijaństwo czy islam) mogą nam pomóc rozwiązać istotnie ważne problemy, które przed nami stoją?[2] Karen Armstrong w książce *Pola krwi*, niejako z żalem, pisze o tym, że „obecnie w krajach zachodnich przekonanie, że religia jest z zasady brutalna, traktuje się jako pewnik i coś oczywiste-

[2] Y. N. Harari, *21 lekcji na XXI wiek,* przeł. M. Romanek, Warszawa 2018, s. 171.

go”[3]. Jest to rzecz jasna uproszczony sposób myślenia o świecie oraz obecnej w niej religii. Jednocześnie są to także problemy, od których nie sposób uciec. Istotnie, dotykają one relacji pomiędzy chrześcijaństwem a islamem, a także – w szerszym zakresie (politycznym, społecznym, kulturowym, czy nawet gospodarczym) – zależności między światem chrześcijańskim i światem islamu.

W mniejszym lub większym stopniu, tematyka niniejszej książki podejmuje powyższe kwestie. Celem tomu jest bowiem zwrócenie uwagi na różne aspekty polityki i religii oraz polityki wyznaniowej w odniesieniu do sytuacji w Austrii, Katalonii i Polsce. Książka podzielna jest na sześć rozdziałów. Dwa pierwsze dotyczą Austrii, dwa kolejne Katalonii, zaś w dwóch ostatnich dominuje perspektywa polska. Przy pobieżnym spojrzeniu na spis treści można odnieść wrażenie, że poszczególne części są względem siebie całkowicie autonomiczne. Nic bardziej mylnego. Mimo że analizowane są różnorodne problemy różnych państw, to można z tych dociekań wyciągnąć wspólny mianownik. Nadto, podjęte w tomie zagadnienia wpisują się w kontekst polityk publicznych, a zatem tych sfer działań państwa i społeczeństwa, które dotyczą obszaru problemów publicznych – szczególnie cztery pierwsze rozdziały.

Książkę rozpoczyna studium na temat przemian paradygmatu polityki migracyjnej i integracyjnej Austrii. Wiele uwagi poświęca się tu zagadnieniu polityki wielokulturowej i wynikających z niej problemów politycznych oraz społecznych. W tym kontekście, w rozdziale drugim podjęto próbę pogłębionej analizy austriackiej polityki migracyjnej oraz działań

[3] K. Armstrong, *Pola krwi. Religia i przemoc*, Warszawa 2017, s. 9.

państwa w aspekcie społecznej i kulturowej integracji wspólnoty muzułmańskiej.

Rozdział trzeci odnosi się do szeroko dyskutowanej dziś idei katalonizmu i independentyzmu w Katalonii. Warto podkreślić, że istotną rolę w tym procesie przypisuje się katolicyzmowi, szczególnie w zakresie kształtowania tożsamości narodowej. Niemniej Katalonia, to nie tylko wspólnota autonomiczna Hiszpanii, czy region geograficzny, na obszarze którego żyją katolicy. To także miejsce osiedlania się muzułmanów. Rozdział czwarty książki podejmuje problematykę politycznych determinantów rozwoju islamu w Katalonii w perspektywie radykalizacji independentyzmu w tym regionie.

W rozdziałach piątym i szóstym zdecydowanie więcej miejsca, niż problematyce islamu i muzułmanów, poświęca się chrześcijaństwu, katolicyzmowi, czy Kościołowi katolickiemu w Polsce. Podjęte w tych częściach książki rozważania wpisane są w ramy polityki pamięci, jej związku, relacji, wzajemnego przenikania się ze sferą religii. Ważnym elementem rozważań jest ukazanie różnych aspektów polityki i religii w przestrzeni publicznej. Ostatni rozdział stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o specyfikę, religijną oprawę, upamiętniania i obchodów rocznic historycznych. Zwrócono uwagę na obrzędowość i rytuały w świętowaniu rocznic historycznych; rolę Sejmu RP, który w treści podejmowanych uchwał rocznicowych przypisuje Kościołowi katolickiemu istotną oraz bezkrytyczną dla Polski i Polaków rolę; religijne oblicza uroczystości państwowych.

W książce, do analizy i opisu powyższej problematyki, wykorzystano zróżnicowane metody i narzędzia badawcze. Metoda historyczna, analiza krytyczna, analiza porównawcza,

analiza źródeł i dokumentów, to tylko niektóre z nich. Na potrzeby niniejszego opracowania zgromadzono i wykorzystano źródła (dokumenty, raporty, dane statystyczne), literaturę przedmiotu z zakresu politologii, socjologii, religioznawstwa, historii, czy filozofii, artykuły naukowe opublikowane w czasopismach i pracach zbiorowych, prasę oraz zasoby internetowe.

Publikację kierujemy do przedstawicieli różnych dziedzin i dyscyplin naukowych oraz wszystkich zainteresowanych tematyką polityki, religii, tożsamości narodowej, polityki wyznaniowej, polityki migracyjnej, polityki integracyjnej, polityki pamięci. Licząc na życzliwe przez Państwa przyjęcie niniejszej książki, mamy nadzieję, że będzie ona przyczynkiem do naukowych dyskusji, a także dalszych pogłębionych badań w obrębie zarysowanej w niej problematyce.

Wioletta Husar-Poliszuk
Bartłomiej Secler
Piotr S. Ślusarczyk

Zielona Góra – Poznań – Warszawa, listopad 2018 r.

Rozdział I

OD *MULTI-KULTI* DO *LEITKULTUR*. TŁO PRZEMIAN PARADYGMATU POLITYKI MIGRACYJNEJ I INTEGRACYJNEJ AUSTRII

Uwagi wstępne

Samo pojęcie multikulturalizmu wymaga doprecyzowania, sięgają po nie naukowcy reprezentujący różne dziedziny akademickie, pojawia się ono w rozmaitych kontekstach[1], nierzadko występuje w wypowiedziach publicystów czy dziennikarzy, aby się o tym przekonać wystarczy sięgnąć do wyspecjalizowanych katalogów bibliotecznych. Terminowi temu zwykle przypisuje się trzy znaczenia. Po pierwsze słowo to może pełnić funkcję czysto opisową, wtedy znacz tyle, co „wielokulturowy" i wskazuje na obiektywny fakt istnienia różnorodnych grup etnicznych czy religijnych w ramach danego społeczeństwa. Mając na uwadze powyższe znaczenie stwierdzić można, że współczesna Republika Austrii ma charakter wielokulturowy, gdyż zamieszkują ją przedstawiciele różnych religii i narodowości. Kolejne znaczenie skupia się na zbiorze narzędzi politycznych pozwalających, przynajmniej w założeniu, na niwelo-

[1] Terminu wielokulturowość użyto jako synonimu multikulturalizmu, sytuując go w rozmaitych polach badawczy m.in. w pracy *Dylematy wielokulturowości*. Zob. *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004.

wanie napięć związanych z mozaikowym charakterem danego społeczeństwa. W tym znaczeniu „multikulturalizm" wiąże się z zagadnieniami migracji, integracji, bezpieczeństwa, porządku prawnego czy ustrojowego. Z całą pewnością rząd Austrii ma świadomość, że pluralizm etniczny i religijny wymaga przyjęcia konkretnych rozwiązań prawnych i instytucjonalnych, stąd też wprowadzenie w życie nowej *Ustawy dotyczącej islamu* (*Islamgesetz*) w 2015 roku. Ostatnie znaczenie pozwala się definiować w kategoriach ideologii, doktryny prawnej, a nawet ruchu politycznego[2]. W niniejszej pracy termin ten pojawi się we wszystkich trzech znaczeniach, choć jego charakter denotacyjny w ramach opisu wieloetnicznej i religijnej Austrii ograniczy się w zasadzie do problemu mniejszości muzułmańskiej. Osią rozważań pozostanie dynamika wzrostu migracji z państw islamskich w porównaniu z populacją muzułmanów mieszkających nad Dunajem od dziesięcioleci, rozwiązania polityczne i prawne wdrożone przez władze Austrii, mające na celu ponowne określenie statusu mniejszości muzułmańskiej, ramy integracji oraz postulowane rozwiązania pozwalające walczyć z muzułmańskim ekstremizmem, a także refleksja nad samą ideologią multikulturową oraz skutkami uczynienia z niej paradygmatu przenikającego instytucje polityczne i społeczne ze szczególnym uwzględnieniem obecności (politycznego) islamu. Uzasadnienie dla przyjęcia takiej selektywnej perspektywy znaleźć można nie tylko w przemianach społecznych w Europie, które dokonują się na naszych oczach – kryzys imigracyjny,

[2] Zwięzłą analizę słownikową pojęcia multikulturalizmu przeprowadził Rafał Borowski. Zob. R. Borowski, *Multikulturalizm. Szansa czy zagrożenie dla polityki wewnętrznej państw Unii Europejskiej*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy" 2015, nr 7, s. 33.

zagrożenie terroryzmem islamskim, czy napięcia społeczne wywołane przez odmawiające integracji grupy muzułmanów, ale także w pogłębionej refleksji metodologicznej.

Multikulturalizm może odnosić się zarówno do węższego pojęcia kultury, jak i szerszego pojęcia cywilizacji. Mając w pamięci uwagi Feliksa Konecznego, odnoszące się do prób ujęcia globalnej rzeczywistości w ramy poszczególnych „metod ustroju życia społecznego", skonstatować trzeba, że kultura poszczególnych społeczeństw czy państw wyrasta na określonym gruncie cywilizacyjnym, choć jego aksjologiczny potencjał uaktualnia na rozmaite sposoby. Na kwestię tę zwraca uwagę Piotr Jaroszyński, pisząc: „Jedność [społeczeństwa – P. Ś] nie może zawiązać się organicznie tam, gdzie między kulturami ma miejsce różnica cywilizacyjna. Może być co najwyżej utrzymywana sztucznie, czyli na siłę lub administracyjnie. Różnice cywilizacyjne wzajemnie się wykluczają, natomiast różnice kultur na poziomie tej samej cywilizacji nie tylko mogą koegzystować, ale również wzajemnie się dopełniać. Przecież żadna z kultur nie jest absolutnie samowystarczalna i doskonała. Aby jednak mógł mieć miejsce proces uzupełniania, muszą istnieć podstawy, które właśnie czerpane są z cywilizacji"[3].

Powyższa uwaga skłania do jeszcze jednego doprecyzowania pojęcia multikulturalizmu. W tym znaczeniu odnosi się on nie tyle do przenikania kultur w ramach jednej cywilizacji, ile do zagadnień oddziaływania na siebie grup budujących własną tożsamość w oparciu o identyfikację z daną cywilizacją, możliwe więc, że zręczniej byłoby mówić o „multicywilizacjonizmie". Natura różnic między poszczególnymi kulturami euro-

[3] P. Jaroszyński, *Multikulturalizm – poza cywilizacją?*, „Człowiek w Kulturze" 2014, nr 24, s. 5-16.

pejskimi jest bowiem zasadniczo inna niż ta wytyczana przez antynomię poszczególnych cywilizacji, w interesującym nas przypadku europejskiej i islamskiej. Powiedzenie „islam to inna kultura" w istocie nie oddaje istotnej różnicy. Islam pod względem społecznym to raczej cywilizacja, a dopiero to na nią składają się rozmaite warianty kulturowe. Przyjęcie perspektywy szerszej pozwala uciec od wyidealizowanego obrazu wielości kultur i zauważyć zasadnicze sprzeczności. Jednocześnie założenie to nie zwalnia z obowiązku ujęcia specyficznego, narodowego kontekstu tożsamości austriackiej oraz etnicznego czy regionalnego zróżnicowania mieszkających nad Dunajem muzułmanów.

Multikulturalizm – konieczna konsekwencja globalizacji czy destruktywna religia polityczna?

Profesor socjologii oraz nauk politycznych na Uniwersytecie Bristolskim Tariq Modood łączy działalność teoretyczną z propagowaniem idei multikulturowości. Korzenie tej idei wyprowadza z dwudziestowiecznych ruchów emancypacyjnych czarnoskórych, kobiet czy osób homoseksualnych, a także z kontrkulturowych orientacji walczących z rasizmem i kolonialną przeszłością Europy. Jednocześnie jako historyczne ideały społeczeństw, w których, jego zdaniem, dobrze funkcjonował społeczny pluralizm wymienia muzułmańską Andaluzję oraz Imperium Ottomańskie, zaś do współczesnych społeczeństw wielokulturowych zalicza oprócz Stanów Zjednoczonych, Kanady czy Australii także Wielką Brytanię. Intelektualista traktuje interesujące nas pojęcie nie tylko w kategoriach opisowych (współczesna Europa Zachodnia istnieje jako społeczeństwo

wielokulturowe), lecz także jak ideę, a także swoistą filozofię polityczną. Jednocześnie wbrew krytykom twierdzi, że multikulturalizm stanowi doktrynę żywotną oraz formę obywatelskiej integracji, pozwalającą „zachować, pielęgnować i dzielić się swoim dziedzictwem kulturowym”[4], a jednocześnie chronić jednostki przed dyskryminacją ze względów religijnych czy etnicznych. Multikulturalizm służy więc respektowaniu Praw Człowieka, buduje ramy polityki równościowej oraz stanowi panaceum na zwalczanie „wielorakich wariantów rasizmu” (w tym islamofobii – „rasizmu antymuzułmańskiego”). W myśl tego ideału zniknąć mają strefy wykluczonych, a identyfikacja z państwem będzie mogła mieć wymiar powszechny dopiero, gdy społeczeństwo pokona liczne (jawne i ukryte) przejawy upośledzania niektórych grup religijnych czy etnicznych.

Znaczną część swojej pracy poświęcił Tariq Modood kwestii islamskiej w Europie. Jego zdaniem przeszkodę w integracji muzułmanów stanowi radykalny sekularyzm oraz chrześcijańska prawica. By chronić mniejszość muzułmańską oraz zapewnić jej równouprawnienie, a jednocześnie ją „akomodować”, należy „podjąć działania antydyskryminacyjne w takich obszarach jak zatrudnienie, pozytywne działania w celu pełnej i sprawiedliwej reprezentacji muzułmanów w różnych sferach życia publicznego, włączenie historii muzułmańskiej do historii europejskiej”[5]. Oprócz tych praktycznych wskazówek uczony wyróżnia w oparciu o takie kategorie jak – wolność, równość i braterstwo cztery formy integracji – asymilację, integrację, kosmopolityzm oraz właśnie multikulturalizm. Zgodnie z tą ostatnią doktryną członkowie mniejszości korzystając z wła-

[4] T. Modood, *Multikulturalizm*, tlum. I. Kołbon, Poznań 2014, s. 28.
[5] Ibidem, s. 92.

snej wolności „powinni móc asymilować się, łączyć tożsamość w różnych kombinacjach albo pielęgnować swoją przynależność do danej grupy wedle własnego uznania[6]"; jeśli idzie o ideał równości ma on być zrealizowany poprzez antydyskryminacyjną politykę oraz ciągłą gotowość do włączania „nowych tożsamości grupowych i norm[7]"; imperatyw etyczny braterstwa przejawiać się miałby w dialogicznej relacji, odrzucającej „formy dominacji albo ujednolicania[8]".

Wymienionym postulatom towarzyszy założenie, że w społeczeństwie działają mechanizmy liberalnej demokracji. Jednak przyjmując powyższą przesłankę Tariq Modood wikła się w sprzeczność; w miejscach, w których posługuje się pojęciem szariatu nie dostrzega jego totalnych, by nie powiedzieć totalitarnych zapędów[9], antywolnościowego charakteru prawa koranicznego[10], czy zagrożenia, jakie on niesie dla demokracji liberalnej. Z krańcowo innych pozycji występuje socjolog Mathieu Bock-Côté, który określa multikulturalizm mianem religii politycznej. Użyta przez Kanadyjczyka metafora wpisuje się w namysł nad zjawiskiem sakralizowania ideologii totalitarnych w XX wieku. Uczony nawiązuje do diagnozy komunizmu postawionej przez Czesława Miłosza w „Zniewolonym umyśle". Noblista nazywał wprost ideologię marksistowską Nową Wiarą, zaś Mathieu Bock-Côté analizuje ideologię wielokulturowości, określając ją „nową religią ludzkości". Jej dogmat każe trakto-

[6] Ibidem, s. 166.
[7] Ibidem.
[8] Ibidem, s. 167.
[9] Por. M. Sadowski, *Islam – religia i prawo*, Warszawa 2017, passim.
[10] T. Modood, op. cit., s. 148, 174-175.

wać różnorodność jako największą wartość[11] („różnorodność jest bogactwem"). Obiecuje ona raj, czyli społeczeństwo, gdzie nie ma miejsca na Zło identyfikowane z „seksizmem, patriarchatem, homofobią, rasizmem, nietolerancją"[12], zaś Dobro wyraża się w emancypacji kobiet, homoseksualistów czy imigrantów. Religia polityczna, jak każda utopia, domaga się zmiany radykalnej i dotykającej każdej sfery życia jednostki i społeczeństwa. Czyni to w imię „porewolucyjnej" przyszłości. Jednocześnie jej wyznawcy potrzebują negatywnego tła. Na poziomie organizacji społecznej jest nim naród, chrześcijaństwo, a także pod pewnymi względami projekt oświeceniowy ze swoim uniwersalizmem oraz racjonalizmem. Miejsce „heretyków" zajmują ci, którzy odrzucają „demontaż instytucji i tradycyjnych systemów normatywnych"[13], wyznawcy multikulturalizmu piętnują ich publicznie jako zacofanych, uprzedzonych konserwatystów.

Ta polityczna religia domaga się także przebudowania języka publicznego tak, by stał się sojusznikiem w budowaniu nowego społeczeństwa, a także radykalnego przeformułowania dyskursu historycznego w duchu zbiorowej ekspiacji. Zachodnie narody zgodnie z multikulturalizmem powinny upaść pod brzemieniem wyrzutów sumienia, bowiem identyfikacja z narodem zrodziła kolonializm, faszyzm, co w konsekwencji doprowadziło do ludobójstwa. Jak konstatuje Mathieu Bock-Côté „społeczeństwa zachodnie nauczyły się wstydzić własnej historii. Uważają, że jest ona splamiona ciężką, niezmywalną winą,

[11] M. Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017, s. 8.
[12] Ibidem, s. 7.
[13] Ibidem, s. 8.

tak jakby tradycja była definitywnie zbrukana”[14]. Fakty historyczne czy analiza kontekstowa nie mają tutaj większego znaczenia, gdyż niejednokrotnie rytuały ekspiacyjne opierają się na „urojonej pamięci nadmiernie obciążonej mściwymi oskarżeniami”[15] .Dyskurs multikulturowy, choć deklaruje chęć ucieczki od stereotypów w istocie logikę stereotypizacji odwraca. Po jednej stronie stawia zbrodnie Zachodu, po drugiej zaś niewinne ofiary ich autorytarnych zapędów. Nic więc dziwnego, że w tym obrazie brak miejsca dla narracji piętnującej z taką samą mocą jak niegdysiejszych kolonialistów, chociażby idee islamistyczne, oraz dostrzegającej w pochodzie islamu akty przemocy czy przymusowe konwersje. Kiedy mowa o islamskim totalitaryzmie lub nawracaniu mieczem na religię Mahometa zwolennicy multikulturowej religii politycznej albo powstrzymują się od formułowania ocen moralnych, albo zbrodnie te relatywizują, albo wprost im zaprzeczają (mit Andaluzji czy tolerancyjnego imperium osmańskiego). Być może to właśnie „kultura przepraszania” nie pozwoliła władzom Wiednia uhonorować Jana III Sobieskiego pomnikiem.

Kanadyjski intelektualista w przeciwieństwie do Tariqa Modooda nie dostrzega w multikulturalizmie koniecznej konsekwencji globalizacji, lecz świadome działanie zwolenników tego politycznego projektu, który można uznać za mutację marksizmu i kontrkulturowego ruchu lewicy 1968 roku. Najważniejszy zarzut wytoczony przeciw „nowej religii ludzkości” dotyczy w istocie prób wprowadzenia w życie wizji utopijnej oraz związków multikulturalizmu z lewicowymi projektami totalitarnymi. Krytykom modelu wielokulturowego odmawia się

[14] Ibidem, s.124.
[15] Ibidem.

„statusu godziwych przeciwników zasługujących na udział w demokratycznej debacie, która jest oświecona autentycznym pluralizmem politycznym i intelektualnym”[16]. Projekt multikulturowej utopii domaga się ciągłej afirmacji, podkopując w istocie demokrację, cnoty obywatelskie oraz rzeczywisty pluralizm.

Krytyka modelu multikulturowego

Krytycy doktryny multikulturalizmu zwracają uwagę na szereg paradoksów, które są wyraźnie widoczne w zachodnich społeczeństwach, gdzie obserwujemy zamiast wielokulturowej migotliwości różnych kultur skupionych wokół humanistycznego uniwersum, tendencje izolacjonistyczne, przejawiające się w powrocie „do różnorakich szowinizmów , będących jawnym zaprzeczeniem równości w godności wszystkich ludzi[17]”. W ten sposób multikulturalizm starając się uciec od dominacji „opresyjnych systemów kulturowych” wspiera te grupy, które deklaratywnie dążą albo do narzucenia pozostałym członkom społeczności kulturowej (religijnej) hegemonii lub jawnie zrywają z zasadą wspólnotowości, budując zamknięte monokulturowe getta, słowem multikulturowść tworzy te problemy, których starała się uniknąć[18].

Głosząc programowy relatywizm kulturowy i tezę o równości wszystkich kultur zwolennicy modelu wielkokulturowego wikłają się w problem etyczny, dotyczący granic szacunku dla odmiennych tradycji. Czy w imię „tolerancji” sprawu-

[16] Ibidem, s. 294.
[17] P. Skrzydlewski, *Ideologie wielokulturowości a destrukcyjna polityka Zachodu*, „Człowiek w Kulturze” 2014, nr 24, s. 101.
[18] Ibidem, s. 67-101.

jący władzę mogą pozwolić na praktykowanie obyczajów budzących moralny opór? Czy muzułmanin przywiązany do tradycji szariackiej może domagać się prawa do stosowania przemocy wobec swojej żony? Czy instytucje krajów europejskich powinny uznawać małżeństwa nieletnich? Czy należy zalegalizować wielożeństwo w społeczności muzułmańskiej? Pod względem etycznym multikulturalizm „nie zwraca żadnej uwagi na moralny sens zachowań ludzkich w kwalifikacjach świata społecznego”[19]. Etyczne wątpliwości mogą budzić totalne aspiracje ideologii multikulturalizmu, przejawiające się w dążeniu do narzucania swoistych reguł w różnych dziedzinach życia społecznego. Doktryna ta naznacza nie tylko sferę prawa i polityki, ale także przenika instytucje wychowawcze, szkoły, środki masowej komunikacji, a nawet rodzinę[20].

Intelektualiści odrzucający ideę multikulturalizmu w jej europejskim wydaniu stanowią grupę zróżnicowaną, niektórzy wywodzą się ze środowisk lewicowych, a nawet komunizujących – mowa tutaj o brytyjskiej publicystce Melanie Philips, która w swojej młodości pozostawała pod intelektualnym wpływem włoskiego komunisty Antonio Gramsciego; inni mają swoje korzenie w antyfaszystowskiej lewicy liberalnej, ikoną tego ruchu została włoska dziennikarka i intelektualistka Oriana Fallaci. W tym gronie nie brakuje także myślicieli katolickich (Roberto de Mattei) oraz polityków wywodzących z ruchu chadeckiego (Thilo Sarrazin). Mimo tego, że pozycje światopoglą-

[19] A. Wójtowicz, *Multikulturalizm w warunkach integracji. Hipoteza teorii nowoczesnego konfliktu społecznego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki Specjalnej. Prace badawcze Katedry Nauk Społecznych” 2000, nr 2, s. 56.

[20] M. Ratajczak, *Multikulturalizm w sferze mediów*, Wrocław 2007, passim.

dowe, z których występują są zróżnicowane, to jednak, ryzykując uproszczenie, można wskazać pewne wspólne wątki przejawiające się w ich argumentacji. Mowa tutaj o antynarodowym, antychrześcijańskim i antyzachodnim charakterze ideologii multikulturalizmu, opierającej się na skrajnym relatywizmie kulturowym oraz marksizmie kulturowym, pod którego wpływem pozostawał ruch lewicowy lat sześćdziesiątych. W praktyce ideologia multikulturowa odrzuca dziedzictwo starożytnej Grecji (Platoński idealizm i grecką etykę), zasady powszechności prawa przejętego od Rzymian oraz moralności wykształconej na gruncie chrześcijańskiego dziedzictwa[21], a w konsekwencji doprowadza do destrukcji ładu kulturowego oraz porządku społeczno-politycznego.

Kultura nie tylko pozostaje nośnikiem wartości moralnych, ale także umożliwia istnienie społeczeństwa zintegrowanego, które definiuje się w kategoriach przynależności wspólnotowej, związanej z postawą lojalności wobec państwa i jego praw. Multikulturalizm ze swoją obietnicą stworzenia społeczeństwa, dającego się określić dewizą „e pluribus unum" w istocie „poniósł klęskę. Okazało się, że samo uszanowanie odrębności to za mało, by można mówić o sukcesie integracji grup imigranckich w państwach liberalno-demokratycznych. Wiele wskazuje na to, że jedynymi efektami połączenia idei integracji z postulatem zachowania własnej tożsamości kulturowej są gettoizacja i powstanie zamkniętych wspólnot"[22]. Dodajmy, że te oddzielone wspólnoty konkurują ze sobą o władzę

[21] M. Ryba, *Multikulturalizm w Europie Zachodniej – historia i teraźniejszość*, „Człowiek w Kulturze" 2014, nr 24, s. 36-45.
[22] K. Tomczyk, *Wielokulturowość a liberalna demokracja. O granicach tolerancji w społeczeństwach zachodnich*, Warszawa 2013, s. 209.

i dążą do rozszerzania „swojej strefy wpływów", ich działania opierają się nie tyle na racjonalnym projekcie (pluralistycznej debacie), ile na podporządkowaniu się nieformalnym liderom, czy też autorytetom. W przypadku muzułmanów najczęściej jest to autorytet religijny lub patriarchalny.

Multikulturalizm w końcu ogranicza tych muzułmanów i muzułmanki, które rozpoznając opresyjność kultury honoru chcą identyfikować się z zachodnimi wartościami i świadomie wybierają westernizację. W sferze deklaratywnej jawi się gwarantem poszanowania jednostkowej wolności, lecz w istocie jej przeczy, gdyż w praktyce utrudnia rozpoznanie własnej kultury jako systemu zniewalającego i ograniczającego wolność; stąd też postulat „uznania za niedopuszczalne tych praktyk, które mają charakter opresyjny i zakładają stosowanie przymusu względem jednostki lub negują równouprawnienie"[23]. Mowa tutaj m.in. o poligamii, małżeństwach przymusowych, obrzezaniu kobiet, czy idei podporządkowania żon czy córek mężom i ojcom. Na obecność imigrantów z krajów islamskich świadomie odrzucających własną tradycję na rzecz zachodniego liberalizmu zwróciła uwagę Ayaan Hirsi Ali. Ci dziś znajdują się w najgorszym położeniu – dla religijnych muzułmanów są godnymi potępienia apostatami, zaś dla wielu pozostałych przedstawicielami „innej, obcej kultury". Zwolennicy multikulturalizmu, wspierając tożsamość muzułmanów, nie chcą dostrzec powodów „apostazji", gdyż jej akty zwykle poprzedzają doświadczenia traumatyczne lub też poczucie opresji czy zniewolenia, a także dobitnie świadczą o tym, że jednostka jest zdolna do przezwyciężenia wzorców kulturowych oraz świado-

[23] Ibidem, s. 211.

mego konstruowania własnej tożsamości poprzez niezwisłe wybory moralne.

Ważny, choć niedowartościowany, głos sprzeciwu wobec projektu budowy społeczeństwa formowanego w duchu multikulturalizmu, pojawił się wraz z wystąpieniem Briana Barry'ego w publikacji *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multikulturalizm*. Brytyjski filozof polityki trafnie zdiagnozował rozpad kulturowego, a co za tym idzie i politycznego uniwersum Zachodu. Jego zdaniem swoista kulturyzacja i polityzacja różnic etnicznych czy religijnych rodzi groźbę rozpadu wspólnoty obywatelskiej. Pojawiające się z wolna paralelne społeczeństwa świadczą o postępującym procesie milletyzacji państw Zachodu. Zamiast liberalnej demokracji, której idee, doktryny, instytucje integrują wspólnotę, pozwalając rozstrzygać konflikty grupowe oraz chronić wolność jednostek, wyłania się nowa rzeczywistość, będąca „luźną federacją grup cieszących się autonomią"[24]. Brian Barry widzi w doktrynie wielokulturowej zdradę ideałów oświecenia, na których wyrósł „liberalny uniwersalizm z jego egalitarystyczną koncepcją sprawiedliwości". Opieranie rozstrzygnięć prawnych czy etycznych, bazujących na stanowisku – „ta praktyka jest częścią mojej kultury, więc należy ją szanować" w istocie nie jest żadnym racjonalnym argumentem, gdyż nie przedstawia żadnych racji, które mogą uprawomocnić dane działanie. Brytyjski myśliciel diagnozuje także ukryty esencjalizm ideologii multikulturowej – jej zwolennicy milcząco zakładają, że szeroko rozumiana kultura jest nie tylko istotową częścią tożsamości jednostki, lecz tak-

[24] K. Aksiuto, *Liberalna krytyka wielokulturowości. Brian Barry w obronie uniwersalizmu*, [w:] *Nowe ruchy społeczne*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, Lublin 2017, s. 94.

że stanowi nieprzekraczalny horyzont działań człowieka[25]. Przyjmując to założenie istotna korekta praktyk kulturowych rozpowszechnionych w danej społeczności nie wydaje się możliwa, stąd też postulat „bezgranicznej tolerancji", który skrywa następującą koniunkcję – „jeśli nie można zmienić działań oraz systemu wartości danej grupy etnicznej czy religijnej, to wysiłek zmierzający w tym kierunku jest pozbawiony sensu".

Nowa rzeczywistość odseparowanych, „dryfujących" podmiotów zbiorowych rodzi nie tylko zagrożenie dla stabilności demokracji oraz ochrony praw kobiet, dzieci czy przedstawicieli mniejszości seksualnych, lecz stwarza również groźbę konfliktu nie dających się pogodzić ze sobą paradygmatów kulturowych oraz wzorców organizacji życia zbiorowego. Nie bez racji specjaliści od spraw bezpieczeństwa wskazują, że „ścieranie się dwóch kultur w jednym państwie" może z czasem doprowadzić do prób dominacji „kultury przybyłej nad już istniejącą"[26]. W tym kontekście działalność muzułmańskich fundamentalistów niezależnie od tego, czy wykorzystują do swoich celów przemoc czy słabość demokracji, wydaje się szczególnie niebezpieczna. W Europie działają organizacje islamskie, które otwarcie zapowiadają kulturowy podbój Starego Kontynentu.

[25] Ibidem, s. 81-98.

[26] O. Klikocki, *Zagrożenia bezpieczeństwa kulturowego w Europie. Horyzont współczesnych badań*, [w:] *Europa w dobie przemian. O wielokulturowości i bezpieczeństwie*, red. C. Smuniewski, R. Kobryński, Warszawa 2016, s. 25. Zob. też W. Łukowski, *Współczesne migracje – potencjał konsensusu politycznego*, [w:] *Migracje międzynarodowe a modernizacja systemu politycznego i społecznego*, red. G. Firlit-Fesnak, warszawa 2008, s. 44.

Błędy polityki wielokulturowej

Z punktu widzenia teorii społecznej problem współobecności przedstawicieli różnych kultur na niewielkim terytorium stanowi wyzwanie polityczne, które daje się rozwiązać na kilka sposobów. Biorąc pod uwagę strategie humanitarne możemy mówić o następujących modelach: asymilacji, multikulturalizmie oraz integracji obywatelskiej. Asymilacja wiąże się z przymusem integracji, dąży do zatarcia różnic między grupami etnicznymi czy religijnymi w danym społeczeństwie. „Inność" traktuje jako okres przejściowy, mający prowadzić jednostkę czy grupę do zatracenia własnej odmienności i wpisanie się w kulturę dominującą. Z kolei integracja obywatelska staje się ideałem, który „chce uczynić ludzi obywatelsko równymi, nie czyniąc ich jednak kulturowo podobnymi"[27]. Wyzwanie to w istocie realizują dziś Stany Zjednoczone. Trzeba jednak pamiętać, że tożsamość kulturowa oraz zbiorowe doświadczenia w Europie są różne od tych za oceanem. Projekt utworzenia społeczeństwa wielokulturowego w USA nie rodził się jako dziecko społecznej inżynierii w gabinetach polityków. Specyfika Starego Kontynentu sprawia, że próba sztucznej aplikacji tego wzorca doprowadziła do szeregu nierozwiązywalnych w ramach tego modelu dylematów. Orientalista Piotr Kłodkowski wskazuje na swoisty paradoks społeczeństwa wielokulturowego hołdującego zasadzie – *żyj i pozwól żyć innym*, pisząc: „Im więcej swobody obyczajowej, im więcej kulturowego plu-

[27] K. Krzysztofek, *Kulturowy wymiar bezpieczeństwa europejskiego*, [w:] *Europa – kontynent ryzyka? Społeczne, polityczne i normatywne uwarunkowania bezpieczeństwa w Europie*, red. M. Bożek, M. Troszyński, Warszawa 2007, s. 45.

ralizmu, im więcej nieskrępowanej wolności słowa, tym bardziej dynamiczny rozwój tendencji fundamentalistycznych wśród europejskich muzułmanów”[28]. Liberalne wartości stały się instrumentem służącym do implementowania sprzecznego z ideą wolności prawa koranicznego. Badania przeprowadzone przez Ruuda Koopmansa z Berlińskiego Centrum Badań Społecznych (WZB) w sześciu krajach Unii Europejskiej w tym w Austrii pokazały, że 65% wyznawców islamu twierdzi, że prawa religijne są ważniejsze od praw obowiązujących w danym kraju[29]. Wnioski z tych badań podważyły obiegową tezę o marginalnym zakresie islamskiego fundamentalizmu na Starym Kontynencie. Przedstawione dane pokazują także istnienie zwesternizowanych muzułmanów, odrzucających szariat w zupełności lub aprobujący stosowanie go w ograniczonym zakresie. W tym miejscu rysuje się kolejna linia konfliktu tym razem w łonie samej społeczności muzułmańskiej[30].

Śledząc historię przemian tożsamości muzułmanów mieszkających w Europie Zachodniej zaobserwować możemy pewien paradoks. W latach 80. XX wieku wyznawcy islamu nie czynili z religii podstawowej kategorii autodefinicyjnej. Sytuacja zmieniła się wraz z rewolucją islamistyczną, wzrostem aktywności ugrupowań reprezentujących polityczny islam. Szczególny wpływ na ten proces miały wojna jugosłowiańska oraz czeczeńska. Politycy popełnili także błąd czyniąc z partnerów

[28] P. Kłodkowski, *Nowy spór o uniwersalia, czyli o wspólnocie muzułmańskiej w Europie XXI wieku*, [w:] *W pułapce wielokulturowości,* red. A. Siewierska-Chmaj, s. 37.
[29] R. Koopmans, *Religious Fundamentalism and Hostility against Outgroups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2015, vol. 41, s. 43.
[30] Por. P. Kłodkowski, op. cit., s. 43.

do dialogu organizacje działające nie tyle na rzecz integracji muzułmanów, ile ukierunkowane na wzmacnianie religijno-kulturowego separatyzmu. Jak zauważa Anna Siewierska-Chmaj w ten sposób „zamiast wzmacniać państwo, wzmocniono diaspory”[31]. Konsekwencją tej decyzji oraz licznych zaniechań w polityce integracyjnej było stopniowe wytwarzanie się społeczeństwa równoległego, które zamiast respektować prawo stanowione kraju oraz wartości zapisane w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej stawiało wyżej sprzeczne z liberalną demokracją prawo szariatu. Integryzm islamski wespół z retoryką antyzachodnią i zaakcentowaniem politycznego aspektu religii Mahometa przejawia się wyraźnie m.in. w tym, że „muzułmańscy prawnicy dążą do rozstrzygania spraw karnych przed własnym sądami (…), a nawet starają się nie dopuścić do tego, aby sprawy te trafiały do jakichkolwiek instytucji państwowych”[32]. Słowem wspierając różnorodność kulturową pogłębiamy rozkład wspólnoty aksjologicznej i politycznej, a także w dłuższej perspektywie doprowadzamy do konfliktu społecznego, przejawiającego się w nieuniknionej konfrontacji dwóch sprzecznych systemów politycznych, kulturowych i etycznych. Nie da się bowiem pogodzić idei demokracji republikańskiej z muzułmańskim integryzmem. Trudno również tolerować tzw. zabójstwa honorowe, działające półjawnie sądy szariackie czy ideologiczną indoktrynację w duchu religijnego fundamentalizmu. Obecna Europa staje przed zagrożeniem osłabienia demokracji, skrajną relatywizacją norm kulturowych oraz dalszą dezintegracją społeczeństwa. Wszystkie te

[31] A. Siewierska-Chmaj, *Europa wartości z perspektywy polityki wielokulturowej*, [w:] *W pułapce...*, s. 19.
[32] Ibidem, s. 20.

problemy w większym lub mniejszym stopniu dotyczą obszaru niemieckojęzycznego, w tym Austrii. Opinia publiczna nad Dunajem z uwagą przygląda się polityce Berlina w zakresie integracji oraz kwestii migracyjnych.

W austriackiej debacie publicznej ostatnio Niemcy stały się „negatywnym" punktem odniesienia, łatwo dostrzegalne są popełnione błędy, polegające głównie na: braku podmiotowego traktowania imigrantów, niedostatkach polityki integracyjnej oraz tłumieniu otwartej debaty na ten temat[33]. Do listy tej można dodać swoistą zachętę do izolacji, instrumentalne traktowanie idei tolerancji, wspieranie postawy roszczeniowej wśród muzułmanów oraz ich autowiktymizację przy jednoczesnym osadzaniu Zachodu w roli wroga[34]. Jednak w przeciwieństwie do Niemiec na austriackiej scenie politycznej od lat 90. XX wieku działa partia (Austriacka Partia Wolności) „pragnąca narodu etnicznego"[35], podnosząca jednocześnie w debacie publicznej rozmaite problemy związane z integracją mniejszości religijnych czy etnicznych, szczególnie muzułmanów. Zagrożenie dezintegracją społeczeństwa zdemaskowało nieskuteczność strategii wielokulturowej, co wymusiło redefinicję tego modelu. Remedium na ten stan rzeczy jedni upatrują w upowszechnieniu „liberalnej demokracji obywatelskiej"[36], a drudzy w przebudowie aksjologicznych podstaw polityki państwa,

[33] A. Zając, *Multikulturalizm a bezpieczeństwo – niemieckie błędy*, [w:] *Multidyscyplinarne uwarunkowania bezpieczeństwa międzynarodowego*, red. L. Karczewski, H. A. Kretek, Racibórz 2017, s. 181-187.
[34] Z. Sawicka, *Islam w Europie czy europejski islam? Kryzys wartości*, [w:] *W pułapce*…, s. 60-66.
[35] K. Krzysztofek, op. cit., s. 48.
[36] M. Polakowski, *Multikulturalizm i jego wpływ na bezpieczeństwo demokracji liberalnej*, „Społeczeństwo, Edukacja, Język" 2016, t. 4, s. 51.

zgodnie z którymi ochronie podlegałby wartości podstawowe, zastąpienie relatywizmu etycznego ograniczonym pluralizmem, przy jednoczesnym uznaniu wielonurtowego charakteru tychże wartości[37].

Zwolennicy idei multikulturalizmu przekonują, że warto z powodów demograficznych i ekonomicznych niejako „zawiesić" europejską tożsamość Starego Kontynentu. Z ich ust można często usłyszeć tezę, głoszącą że „wielokulturowość daje ogromne korzyści, zarówno demograficzne, jak i ekonomiczne"[38]; mówiąc tak nie tylko wyżej cenią domniemane korzyści finansowe niż dorobek kulturowy Europy, lecz także zapominają o tym, że gospodarka nie funkcjonuje w kulturowej próżni i żeby się rozwijać potrzebuje współpracy, zaufania oraz ethosu pracy. Ten swoisty konflikt aksjologiczny wyartykułować można następująco: „Trzeba sobie zadać pytanie, co jest współcześnie ważniejsze: funkcjonowanie w kraju jednolitym, niejako wśród swoich – pielęgnującym te same tradycje, symbole narodowe, wartości, uznających tych samych bohaterów, czy bycie częścią wielokulturowego konglomeratu kultur, w którym ludzi nie łączy wspólna historia, tradycje czy system wartości, dająca jednak demograficzne i ekonomiczne korzyści"[39].

Projekt, zgodnie z którym imigranci „będą pracować ciężej niż „rdzenni" mieszkańcy Europy i dostawać za to mniej pieniędzy" oraz wydobędą Europę z zapaści demograficznej,

[37] L. Kopciuch, *Multikulturalizm, wartości oraz relatywizm i (lub) pluralizm*, „Idea" 2016, nr 1, s. 19.
[38] K. Gierczak, *Wielokulturowość – zagrożenie czy szansa dla współczesnych społeczeństw europejskich?*, [w:] *Globalne wyzwania i zagrożenia bezpieczeństwa międzynarodowego w XXI wieku*, red. K. Jędrzejczyk-Kuliniak, Wrocław 2015, s. 278.
[39] Ibidem.

w świetle doświadczeń po 2015 roku okazał się mrzonką. Dziś już niewielu odpowiedzialnie twierdzi, że masowa imigracja z krajów muzułmańskich składa się z wykwalifikowanych lekarzy i inżynierów, którzy pracować będą na emerytury starzejącego się społeczeństwa.

Ponadto głosy zwolenników budowania społeczeństwa multikulturowego opartego o przepływy masy imigrantów nie uwzględniają kosztów integracji. Jak wykazuje Janusz Hryniewicz program skutecznej polityki imigracyjnej składać się winien z następujących elementów: „Mieszkań komunalnych powinno być więcej (…) Stypendiów i dopłat do korepetycji dla dzieci nieradzących sobie z nauką również mogłoby być więcej. Fundamentalne znaczenie ma adaptacja rodzin do odmiennych warunków kulturowych. Dlatego należałoby je objąć opieką specjalistów z zakresu psychologii antropologicznej i ewentualnie psychiatrii. Powinna mieć ona możliwie zindywidualizowany (…) charakter. Każda rodzina powinna móc korzystać z usług psychiatry, kilku korepetytorów i specjalistki z zakresu poprawy pozycji kobiet”[40]. Jak konstatuje wspomniany badacz rozwiązania te niewątpliwie przyniosłyby pożądany efekt, lecz ich implementacja przekracza możliwości budżetowe najbogatszych nawet państw Europy.

Leitkultur jako alternatywa dla modelu multikulturowego

Porzucenie paradygmatu wielokulturowego na rzecz koncepcji kultury wiodącej rodzi się ze świadomości zagrożeń, jakie niesie polityczny islam dla liberalnej demokracji, jest zarówno od-

[40] J. T. Hryniewicz, *Imigracja i wielokulturowość w warunkach dużego dystansu kulturowego*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2011, nr 3, s. 19.

powiedzią na dezintegrację społeczeństwa Zachodu, jak i próbą odepchnięcia widma konfliktu między wojującym islamem a światem okcydentu, przy jednoczesnej ochronie tych, którzy identyfikują się porządkiem demokratycznym i wartościami wolnej Europy. Biografię twórcy koncepcji *Leitkultur* odczytać można jak poddający się interpretacji tekst. Z jednej strony uczony próbuje zachować własną tożsamość muzułmańską, z drugiej zaś w pełni akceptuje prawny i aksjologiczny porządek Zachodu.

Bassam Tibi pochodzi z arystokratycznej rodziny syryjskiej. Do Republiki Federalnej Niemiec przybył studiować nauki społeczne i filozofię. Interesował się dorobkiem szkoły frankfurckiej, szczególnie myślą Jürgena Habermasa oraz Thoedora Adorno. Jako badacz islamu oraz współczesnych problemów społecznych od 1973 od 2009 roku związany był z Uniwersytetem w Getyndze, gdzie wykładał stosunki międzynarodowe[41]. Ukoronowaniem jego kariery akademickiej stała się praca uniwersytecie w Yale. Działalność naukową w USA (m.in. Cornell University, Harvard) kontynuował do 2012 roku. Obecnie jako publicysta angażuje się w ruchy społeczne skupiające wokół siebie muzułmanów odcinających się od politycznego islamu. Sam uczony nazywa ich „liberalnymi muzułmanami"[42]. Aktywność Bassama Tibiego obejmuje cały obszar krajów niemieckojęzycznych. Oprócz regularnych publikacji w prasie szwajcarskiej, intelektualista wykładał również w stolicy Austrii. Między rokiem 2005 a 2009 prowadził zajęcia o islamie

[41] Ibidem, s. 131.

[42] B. Tibi, *Curriculum vitae*, [na:] www.bassamtibi.de/, (dostęp: 04.09.2018).

na Akademii Dyplomatycznej w Wiedniu[43]. W tym czasie kładł w swoich wypowiedziach nacisk na politykę integracyjną obejmującą aspekt ekonomiczny, prawny i kulturowy.

Krytykował lewicowych polityków za promowanie kulturowego relatywizmu oraz niedostrzeganie problemów wynikających z obecności politycznego islamu. Jego program zmiany społecznej obejmował następujące postulaty: osłabienie wpływów radykałów religijnych, interpretujących islam w kategoriach agresji i dążenia do dominacji; integrację mniejszości muzułmańskiej poprzez rozwijanie edukacji i nauczanie języka niemieckiego; zerwanie z doktryną relatywistyczną, która w praktyce konserwuje postawy izolacjonistyczne zarówno po stronie wyznawców islamu, jak i pozostałych obywateli[44].

[43] Ibidem.
[44] A. Kruk, *Wielokulturowość w Niemczech – perspektywa Bassama Tibi i Thillo Sarrazina*, „Facta Simonidis" 2014, nr 1, s. 130-133.

Rozdział II

MIGRACJA I INTEGRACJA JAKO WYZWANIA WSPÓŁCZESNEJ POLITYKI AUSTRII WOBEC MNIEJSZOŚCI MUZUŁMAŃSKIEJ

Rys historyczny

Austria po drugiej wojnie światowej była w zasadzie krajem monoetnicznym. Stan ten trwał do lat 60. XX wieku. W 1961 roku odsetek osób, które nie miały obywatelstwa Republiki Austriackiej wynosił 1,4% ogółu mieszkańców, w 1974 – 4%, w latach 90. XX wieku – 8%, zaś w 2007 roku liczba cudzoziemców zamieszkujących nad Dunajem przekroczyła 10% populacji. Demografowie przewidują, że do 2060 roku w Austrii imigranci będą stanowić ponad 20% ogółu mieszkańców kraju[1].

Istotna zmiana demograficzna dokonała się w ciągu jednego pokolenia i nie mogła pozostać bez wpływu na sytuację polityczną i społeczną. Władze w latach 70. i 80. zapewniały, że imigracja ma charakter przejściowy, akcentowano także korzyści ekonomiczne, płynące z pracy gastarbeiterów. Kiedy stało się jasne, że imigranci ekonomiczni nie mają zamiaru opuścić swojej „nowej ojczyzny", zmienił się dominujący ton w debacie publicznej. Kwestię imigracyjną próbowano rozwiązać za pomocą kon-

[1] W. Nowiak, *Starzenie się społeczeństw i migracja – dwa główne wyzwania dla Europy w II dekadzie XXI wieku*, „Rocznik Integracji Europejskiej" 2015, nr 9, s. 102.

cepcji partnerstwa społecznego. W 1975 roku wprowadzono prawo pozwalające imigrantom pracować w wybranych gałęziach gospodarki nie dłużej niż 5 lat, jednocześnie przyjęto założenie, zgodnie z którym cudzoziemcy mogą stanowić maksymalnie 9% zatrudnionych. Model „centralnie planowanej imigracji" starano się utrzymać jeszcze w latach 90., jednak bez powodzenia[2]. W 2008 roku tradycyjny podział na obcokrajowców i autochtonów przestał być wystarczający, dlatego też w pracach socjologicznych pojawiła się nowa kategoria badawcza – *Personen mit Migrationshintergrund* – osoby z imigracyjnym tłem. Tym terminem określono zarówno urodzonych poza Austrią, jak i tych, których ojciec lub matka urodzili się poza granicami kraju. Wobec ciągłego wzrostu wskaźników migracyjnych – w 2009 roku dostrzeżono konieczność wprowadzenia systemowych rozwiązań mających służyć integracji imigrantów. Rok później władze przyjęły Państwowy Plan Działania na rzecz Integracji, skupiał się on przede wszystkim na przybyszach spoza Unii Europejskiej. Zgodnie z założeniami dokumentu cudzoziemcy w zamian za ułatwienia w dostępie do edukacji czy rynku pracy zobowiązani zostali do nauki języka niemieckiego. Jednocześnie wydatki budżetowe na politykę imigracyjną i integracyjną w latach 2010-2013 wyniosły średnio 0,56% PKB oraz 1,1% ogółu wydatków publicznych, czyli więcej niż np. Francja czy Włochy[3].

[2] A. Romejko, *Kwestia migracji w polityce współczesnej Austrii*, „Cywilizacja i Polityka" 2017, nr 15, s. 352.

[3] Mowa tutaj o nakładach poniesionych na: kontrolę graniczną, projektowanie polityki imigracyjnej, wydawanie stosownych dokumentów, rekrutację pracowników poza granicami kraju, świadczenia socjalne dla imigrantów, integrację kulturową i językową, przysposobienie cudzoziemców do warunków rynku pracy oraz wsparcie dla osób ubiegających się o ochronę międzynarodową czy z niej korzystających. Zob. A. Fihel, A. Górny, *Wydatki na politykę*

Po pięciu latach debata nad kwestiami imigracyjnymi odżyła z powodu kryzysu migracyjnego.

Problem polityki migracyjnej w Austrii. Polityczny kontekst debaty na temat imigracji i problemów związanych z obecnością islamu

Sam kryzys migracyjny dotknął Austrię w znaczącym stopniu. Rząd w Wiedniu stanął przed takimi samymi wyzwaniami, co reszta krajów przez które przechodził szlak uchodźczy. Po pierwsze był zmuszony zmierzyć się ze skutkami kryzysu – wzrostem zaniepokojenia społecznego wywołanego niekorzystnymi zmianami demograficznymi, narastaniu postaw roszczeniowych wśród imigrantów, czy braku gotowości do respektowania zachodniego systemu wartości. Po drugie zapewnienie przybyszom zarówno doraźnej opieki, jaki i długotrwałego wsparcia wymusza zwiększenie wydatku z kasy państwowej[4]. Po trzecie w końcu Austria, jak i większość krajów Unii Europejskiej, stanęła przed ogromnym wyzwaniem, jakim jest walka z rozwijającą się siatką krymigracyjną[5]. Podkreślić jednak należy, że kryzys imigracyjny zintensyfikował, a nie zrodził problemy związane z imigracją i integracją. Z większością z nich społeczeństwa Zachodu zmagały się już wcześniej, stąd też wydarzenia z 2015 roku ożywiły prace nad wdrażanym modelem polityki imigracyjnej.

---

imigracyjną Austrii, Francji, Polski i Włoch, [w:] *Starzenie się społeczeństwa a polityka fiskalna i migracyjna*, red. A. Fihel, Warszawa 2017, s. 121-145.

[4] M. M. Kosman, *Kryzys imigracyjny w UE w latach 2015-2017. Aspekty prawne i polityczne*, „Rocznik Integracji Europejskiej" 2017, nr 11, s. 279-291.

Nieprzypadkowo jesienią tegoż roku zespół ekspertów pracujący pod kierunkiem Heinza Fassmana opublikował pięćdziesięciopunktowy plan integracji azylantów, położono nacisk nie tylko na kwestie praktyczne takie jak wykształcenie zawodowe czy poziom opanowania języka, ale także na zagadnienia wiązane z wartościami demokratycznymi, podkreślono konieczność respektowania prawa krajowego, wychowania obywatelskiego przybyszów oraz przestrzeganie zasad etyki społecznej. Pośrednio autorzy dokumentu zwrócili uwagę na kwestie kolizji norm kultury wiodącej z imperatywami religijnymi, zakładając, że edukacja religijna młodego pokolenia będzie respektowała system wartości obywatelskich[6].

Kryzys migracyjny doprowadził bezpośrednio do zmiany układu sił na scenie politycznej. Jeszcze w grudniu 2015 roku na szczycie Rady Europejskiej rząd Wernera Faymanna reprezentował postawę zbliżoną do stanowiska Berlina, w publicznych wypowiedziach domagał się od Grupy Wyszehradzkiej solidarności w sprawie uchodźców i groził ograniczeniem unijnych dotacji, formułował krytyczne uwagi pod adresem Warszawy, Budapesztu i Aten. Jednak na początku 2016 roku rząd w Wiedniu zmienił ton – pojawiły się zapowiedzi zwiększonej kontroli granic, przyspieszenia procedur deportacyjnych, a także sygnały świadczące o zdystansowaniu się do swojej niedawnej sojuszniczki Angeli Merkel. Formułowane w pierwszych miesiącach kryzysu wyrazy poparcia dla polityki RFN ustąpiły miejsca krytyce – Faymann zarzucił Berlinowi

[5] M. Rewizorski, *Przypływ, który nie unosi żadnej łodzi. Unia Europejska wobec rozwoju transnarodowej ekonomii krymigracyjnej*, „Rocznik Integracji Europejskiej" 2016, nr 10, s. 191-208.
[6] Ibidem, s. 356.

przyciąganie imigrantów i wyraził niezgodę na uczynienie z Austrii „strefy buforowej", jednocześnie widząc szansę na ograniczenie kryzysu uchodźczego w porozumieniu Unii Europejskiej z Ankarą. Zmienił się także stosunek władz Austrii wobec rozwiązań proponowanych przez premiera Węgier Viktora Orbana (budowa umocnień granicznych). Zimą 2016 roku ucichły głosy krytyki pod adresem Budapesztu, zaś ministerstwo obrony narodowej oddelegowało żołnierzy do kontrolowania przejść granicznych ze Słowenią[7]. Pozycje rządu w Wiedniu osłabiała aktywność Austriackiej Partii Wolności (FPÖ), a także rosnące niezadowolenie w szeregach rządzącej Socjaldemokratycznej Partii Austrii (SPÖ) oraz koalicyjnej Austriackiej Partii Ludowej (ÖVP)[8]. Ostatecznie nieprzezwyciężony kryzys migracyjny doprowadził do dymisji kanclerza.

Urząd opróżniony przez Wernera Faymanna objął Christian Kern. Polityk ten z jednej strony unikał konfrontacji

[7] E. Godlewska, *Rząd Wernera Faymanna wobec kryzysu migracyjnego w Europie*, [w:] *Polityczne i społeczne aspekty wielokulturowości. Migracje i mniejszości*, red. A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trosiak, Poznań 2016, s. 49.

[8] Ewa Godlewska zmianę kursu polityki rządu Wernera Faymanna, wynikającej z wewnętrznych trać w ówczesnym obozie władzy, omawia w sposób następujący: „Na przełomie 2015 i 2016 roku można było zaobserwować pewną zmianę w wypowiedziach i działaniach austriackiego rządu. Przede wszystkim wiązało się to z zapowiedziami partii koalicyjnych ograniczenia napływu uchodźców i migrantów. Lider SPÖ opowiedział się za wzmocnieniem kontroli granicznych oraz przyspieszeniem procedury deportacyjnej w przypadku osób, które nie spełniają warunków niezbędnych do otrzymania azylu. (…) Jednocześnie minister obrony – Hans Peter Doskozil (SPÖ) – wydał zgodę na użycie samolotów transportowych typu Hercules do transportowania migrantów, którym odmówiono udzielania azylu. Jednocześnie w grudniu 2015 roku wicekanclerz Reinhold Mitterlehner (ÖVP) zapowiedział, że Austria nie będzie w stanie przyjąć więcej niż 100 tysięcy uchodźców". Ibidem, s. 49.

z Berlinem, mówiąc o potrzebie solidarności europejskiej wobec kryzysu uchodźczego, z drugiej zaś akcentował postulaty ograniczenia imigracji i pomocy uchodźcom na miejscu. W kolejnych miesiącach polityka rządu ulegała zaostrzeniu. Ówczesny minister spraw wewnętrznych Wolfgang Sobotka chciał zachęcać finansowo imigrantów do opuszczenia Austrii, karać tych, którzy wyłudzają azyl, a także udzielać schronienia jedynie tym, którzy życie było bezpośrednio zagrożone. Widomym znakiem zmiany polityki wobec uchodźców i imigrantów było wycofanie się rządu Christiana Kerna z unijnego programu relokacji w marcu 2017 roku[9]. Decyzja ta nie była podyktowana świadomym przewartościowaniem paradygmatu polityki migracyjnej. Dokonała się ona pod wpływem oporu obywateli. Ich obawy szczególnie budziła imigracja z krajów muzułmańskich. Badania przeprowadzone w 2016 roku pokazały, że 56% Austriaków ocenia negatywnie rolę islamu w rozwoju społeczeństwa. Te same dane wskazały na rosnąca niechęć wobec Europejczyków w środowisku muzułmanów. 67% wyznawców Allaha zamieszkujących Austrię jest przekonanych, że Zachód dąży do zniszczenia islamskiego dziedzictwa[10].

Sytuacja w Austrii uległa dalszej komplikacji. Nowy lider Austriackiej Partii Ludowej Sebastian Kurz w kampanii wyborczej w 2017 roku starał się przynajmniej częściowo przejąć elektorat sprzyjający oskarżanej o populizm konserwatywnej Austriackiej Partii Wolności (FPÖ)[11], otwarcie deklarując sprzeciw wobec radykalnego islamu, przyjmowania imigran-

[9] E. Godlewska, *Polityka etniczna Austrii w obliczu kryzysu uchodźczego w Europie*, [w:] *Między tolerancja a niechęcią. Polityka współczesnych państw europejskich wobec migrantów i mniejszości*, Poznań 2017, s. 91-101.
[10] Ibidem, s. 99.

tów ekonomicznych, czy dotychczasowego modelu integracji. Sebastian Kurz jako minister spraw zagranicznych oraz urzędnik odpowiadający za politykę imigracyjną opowiadał się za zamknięciem szlaku bałkańskiego, chciał zerwania negocjacji akcesyjnych do Unii Europejskiej z Turcją, sprzeciwiając się tym samym ewolucji jej ustroju w stronę autorytarną, a także

[11] Analiza programu Austriackiej Partii Wolności oraz propagowanej przez jej członków ideologii jest sprawą złożoną. Obecność oraz ostatnie sukcesy wyborcze przełożone wprost na udział w rządzie wywołują wiele kontrowersji. Z jednej strony badacze formułują pod adresem FPÖ zarzuty o nacjonalizm, ksenofobię i populizm. Stanowisko takie w emocjonalnym języku wyraził m.in. Tomasz Dobrowolski, pisząc „Można mieć nadzieję, iż rządzący Austrią nie ulegną całkowicie stale narastającej, szczególnie po noworocznych zajściach w Kolonii, antyimigranckiej psychozie i podejmą wyzwania wynikające z obecności imigrantów. Przydałaby się kampania propagandowa uświadamiająca obywatelom prawdziwe przyczyny kryzysu imigracyjnego, by podnieść poziom tolerancji wobec uchodźców i azylantów, by usprawnić procedury rozpatrywania wniosków o przyznanie azylu i zadbać o włączenie do społeczeństwa, gdyż zaniechania w tej dziedzinie mogą prowadzić do radykalizacji postaw zarówno wśród sfrustrowanych uchodźców, jak i niepogodzonych z ich obecnością rdzennych mieszkańców Austrii". (T. Dobrowolski, *Wyniki wyborów w Austrii w latach 2015-2016 w kontekście kryzysu imigracyjnego oraz odradzania się ksenofobii i nacjonalizmu*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2016, nr 4, s. 75-76). Niektórzy rozpatrywali wyłącznie jej fenomen przez pryzmat mitu Jörga Haidera i przewidywali stopniowy spadek poparcia dla tej formacji politycznej. W 2011 r. Anna Pasterek pisała, że „trudno sobie wyobrazić ponowny wielki sukces populistów bez blasku charayzmatycznego przywódcy" (A. Paterek, *Między populizmem, niemieckim szowinizmem i austriackim patriotyzmem – Jörg Haider i FPÖ*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2011, nr 4, s. 185). W podobnym tonie na temat Haidera wypowiada się Piotr Andrzejewski proponując analizę kulturowo-antropologiczną tożsamości przywódcy FPÖ, która jego zdaniem opierała się na aktualizacji i reinterpretacji archetypów charakterystycznych dla kultury masowej, a jednocześnie uwzględniała kontekst specyficznie austriacki. Zob. P. An-

otwarcie krytykował mechanizm relokacji imigrantów zaproponowany przez Komisję Europejską. Ta antyimigracyjna postawa przyczyniła się do wzrostu popularności szefa MSZ. W maju 2017 roku cieszył się poparciem prawie 70 procent obywateli. Komentatorzy austriackiej sceny politycznej podkreślają, że jednej z najważniejszych przyczyn tej popularności należy szukać w „twardym" stanowisku wobec imigracji, szczególnie tej od roku 2015[12]. Ostatecznie Kurz po wygranych wyborach parlamentarnych w październiku 2017 roku objął funkcję Kanclerza Republiki Austrii, stając na czele koalicyjnego rządu konserwatywnej Österreichische Volkspartei – ÖVP (Austriacka Partia Ludowa) oraz prawicowej, islamosceptycznej[13]

drzejewski, *U źródeł współczesnego populizmu. Przypadek Austrii*, [w:] *Nowe ruchy społeczne*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, Lublin 2017, s. 165-174). Ten sam uczony w obszernej i wnikliwej analizie profilu ideowego Austriackiej Partii Wolności wskazał na wewnętrzną sprzeczność ideologii „narodowego liberalizmu", stwierdzając, że wartości liberalne nie wytrzymują „konfrontacji z (…) ideami wspólnoty obywatelskiej i narodowej". (P. Andrzejewski, *Paradoks narodowego liberalizmu. Historia i idee Freiheitliche Partei Österreichs,* „Rocznik Polsko-Niemiecki" 2014, nr 22, s. 207. Ze sformułowanym wyżej tezami polemizuje Adam Romejko, którego prace przywołuję w tekście głównym.

[12] P. Jędroszczyk, *Minister spraw zagranicznych Sebastian Kurz hipnotyzuje Austriaków*, „Rzeczpospolita", 17 maja 2017 r., http://www.rp.pl/Polityka/305179876-Minister-spraw-zagranicznych-Sebastian-Kurz-hipnotyzuje-Austriakow.html#ap-1, (dostęp: 28 sierpnia 2017).

[13] Określenie „islamosceptycyzm" zostało wprowadzone przez Ryszarda Michalaka w kontekście badań nad ugrupowaniami politycznymi, które dostrzegają zagrożenie w rozwoju politycznego islamu, w kontekście użytym przez badacza staje się ono synonimem postawy krytycznej wobec islamu. Por. R. Michalak, *Szwedzki nurt islamosceptycyzmu. Uzasadnienia postulatu deszariatyzacji*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017, s. 287-305.

Freiheitliche Partei Österreichs – FPÖ (Austriacka Partia Wolności).

W przypadku Austriackiej Partii Wolności, określanej mianem „antyimigranckiej", nie znajdziemy wcale postulatów powrotu do społeczeństwa monokulturowego, ani prób wydalenia z kraju przedstawicieli mniejszości etnicznych czy religijnych. Symptomatyczne, że kiedy jesienią 2015 roku lider FPÖ ostrzegał przed eskalacją napięć, powszechnie zarzucano mu przyjęcie postawy prowokacyjnej, nazywano nawet podżegaczem. Kiedy jednak jego przewidywania okazały się trafne, a jego postulaty jako swoje przyjął rząd Faymanna, odium społeczne cały czas ciążyło nad Austriacką Partią Wolności. W obliczu kryzysu uchodźczego jej lider Heinz Christian Strache proponował oddzielenie uchodźców, którym w świetle prawa międzynarodowego przysługuje ochrona, od ekonomicznych imigrantów, których napływ należy zatrzymać. Postulat ten znalazł swoje uzasadnienie w danych statystycznych. W 2015 roku wśród osób wnioskujących o azyl odsetek Syryjczyków wyniósł 29%. Przy czym zauważyć należy, że w liczbę tę wliczono także tych, którzy z Syrii nie pochodzili, lecz posługiwali się sfałszowanymi dokumentami. Lider FPÖ podkreślał konieczność udzielania pomocy potrzebującym na Bliskim Wschodzie i Afryce oraz powstrzymanie nielegalnego przemytu imigrantów przez granicę. Domagał się także od bogatych państw arabskich (Arabia Saudyjska, Katar) zaangażowania w rozwiązanie kryzysu imigracyjnego[14].

[14] A. Romejko, *Kwestia imigrantów i uchodźców w polityce Austriackiej Partii Wolnościowej*, [w:] *Zmiany w systemach politycznych w Europie i na świecie*, red. K. Kamińska-Korolczuk, M. Mielewczyk, R. Ożarowski, Gdańska 2017, s. 194-199.

Muzułmanie w Austrii – dynamika procesu imigracyjnego na podstawie danych statystycznych

Stosunki między Austrią a wyznawcami islamu sięgają początków epoki nowożytnej i były naznaczone wielowiekową rywalizacją o wpływy między Monarchią Habsburgów a Imperium Osmańskim. Terenem, na którym wpływy te się ścierały bardzo intensywnie, była Bośnia i Hercegowina. Tendencja do uregulowania statusu prawnego muzułmańskiej mniejszości w Austrii pojawiła się jeszcze w latach siedemdziesiątych XIX wieku, kiedy to w 1874 roku oficjalnie uznano wyznawców Allaha za wspólnotę religijną. W lipcu 1912 wprowadzono specjalną *Ustawę dotyczącą islamu* (*Islamgezetzt*), która gwarantowała muzułmanom autonomię, lecz jednocześnie zabraniała praktyk sprzecznych z prawem krajowym. Po upadku Austrio-Węgier na skutek zmiany granic liczba muzułmanów zmniejszyła się do tysiąca osób. W czasie II wojny światowej Muzułmańska Wspólnota w Wiedniu podjęła współpracę z nazistami. Istniała ona do 1948 roku, kiedy to jej członkowie zdecydowali o jej rozwiązaniu. Po drugiej wojnie światowej diaspora muzułmańska wynosiła ok. trzech tysięcy osób. Fala imigracji zaczęła wzrastać w latach 60. Do Austrii przybywali Turcy, Egipcjanie, obywatele Jugosławii skuszeni wizją stabilnego zatrudnienia i lepszych warunków życia. Austriacki „cud gospodarczy" sprawił, że w 1976 roku mniejszość ta wynosiła 50 tysięcy osób. Tendencja ta utrzymywała się do 1992, kiedy to Turcy oraz Jugosłowianie licznie starali się o pracę. Zmianę przyniosła wojna bałkańska, na skutek której na terenie Austrii pojawiła się blisko stutysięczna grupa muzułmańskich Bośniaków. Imigracja z krajów muzułmańskich trwa nieprzerwanie od ponad pięć-

dziesięciu lat[15]. Obecnie w Austrii przybywa około siedmiuset tysięcy muzułmanów[16]. Ich struktura jest zróżnicowana pod względem prawnym, część posiada bowiem obywatelstwo, inni zaś ubiegają się o prawo pobytu lub nadanie im statusu uchodźcy. Pozostaje jeszcze spora grupa tych, którzy przebywają na terenie Austrii nielegalnie. Warto podkreślić, że obecnie w Austrii islam jest jedyną religią, której przybywa wyznawców. Stan ten wynika zarówno ze wzrostu liczby imigrantów oraz wyższego wskaźnika dzietności w rodzinach muzułmańskich[17].

Dane o etnicznym pochodzeniu austriackich muzułmanów z 2012 roku pokazały, że większość muzułmanów to obywatele Austrii (35%), następnie Turcy (19,8%), Bośniacy (8,8%), obywatele Federacji Rosyjskiej (4%), przybysze z krajów byłej Jugosławii[18] (3,7%), Macedonii (2,5%), państw Azji Centralnej (2,42%) oraz szyici (1,3%); ok. 2% populacji muzułmanów w Austrii stanowią bezpaństwowcy[19]. Jeśli prześledzić dynamikę zmian demograficznych, można zauważyć wyraźny wzrost liczby imigrantów z niektórych krajów. Między rokiem 2001 a 2009 do Austrii przybyło wielu muzułmańskich obywateli Federacji Rosyjskiej (głownie z Czeczenii), ich populacja

[15] A. Nalborczyk., *Muzułmanie w Austrii*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2015, s. 281-293.
[16] P. Filzmaier, F. Perlot, *Muslimische Gruppen in Österreich*, Wien 2017, s. 7.
[17] A. Nalborczyk, op. cit., s. 295.
[18] Bez Bośni i Hercegowiny oraz Macedonii.
[19] Wyliczenie własne na podstawie danych o liczbie muzułmanów w Austrii oraz ich liczebności według kraju. Por. *Anzahl der Muslime in Österreich von 1971 bis 2016*, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/312152/umfrage/anzahl-der-muslime-in-oesterreich/, (dostęp: 30.08.2017) oraz *Zahl der Muslime in Österreich nach Staatsangehörigkeit*, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/306834/umfrage/zahl-der-muslime-in-oesterreich-nach-staatsangehoerigkeit/, (dostęp: 30.08.2017)

zwiększyła się o ponad 211% (z 87 osób do 18.437). Nastąpił znaczny wzrost przybyszów z Afganistanu (wzrost o 146%), a także Pakistanu, Tunezji, Maroka, Iraku (wzrost powyżej 50%), a także z Kosowa, Serbii i Czarnogóry (wzrost o 49%), spadł odsetek imigrantów z Turcji i Bośni[20].

Struktura demograficzna zmieniła się w 2015 roku, kiedy to wnioski azylowe złożyło ponad 25.500 Afgańczyków, 24.500 Syryjczyków, 13.600 Irakijczyków, 3.400 Irańczyków, 2000 Somalijczyków, 1600 obywateli Federacji Rosyjskiej (głownie Czeczenii), a także 1300 Nigeryjczyków (zob. tabela 1). W porównaniu z 2016 rokiem grupa azylantów wyraźnie się zmniejszyła, jedynie do Austrii przybyło więcej Nigeryjczyków.

Tabela 1. Liczba azylantów według danych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Republiki Austrii – tabela obejmuje pierwsze dziesięć miejsc

Kraj	2015	2016
Afganistan	25.563	11.794
Syria	24.547	8.773
Irak	13.633	2.862
Iran	3.426	2.460
Pakistan	3.021	2.496
Nieznani (bezpaństwowcy)	2.235	1.149
Somalia	2.073	1.537
Federacja Rosyjska (głównie Czeczenia)	1.698	1.633
Nigeria	1.385	1.855

Źródło: P. Filzmaier, F Perlot, *Muslimische Gruppen in Österreich*, Wien 2017, s. 9.

[20] Zob. *Islam in Österreich*, red. A. Janda, M. Vogl, [Wiedeń] 2010, s. 7.

Dynamikę rozwoju muzułmańskiej imigracji w Austrii możemy podzielić na trzy okresy. Pierwszy z nich obejmuje w przybliżeniu drugą połowę XX wieku (od lat 60. do 90 włącznie), kiedy to do tego alpejskiego kraju przybywało wielu gastarbeiterów głównie z krajów sąsiednich i mających długie dzieje stosunków z Austrią. Mowa tutaj o Turkach oraz obywatelach krajów byłej Jugosławii. Wielu z nich posiada obywatelstwo austriackie, gdyż bez problemu spełnia warunek dziesięcioletniego pobytu. Drugi – lata między początkiem XXI wieku a rokiem 2014 – w tym czasie do Austrii przybyło wielu imigrantów z Afganistanu, Czeczenii, a także Maroka, Tunezji, Pakistanu czy Iraku. Obecnie zaś pojawiają się oprócz wyżej wymienionych nacji także obywatele Syrii czy Somalii. Porównując dane sprzed 2015 roku i po nim, zauważyć trzeba, że oznaki nasilającej się fali migracyjnej były widoczne od paru lat, świadczy o tym chociażby nieprzerwany napływ ludności z Afganistanu, Iraku, Iranu, Pakistanu czy Czeczenii. Wypada także podkreślić, że to wcale nie Syryjczycy stanowią najliczniejszą grupę wśród dzisiejszych azylantów.

Społeczność muzułmanów w Austrii zmienia swoją strukturę nie tylko ze względu na imigrację, ale także na wzrost liczby obywateli Austrii wyznania islamskiego. W 2001 roku Austriacy stanowili 28% ogólnej liczby muzułmanów, zaś w 2009 już 49 %.

Mówiąc o strukturze demograficznej muzułmanów zamieszkujących Europę, w tym Austrię, należy pamiętać, że społeczność muzułmańska mimo zachowania lokalnego kolorytu związanego z miejscem pochodzenia lub tożsamością przodków poddaje się procesowi globalizacji. Proces ten przynosi

zmiany w aspekcie tożsamościowym muzułmanów, charakter wielu z nich można określić mianem „liminalnego" i heteronimicznego, część społeczności muzułmańskiej funkcjonuje na granicy rozmaitych tradycji. Jesteśmy świadkami „narodzin nowego globalnego islamu tworzonego przez wykorzenionych muzułmanów dalekich od swoich lokalnych i kulturowych tradycji"[21]. Głos imama z meczetu w tej samej dzielnicy zastępują strony internetowe i kaznodzieje liczący na uznanie licznych rzesz użytkowników sieci. Stąd też aktywność grup ekstremistycznych w mediach społecznościowych przykuwa uwagę służb odpowiedzialnych za bezpieczeństwo. Jednym słowem tożsamość austriackich muzułmanów dziś nie sposób zamknąć w etnicznym czy kulturowym kontinuum. Identyfikacja religijno-etniczna ustępuje często polityzacji; dlatego też idee propagowane przez ruchy reprezentujące polityczny islam, takie jak na przykład Bractwo Muzułmańskie pozyskują swoich zwolenników pośród muzułmanów o rozmaitym tle etnicznym.

Austriackie problemy z muzułmańskim radykalizmem

Specjaliści z zakresu bezpieczeństwa podkreślają zagrożenie, związane z rozwojem międzynarodowego ruchu dżihadystycznego, do którego włączają się również austriaccy muzułmanie oraz imigranci. Zgodnie z raportem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych udało się zidentyfikować w 2015 roku 259 osób, które na Bliskim Wschodzie, Afryce Północnej, Subsaharyjskiej, a także w Pakistanie i Afganistanie walczyły w imię idei islami-

[21] B. Pasamonik, *Europejscy muzułmanie i muzułmanki na skrzyżowaniu kultur*, [w:] *Rzeczywistość wielokulturowa*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin – Warszawa 2013, s, 282.

stycznych. Jeśli skojarzyć podaną liczbę z ogólną populacją Austrii, wtedy okaże się, że znajduje się ona w gronie państw o jednym z najwyższych wskaźników dżihadystów na osobę, ustępując miejsca jedynie Belgii. Tuż za nią wymienić w tym kontekście należy Francję, Niemcy oraz Wielką Brytanię. Austriackie służby specjalne informują również o tym, że 79 „bojowników o ustanowienie kalifatu" wróciło do kraju, spodziewając się jednocześnie, że liczba ta może wzrosnąć do 120. Grupa ta obejmuje nie tylko zaangażowanych w działania militarne, ale także tych zapewniających dżihadystom wsparcie organizacyjne i propagandowe[22].To właśnie islamistyczna indoktrynacja wydaje się szczególnie groźna, gdyż za pomocą mediów społecznościowych dociera do nastolatków, którzy z racji wieku i momentu rozwojowego w zasadzie są bezbronni wobec tych praktyk; również w podsycaniu nienawiści do Zachodu biorą udział niektórzy imamowie, czyniąc z meczetów trybuny wykorzystywane do fundamentalistycznej agitacji. W ostatnim czasie nad Dunajem doszło do wydalenia niektórych muzułmańskich kaznodziejów. szerokim echem odbiła się w krajowej prasie sprawa Mirsada Omerovicha (Edu Tejma), którego sąd w lipcu 2016 roku skazał na 20 lat więzienia za werbowanie terrorystów dla Państwa Islamskiego oraz podżeganie do nienawiści. Prokuratura oskarżyła mężczyznę o pozyskanie dla tej fundamentalistycznej organizacji ponad 1600 młodych osób, w tym młodocianych dziewczynek. Z kolei imam Yakup Aynagoz, działający w Górnej Austrii był zmuszony do opuszczenia terytorium państwa za rozpowszechnianie idei fundamentalistycznych. Podobne sprawy w 2016 roku toczyły

[22] K. Szubart, *Zagrożenie terroryzmem islamskim w Austrii*, „Biuletyn Opinie FAE" 2016, nr 10, 2-10.

się wobec 65 muzułmańskich duchownych[23]. Szerokim echem w prasie światowej odbiła się decyzja z czerwca 2018 roku o zamknięciu 7 meczetów, 6 z nich prowadziła Arabska Wspólnota Religijna.

Austria, a szczególnie Wiedeń, jest także ważnym miejscem na mapie europejskiego wahabizmu, którego zwolennicy domagają się wprowadzenia na terenie Bośni i Hercegowiny prawa szariatu. Stolica Republiki Austrii dla radykałów spod znaku bałkańskich wahabitów stanowi swoiste centrum oddziaływania oraz miejsce, w którym przebywają przywódcy tego ruchu[24].

Jedną z najbardziej wpływowych grup islamistycznych działających w Austrii jest organizacja Avrup Milli Görüş, ściśle współpracująca z niemiecką Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Krzysztof Izak w „Leksykonie organizacji i ruchów islamistycznych" wskazuje na „zdecydowanie nacjonalistyczno-islamskie nastawienie"[25] oraz powiązanie z partiami tureckimi, „w których od kilku lat przeważają tendencje fundamentalistyczne z ideą odnowienia kalifatu"[26]. Milli Görüş oprócz tego, że zatrudnia imamów oraz sprowadza kaznodziejów z Turcji, także odpowiedzialne jest w dużej mierze za wspieranie postaw izolacjonistycznych wśród Austriackich muzułmanów. Przy czym najwięcej kontrowersji budzi fakt, że jej członkowie prowadzą wiele instytucji wychowawczo-edukacyjnych[27].

[23] E. Godlewska, *Społeczność muzułmańska*…, op. cit., s. 129.
[24] K. Izak, *Leksykon organizacji i ruchów islamistycznych*, Warszawa 2014, s. 517.
[25] Ibidem, s. 349
[26] Ibidem.
[27] Ibidem.

W diasporze tureckiej działa także ruch zwany Süleymancılar (Dzieci Sulejmana), który narodził się jako odpowiedź na próbę sekularyzacji oświaty i promuje islamskie wychowanie religijne. Media opublikowały reportaż na temat praktyk wychowawczych instytucji edukacyjnych założonych przez Dzieci Sulejmana. Jeden z wychowanków prowadzonej przez ultrakonserwatywnych wychowawców szkoły, przyznaje, że w jej murach „poznał wykrzywiony obraz świata: mam unikać kobiet, Zachód to wróg, Żydzi są źli". Dziś wiadomo, że „pedagogika" Dzieci Sulejmana promuje segregację płciową, idee antysemickie, wrogość wobec Zachodu oraz głosi prymat prawa koranicznego nad prawem stanowionym, choć jednocześnie powstrzymuje się od jawnej działalności politycznej[28].

Nie tylko wpływ muzułmańskich radykałów na młode pokolenie wychowywane w Austrii, czy relatywnie wysoki odsetek bojowników Państwa Islamskiego, budzą niepokój obywateli, ale także akcje propagandowe prowadzone przez salafitów. Jednym z organizatorów akcji „Prawdziwa religia", polegającej na rozdawaniu Koranu na ulicy, był wspomniany już trzydziestopięcioletni Mirsad Omerovic[29].

Wpływy salafitów wydają się szczególnie groźne z uwagi na ich oddziaływanie na wychowanie młodego pokolenia muzułmanów w Austrii. W lutym 2016 roku prof. Ednan Aslan z Instytutu Studiów Islamskich Uniwersytetu Wiedeńskiego opublikował raport pt. *Evaluierung ausgewählter Islamischer Kindergärten und –gruppen in Wien* (*Ewaluacja wybranych is-*

[28] B. Dżon-Ozimek, *Dzieci Sulejmana*, „Przegląd" 13-18.03.2017 r., s. 32-34.
[29] *Austria – zakaz rozdawania Koranu na ulicach*, „Rzeczpospolita" 07.10.2016 r., http://www.rp.pl/Polityka/161009458-Austria-Zakaz-rozdawania-Koranu-na-ulicach.html#ap-1, (dostęp: 30.08.2017).

lamskich przedszkoli i grup przedszkolnych w Wiedniu). Uczony oszacował liczbę muzułmańskich placówek oświatowych, zajmujących się opieką i wychowaniem dzieci między 2 a 6 rokiem życia, na 150. Uczęszczać do nich miało ok. 10.000 dzieci. Podanie dokładnej liczby nie było możliwe z tego powodu, że znacząca część instytucji odmówiła udziału w badaniu, niektóre nawet w związku z tym usunęły swoje strony internetowe[30]. Również wyodrębnienie przedszkoli islamskich stanowi analityczne wyzwanie, gdyż często unikają one określania islamski na rzecz odniesień do takich kategorii jak: wielokulturowość, integracja czy dialog[31]. Ostatecznie przebadać się udało jedynie 74 podmioty. Najwięcej zainteresowania wzbudziło twierdzenie, że aż jedna czwarta placówek powiązana jest z radykalnymi nurtami islamu[32] (od salafitów po Bractwo Muzułmańskie). Badacz islamskich koncepcji pedagogicznych wyodrębnił wśród badanych placówek cztery grupy. Pierwszą tworzą organizacje powiązane z ruchem salafickim, drugą aktywiści promujący polityczną wersję islamu, trzecią przedsiębiorcy, którzy skupiają się na realizacji celów ekonomicznych, nie zaś ideologicznych, do ostatniego zbioru należą przedszkola promujące otwartość na inne kultury i religie. Z punktu widzenia bezpie-

[30] A. Bartkiewicz, *Austria: Przedszkola w Wiedniu powiązane z islamistami*, „Rzeczpospolita" 02.03.2016 r., https://www.rp.pl/Spoleczenstwo/160309895-Austria-Przedszkola-w-Wiedniu-powiazane-z-islamistami.html, (dostęp: 03.10.2018).

[31] E. Aslan, *Evaluierung ausgewählter Islamischer Kindergärten und –gruppen in Wien*, Wien 2016, s. 9-10.

[32] A. Bartkiewicz, *Czy muzułmańskie przedszkola wychowują radykałów*, „Rzeczpospolita" 17.04.2017 r., https://www.rp.pl/Spoleczenstwo/170419217-Austria-Czy-muzulmanskie-przedszkola-wychowuja-radykalow.html, (dostęp: 3.10.2018).

czeństwa państwa oraz celów polityki integracyjnej za destruktywne należy uznać te instytucje przedszkolne, które wspierają izolacjonizm wśród dzieci. Wywodzą się one z doktryny salafickiej, politycznego islamu (Bractwo Muzułmańskie) oraz orientacji islamistyczno-nacjonalistycznej (Milli Görüs)[33].

Do najważniejszych cech wyróżniających salafická doktrynę pedagogiczną należą: wychowanie młodego pokolenia w duchu resentymentu wobec Zachodu, czerpanie wzorców wychowawczych z prawa szariatu, czynienie z biografii Mahometa parenetycznego ideału, postulat uznania za powszechnie obowiązujące przykazań bożych, wynikających wprost z prawa koranicznego, rozbudzanie przekonania, że w świętych tekstach islamu znajdują się odpowiedzi na wszystkie pytania zadawane przez ludzi na przestrzeni wieków, zaszczepianie braku zaufania do państwa jako do tworu sprzecznego z nakazami teologii muzułmańskiej, czy w końcu przekonanie o szkodliwości edukacji świeckiej i pogardzie dla zachodniego stylu życia, idące w parze z przeświadczeniem, że jedynie konserwatywne instytucje muzułmańskie mogą sprostać zadaniu opieki i wychowania młodego pokolenia wyznawców Allaha[34].

Z kolei ideały politycznego islamu (także te zabarwione ideologią neoosmańską) przełożone na doktrynę pedagogiczną obejmują: zasadę prymatu prawa szariatu nad prawem stanowionym (państwo winno być emanacją woli Boga) oraz nieoddzielności religii i polityki, kształtowanie postaw antysemickich (państwa zachodnie jako marionetki w rękach Żydów), czy

[33] E. Aslan, op. cit., s. 23-24.
[34] Ibidem, s. 24-25.

służenie idei budowania państwa muzułmańskiego – albo za pomocą przemocy, albo wykorzystując słabości demokracji[35].

Omawiany raport powstał na zamówienie ówczesnego ministra ds. integracji i spraw europejskich Sebastiana Kurza i był przez niego wykorzystywany w kampanii wyborczej. Wówczas pojawiły się zarzuty o brak rzetelności naukowej i ingerencję urzędników w treść dokumentu. Sprawa znalazła swój finał w postepowaniu przed Austriacką Agencją ds. Rzetelności Naukowej (Österreichische Agentur für wissenschaftliche Integrität), która w raporcie z 7 listopada 2017 roku stwierdziła, że „Ednan Aslan w związku z tzw. „badaniami przedszkolnymi" nie dopuścił się naruszenia norm obowiązujących naukowca"[36]. Jednocześnie komisja rekomendowała uniwersytetowi wprowadzenie standardów współpracy z instytucjami państwowymi szczególnie w sytuacjach, w których naukowcy wykorzystywani są w charakterze politycznych doradców. Publikacja dokumentu poświęconego islamskim przedszkolom wywołała szeroką debatę publiczną, co w konsekwencji zmusiło wiedeński magistrat do zaostrzenia nadzoru pedagogicznego nad muzułmańskimi placówkami.

Na zamówienie rządu austriackiego wiedeński Instytut Studiów Bliskowschodnich we współpracy z Lorenzo Vidino

[35]Ibidem, s. 33-34.

[36] W dokumencie czytamy: „Die Kommission für wissenschaftliche Integrität der OeAWl stellt fest, dass Univ.Prof. Dr. Ednan Aslan im Zusammenhang mit der sog. „Kindergartenstudie" kein wissenschaftliches Fehlverhalten vorzuwerfen ist". *Stellungnahme der Kommission für wissenschaftliche Integrität der Österreichischen Agentur für wissenschaftliche Integrität (OeAWl) zur „Kindergartenstudie"* A-2017/16, Wien 07.11. 2017, s. 32. https://medienportal.univie.ac.at/presse/aktuelle pressemeldungen/detailansicht/artikel/kindergartenstudie-gutachten-veroeffentlicht/.

przygotował raport na temat działalności Bractwa Muzułmańskiego w Austrii. Dokument ten ujrzał światło dzienne w 2017 roku. Korzenie aktywności tej islamistycznej organizacji sięgają jeszcze lat 60. i 70. XX wieku. Wiążą się one z aktywnością Ahmeda Elkadi i Yussufa Nada. Nada korzystając z włoskiego paszportu, który zapewniał mu swobodę podróżowania, oraz dochodów z dobrze prosperującego interesu pełnił przede wszystkim rolę sponsora dla nowo powstających komórek Bractwa Muzułmańskiego. Jednak za najważniejszą postać pośród pionierów tej organizacji uznać należy Saida Ramadana – zięcia i sekretarza założyciela ruchu Hassana al-Banny. Ramadan oddziaływał na austriackich muzułmanów, działając głownie na terenie Monachium. Instytucją, przez którą Bractwo Muzułmańskie zakotwiczyło się w pobliskiej Bawarii, było Islamische Gemeinschaft Deutschland. Niebagatelną rolę w budowaniu struktur Braci Muzułmanów odegrał także zamieszkały w Wiedniu obywatel Austrii Mahmoud El Abiary, który obecnie mieszka w Londynie i jest jednym z najbardziej prominentnych działaczy swoistej „kwatery głównej" Bractwa w Europie. Obok Wiednia ważnym miejscem w interesującym nas kontekście pozostaje za sprawą aktywności Aymana Aliego Graz. Mężczyzna i jego rodzina walczyła przed wymiarem sprawiedliwości o uzyskanie obywatelstwa austriackiego. Wcześniej w czasie wojny na Bałkanach aktywnie wspierał Bośniaków, zakładając organizację humanitarną, Taibah International Aid Agency, którą Stany Zjednoczone uznały za instytucję wspierającą terroryzm. Jego austriacki rozdział działalności wydaje się bardzo ciekawy. Mężczyzna został imamem w meczecie prowadzonym przez Liga Kultur Verein, a także założył firmę SAGT General

Trading GmbH, która, jak można podejrzewać, ułatwiała legalizację pobytu innym sympatykom Bractwa. Pewnym ukoronowaniem jego kariery było pełnienie funkcji zastępcy sekretarza generalnego organizacji parasolowej Bractwa FIOE, która działa szczególnie aktywnie w Europie Środkowej[37]. Jego kariera zakończyła się wraz z upadkiem rządu Mursiego w Egipcie w 2013 roku, kiedy to trafił do więzienia. O wadze Austrii dla rozwoju Bractwa świadczyć może także fakt, że magazyn tejże organizacji „Al Da'wa fi-Uruba" ukazywał się w latach 70. i 80. w Wiedniu[38].

Oprócz egipskiego odgałęzienia Bractwa Muzułmańskiego w Austrii aktywnie działali również Syryjczycy. W tym gronie rolę pioniera odegrał Anas Schakfeh, który zajmował eksponowane stanowiska w Moslemischer Sozialdienst (MSD) oraz Moslemische Studentenunion (MSU). O ile Bracia Egipcjanie wykorzystywali neutralny status Republiki Austrii do budowania powiązań międzynarodowych (Stany Zjednoczone, Włochy, Szwajcaria, Wielka Brytania i Niemcy), o tyle Bracia Syryjczycy powołując się na *Ustawę dotyczącą islamu* dążyli do tego, by uczynić się oficjalnymi przedstawicielami muzułmanów nad Dunajem. Bracia Muzułmanie uczynili sobie z Austrii „bazę operacyjną"[39] dla rozmaitych działań – z jednej strony z jej terytorium wspierali organizacje macierzyste w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie, z drugiej umacniali swoją pozycję w Europie. Również cechą charakterystyczną dla tej organizacji stały się działania propalestyńskie. Bez sprzyjającego środowiska, a także polityki władz prowadzonej w duchu „laissez-

[37] Do jej struktur w Polsce należy Liga Muzułmańska RP.
[38] L. Vidino, *The Muslim Brotherhood in Austria*, Vienna 2017, s. 13-17.
[39] Ibidem, s. 18.

faire", polegającej na powstrzymaniu się od ingerencji państwa wobec organizacji, które nie stwarzają bezpośredniego zagrożenia dla bezpieczeństwa mieszkańców, rozwój Bractwa Muzułmańskiego byłby niemożliwy[40].

Omawiając aktywność Bractwa Muzułmańskiego pamiętać należy o niedostatkach zastosowania w tym przedmiocie analizy formalnej. Bractwo to nie tyle zespół powiązanych ze sobą organizacji, czy zinstytucjonalizowanych struktur w ramach których działają jego poszczególni członkowie, ile konglomeraty – oficjalnych i nieoficjalnych powiązań o rozmaitym charakterze – rodzinnym, biznesowym, czy towarzyskim. Bractwo oznacza przede wszystkim ruch ideologiczny, który przekraczając ramy formalne, powołuje do życia różne instytucje, traktując je jako narzędzie do osiągania wyznaczonych celów; stąd też Lorenzo Vidino wyznacza trzy kręgi organizacyjne Bractwa[41] – pierwsza grupa to *pure Brothers* – jej członkowie utrzymują silne związki z siatkami na Bliskim Wschodzie. Do tej kategorii zaliczyć można Moslemischer Sozialdienst (MSD) oraz Moslemische Studentenunion (MSU)[42]. Drugą grupę stanowią *Brotherhood spawns* – działający w sposób niezależny wobec innych struktur (Liga Kultur Verein oraz Islamisch Glaubensgemeinschaft in Österreich – IGGO oraz Islamische Religionspädagogische Akademie – IRPA[43]); ostatni zaś zbiór wyznaczają organizacje i grupy nieformalne działające pod wyraźnym wpływem tejże ideologii religijno-politycznej, takie jak Muslimische Jugend Österreichs (MJÖ), oficjalnie odcinające się

[40] Ibidem, s. 18-19.
[41] Ibidem, s. 2.
[42] Ibidem, s. 15-19.
[43] Ibidem, s. 19-30.

od Bractwa, lecz powiązane z nim finansowo[44]. W tym miejscu nie sposób opisać szczegółowo wszystkich organizacji pozostających w silniejszym lub luźniejszym związku z Braćmi Muzułmanami w Austrii skonstatować jednak trzeba, że Bractwo Muzułmańskie pozostaje jedną z najbardziej problematycznych organizacji, które działają na szkodę integracji muzułmanów. Jej członkowie posługują się podwójną mową – z jednej strony potępiają akty terroryzmu, z drugiej zaś utrwalają stereotyp zepsutego Zachodu i wspierają autowiktymizację muzułmanów, która stanowi pożywkę dla różnych aktów przemocy w tym zamachów. Oficjalnie Bractwo zachęca muzułmanów do integracji, zaś innym razem postuluje akceptację dla praktyk szariackich oraz wspiera konfrontacyjną postawę muzułmanów. Vidino tę dualistyczną cechę Bractwa ujmuje w parę opozycyjnych metafor – „doraźni strażacy" *short-term firefighters* – „długotrwali podpalacze" *long-term arsonists*[45].

Austriackie służby, zdając sobie sprawę z aktywności islamskich ekstremistów, wskazują, że na proces radykalizacji ma wpływ kombinacja pewnych czynników. Można wskazać na inspirację ideologiczną, będącą mieszaniną doktryn radykalnych nurtów islamu (np. wahabizm, salafizm), idei dżihadystycznych oraz swoistej filozofii prawno-scojologiczno-kulturowej znajdujące swój wyraz w koncepcji szariatu. Nie bez znaczenia jest także status społeczny członków danej grupy, a także jej wewnętrzna dynamika i właściwości. Z jednej strony dostrzegalna jest tendencja izolacjonistyczna, prowadząca do budowy społeczeństwa równoległego (kokonizacji imigrantów, nienawistny obraz Europy w propagandzie islamistycznej, kul-

[44] Ibidem, s. 30-34.
[45] Ibidem, s. 36.

tura sprzeciwu wobec Zachodu), z drugiej zaś brak skutecznej oferty integracyjnej ze strony władz i środowisk lokalnych, dzięki której zarówno muzułmanie, jak i muzułmanki mogłyby otrzymać edukację czy wyemancypować się w społeczeństwie. Specjaliści od spraw bezpieczeństwa przewidując lub diagnozując zagrożenia biorą pod uwagę nie tylko poglądy polityczne (ruch neofaszystowski, skrajna lewica), związki z islamskim fundamentalizmem, ale także kategorie etniczno-narodowościowe. I tak austriackie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych jako grupę szczególnie zagrożoną wpływami fundamentalistycznymi wskazało mniejszość czeczeńską oraz bośniacką. Zauważyć jednak trzeba, że w zawiązku z nierozwiązanym nadal kryzysem migracyjnym analitykom trudno sporządzić aktualną listę „grup ryzyka", posługując się kryterium państwa pochodzenia. Badania Petera Filzmaiera oraz Flooha Perlota mogą, przynajmniej częściowo, trudność tę pokonać, identyfikując, chociażby w przybliżeniu skalę problemu związanego z obecnością zwolenników politycznego islamu na terenie Austrii.

Prezentowane powyżej źródła mają charakter jawny i ich publikacja była świadomą decyzją władz. W czerwcu 2017 roku Austriacki Urząd Pracy sporządził raport na temat ewentualnych praktyk dyskryminacyjnych, których mieliby się dopuścić pracownicy Arbeitsmarktservice – AMS (urząd pracy). Wnioski z dokumentu ujawniły, że zdarzały się przypadki zastraszania urzędników przez imigrantów z Czeczeni. Problematyczni okazali się również przybysze z Syrii i Afganistanu, którzy nie chcieli ze względów kulturowych podejmować się prac w gastronomii i opiece społecznej. Niektórzy także utrudniali zdobycie wykształcenia i znalezienie zatrudnienia żeńskim

członkom swojej rodziny. Szef AMS Johannes Kopf potępił wyciek informacji do mediów, podkreślając, że raport miał jedynie charakter wewnętrzny[46].

Powyższe dane wskazują, że bariery integracyjne dotyczące muzułmanów przejawiają się na różnych poziomach. Związane są one z jednej strony z aktywną obecnością organizacji fundamentalistycznych, które zdołały od lat 60. XX wieku zakorzenić się w społeczeństwie i dziś mają znaczący wpływ na wychowanie młodego pokolenia wyznawców islamu w duchu izolacjonizmu, z drugiej zaś ze społecznymi wzorcami rozpowszechnionymi w niektórych muzułmańskich społecznościach (Czeczeni, Afgańczycy) – niższa pozycja kobiet, uznawanie pracy wiążącej się z obsługiwaniem innych jako uwłaczającej czy w końcu sabotowanie obowiązków, jakie na migranta nakłada prawo. Wszystko tworzy grunt pod budowę społeczeństwa równoległego, a także zamiast działać korzystnie na ekonomię państwa zmusza je do zwiększenia nakładów na integrację i aktywizację zawodową migrantów, jak również do zmierzenia się ze stosunkowo nowym problemem – bezrobocia warunkowanego kulturowo.

W stronę integracji – „zmiana paradygmatu" polityki imigracyjnej

W obliczu wyraźnych problemów związanych z obecnością zwolenników politycznego islamu w Austrii (radykalizacja młodego pokolenia, silne wpływy wahabizmu i Bractwa Muzuł-

[46] *Wirbel um AMS-Bericht über Migranten*, 20.03.2018, https://www.oe24.at/oesterreich/politik/Wirbel-um-AMS-Bericht-ueber-Migranten/326825511, (dostęp: 3.10.2018).

mańskiego, rozkwit neoosmańskich sentymentów) politycy austriaccy dostrzegli wyraźną potrzebę integracji społeczności muzułmańskiej, która nieuchronnie wymusza konieczność „harmonizacji przesłania [islamu – P. Ś.] z austriacką konstytucją oraz podstawowymi wartościami obowiązującymi w Europie”[47]. Stawką jest stworzenie islamu zreformowanego i zeuropeizowanego.

Znaczące zmiany co do statusu prawnego muzułmanów w Austrii zostały wprowadzone w 2015 roku przez parlament. Nowa *Ustawa dotycząca islamu (Islamgezetz)* wprowadziła między innymi zakaz finansowania działalności organizacji islamskich przez podmioty zagraniczne, a także stworzyła regulacje dotyczące kształcenia teologicznego islamskich duchownych. Twórcy tych prawnych rozwiązań położyli nacisk na „stworzenie europejskiego islamu”, którego wyznawcy, a także działacze religijni posługiwać się winni językiem niemieckim, jeśli chodzi o tekst Koranu[48]. Ewa Godlewska streszcza następująco wprowadzone zmiany: „W nowej ustawie przyznano (a raczej potwierdzono wcześniejszy status) poszczególnym wspólnotom reprezentującym interesy muzułmanów osobowość prawną. zagwarantowano ponadto samodzielność w zarządzaniu wewnętrznymi sprawami, prawo do publicznego kultu, poszanowanie obrzędów religijnych przez służby państwowe, urzędy, szpitale itd., prawo do kształcenia dzieci i mło-

[47] A. Romejko, *Kwestia migracji*.., s. 356.

[48] Por. A. Skowron-Nalborczyk, *A century of the official legal status of Islam in Austria. Between the Law on Islam of 1912 and the Law on Islam of 2015*, [w:] *Muslim Minority-State Relations. Violence, Integration, and Policy,* red. R. Manson, Basingstoke-New York 2016, s. 61-82; M. Żyła, *Ustawa dla islamu*, „Tygodnik Powszechny”, 15 marca 2015 r., nr 11, s. 46-47.

dzieży zgodnie z zasadami swojej religii. Z drugiej jednak strony w ustawie przewidziano kilka istotnych ograniczeń. Przychody i aktywa mogą być wykorzystane do celów religijnych i charytatywnych. (…) Każda ze wspólnot powinna reprezentować pozytywny stosunek do państwa austriackiego. (…) Statuty poszczególnych wspólnot muszą być zatwierdzone przez kanclerza. Szef rządu ma natomiast prawo unieważnić lub cofnąć decyzję o przyznaniu osobowości prawnej m. in. ze względu na konieczność ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku publicznego, zdrowia lub moralności publicznej albo dla ochrony praw i wolności innych osób. Takie same przepisy dotyczą organizacji imprez i spotkań dla celów kultu religijnego"[49].

Regulacje te spotkały się z krytyką Turcji, która oskarżyła rząd w Wiedniu o dyskryminację muzułmanów[50], od tych rozwiązań dystansują się także organizacje muzułmańskie, choć to one brały udział w tworzeniu nowego prawa[51]. Pojawiały się również głosy mówiące o „islamofobicznym" charakterze podobnych rozwiązań[52]. W intencji prawodawcy regulacje te miały ochronić środowiska muzułmańskie przed wpływami fundamentalistów, którzy chętnie przy pomocy środków

[49] E. Godlewska, *Społeczność muzułmańska w Austrii w dobie kryzysu migracyjnego w Europie – wybrane zagadnienia*, „Chorzowskie Studia Polityczne" 2016, nr 11, s. 126.

[50] *Austria wprowadza "Prawo dotyczące islamu". Zadowolenie nad Dunajem, protesty Turcji*, TVN24 26 lutego 2015 r., http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/parlament-austrii-przyjal-ustawe-regulujaca-status-islamu,518923.html, (dostęp: 28.08.2017).

[51] A. Romejko, *Kwestia migracji*…, s. 357.

[52] F. Hafez, *Institutionalized Islamophobia The Draft of the Austrian Islam-Law*, „Seta Perspective" 2014, nr 4, http://www.file.setav.org/Files/Pdf/20141031184033_14_perspective_farid_hafez.pdf, (dostęp 28.08.2017).

finansowych uzależniają europejskie stowarzyszenia i organizacje, wykorzystując je do realizacji swoich celów, nierzadko sprzecznych z podstawowymi wartościami społeczeństw demokratycznych.

Rozwiązania te nie odpowiadały na zagrożenia zawiązane z napływem imigrantów z Afryki i Bliskiego Wschodu. Wobec kryzysu imigracyjnego władze w Wiedniu wprowadziły nowe prawo migracyjne oraz regulacje zakazujące zakrywania twarzy (*Integrationsgesetz und Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz*). Na mocy nowych regulacji noszenie burki w przestrzeni publicznej karane jest mandatem w wysokości 150 euro, przepisy utrudniają rozdawanie Koranu na ulicy, jednocześnie starający się o azyl są zobowiązani odbyć roczny kurs obejmujący wiedzę z zakresu języka, historii i kultury Austrii, a także „wartości demokratycznych" oraz wykonywać prace społeczne pod sankcją zredukowania zasiłków, a także innych form pomocy socjalnej. Ustawa wprowadza także pojęcie integracji. W paragrafie drugim czytamy: „Integracja jest procesem ogólnospołecznym, którego powodzenie zależy od współpracy wszystkich mieszkających w Austrii ludzi, oraz bazuje na interakcjach poszczególnych jednostek. Integracja wymaga szczególnie tego, żeby imigranci aktywnie się w ten projekt włączyli, korzystając z zaproponowanych rozwiązań integracyjnych, a także uznali i respektowali podstawowe prawa europejskich, demokratycznych państw. Również wszystkie publiczne instytucje na poziomie państwa, landu i gminy mają w ramach swoich kompetencji swój wkład w udany proces integracji poprzez systematyczne tworzenie rozwiązań służących integracji. Integracja jako ogólnospołeczny proces wymaga skoordynowanego działania

różnorodnych podmiotów państwowych oraz cywilnych, jak również aktywnego współudziału każdej osoby w Austrii w ramach swoich, osobistych możliwości"[53].

W cytowanym fragmencie ustawy podkreślono, że integracja jest procesem wymagającym aktywnej postawy zarówno od członków państwa przyjmującego, jak i imigranta, który winien włączać się w inicjatywy mające na celu integrację społeczną, a przede wszystkim nie tylko przestrzegać wartości państwa demokratycznego, ale także uznać je za własne. Stojąc na gruncie obowiązującego w Austrii prawa społeczność muzułmańska nie może domagać się respektowania zasad szariatu nie popadając w sprzeczność z wyżej wymienioną regulacją. Wchodząca w życie 1 października 2017[54] roku ustawa zmieniła znacząco dotychczasowy model integracji. Sekretarz stanu, odpowiedzialna za kwestie różnorodności społecznej w rządzie Chri-

[53] Integration ist ein gesamtgesellschaftlicher Prozess, dessen Gelingen von der Mitwirkung aller in Österreich lebenden Menschen abhängt und auf persönlicher Interaktion beruht. Integration erfordert insbesondere, dass die Zugewanderten aktiv an diesem Prozess mitwirken, die angebotenen Integrationsmaßnahmen wahrnehmen und die Grundwerte eines europäischen demokratischen Staates anerkennen und respektieren. Auch alle staatlichen Institutionen auf Bundes-, Landes- und Gemeindeebene haben im Rahmen ihrer Zuständigkeiten ihren Beitrag zu einem erfolgreichen Integrationsprozess durch das systematische Anbieten von Integrationsmaßnahmen zu leisten. Integration als gesamtgesellschaftlicher Prozess erfordert ein aufeinander abgestimmtes Vorgehen der unterschiedlichen staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteure und setzt einen aktiven Beitrag jeder einzelnen Person in Österreich im Rahmen ihrer eigenen Möglichkeiten voraus. Zob. *Integrationsgesetz und Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz* (NR: GP XXV RV 1586 AB 1631 S. 179. BR: AB 9800 S. 868), Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich 08.06.2017 r., cz. 1, s. 2.

[54] Niektóre zapisy omawianej ustawy weszły w życie pierwszego stycznia 2018 r.

stiana Kerna, Muna Duzdar określiła wprowadzone rozwiązania jako „zmianę paradygmatu”[55]. Jej słowa w austriackiej przestrzeni publicznej zabrzmiały szczególnie istotnie, gdyż była ona pierwszym członkiem austriackiego rządu, wywodzącym się ze społeczności muzułmańskiej, choć sama siebie określa jako „niereligijną muzułmankę”[56]. Obecnie sprawuje mandat poselski w niższej izbie austriackiego parlamentu (*Nationalrat*), do którego dostała się z listy socjaldemokratów.

Władze austriackie wyraźnie opowiadając się za modelem integracyjnym, którego przedmiotem troski jest spójność społeczna oraz respektowanie zasad demokracji bez względu na ich kolizyjność z prawem muzułmańskim, wyłamały się ze swoistej ideologicznej ortodoksji, obligującej elity polityczne w Europie Zachodniej do realizowania założeń ideologii multikulturalizmu, który w praktyce pozwolił na budowanie równoległego społeczeństwa przez znaczną część wspólnoty muzułmańskiej.

Konstatacja ta pozwala podjąć polemikę z rozpowszechnioną w naukach politycznych tezą o populizmie partii kontestujących doktrynę multikulturalizmu oraz domagających się ograniczenia niekontrolowanego napływu migrantów. Jeśli poddać krytycznej analizie kryteria wyróżniania ugrupowań nacjonalistyczno-populistycznych sformułowane przez socjologa polityki Michała Sorzyckiego, do których należą: nacjonalizm połączony z etnocentryzmem, niechęć wobec obcych, krytyka klasy politycznej, postulat przebudowy ustroju polityczne-

[55] *Wien verbietet Burka und Koran-Verteilen*, „Tageblatt Lëtzebuerg”, 28 marca 2017 r., http://www.tageblatt.lu/nachrichten/wien-verbietet-burka-und-koran-verteilen-16071545/, (dostęp: 28.08.2017).

[56] O. Pink, *Muna Duzar: Faymann-Kritekerin sitzt nun im Kanzleramt*, „Die Presse”, 17 maja 2016 r.

go (szczególnie pojęta demokratyzacja), brak spójnej wizji państwa, prowadzenie negatywnej propagandy, tradycjonalizm czy organizację partyjną opartą o postać lidera[57], wówczas może okazać się, że zastosowane pojęcie populizmu nie tyle opisuje, co ocenia rzeczywistość polityczną.

Powyższe zastrzeżenia dają się bowiem wyrazić w innym języku. Czy postulaty takie jak: uznawanie tradycji narodowej i europejskiej za wartość, powstrzymanie negatywnych skutków migracji w obliczu zagrożenia, jakie niesie za sobą polityczny islam, krytyka lewicowych ugrupowań za próbę przebudowy społeczeństwa w duchu rodzącej konflikty wielokulturowości, zwracanie uwagi na negatywne skutki braku integracji mniejszości islamskiej i uleganie przez nią silnym wpływom fundamentalistycznym, a także odrzucenie poprawności politycznej, poprzez akceptację dla obecności głosów krytycznych wobec polityki migracyjnej i integracyjnej stanowią dostateczną podstawę do sformułowania zarzutu nacjonalizmu i populizmu? Gdzie przebiega granica między szacunkiem dla tradycji a akceptacją dla kulturowo uwarunkowanej przemocy? Jak odróżnić negatywną propagandę od uzasadnionych obaw, zrodzonych często w bezpośrednim doświadczeniu obywateli? Rozwój ruchów islamistycznych, budowanie społeczeństw równoległych czy znaczący wskaźnik przestępczości wśród imigrantów uznać należy za fakt. Wobec tego być może diagnoza, którą stawiają partię oskarżane o populizm, jest trafna.

[57] Zob. M. Skorzycki, *Miejsce ugrupowań nacjonalistyczno-populistycznych w wybranych zachodnioeuropejskich systemach partyjnych*, [w:] *Tożsamość kulturowa i polityczna Europy wobec wyzwań cywilizacyjnych*, red. D. Walczak-Duraj, Łódź 2004, s. 283.

W interesującym nas kontekście Austriacka Partia Wolności jeszcze w 2011 roku w swoim programie postulowała przyjęcie następujących ram polityki imigracyjnej i integracyjnej:

a) podkreślenie przynależności Austrii do europejskiego i niemieckojęzycznego kręgu kulturowego;
b) wywiązywanie się z obowiązku udzielenia azylu osobom prześladowanym ze względów rasowych, religijnych i politycznych;
c) przyznawanie obywatelstwa kraju tym, którzy władają językiem niemieckim, respektują austriackie wartości i przestrzegają praw oraz identyfikują się z kulturą Austrii;
d) potwierdzenie rozdziału Kościoła i państwa;
e) potępienie ekstremizmu i fanatyzmu[58].

Rzecz jasna zgłoszone postulaty oceniać można z rozmaitych perspektyw. Zaproponowany model polityki integracyjnej nie wydaje się jednak być ani nieracjonalny, ani z gruntu nienawistny wobec „obcych". Z cała pewnością jednak zrywa z modelem wielokulturowości i ciąży w stronę *Leitkultur*.

Próba interpretacji badań Filzmaiera i Perlota w kontekście polityki integracyjnej

Debata nad skutkami kryzysu imigracyjnego odbyła się także z udziałem środowisk naukowych. W 2017 roku ukazał się raport poświęcony społecznościom muzułmańskim w Austrii przeprowadzony przez netPOL Internationales und Interuniversitäres Netzwerk Politische Kommunikation, Donau-Univer-

[58] A. Romejko, *Kwestia imigrantów*…, s. 194-199.

sität Krems oraz Österreichischer Integrationsfonds na tle wyzwań polityki imigracyjnej oraz integracyjnej. Raport pt. *Muslimische Gruppen in Österreich. Einstellungen von Flüchtlingen, Zuwanderlnnen und in Österreich geborenen Muslimlnnen im Vergleich* (*Muzułmańskie społeczności w Austrii. Badania porównawcze postaw azylantów, imigrantów oraz muzułmanów urodzonych w Austrii*) został przygotowany przez Petera Filzmaiera oraz Flooha Perlota. Jak zaznaczają jego autorzy pracę tę należy odczytywać jako próbę poszerzenia pola dyskusji nad integracją muzułmanów nad Dunajem, czemu ma służyć przybliżenie ich poglądów na temat religii, państwa, polityki, społeczeństwa oraz rodziny. Wszystkie te zagadnienia znalazły swoje miejsce w dokumencie. Praca ta ma szczególną wagę, ponieważ można ją uznać za reakcję środowiska naukowego na zmieniającą się, pod wpływem masowej imigracji z państw takich jak Syria, Irak, Afganistan czy Somalia, struktury społecznej. Poznanie stosunku nowo przybyłych muzułmanów do wymienionych kwestii w kontekście porównawczym z urodzonymi w Austrii wyznawcami Allaha informuje o stopniu integracji miejscowych muzułmanów oraz pozwala sformułować najważniejsze wyzwania polityki imigracyjnej wobec tych, którzy do Republiki Austriackiej przybyli stosunkowo niedawno.

Przedstawiona w tym miejscu interpretacja raportu badawczego ma na celu wskazanie istniejących i potencjalnych wyzwań dla polityki imigracyjnej oraz integracji mniejszości muzułmańskiej w Austrii. Warto podkreślić, że badania te koncentrują się na wykazaniu różnic pomiędzy muzułmanami, którzy mieszkają w Austrii od lat a tymi, którzy do niej przybyli w roku 2015 lub późniejszym. Jak zastrzegają sami autorzy, ze-

brane dane nie pozwalają na uogólnienia typu – „x procent muzułmanów w Austrii uważa, że", pozwalają jednak pokazać skalę zróżnicowania postaw, jeśli idzie o stosunek do religii, praw kobiet, stosunków społecznych oraz politycznych, a także wyłonić wśród muzułmanów grupy „problematyczne". Przy czym w przypadku pytań szczególnie drażliwych takich jak antysemityzm, stosunek do przemocy oraz praw kobiet ankieterzy spotkali się często z odmową wypowiedzi[59].

Jednym z badanych zagadnień była kwestia emocjonalnego związku z Austrią. Większość mieszkających od dawna w Austrii Turków i Bośniaków czuje silny związek z „nową ojczyzną", jednak nadal pozostaje spora grupa tych, którym bliżej do Ankary czy Sarajewa niż do Wiednia. Odsetek ten wynosi u Bośniaków 29%, u Turków zaś 32%. Świadczyć to może zarówno o niedopasowaniu społecznym, jak i odrzuceniu projektu integracji. Dane te zmuszają do głębszej refleksji, gdyż pokazują, że prowadzona dotychczas polityka integracyjna dalej pozostawia wielu przebywających od dawna w Austrii muzułmanów w cieniu. Natomiast zdecydowana grupa Somalijczyków, Czeczenów, Syryjczyków i Irańczyków odczuwa bliższy związek z krajami pochodzenia niż z Austrią. Stanowi to niewątpliwie wyzwanie dla polityki integracyjnej, gdyż jako miarę spójności społecznej można uznać przynajmniej identyfikację jednostki z oboma miejscami (MGÖ, s. 20-21).

[59] P. Filzmaier, F. Perlot, *Muslimische Gruppen in Österreich. Einstellungen von Flüchtlingen, Zuwanderlnnen und in Österreich geborenen Muslimlnnen im Vergleich*, Wien 2017 r., s. 19. Wszystkie dane statystyczne przedstawione w tym podrozdziale pochodzą w niniejszej publikacji. Numer strony podaje się w tekście głównym w nawiasie.

Kolejnym problemem jest poziom religijności poszczególnych grup społeczności muzułmańskiej, mierzony częstotliwością modlitwy oraz uczęszczaniem do meczetu. Najmniej religijną grupę stanowią Bośniacy, aż 45% badanych określiło się jako osoby niereligijne. W tym kontekście podział na „nowych" i „starych" muzułmanów nie ma zastosowania, gdyż najczęściej Turcy uczestniczą w praktykach religijnych. Co ciekawe Turcy drugiej generacji są mniej religijni, odwrotnie zaś Bośniacy. Wśród dzieci bośniackich imigrantów poziom religijności wynosi – 14% bardzo wierzący, 47% – raczej wierzący. Inaczej rzecz się ma w przypadku Somalijczyków, Czeczenów i Syryjczyków, wśród których znajdziemy odpowiedni 69, 50 i 32 procent bardzo wierzących. Najbardziej zdystansowani od spraw religijnych są Irańczycy. Większość z nich (53%) określa się mianem nie wierzących lub raczej nie wierzących (s. 21).

Miarą religijności jest także stosunek kobiet do noszenia chusty. Pod tym względem połowa azylantek zawsze nosi chusty, tak samo robi 21% Turczynek i 11% Bośniaczek. Dość liberalne stanowisko w tej kwestii prezentuje większość badanych, za bezwzględnym nakazem noszenia chusty opowiada się jedynie 16% badanych muzułmanów. Jednak aż ¾ kobiet muzułmańskich nie podjęłaby pracy, jeśli wiązałaby się ona z zakazem noszenia chusty (s. 24). Bez wątpienia ten wysoki wskaźnik znacząco utrudni integrację, zważywszy na fakt, że w wielu miejscach pracy od zatrudnionych oczekuje się powstrzymania od „religijnych" deklaracji. W tej perspektywie przyczyną bezrobocia wśród muzułmanek mogą być względy religijno-kulturowe. Zróżnicowany stosunek do damskich nakryć głowy regulowanych przez islamską tradycję wynika z do-

świadczeń tureckich i bośniackich. W tych państwach miały miejsce procesy laicyzacyjne, wyrażające się, mówiąc eufemistycznie, dystansem wobec obowiązku nanoszenia chust.

Sprawa stosunków rodzinnych i zapatrywania na rolę kobiety pozostaje w ścisłym związku z wpływem islamu na życie społeczne. 24% respondentów chciałby, żeby religijne regulacje odgrywały dużą rolę w społeczeństwie, 21% osłabia swoje stanowisko w tej materii, raczej zgadzając się z tym poglądem. Na tym tle wyróżniają się Irańczycy, Irakijczycy, Bośniacy i Turcy w drugim pokoleniu, którzy w większości opowiadają się przeciwko dużej roli islamu w społeczeństwie, w przeciwieństwie do Somalijczyków, Czeczenów, Syryjczyków, Afgańczyków, którzy życzyliby sobie, żeby islam odgrywał dużą rolę w rodzinie lub/i społeczeństwie. 64% uchodźców oraz 52% Turków stoi na stanowisku, że zasady religijne powinny być przestrzegane w codziennym życiu. Przy czym bezsprzecznie z tym zdaniem „zdecydowanie" zgadza się 35% uchodźców i 25% Turków (s. 25). Analiza danych pozwoliła autorom badania dostrzec wyraźny związek między głosami o znacznej roli islamu w społeczeństwie z poglądami wyrażanymi na strukturę rodziny, a szczególnie rolę kobiet. Wynika z tego jednoznacznie, że klucz do integracji społecznej leży w wysokiej trosce o pozycję kobiety, jej edukacji, a także ukształtowaniu świadomości należnych jej w Europie praw i wolności. Szczególnie niepokoić mogą dane, zgodnie z którymi więcej niż połowa uchodźców nie podałoby ręki kobiecie (s. 7). Postawa taka bez wątpienia w społeczeństwie troszczącym się o równouprawnienie płci będzie trudno akceptowalna i może przyczynić się do licznych napięć w kontaktach z obywatelami kraju przyjmującego.

Niektóre grupy muzułmanów czują się w Austrii dyskryminowane ze względu na wyznanie. Takie poczucie ma 49% Turków, 44% Afgańczyków oraz 40% Czeczenów. W drugim pokoleniu Turków odsetek ten wynosi 34% w przeciwieństwie do Syryjczyków, Irakijczyków, Irańczyków, Somalijczyków i Bośniaków[60]. Ten stan wynikać może z doświadczania wrogości lub niechęci, z drugiej zaś z niezgody Austriaków na te praktyki islamskie, które stoją w sprzeczności z prawem stanowionym. Dodać należy, że to właśnie Afgańczycy i Czeczeńcy „o wiele częściej" (s. 27) niż inne grupy życzyliby sobie, żeby przy tworzeniu prawa brane pod uwagę były przepisy prawa islamskiego. Jednocześnie opinię tę podziela 51% respondentów, który uważają, że zalecenie to powinno obowiązywać w dziecinie prawa rodzinnego, zaś 45% w każdej innej (s. 27). Takie stanowisko stoi w wyraźniej sprzeczności z koncepcją państwa laickiego, a także wzmaga dążenia do stworzenia społeczeństwa równoległego, kierującego się innymi zasadami niż ogólnie obwiązujące. Najmniej podatną grupą na wpływy politycznego islamu wydają się Irańczycy, Syryjczycy oraz Irakijczycy[61].

W obszarze badania, w którym starano się określić wpływ doktryny islamskiej na wychowanie dzieci oraz rodzinę najbardziej niepokoją dane dotyczące koncepcji honoru, dla 62% uchodźców ma on wielkie znaczenie, podobnie dla 60% Turków i jedynie dla 20% Bośniaków, gdyż w skrajnych przypadkach jest on powodem morderstw dokonywanych na

[60] W wymienionych grupach odsetek tych, którzy „mają poczucie dyskryminacji" waha się między 23 a 16 procentami.

[61] Dane na temat stosunku do polityki oraz państwa nie poddają się interpretacji, ze względu na bardzo znaczący odsetek odmów udzielenia odpowiedzi na pytanie (s. 28-29).

dziewczynkach przez członków najbliższej rodziny[62], zwłaszcza, że 48 % osób, dla których honor rodziny jest bardzo ważny, opowiada się „za lub raczej za" zabijaniem w imię godności rodziny, zaś 18% może samemu dokonać tego czynu (s. 31).

W sprawie równouprawnienia kobiet i mężczyzn dane mówią o tym, że 60% respondentów zgadza się na to, żeby kobiety i mężczyźni mieli równe prawa. Autorzy badania wskazują na szerszy kontekst omawianego problemu, pisząc, że „równouprawnienie płci otrzymało w wielu grupach (bardzo) dużą aprobatę, tym samym odrzuciły one zwyczaj, zgodnie z którym ojciec decyduje o zamążpójściu córki. Zdania dotyczące wspólnego mieszkania bez ślubu, odrzucenie wspólnej dla chłopców i dziewcząt nauki pływania oraz oczekiwanie, że młode kobiety powinny wychodzić za mąż jako dziewice są dość popularne" (s. 32). Dane te potwierdzają znane już problemy austriackiego szkolnictwa publicznego, które opierając się na idei koedukacji i równouprawnienia płci, zmaga się ze sprzeciwem niektórych muzułmańskich rodzin, odmawiających wysłania dzieci na lekcję wychowania fizycznego lub basen. Ten względnie konserwatywny model może przekładać się na popularność islamskich instytucji wychowawczych.

Ostatnim ważnym punktem prezentowanych badań jest związek religii z przemocą. Ze stwierdzeniem, że „należy być gotowym umrzeć za wiarę" zgodziło się ogółem 37% Somalijczyków, 23% Syryjczyków, 20% Bośniaków drugiej generacji, 17% Turków, 16% Czeczenów. W tym kontekście zastanawia

[62] Zob. K. Sadowa, *Zarodnie „honorowe" problemem współczesnej Europy? Zarys problematyki*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie" 2013, t. VII, s. 209-239.

wysoki odsetek Bośniaków drugiej generacji, którzy na tle własnej diaspory wypadają dość „radykalnie" (s. 34).

Problematyczna wydaje się kwestia wolności słowa, która pozwala na uważanie, że publicznie nie można śmiać się z islamu. Takiego zdania jest 55% uchodźców i Turków, przy czym 66% muzułmanów posiadających obywatelstwo austriackie przyjmuje ten punkt widzenia, w tym 41% bezwzględnie uważa wyśmiewanie islamu za zabronione (s. 34). Ortodoksyjne stanowisko wobec zakazu „urażania" islamu rodzi kolizję z wizją wolności wypowiedzi czy ekspresji artystycznej, tym bardziej, że w katolickiej Austrii prawo chroni tych, którzy z uzasadnionych powodów sięgają po satyrę religijną lub karykaturę.

Jeśli chodzi o postulat dopasowania się muzułmanów do kultury europejskiej, zgadza się z nim 60% uchodźców i obywateli Bośni, Turcy uważają tak łącznie w 45% (23% zgadza się bardzo). Nakaz dopasowania odrzuca większość Czeczenów, Somalijczyków, osób tureckiego pochodzenia, a także ludzi starszych i bardzo religijnych. Nadmienić wypada także, że problem antysemityzmu wśród muzułmanów nie wydaje się wysoki. Zdecydowana większość respondentów postawę taką odrzuca, jednak 37% uchodźców zgadza się ze stwierdzeniem, że Izrael jest wrogiem wszystkich muzułmanów, podobnie myśli 35% Turków oraz Bośniaków. Dane te jednak trzeba ze względu na liczbę odpowiedzi odmownych traktować z dystansem (s. 34-35).

Podsumowując powyższe badania zauważyć należy, że wysoki poziom religijności przekłada się wyraźnie na poglądy, które w wolnym, demokratycznym i świeckim państwie spoty-

kają się z publiczną dezaprobatą. Mowa tutaj o tym, że islam powinien odgrywać w społeczeństwie silną rolę (zaprzeczenie idei laickości), odmowie podania ręki kobiecie (zaprzeczenie idei równouprawnienia płci), że władzę powinien sprawować religijny przywódca, nie zaś polityk (zaprzeczenie idei demokracji). Kwestię te ilustruje tabela (zob. tabela 2).

Tabela 2. Wypowiedzi na temat islamu

Wypowiedzi o islamie ze względu na religijność			
	bardzo religijny	trochę religijny	raczej niereligijny
Islam powinien odgrywać dużą rolę w społeczeństwie	44 %	10%	3%
Rozumiem, kiedy mężczyzna odmawia podania ręki kobiecie	55%	14%	9%
Na czele państwa powinien stać przywódca religijny, nie zaś polityk	17%	2%	1%

Źródło: P. Filzmaier F. Perlot, *Muslimische Gruppen in Österreich. Einstellungen von Flüchtlingen, Zuwanderlnnen und in Österreich geborenen Muslimlnnen im Vergleich*, Wiedeń 2017, s. 39.

Najbardziej religijną grupą są Somalijczycy oraz Czeczeni, zaś wśród Turków znajdziemy zarówno osoby bardzo religijne, jak i dystansujące się od islamu. Większe poczucie dyskryminacji ze względu na wyznanie mają także ci, którzy określają siebie mianem „bardzo religijnych" (s. 39).

Podsumowanie

Przyjęte przez austriacki parlament rozwiązania nie tylko odpowiadają na oczekiwania społeczne, ale również w dużej mierze wynikają z dostępnych analiz. Zastrzec jednak należy, że działania na polu legislacyjnym nie wystarczą do zintegrowania niektórych członków społeczności islamskiej w Austrii, zwłaszcza że proces ten wymaga aktywności obu stron.

Istotną częścią przeciwdziałania powstawaniu społeczeństwa równoległego jest nie tylko zwalczanie tych, którzy w imię religii Allaha sięgają po bezpośrednią przemoc, ale także tych, którzy torpedują działania integracyjne władz. Lorenzo Vidino w przywołanym już dokumencie rekomendował rządowi następujące działania:

a) wyczulenie władz państwowych i lokalnych na metody działania Bractwa Muzułmańskiego. Niewspieranie jego inicjatyw zarówno w sensie symbolicznym (obecność polityków na organizowanych przez Bractwo wydarzeniach), jak i finansowym (dotacje z kasy centralnej i samorządowej);
b) przeszkolenie w tym zakresie decydentów na poszczególnych poziomach struktur państwa;
c) wyłączenie przedstawicieli Bractwa Muzułmańskiego z oficjalnych organów doradczych;
d) budowanie polityki państwa w oparciu o rzetelne dane, nie zaś o subiektywne i zabarwione ideologicznie opinie poszczególnych urzędników;
e) porzucenie, szczególnie na poziomie lokalnym, działań zmierzających do pozyskania w wyborach głosów muzułmańskich kosztem tolerowania praktyk sprzecznych z inte-

resem społeczeństwa i państwa. Mowa tutaj o szczególnym przypadku pozyskiwania głosów – organizacje muzułmańskie oferują mobilizację wyborców w zamian za polityczne ustępstwa i uznanie ich jako oficjalnego reprezentanta islamskiej społeczności;

f) dopuszczenie do debaty publicznej głosów krytycznych wobec aktywności politycznej i społecznej muzułmanów – nieuciszanie uzasadnionej krytyki zarzutami o „islamofobię";
g) niedowartościowywanie samozwańczych organizacji muzułmańskich, które uzurpują sobie prawo do reprezentowania całej społeczności (*self-selected groups*);
h) wspieranie tych przedstawicieli środowisk muzułmańskich, którzy są otwarci na rzeczywisty dialog i szczerze dążą do integracji[63].

Powyższe wskazówki ujawniają w dużej mierze niedostatki dotychczasowych rozwiązań przy jednoczesnym wskazaniu działań korekcyjnych. Wypada rozwinąć szczególnie jedną konkluzję, którą Lorenzo Vidino jedynie sygnalizuje. Polityka integracyjna obecnie stanowi przedmiot ostrego politycznego sporu, co w dużej mierze uniemożliwia podjęcie długofalowych i skoordynowanych działań na rzecz integracji. Bez zmiany intelektualnego klimatu postulaty te, choć wydają się trafne, pozostaną na papierze.

Dotychczasowy model polityki imigracyjnej, opartej o ideę multikulturalizmu, jak się wydaje, nie sprawdził się. W wielu istotnych kwestiach trudno znaleźć różnicę między uchodźcami a Turkami, którzy przebywają w Austrii od dłuższego czasu. Znaczna ich część życzyłaby sobie wzmocnienia

[63] L. Vidino, op. cit., s. 42-49.

roli islamu w społeczeństwie. Powyższe dane z jednej strony pokazują zróżnicowanie postaw w gronie samych muzułmanów, z drugiej zaś wskazują na miejsca szczególnie wrażliwe. Podstawowym założeniem współcześnie realizowanej polityki integracyjnej jest odrzucenie wielokulturowości na rzecz doktryny „kultury wiodącej" (koncepcja *Leitkultur* Bassama Tibiego), wyznaczająca imigrantom określone ramy, zgodnie z podstawowymi wartościami demokracji. Nie bez racji konstatuje Aleksandra Kruk, pisząc, że pojęcie *Leitkultur* „przeżywa renesans, budzi asocjacje z szacunkiem dla państwa jako instytucji, tolerancji wobec innych wyznań, szacunkiem wobec oświeconych wartości. Zgodnie z koncepcją kultury wiodącej cudzoziemcy powinni zapoznać się z niemiecką konstytucją oraz znać język niemiecki. Jednocześnie Niemcy promują hasła walki z rasizmem i wrogością wobec cudzoziemców"[64]. Postulaty zgłoszone przez syryjskiego intelektualistę związanego z Niemcami, realizowane są dziś nad Dunajem; dlatego też nowy paradygmat chcąc niwelować błędy polityki multikulturowej każe zatroszczyć się o edukację kobiet i zwalczanie przejawów dyskryminacji, akceptację dla rozdziału religii i państwa, a także o ograniczenie roli konserwatywnych imamów promujących wśród muzułmanów tzw. kulturę sprzeciwu (*Protestkultur*), opierającą się na negacji wartości państwa demokratycznego i obywatelskich swobód.

Co do zasady koncepcja *Leitkultur* nie jest prostą negacją wielokulturowości, lecz próbą niwelacji napięcia między społeczeństwem otwartym na imigrantów a prawem wspólnoty do ochrony własnego dziedzictwa kulturowego, porządku

[64] A. Kruk, op. cit., s. 129-130.

społeczno-prawnego, a także ekonomicznego dobrobytu. O potrzebie ukształtowania nowego podejścia do kwestii migracyjnej i tożsamościowej mówią nie tylko intelektualiści identyfikujący się z dorobkiem oświecenia (Bassam Tibi), ale także ci, którzy opierają się na społecznej nauce Kościoła. Piotr Mazurkiewicz, przywołując nauczanie papieskie, postuluje, żeby nowy paradygmat polityki imigracyjnej „uwzględniał zarówno prawo do kontynuowania własnej tradycji kulturowej, jak i prawo społeczności przyjmującej do zachowania kultury typowej dla danego terytorium. Państwo (…) powinno dążyć do znalezienia właściwej równowagi między obowiązkiem gościnności a wydolnością danego systemu do przyjmowania przybyszów”[65].

Niezależnie od ideowej, czy religijnej proweniencji tychże propozycji wydaje się, że Austria jako pierwsze państwo w Europie próbuje przełamać wdrażane na Starym Kontynencie wzorce polityki multikulturowej – rezygnuje z modelu francuskiego, którego istotą *była* deklaratywna próba „nawrócenia” imigrantów na „wiarę w ideały Republiki”, jak i wariantu brytyjskiego, który kierował się hasłem – *żyj i pozwól żyć innym*. Model francuski nie dowartościowywał różnic kulturowych i tożsamościowych, natomiast brytyjski w sposób przesadny dowartościowywał różnicę, godząc się chociażby na oficjalne uznanie szariatu w systemie prawnym Zjednoczonego Królestwa. Natomiast paradygmat kultury wiodącej z jednej strony oferuje poszanowanie dla odmienności kulturowej imigrantów, przy jednoczesnym domaganiu się akceptacji podstawowych

[65] P. Mazurkiewicz, *Tożsamość Europy w kontekście migracji*, [w:] *Idea wielokulturowości jako wyzwanie. Dyskurs religijny, kulturowy i społeczny*, red. H. Czajkowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2015, s. 115-116.

praw i wartości kraju, do którego przybywają. Idea *Leitkultur* zakłada, że imigranci są zdolni zarówno do wysiłku integracyjnego, jako do świadomego przejścia przez proces przewartościowywania tych elementów własnej tożsamości, które naznaczone są przemocą lub opresją. Jej twórca wierzył, że muzułmanie są w stanie odrzucić antydemokratyczny szariat, niehumanitarny dżihad oraz nietolerancyjną kategorię *dawah.*

Rozdział III

ZNACZENIE KATOLICYZMU DLA KSZTAŁTOWANIA SIĘ KATALONIZMU I INDEPENDENTYZMU W KATALONII

Obecność katolicyzmu na Półwyspie Iberyjskim

Od pierwszych wieków naszej ery na Półwyspie Iberyjskim istniały korzystne warunki dla rozwoju religii chrześcijańskiej. Rozkwitowi katolicyzmu, zwłaszcza w miastach, sprzyjał proces urbanizacji. Obszary wiejskie charakteryzowały się dominacją religii miejscowych oraz kultu rzymskiego, dlatego też popularne stało się stosowanie określenia wobec hiszpańskiego chłopstwa *no cristiano* czyli *niechrześcijański*. Pomimo tego, zasadne wydaje się uznanie katolicyzmu jako fundamentalnego spoiwa bogatej mozaiki ludów zamieszkujących ziemie, które w przyszłości weszły w skład państwa hiszpańskiego.

Znaczenie katolicyzmu dla budowania hiszpańskiej jedności narodowej – „katolicka jedność" – była szczególnie mocno podkreślana zwłaszcza przez zwolenników stanowiska narodowo-katolickiego (katolicko-konserwatywnego) w drugiej połowie XIX wieku. Potwierdzeniem takiego postrzegania wśród tradycjonalistów i katolickich intelektualistów jest komentarz Marcelino Menéndez y Pelayo, uznawanego za fundatora *nacionalcatolicismo* (narodowego katolicyzmu): „Nie było nam prawdopodobnie przeznaczone stać się Wielkim Narodem

[wyróżnienie – M.M.P] ani z powodu ziemi na której żyjemy, ani ze względu na pochodzenie, ani z powodu naszego charakteru (…). Tylko wspólna religia może obdarzyć naród jego własnym, szczególnym życiem, poczuciem silnej jedności; tylko religia może uprawomocnić i stanowić prawo (…). Bez wspólnego Boga, wspólnego ołtarza, wspólnych ofiar, bez wspólnych modlitw do jednego Boga i odrodzenia we wspólnym sakramencie, czyż Naród może być wielki i silny? (…) Chrześcijaństwo dało Hiszpanii swoją jedność (…). Dzięki niemu byliśmy Narodem, nawet wielkim Narodem, a nie zbiorem jednostek"[1]. Tym samym katolicyzm był rozumiany przez pryzmat elementu warunkującego byt narodu hiszpańskiego.

Paralele obszaru Półwyspu Iberyjskiego, a w późniejszym okresie państwa hiszpańskiego i katolicyzmu, *de facto* skutkowały zespoleniem tożsamości katalońskiej z drugim z wymienionych. W tym kontekście warto wspomnieć, iż już między 27 a 14 rokiem p.n.e. w okresie rządów Gajusza Juliusza Cezara Oktawiana, Katalonia weszła w skład prowincji Tarraconensis, a jej stolicą stało Tarraco (obecnie Tarragona). Wówczas był to jeden z najważniejszych ośrodków polityczno-religijnych na całym obszarze późniejszej Hiszpanii, rozciągającej się od Pirenejów po Kartaginę. Znacząca rola miasta, a co z tym związane obszaru dzisiejszej Katalonii, wiązała się z faktem, że podlegał on bezpośredniemu zwierzchnictwu cesarza, natomiast stolica prowincji była jednocześnie archidiecezją z siedzibą prymasa Hiszpanii.

[1] M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid (1882, 1967 edn.), vol. 2, s. 1036, cyt. za: J. Alvarez Junco, *Proces powstawania narodu w XIX-wiecznej Hiszpanii*, „Studia polsko-hiszpańskie. Wiek XIX", tłum. M. Skibińska, Warszawa 2002, s. 195.

Ważnym czynnikiem pogłębiającym oddziaływanie katolicyzmu na realia katalońskie była również kwestia znacznie mniejszych wpływów muzułmańskich w regionie, w porównaniu z centralną i południową częścią półwyspu, za czasów inwazji arabskiej i budowy mitycznego *Al Andalus*. Oddziaływanie islamu na Katalonie miało stosunkowo krótkotrwały charakter i nie pozostawiło po sobie takiego piętna (a jednocześnie spuścizny materialnej i niematerialnej) jak np. w dzisiejszej Andaluzji. Przeciwnie, Katalonia należała do tych obszarów[2], gdzie możliwie swobodnie rozwijało się chrześcijaństwo, poszerzając swoją strefę wpływów, zwłaszcza za czasów rekonkwisty, co dało podwaliny dla konsolidacji religii i polityki w tym okresie.

[2] Wśród nich należy także wymienić dzisiejszy obszar Kraju Basków, częściowo Aragonii, Nawarry, Asturii czy Galicji. Ta swoista linia demarkacyjna często w literaturze nazywana jest „przedmurzem chrześcijaństwa" lub „tarczą chrześcijaństwa". W okresie VII i VIII wieku na północy Półwyspu pojawiła się grupa księstw chrześcijańskich, które w przyszłości przyczyniły się do zatrzymania a następnie wycofania muzułmanów z tego obszaru, zob. M. Tuñón de Lara, J. Valdeón Baruque, A. Domínguez Ortiz,, *Historia Hiszpanii*, tłum. Sz. Jędrusiak, Kraków 2006, s. 80-95. Przyjmuje się, iż niniejszy proces konfliktów i ekspansji trwający umownie do 1492 roku, kiedy to chrześcijanie przejęli ostatni bastion muzułmański Grenadę, określa się mianem *reconquisty* (pol. *rekonkwisty*). Hiszpański termin *reconquista* oznacza: *zdobycie na nowo*, *ponowny podbój*, *odzyskani*e, zob. także: Joseph F. O'Callaghan, *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej Hiszpanii*, tłum. J. Szkudliński, Poznań 2016. Wspomniany termin definiowany jest często jako wojna religijna, krucjata. W rzeczywistości chrześcijanie nie zawsze mieli na celu zdobycie ziem podbitych przez muzułmanów, nierzadko zawierali oni między sobą sojusze polityczne. O ekspansji, panowaniu i upadku rządów muzułmańskich na terenie Hiszpanii zob. S. Barton, *Historia Hiszpanii*, Warszawa 2011, s. 42-121; M. Tuñón de Lara, J. Valdeón Baruque, A. Domínguez Ortiz, op. cit., s. 66-79 i 96-112.

Rola katalońskich duchownych w kreowaniu wspólnoty regionalnej

Znaczenie Kościoła dla regionu potwierdziło się w historii Katalonii wielokrotnie, zwłaszcza podczas dyktatury gen. Francisco Franco[3], jednak w tym przypadku przybrało ono częściowo odmienne znaczenie. Z jednej strony Kościół katolicki został zdyskredytowany w oczach wielu swoich wiernych z uwagi na współpracę z *caudillo*. Z drugiej zaś, duchowieństwo z niższych szczebli hierarchii kościelnej sprawujące posługę w regionach, odegrało fundamentalną rolę w podtrzymywaniu lokalnych tożsamości. Linię podziału stanowił stosunek do panującego reżimu. Na ogół najwyżsi dostojnicy kościelni oficjalnie opowiadali się za dyktaturą, zaś duchowieństwo znajdujące się niżej w hierarchii oponowało przeciwko użyciu instytucji Kościoła jako narzędzia manipulacji w ręku gen. F. Franco. Co prawda, dostojnicy kościelni, co do zasady nie sprzeciwiali się procesowi autonomizacji monarchii i dążeniom narodowościowym[4],

[3] Wobec braku legitymizacji reżimu gen. F. Franco zdecydował się szukać podstaw legitymizacji dyktatury w narodowym katolicyzmie. Jednym z pierwszych duchownych jawnie sprzyjających dyktaturze był Enrique Pla Deniel. Biskup w 1936 roku wystosował list duszpasterski pt. „Dwa państwa", w którym odwoływał się do średniowiecznych doktryn Kościoła, potwierdzających boskie pochodzenie władzy ziemskiej. Ponadto działania dyktatora - „krucjatę"- usprawiedliwiał z uwagi na ich cel nadrzędny – walka o prawa religijne i przeciwstawienie się rewolucji rosyjskiej, pojmowanej w kategoriach swoistej „czerwonej zarazy". Poparcie Kościoła dla reżimu wynikało również z pragmatyzmu, bowiem w zamian uzyskał on szerokie uprawnienia i przywileje, zaś w 1958 roku katolicyzm stał się oficjalnym wyznaniem w państwie, M. Myśliwiec, *Katalonia na drodze do niepodległości?*, Bytom 2006, s. 46.

aczkolwiek w oczywisty sposób stało to w sprzeczności z działaniami dyktatora, któremu *de facto* sprzyjali.

Egzemplifikacją powyższych zależności były relacje Kościoła ze społeczeństwem w Katalonii. Regionalni kapłani, zakonnicy i misjonarze zapisali się w sposób znaczący, jako krzewiciele *llengua catalá* – swoistego *spiritus movens* tożsamości katalońskiej. Pomimo prób wyrugowania rodzimego języka poprzez prowadzoną przez frankistów politykę unifikacji i kastylizacji państwa, udało się zachować jego żywotność. Represjonowani Katalończycy poszukiwali możliwości bezpośredniego kontaktu z kapłanami czy zakonnikami, zaś księża sposobności zbliżenia się do wiernych. Komunikacja odbywała się w języku katalońskim, co było nie tylko wyrazem buntu wobec władz, ale sposobem na symboliczną manifestację swojego sprzeciwu obu stron: Katalończyków i duchowieństwa. W sposób naturalny podnosiło to rangę *llengua catalá*, który co prawda został oficjalnie usunięty z dyskursu publicznego, jednak przetrwał w sferze komunikacji prywatnej, a także jako język nauczania w szkółkach przyparafialnych.

Szczególne znaczenie, z uwagi na zaangażowanie katolickich duchownych w budowanie i podtrzymywanie katalońskiej tożsamości, zyskał klasztor Montserrat. Jego rola była kluczowa już za czasów dyktatury Primo de Rivery, aczkolwiek dopiero wojna domowa i reżim gen. F. Franco, uczyniły go tak wyrazistą ostoją katalońskości, katalonizmu i matecznikiem przeciwników dyktatury – miejscem przenikania się *sacrum* i *profanum*, tj. katolicyzmu z historią narodu katalońskiego. Opactwo stało się synonimem odbudowy moralnej i narodowej

[4] R. Wiszniowski, *Przełomy państwa współczesnego. Przypadek Szkocji i Katalonii,* Warszawa 2013, s. 116-117.

Katalończyków. Duchowni z Montserrat otwarcie przeciwstawiali się represjom i wynarodowieniu wymierzonym w ludność regionu. Ponadto dystansowali się z tą częścią kleru, która popierała reżim. Szczególną rolę w tym aspekcie odegrali opaci Aureli Maria Escarré i Jané oraz Cassià Maria Just i Riba. Środowisko kościelne związane z klasztorem usilnie wspomagało działania konspiracyjne i antyfrankistowskie w regionie. To tu wydawano publikacje, broszury i ulotki w *el catalá*, wspierano resuscytację kultury, tradycji, zwyczajów, a przede wszystkim literatury oraz organizowano tajne spotkania dla przeciwników reżimu i nacjonalistów katalońskich. Pokłosiem wspomnianych narad było powołanie Zgromadzenia Katalońskiego. Duchowieństwo powiązane z opactwem otwarcie protestowało przeciwko represjom i wynarodowieniu, a jednocześnie dystansowało się z tą częścią kleru, która kolaborowała z dyktaturą.

W murach opactwa Montserrat znajduje się *La Moreneta* – figurka Czarnej Madonny, Matki Boskiej z Dzieciątkiem. Czarnulka, jak pieszczotliwie nazywana jest przez Katalończyków, stanowi nie tylko przedmiot kultu religijnego, ale jest także uosobieniem emblematów i rytuałów katalońskich, symbolem narodowej i duchowej tożsamości[5]. W 1881 roku papież Leon XIII ogłosił Czarną Madonnę patronką Katalonii. W tysięczną rocznicę odnalezienia figury[6], kapłani z Vic (miasto będące alegorią katalonizmu, walki z frankistami oraz gorliwego katolicyzmu) apelowali o pielgrzymkę do klasztoru Montserrat, uznając go za „pomnik katalońskiej ojczyzny". W okresie *Rena-*

[5] R. Majewski, *Wprowadzenie,* [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej. Wiersz Carlesa Pi i Sunyera,* red. H. Podolska, M. Capdevil i Candell, Barcelona 2009, s. 15.

[6] Odnaleziona przez pasterzy w masywie Montserrat w IX wieku.

ixençy stworzono hymn religijny – *Virolai*, będący „wieńcem poetyckim" dla Czarnej Madonny. Zaczynał się on od słów: „Kwietniowa różo, Czarnulko z gór, gwiazdo nad Montserratem, oświeć katalońską ziemię i zaprowadź nas do nieba"[7].

Konstruowana martyrologia narodowa, w którą wpisuje się klasztor Montserrat i *la Moreneta* wykazuje duże podobieństwo do męczeńskiej historii narodu polskiego i znaczenia Matki Boskiej Częstochowskiej oraz samego sanktuarium na Jasnej Górze. Widoczne stają się paralele obu narodów. Obrazowo przedstawił je Carles Pi i Sunyer w poemacie pt. „Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej", dokonując komparatystyki między najazdem nazistowskich Niemiec, następnie ZSRR a zajęciem Katalonii przez wojska frankistowskie[8]. Utwór jest emanacją ekspresyjnego dialogu obu narodów na temat ich sytuacji politycznych.

Wskazane zależności przyczyniły się do zawiązania szczególnego rodzaju więzi między duchowieństwem a społecznością regionu, natomiast katolicyzm jako m.in. swoisty akcelerator *el catalá* wzmacniał identyfikację ze wspólnotą katalońską. Jednocześnie, jak podkreślał biskup Josep Torres y Bages, regionalizm pozytywnie wpływał na katolicyzm, ponieważ o ile wartości chrześcijańskie są uniwersalne, to każdy region wyraża swoją religijność w specyficzny tylko sobie sposób. Ten naturalny przekaz jest cechą charakterystyczną religii, a religij-

[7] A. Łysakowska, *Katalonia w dziesięciu odsłonach*, https://histmag.org/Katalonia-w-dziesieciu-odslonach-10522, (dostęp: 10.11.2018).

[8] Por. À. G. Fontanet, *Wprowadzenie,* [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn*…, s. 13; O. Glondys, *Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej. Kataloński poemat dla zjednoczonej Europy,* [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn…*, s. 77-90.

ny charakter jednostki wyraża się przede wszystkim poprzez kulturę i język[9], przez co katolicyzm odgrywa tak ważną rolę w procesie samoidentyfikacji Katalończyków.

Katolicyzm jako komponent budowy tożsamości narodowej Katalończyków

Ważne miejsce katolicyzmu w budowaniu i podtrzymywaniu tożsamości katalońskiej potwierdza kultywowanie tradycji, zwyczajów, w tym celebracji świąt sprzężonych z religią chrześcijańską. Wśród nich na uwagę zasługuje m.in. kult patrona regionu - świętego Jerzego (*Sant Jordi*)[10]. Jego bohaterska walka ze smokiem interpretowana jest przez independentystów jako fundament dla dążeń niepodległościowych[11], natomiast samo imię Jordi, postrzegane w regionie za „prawdziwie" katalońskie.

Wyjątkowo celebrowane jest także święto patronki miasta Barcelony *La Mare de Déu de la Mercè* (Matki Boskiej Miłosierdzia). Obchodom towarzyszą zawody budowania wież (zamków) ludzkich (*castells*), pochód smoków (*Dracs*), demonów i diabłów (*Diables*), pokaz fajerwerków (tzw. *corrfoc*)[12], a także orszak gigantów (*Gegants* i *Capgrossos*), przedstawiają-

[9] J. R. Llobera, *De Catalunya a Europa. Fonaments de la identitat nacional,* Barcelona 2003, s. 91.
[10] J. Przychodaj *Katalonia – kultura i tradycje katalońskie*, http://www.catalunya-polonia.com/page.php?id=66#sdfootnote1anc, (dostęp: 19.01. 2017); *Sant Jordi and the dragon*, http://web.gencat.cat/en/web/sant-jordi/llegenda-i-tradicio/sant-jordi-i-el-drac/, (dostęp: 19.01.2017).
[11] O sprzężeniu Kościoła katolickiego z procesem nacjonalizacji regionu zob. D. Fernández Cañueto, *La Iglesias católica y la nacionalización de Cataluña*, Madrid – Leida 2016.
[12] J. Przychodaj, op. cit.

ce ważne postacie dla miasta i regionu[13], będące emblematycznymi tradycjami dla Katalonii.

Katalończycy w symptomatyczny sposób obchodzą święta katolickie, takie jak np.: Boże Ciało, gdzie podczas parady łączą motywy religijne z ludowymi i folklorystycznymi; na Poniedziałek Wielkanocny przygotowywana jest *La Mona de Pascua*, (specjalne ciasto), w trakcie Bożego Narodzenia odbywa się pokaz szopek betlejemskich[14], zaś Święto Trzech Króli uświetniają orszaki, czyli katalońskie *La Cabalgata de Reyes Magos*.

Tradycją głęboko związaną z obrządkiem katolickim jest również *El Cant de la Sibilla* czyli Pieśń Sybilli, będąca w średniowieczu misterium – elementem modlitwy odmawianej podczas liturgii wigilijnej[15]. Podobną wymowę ma sięgające wczesnego chrześcijaństwa *Misteri d'Elx*[16] czyli misterium Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny.

Przywiązanie Katalończyków do katolicyzmu oraz jego znaczenia w konstruowaniu własnej tożsamości potwierdza spuścizna materialna. Dla przykładu tylko w dziesięciu diecezjach katalońskich znajduje się ponad 300 świątyń, zaś z 500 budowli w Katalonii, które zostały uznane za zabytkowe, ponad połowa z nich stanowi dziedzictwo Kościoła[17]. Najchętniej odwiedzanym miejscem w Hiszpanii jest natomiast monumen-

[13] K. Kunc, *La Mercè. Najważniejsze Święto Barcelony*, http://poloniabarcelona.pl/la-merce-czyli-najwieksze-swieto-barcelony/, (dostęp: 20.01. 2017).
[14] Zob. *Caga tió i inne świąteczne zwyczaje. O Bożym Narodzeniu w Katalonii,*http://poloniabarcelona.pl/caga-tio-i-inne-swiateczne-zwyczaje-w-katalonii/, (dostęp: 20.01.2017).
[15] Chorał gregoriański, który wykonywano *a cappella*. Kolebką tej tradycji jest Majorka. Zob. A. Sawicka, *Drogi i rozdroża kultury katalońskiej*, Kraków 2007, s. 127-154.
[16] Ibidem, s. 155-181.

talna *Temple Expiatori de la Sagrada Família* czyli Świątynia Pokutna Świętej Rodziny, której mury nasycone są symboliką katalońską i chrześcijańską, stanowiąc ich metonimię. Uznaje się ją za manifest katolicyzmu i katalonizmu. Sam jej twórca – Antoni Plàcid Guillem Gaudí i Cornet jest powszechnie postrzegany przez Katalończyków za jednego z pierwszych nacjonalistów. Nadał on *Renaixençy* oraz modernizmowi w regionie wyraz narodowy. W swoich dziełach (m.in. *Parc Güell, Palau Güell, Casa Milà, La Pedrera, Casa Vicens*, *Casa Batlló, Colònia Güell*) łączył symbolikę religijną i narodową: elementy neogotyckie, zdradzały przywiązanie do idei narodowych oraz powrotu do czasów średniowiecznej Katalonii[18]. „Boży architekt", jak jest nazywany z uwagi na swoją niezachwianą wiarę, od najmłodszych lat wykazywał przywiązanie do katalońskich wartości, rodziny, tradycji i natury, a także manifestował swoją regionalną tożsamość[19].

Niewątpliwie katolicyzm jest istotnym czynnikiem definiującym katalońską tożsamość, aczkolwiek należy zauważyć, iż nie zyskał on nigdy tak znamiennej rangi w kształtowaniu się tożsamości narodowej jak np. w Kraju Basków, Irlandii Północnej czy w Polsce. Przeciwnie, Katalonia charakteryzowała się silnymi tradycjami antyklerykalnymi, które paradoksalnie wymusiły na Kościele katolickim w regionie większą tolerancję, otwartość oraz liberalizację niektórych poglądów czy zasad.

[17] *Promocja turystyki regionalnej w Katalonii,* http://m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,10918,promocja-turystyki-religijnej-w-katalonii.html, (dostęp: 23.01.2017).

[18] A. Idzik, *Prace Antonia Gaudiego manifestem katalonizmu?,* „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa", 2010, z. 37, s. 169-170.

[19] Zob. G. van Hensbergen, *Gaudi, geniusz z Barcelony*, tłum. I. Chlewińska, Warszawa 2015.

Wypracowanie elastycznego podejścia pozytywnie wpłynęło na budowę silnej wspólnoty, nawet w obliczu natężonej imigracji z różnych regionów Hiszpanii, a także z obszarów Afryki.

Miejsce katolicyzmu w doktrynie katalonizmu i independentyzmu

Wykształcenie się poczucia silnej tożsamości narodowej wśród Katalończyków było możliwe dzięki wielu determinantom historycznym, geopolityczno-instytucjonalnym oraz komponentom ekonomicznym. Jednocześnie nie mniejszą rolę w tym zakresie odegrały czynniki kulturowo-świadomościowe, a przede wszystkim wspomniany *llengua catalá* oraz uznawany za ikonę katalońskości klub futbolowy FC Barcelona i jego rywalizacja z drużyną Realu Madryt oraz barcelońskim Reial Club Deportiu Espanyol de Barcelona (RCD Espanyol). W dalszej kolejności za elementy sprzyjające konstrukcji odrębnej tożsamości regionu należy uznać: symbole narodowe, tradycje i zwyczaje oraz sztukę, zwłaszcza architekturę i malarstwo.

Ugruntowanie się tożsamości narodowej oraz zmiana wśród Katalończyków w samoidentyfikacji, z jednoczesnym samodefiniowaniem się poprzez pryzmat narodu, nie zaś jako narodowości czy mniejszości etnicznej/narodowej, dało podstawy dla wykształcenia się nurtu nacjonalistycznego w regionie. Odrodzenie językowo-kulturalne – *Renaixença*, określane także jako katalońskie odrodzenie narodowe, zaowocowało pojawieniem się katalonizmu kulturowego. Wspomniany ruch narodowo-kulturowy dążył do odrodzenia rodzimej kultury, tradycji, a przede wszystkim języka. Za jego datę początkową uznaje

się publikację tekstu „*Oda a la Pàtria"* („*Oda do Ojczyzny*"), którego autorem był Bonaventury Carlesa Aribau. Oda wyrażała tęsknotę za dawną Katalonią, a jednocześnie stanowiła egzaltację języka katalońskiego[20]. Należy ją uznać za dzieło przełomowe, ponieważ zainicjowało pojmowanie języka katalońskiego, jako niepodważalnego elementu tożsamości katalońskiej.

Innym pionierskim dziełem był zbiór poezji Joaquima Rubió i Orsa. Poeta nawoływał w nim do porzucenia dążeń do uzyskania suwerenności politycznej i ukierunkowanie działań na rzecz niezależności literackiej[21]. Na tej kanwie świadomość narodowa nierozerwalnie zespoliła się z językiem: dążeniem do jego zachowania, standaryzacji, podniesienia prestiżu społecznego i formalno-politycznego. Dojrzewająca, zatem idea narodowa mogła urzeczywistnić się wyłącznie poprzez zachowanie kulturowej i językowej odrębności Katalończyków, nato-

[20] Odę napisano w 1832 roku, zaś opublikowano w 1833 roku. Tekst wraz z jego analizą w języku polskim, zob. E. K. Kulak, *Kształtowanie się poczucia tożsamości Katalończyków na podstawie piśmiennictwa okresu odrodzenia kulturalnego i narodowego (XIX w.- początek XX w.)*, s. 297-299. Już na początku XIX wieku zaczęto wydawać podręczniki, słowniki czy encyklopedie m.in.: *Diccionario catalán-castellano-latino* (1803-1805), *Gramàtica i apologia de la llengua cathalana* (1815).

[21] B. Obtułowicz, *„Katalończycy nie są tacy sami jak pozostali Hiszpanie". Kształtowanie się poczucia odrębności Katalończyków w XVIII i XIX wieku*, „Studia Iberystyczne. Almanach kataloński", red. T. Eminowicz-Jaśkowska, A. Sawicka, Kraków 2007, s. 32. Dzieło to uznaje się za pierwszą kompilację nacjonalizmu kulturowego i politycznego, zaś autora za prekursora literatury independentystycznej, który stwierdził, iż: „Hiszpania nie jest już naszą Ojczyzną", D. Conversi, *The Basques, the Catalanas and Spain: Alternative Routes to Nationalist Mobilisation,* Reno 2000, s. 13. Należy podkreślić, że autor mówił o niezależność wyłącznie pod kątem kultury i języka, nie jest to independentyzm polityczny mający na celu utworzenie samodzielnego państwa.

miast *llengua catalana* przeistoczył się w symbol wolności[22]. Paradoksalnie próby pobudzania katalońskiej tożsamości narodowej najczęściej odbywały się za pośrednictwem języka kastylijskiego.

Nie tylko w aspekcie resuscytacji języka katalońskiego, ale pierwotnie w kwestii rozszerzenia jego używalności dużą rolę odegrało duchowieństwo, przede wszystkim księża wywodzący się z niższej hierarchii kościelnej i zakonnicy (franciszkanie i jezuici), którzy pomimo zakazów prowadzili msze święte, nauczanie w ramach tzw. misji, a także publikowali modlitewniki, książeczki do nabożeństw czy katechizmy w języku katalońskim, docierając tym samym do najuboższej warstwy społeczeństwa, zwłaszcza na obszarach wiejskich. Pojawiły się również pierwsze tłumaczenia Pisma Świętego w języku katalońskim, a ich autorem był Josep Prat.

Dla potrzeb analizy można przyjąć, iż pierwszy etap – katalonizm kulturalny – przypadał na lata 1833-1868, zaś polityzacja katalonizmu zaczęła się od momentu chwalebnej rewolucji (1868 rok). Jednak warto podkreślić, iż podział czasowy ma jedynie charakter porządkowy, ponieważ w rzeczywistości w ramach nacjonalizmu katalońskiego rozwijały się rozmaite nurty oraz tendencje. Ponadto wraz z upolitycznieniem ruchu nie doszło do wyeliminowania elementów kulturowych, natomiast katalonizm kulturowy nie był zupełnie pozbawiony inicjatyw o zabarwieniu politycznym.

Zarówno uwarunkowania wewnętrzne, jak i zewnętrzne sprzyjały ewolucji katalonizmu[23]. Pierwsze próby rozwiązania problemów trawiących Hiszpanię i Katalonię, a jednocze-

[22] R. Szul, *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Warszawa 2009, s. 298.

śnie podjęcie kwestii narodu i państwa w połowie XIX wieku, wywodziły się m.in. ze środowiska duchownych katolickich. Jednocześnie to w tym kręgu poszukuje się źródeł nacjonalizmu katalońskiego. Myślicielem tworzącym w nurcie tradycjonalistycznym, którego prace dały podwaliny dla regionalnego nacjonalizmu był ksiądz Jaime Luciano Balmesa y Urpiá[24]. Wskazywał on, iż najodpowiedniejszą formą rządów dla Hiszpanii jest monarchia dziedziczna, oparta na religii chrześcijańskiej, ograniczana przez *fueros* i wolności historycznych wspólnot, które miały strzec przed absolutystycznym centralizmem[25]. Katalończyk uważał, że decentralizacja jest konieczna, aczkolwiek za naród postrzegał wyłącznie naród hiszpański, zjednoczony w ramach tej samej tradycji i wiary. Jednakże według duchownego Katalonia powinna dbać o swoje partykularne interesy, również te ekonomiczne, ponieważ to one, zdaniem myśliciela, stały się podstawą konfliktu między regionem a władzami centralnymi. Zgodnie z tymi założeniami katalo-

[23] W tym zakresie decydującą rolę odegrała niestabilna sytuacja społeczno-polityczno-gospodarcza w Hiszpanii. *La Gloriosa* w konsekwencji doprowadziła do abdykacji Izabeli II na drodze *pronunciamiento* gen. Prima. Rozpoczęło się sześciolecie demokratyczne (*Sexenio Democrático* – 1868-1874), okres chaosu politycznego, konfliktów społecznych, wojny domowej i trzeciej wojny karlistowskiej1139, a także koronowania i detronizacji Amadeusza I Sabaudzkiego. Po krótkotrwałym powołaniu Pierwszej Republiki Hiszpańskiej jej żywot ostatecznie zakończył kolejny przewrót Lawojskowy i powrót na tron Alfonsa XII.

[24] M. Myśliwiec, *U źródeł nacjonalizmu katalońskiego. Od Jaime'a Luciana Balmesa y Urupiá do Enrica Prata de la Riba i Sarrà*, [w:] *Nacjonalizm a konserwatyzm i monarchizm. Action Française i jej promieniowanie*, red. J. Bartyzel, D. Góra-Szopiński, Toruń 2011, s. 232.

[25] J. Bartyzel, *„Umierać, ale powoli! O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000,* Kraków 2002, s. 339.

nizm powinien opierać się na trzech filarach: katolicyzmie, paternalizmie i protekcjonizmie ekonomicznym, wzbogaconych o pierwiastek nowoczesności[26]. Na tym gruncie ukonstytuował się prowincjonalizm (his. *provincialismo*), który może być uznany za prawowity tylko wtedy, gdy cechuje go rozwaga, rozumność, a co wydaje się istotniejsze również brak aspiracji niepodległościowych, w imię wspólnego dobra – monarchii hiszpańskiej[27]. *Provincialismo* miałby skupiać się również na rozwoju kulturalnym i umysłowym regionu.

Podobne stanowisko prezentował José Torras y Bages, uznawany za jednego z czołowych przedstawicieli katalonizmu katolickiego i tradycyjnego nacjonalizmu. Biskup Vic łączył patriotyzm kataloński o charakterze wiejskim i religijnym z postępującymi procesami industrializacji i urbanizacji[28]. Swoją koncepcję zawarł w dziele pt. *La Tradició catalana: estudi del valor étich y racional del regionalisme catalá* (*Tradycja katalońska: studium wartości moralnych i racjonalnych regionalizmu katalońskiego*). Uważał, iż ojczyzna i tradycja to pojęcia tożsame, a katolicyzm jest nadrzędnym elementem wspomnianej tradycji. Innymi słowy, Katalonia i Kościół tworzą nierozerwalny związek, ponieważ jak głosi hasło widniejące na jednej ze ścian sanktuarium na Montserrat: „Katalonia albo będzie chrześcijańska, albo nie będzie jej wcale". Paralelnie, wyrzeczenie się katolicyzmu oznaczałoby zrezygnowanie Katalończy-

[26] A. Antczak-Barzan, *Kształtowanie się tożsamości narodowej wspólnot autonomicznych Hiszpanii*, Warszawa 2008, s. 143.
[27] J. Balmes, *La suerte de Cataluña*, „La Sociedad", 15 marca 1843, [w:] Idem, *Escrits sobre Catalunya*, Vic 1998, s. 55-56.
[28] J. M. Colomer, *Cataluña como cuestión de estado. La idea de nación en el pensamiento politico catalán (1939-1979),* Madryt 1986, s. 14.

ków z własnej ojczyzny (*la patria*) i ziemi (*la tierra*). Biskup oba rzeczowniki stosował dla określenia wspólnoty katalońskiej[29]. Inspiracją do konstrukcji wizji romantycznej, konserwatywnej i katolickiej Katalonii stała się myśl herderiańska. Podstawowe, tradycyjne wartości takie jak rodzina, ojczyzna (w rozumieniu terytorium), identyfikacja z tym, co naturalne (czyli z tym co jest religijne), trwałe stało się emanacją lokalnego patriotyzmu.

Do reprezentantów tradycyjnego regionalizmu i katolicyzmu katalońskiego można zaliczyć również duchownego Jaume'a Collell i Bancells czy Josepa Morgadesa, a także kontynuatora katalońskiej myśli konserwatywnej Lluísa Durana i Ventosy. Pierwszy z wymienionych wraz z grupą katolików skupionych wokół gazety „La Veu de Montserrat" („Głos Montserrat"), sprzeciwiał się sekularyzacji propagowanej przez Valentina Almiralla[30], przedstawiciela koncepcji łączącej prowincjonalizm z federalizmem Francisco Pi i Margalla oraz dostosowania ich do rzeczywistości i potrzeb społeczeństwa regionu. Jaume'a Collell i Bancells uważał, iż Katalonia musi podkreślać swoje katolickie korzenie oraz rozwijać się zgodnie z duchem chrześcijańskim, ponieważ bez ekspozycji tych elementów nie będzie możliwe stworzenie jednego frontu katalońskiego[31].

Istotne jest, iż zaprezentowane koncepcje tradycjonalistyczne, w połączeniu z założeniami ekonomicznego regionalizmu burżuazyjnego oraz wiejskiego tradycjonalizmu, a także

[29] Nie określał Katalończyków mianem narodu. Jednym z pierwszych, którzy określili Katalończyków jako pełnoprawny naród był Enric Prat de la Riba.

[30] Uznawany za ojca katalonizmu politycznego i regionalizmu.

[31] A. Balcelles, *Catalan Nationalism. Past and Present*, London 1996, s. 36.

romantyczną ideą ducha narodu i konserwatywną myślą polityczną francuskich kontrrewolucjonistów, legły u podstaw doktryny nacjonalistycznej, stworzonej przez jednego z ojców katalonizmu politycznego, Enrica Prata de la Riby i Sarrà.

Od początku istnienia katalonizmu, w jego łonie istniał wyraźny rozłam na kilka wiodących frakcji, jednak w latach 80. XIX wieku najbardziej wpływową z nich stała się opcja konserwatywna i tradycjonalistyczno-katolicka[32]. Popularność zyskała głównie z powodu niechęci społeczeństwa wobec liberalizmu utożsamianego z centralizmem, który nie respektował odmienności katońskiej. Dodatkowo intelektualiści w tradycyjnych wartościach upatrywali spoiwa niezbędnego do współpracy i uzyskania poparcia ze strony ludności wiejskiej.

Równolegle z tradycyjną myślą katalońską rozwijały się inne skrzydła w obrębie nurtu katalonistycznego m.in. popierające nacjonalizm o charakterze: laickim i liberalnym, rewolucyjnym, republikańskim, federacyjnym. Częściowo prawicowe skrzydło katalonistów straciło na popularności jeszcze przed wojną domową w Hiszpanii, głównie za sprawą pogłębiającego się rozdźwięku w ruchu narodowym i utratą wiodącej roli Kościoła katolickiego w Hiszpanii w okresie II Republiki. Równolegle na znaczeniu zyskiwały nurty lewicowe. Wiązało się to ściśle z narastaniem z początkiem XX wieku konfliktu społeczno-politycznego oraz kryzysu gospodarczego w Katalonii, który wydatnie pobudził nastroje rewolucyjne w społeczeństwie oraz zaktywizował najbardziej radykalnych katalonistów do wysuwania śmielszych rewindykacji politycznych. Ich akceleratorami był także wydarzenia w Dublinie w 1916 roku,

[32] Ibidem, s. 35-40.

a także ekspozycja problemu samostanowienia narodów przez Włodzimierza Lenina i Woodrowa Wilsona.

Powyższe uwarunkowania przyczyniły się do podziału wśród nacjonalistów katalońskich i powołaniu pierwszych partii, ugrupowań i formacji independentystycznych, jawnie opowiadających się za redefinicją pozycji regionu. Za ich protoplastę można uznać *Federació Demokràtica Nacionalista* (FDN, powstała w 1919 roku), a jako pierwszą pełnoprawną partię independentystyczną przywołać separatystyczną, międzyklasową i niedogmatyczną (jak sama określała się w statucie) – *Estat Català* (*Państwo Katalońskie*), powołaną w 1922 roku. Fundatorem obu podmiotów był Francesc Macià, radykalny nacjonalista a jednocześnie independentysta kataloński, który jako jeden z pierwszych jawnie deklarował dążenie do odłączenia się od Hiszpanii i niepodległość *Països Catalans* na bazie wspólnoty językowej. Francesc Macià wpisał się również w historię regionu jako polityk, który w 1931 roku proklamował powstanie Republiki Katalońskiej, co w istocie byłoby realizacją celu zakładanego przez independentystów katalońskich.

Warto zaznaczyć, iż independentyzm rozumiany jest w tym przypadku jako myśl independentystyczna, niepodległościowa, w ramach której wysuwano żądanie do uzyskania niezależności, niepodległości państwa lub regionu w stosunku do państwa/państw ją ograniczającego/ograniczających. Jako myśl polityczna stanowi poziom „fundamentalny", zaś na poziomie „operacyjnym" przyjmuje postać ruchu społeczno-politycznego, partii politycznych, organizacji i indywidualnych jednostek[33]. Independentyzm w rozumieniu myśli politycznej po-

[33] Termin „independentyzm" stanowi tłumaczenie hiszpańskiego słowa *independentismo* i katalońskiego odpowiednika – *independentisme*. Jego

został żywy głównie w umysłach polityków czy działaczy, aczkolwiek nie zyskał szerszego uznania ze strony Katalończyków do początku XXI wieku. Jednakże od przełomu lat 60. i 70. widoczny stał się wzrost form organizacyjnych (formalnych i nieformalnych) o proweniencji independentystycznej oraz podejmowanie kooperacji między nimi, a także równoległe narastanie podziałów wewnętrznych. Niniejsza ewolucja przyniosła zręby dla narodzin w przyszłości katalońskiego ruchu niepodległościowego.

Związek katolicyzmu z independentyzmem katalońskim można interpretować dwojako. Po pierwsze, independentyzm wyłonił się z katalonizmu jako jego radykalny odłam. Linię podziału wyznaczył stosunek do redefinicji pozycji regionu w państwie hiszpańskim. Warunkiem *sine qua non* działalności nacjonalistów katalońskich nie jest uzyskanie niepodległości przez region. Mogą oni obrać taki cel, lecz równie dobrze dążyć do zdobycia, poszerzenia autonomii lub irredenty, w związku z czym zbliżają się do stanowisk separatystycznych. Natomiast independentyści uznają, co do zasady, za cel nadrzędny (autoteliczny) niepodległość Katalonii i budowę własnego państwa.

źródeł należy poszukiwać w terminie *independ* (niezależny od czegoś), wywodzący się z języka łacińskiego i francuskiego, gdzie wykształcił się na przełomie XV i XVI wieku, jako opozycja do terminów *depend* (łac. *dependentem*) i *dépendant* (fr., przymiotnik i rzeczownik), rozumianych jako „zależny", „podległy". Leksem „independentyzm" obecny jest także w języku polskim. „Słownik Języka Polskiego" PWN definiuje termin w sposób dwojaki, tj. jako: „doktryna independentów" oraz „dążenie do niepodległości". Należy jednak zaznaczyć, iż pojęcie „independentyzmu" odnosiło się głównie do terminu z dziedziny religii – kongregacjonalizmu i najczęściej było traktowane jako jego synonim. W niniejszej analizie termin ten zyskuje szersze znaczenie, tj. jako zarazem myśl polityczna i ruch społeczno-polityczny.

Dodatkowo od kilkunastu lat można zaobserwować wyraźne przesunięcie independentystów katalońskich, w swojej retoryce i działaniach, ku stanowiskom skrajnym, przyjmując permanentnie coraz bardziej charakter lewicowy. Co *de facto* z natury rzeczy pogłębia przepaść między independentyzmem a myślą tradycjonalistyczną, konserwatywną jak również katolicką. Ponadto Kościół katolicki na przestrzeni ostatnich dekad wyraźnie traci wpływy w regionie, a jednocześnie widoczna jest postępującą sekularyzacja i laicyzacja, na co ma duży wpływ m.in. rosnąca liczba imigrantów z różnych części świata i samej Hiszpanii oraz równoległy wzrost wpływów muzułmańskich w Katalonii.

Z drugiej zaś strony, nie można odmówić independentyzmowi związków z katolicyzmem, ponieważ w gruncie rzeczy powstał on na kanwie silnej tożsamości katalońskiej, której jednym z komponentów jest religia chrześcijańska i to między innymi dzięki katolicyzmowi mógł wykształcić się katalonizm, zaś z niego wyodrębnić independentyzm. Ostatni z wymienionych nie może zaprzeczać wybiórczo źródłom i determinantom tożsamości narodowej Katalończyków, ponieważ jednocześnie negowałby swoje fundamenty. Bez wątpienia nadwątliłoby to społeczno-polityczną pozycję independentystów w regionie.

W powyższym kontekście szczególnie interesujący wydaje się fenomen nieistniejącej już federacji *Convergència i Unió* (CiU). Powstała ona z połączenia dwóch partii katalońskich, tj. Katalońskiej Unii Demokratycznej (UDC) i Demokratycznej Konwergencji Katalonii (CDC). Pierwsza z nich została powołana do życia w 1931 roku, jako sprzeciw wobec laicyzacji Hiszpanii, a za główny cel obrała obronę wartości chrześcijańskich oraz „transcendentnej koncepcji społeczeństwa", przy

jednoczesnym podkreśleniu odrębnej tożsamości narodowej Katalończyków. Ugrupowanie przyjęło socjalchrześcijańską, niewyznaniową i nacjonalistyczną linię doktrynalną. Jednocześnie nie broniła ona interesów Kościoła (taką rolę pełniła wówczas Liga Katalońska), lecz była wyłącznie ugrupowaniem zrzeszającym katolików. UDC inspirowało się wartościami chrześcijańskimi, co widoczne stało się wraz z adaptacją doktryny Kościoła[34], to właśnie za element różniący Katalonię od pozostałych regionów uznawała przywiązanie do tradycji katolickiej.

Drugi z podmiotów tworzących koalicję CiU[35], a mianowicie CDC, utworzyli w 1974 roku na górze Montserrat katalońscy opozycjoniści z Jordim Pujolem i Soley na czele. Środowisko to było bardzo zróżnicowane, bowiem skupiało zarówno zwolenników J. Pujola i jego myśli politycznej (pujoliści), grupę bankowców i przedsiębiorców związanych z Bankiem Katalońskim, z drugiej zaś strony partię współtworzyli opozycjoniści spoza kręgu J. Pujola, związani z danymi grupami zawodowymi, związkami pracowniczymi i katolickimi. Z założenia miało to być ugrupowanie nacjonalistyczne, centrolewicowe, kierujące się zasadami demokratycznymi. CDC za nadrzędny cel wyznaczała sobie „stworzenie Katalonii". Podstawą ideologiczną stał się *pujolizm*, bazujący na katalońskiej tradycji historycznej i powojennej myśli katolickiej. Jego źródeł należy poszukiwać w myśli konserwatywnej z przełomu XIX i XX wieku[36], jednakże została ona wzbogacona o pierwiastek nowoczesności, aby móc dostosować się do zmieniającej rzeczywistości politycznej w okresie transformacji.

[34] M. Myśliwiec, *Katalonia na drodze…*, s. 43-44.
[35] CiU od 2001 zmieniła nazwę z „koalicji" na „federację".
[36] M. Myśliwiec, *Katalonia na drodze…*, s. 50-51.

Charakter nurtu ideologicznego stworzonego przez J. Pujola, determinowały w dużej mierze związki opozycjonisty ze środowiskami katolickimi. *Pujolizm* jest bowiem zsekularyzowaną formą „narodowego katolicyzmu" o korzeniach katalońskich. Jego twórca zainspirowany założeniami propagowanymi przez kręgi chrześcijańskie po wojnie domowej w Hiszpanii, stworzył własny system wartości, które miały stać się podstawą dla funkcjonowania Katalonii w dobie demokracji. W myśli politycznej J. Pujola widoczne są także odniesienia do *vigatanizmu*[37], którego krzewiciele (duchowni i członkowie ruchu związani ze środowiskiem kościelnym) inicjowali działania mające na celu popularyzację katalońskiej kultury, które były odpowiedzią wobec represji skierowanych w przedstawicieli i działaczy urzeczywistniających katalońskie odrodzenie, aczkolwiek nadając mu wymiar konserwatywny i chrześcijański[38]. Skrajność niektórych poglądów pojawiających się wśród członków ruchu, obrazuje postulat obejmowania stanowisk kościelnych w regionie wyłącznie przez rodzimych Katalończyków. Do przedstawicieli tego nurtu można zaliczyć m.in. wspomnianego Josepa Torrasa i Bages.

Z uwagi na represje ze strony reżimu frankistowskiego, J. Pujol nie mógł w czasie dyktatury swobodnie głosić swoich poglądów politycznych, wobec czego wykorzystał elementy z retoryki kościelnej np. język, konceptualność, emocjonalność wystąpień, które sprawiły, iż pewne części teologii stały się

[37] Nurt religijny i polityczny z przełomu XIX i XX wieku, który utożsamiany jest ściśle z tzw. grupą Vic, czyli duchownymi związanymi z katalońskim miastem Vic.

[38] A. Grzechynka, *Doktryna katalonizmu a współczesna polityka językowa Katalonii wobec imigrantów*, Kraków 2017, s. 136-137.

z pozoru podstawą prowadzonej przez niego polityki. Uczynił on z Katalonii obiekt wiary i czci, pomijając problemy trawiące samych mieszkańców regionu. Zmyślnie stosował retorykę teologiczną, sądząc, iż w ten sposób uniknie zarzutów ze strony polityków reżimu oraz Kościoła, o działania skierowane przeciwko istniejącej władzy. Niestety strategia ta zakończyła się niepowodzeniem, zaś sam J. Pujol został osadzony w więzieniu[39], przez co stał się symbolem martyrologii narodowej i nowoczesnego nacjonalizmu katalońskiego.

Pujolizm był szeroko propagowanym nurtem przez opozycyjne środowiska katolickie jak np. grupa CC, która w obliczu stosowania wobec niej różnej nomenklatury przyjęła nazwę *Comunitat Catalana* (Wspólnota Katalońska). Co istotne, jej twórcą stał się wspomniany opat z Montserrat Aureli M. Escarré, który postrzegał grupę CC jako platformę wymiany społecznej i teologicznej. Po jej rozwiązaniu, głownie z powodu braku możliwości rzeczywistego działania, *pujolizm* przeszedł na nowe pozycje, których mottem przewodnim stało się *fer país* („stworzyć kraj"). Za instrument przyjęto rekatalonizację, głównie w obszarze odbudowy własnej kultury. Sam J. Pujol zyskiwał na popularności, zaś wraz z dezintegracją „katolickiego oświecenia" i dechrystianizacją Katalonii pod koniec lat 60. oraz koniecznością zastąpienia „luki wartości", powstałej po odrzuceniu konserwatywnych i ortodoksyjnych poglądów Kościoła[40], ukształtowały się sprzyjające warunki dla formacji centroprawicowych, takich jak CDC.

[39] M. Myśliwiec, *Pujolsme – nurt polityczny i ideologiczny*, [w:] *Demokracja, liberalizm, społeczeństwo obywatelskie. Doktryna i myśl polityczna*, red. W. Kaute, Katowice 2004, s. 249-250.
[40] Ibidem, s. 251-253.

W wyborach do Kortezów Generalnych w 1977 roku CDC wraz z Katalońską Lewicą Demokratyczną (EDC) i Katalońską Partią Socjalistyczną (Reorganizacja) – PSC(R) utworzyły Demokratyczny Pakt Katalonii, który uzyskał trzeci rezultat w Katalonii pod względem ilości oddanych głosów. Konieczne stało się dla CDC poszukiwanie partnera politycznego, aby móc stworzyć silne ugrupowanie centrowe, liczące się na katalońskiej scenie politycznej. W związku z tym partia J. Pujola zdecydowała się zawiązać koalicję z UDC. W ten sposób ukonstytuowała się CiU, która przez 23 lata sprawowała nieprzerwanie rządy w Katalonii[41], a do 2003 roku niekwestionowanym liderem formacji, jednocześnie prezydentem *Generalitat* był J. Pujol, później zaś przywództwo w ugrupowaniu przejął Artur Mas. Wart podkreślenia jest również fakt, iż wśród wyborców UDC zdecydowana większość elektoratu określała się mianem katolików, jednak z czego ponad połowa niepraktykujących[42].

W kontekście sprzężeń katalonizmu i independentyzmu z katolicyzmem, szczególną uwagę zwracają w przypadku CiU silne zakorzenienie w myśli katolickiej obu podmiotów składowych, z jednoczesną ewolucją federacji w kierunku pozycji radykalnego ugrupowania nacjonalistycznego, które po 2012 roku już pod wodzą Artura Masa, należałoby uznać za formację independentystyczną, z racji głoszonych postulatów niepodległościowych oraz przyjętych mechanizmów działania. Dodat-

[41] M. Myśliwiec, *Katalonia na drodze…*, s. 52.

[42] M. Paździora, *Powstanie Demokratycznej Konwergencji Katalonii (CDC) w warunkach transformacji ustrojowej w Hiszpanii, po upadku dyktatury generała Franco*, [w:] *Społeczno-polityczne aspekty transformacji ustrojowej*, red. P. Dobrowolski, J. Liszka, J. Sztumski, Ustroń 2001, s. 404.

kowo warto zaznaczyć, że późniejszy rozpad federacji wiązał się właśnie z rozbieżnymi stanowiskami partii składowych, co do kwestii przyszłości regionu, a przede wszystkim obranej drogi i instrumentów prowadzących do gruntownej redefinicji relacji centrum – peryferia. Partia UDC opowiadała się, bowiem za podjęciem dialogu z rządem centralnym, poszukiwaniem kompromisu, a także sprzeciwiała ewentualnej, jednostronnej deklaracji niepodległości Katalonii. Natomiast CDC możliwość rozwiązania kwestii katalońskiej widziała wyłącznie na drodze organizacji referendum niepodległościowego, a w dalszej kolejności ogłoszenia niepodległość regionu i utworzenia własnego państwa, nawet w obliczu braku zgody na niniejsze działania ze strony hiszpańskiego rządu. Co interesujące, uznająca się za spadkobierczynię CDC – Demokratyczna Europejska Partia Katalońska (PDeCAT) bardziej podkreśla humanizm i europejskość w swoich założeniach ideologicznych, aniżeli związki z religią.

Podsumowanie

Reasumując należy stwierdzić, iż katolicyzm stanowi jeden z fundamentów sankcjonujących zawiązanie się narodowej wspólnoty katalońskiej. Jako czynnik scalający ukonstytuował, a następnie wzmacniał tożsamość Katalończyków, natomiast w dalszej kolejności stał się akceleratorem narodzin i rozwoju katalonizmu i independentyzmu katalońskiego. Jednak współcześnie oddziaływanie katolicyzmu na politykę i życie społeczne w regionie zmniejsza się, głównie z uwagi na kolejne fale sekularyzacji i laicyzacji. Pierwsza z nich miała już miejsce w epoce Oświecenia i dotyczyła głównie burżuazji. Druga fala rozpoczęła się w XIX wieku wśród warstw niższych i klasy średniej,

trwała do początku wojny domowej. Ostatnia fala została zainicjowana po upadku reżimu, w związku z częściową dyskredytacją Kościoła w oczach wiernych.

Ze spadkiem znaczenia katolicyzmu na życie polityczne w regionie wiąże się także ze wzrost liczby ludności napływowej. Imigranci przybywający do Katalonii są najczęściej wyznawcami innych religii, aniżeli chrześcijaństwo. Co ważne, permanentny wzrost liczby wiernych widoczny jest w radykalnych środowiskach islamskich. Ma to związek z dużą imigracją ludności z obszaru Afryki, głównie Maroka, gdzie dominuje islam – ponad 90% obywateli identyfikuje się jako muzułmanie. Obliguje to zatem decydentów politycznych do zaadaptowania się do nowej rzeczywistości społecznej i modyfikacji programów oraz strategii politycznych, które będą uwzględniały postulaty ludności napływowej jako potencjalnego elektoratu.

Rozdział IV

POLITYCZNE DETERMINANTY ROZWOJU ISLAMU W KATALONII W ŚWIETLE RADYKALIZACJI INDEPENDENTYZMU W REGIONIE

Islam w Katalonii

Obecność muzułmanów w Hiszpanii zaznacza się już od średniowiecza, a dokładniej od VIII wieku, gdy kalifat podbił większość ziem Półwyspu Iberyjskiego, wówczas też urzeczywistniła się „Hiszpania trzech kultur", gdzie równolegle współistniały kultury: chrześcijańska, żydowska i muzułmańska. Również Katalonia, jednak w mniejszym stopniu niż regiony takie jak np. Andaluzja, podlegała intensywnym wpływom islamu w tym okresie.

Po porażce i utracie większości ziem w Galii, Wizygoci zaczęli tworzyć państwo na terenie późniejszej Hiszpanii, zachowując przy tym wiele elementów takich jak np. język, religia czy zwyczaje wywodzące się z kultury Rzymian. Jednak Wizygoci nie potrafili podczas swoich rządów zjednoczyć ludności Półwyspu Iberyjskiego, głównie z powodu kryzysu wśród społeczeństwa, jaki wywołało stosunkowo szybkie przejście międzykulturowe, co przez wielu było uznawane za swoistą kata-

strofę cywilizacyjną[1]. O słabości ich państwa świadczyć może szybkość, z jaką Arabowie zajmowali kolejne terytoria. Inwazja mauretańska rozpoczęła się w 711 roku, natomiast najeźdźcy do Katalonii dotarli już w 714 roku, zajmując ostatecznie cały obszar. Interesujące jest, iż w miastach takich jak Tortosa, Lérida (kat. *Lleida*), Tarragona, Balaguer, które znalazły się pod okupacją muzułmańską, znacznie wzrosła liczba mieszkańców.

Muzułmański podbój terytoriów późniejszej Hiszpanii zatrzymał w 732 roku Karol Młot, władca Franków. Po zwycięskiej bitwie pod Poitiers częściowo wyparł Arabów z Katalonii: w 785 roku zdobył Gironę (hiszp. *Gerona*), zaś w 801 roku Barcelonę. Z odbitych terenów stworzył prowincję Państwa Franków, którą podzielił na *condados* (*powiaty*) podporządkowane władzy centralnej, mające początkowo wyłącznie znaczenie administracyjne, zaś zarządzane były one przez hrabiów hiszpańskiego (gotyckiego), jak i frankońskiego pochodzenia, powoływanych przez monarchę[2]. Tak ukonstytuowała się Marchia Hiszpańska (*Marca Hispánica*)[3], w skład której wchodziły hrabstwa: Barcelona, Girona, Rosellón (kat. *Rosselló*, fr. *Roussillon*),

[1] Inne społeczeństwa Zachodniej Europy miały więcej czasu na przezwyciężenie kryzysu i łagodniejsze przejście, por. T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 2009, w. 41.

[2] Z. Kozłowska-Socha, *Krajobraz historyczno-polityczny separatystycznej Katalonii*, „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej", 2014, t. 3, s. 183.

[3] Na temat Marchii Hiszpańskiej zob. np. E. Rodríguez-Picavea Matilla, *La Corona de Aragón en la Edad Media*, Madrid 1999; J. M. Salrach, *Catalunya a la fi del primer mil·leni*, Lérida 2004, A. Ubieto Arteta, *Cómo se formó Aragón,* Zaragoza 2005, http://web.archive.org/web/201 309210547 24/http://www.dpz.es/ifc2/libros/Ubietoweb/fichasubieto.html, (dostęp: 21. 11.2016). Marchia Hiszpańska wraz z Septymanią określane były wcześniej jako Gothia, ze względu na związki hiszpańsko-gotyckie, zob. F. X. Hernàndez Cordona, *Historia de Cataluña*, Barcelona 2014, s. 30.

Conflent, Ampurias (kat. *Empúries*), Peralada, Vallespir, Cerdaña (kat. *Cerdanya*), Osona, Urgel, Pallars i Ribagorza (kat. *Ribagorça*). Stolicą Marchii została Barcelona. Obszar ten stanowił naturalną granicę przed dalszym rozprzestrzenianiem się islamu, jednak wraz z upadkiem Imperium Frankońskiego stał się częstym celem najazdów muzułmanów, którzy w 852 roku ograbili Barcelonę[4]. Od wieku IX północno-wschodnie granice Al-Andalus wyznaczały katalońskie rzeki Ebro i Segre.

Intensywna rekonkwista przyniosła przejęcie spuścizny muzułmańskiej, głównie w obszarze rzemiosła i rolnictwa. Przy czym w Katalonii *mudejarowie* – ludność muzułmańska pozostająca pod panowaniem chrześcijan – stanowili jedynie 3%, co wskazuje na dużą jednolitość społeczeństwa katalońskiego, które w większości zamieszkiwało wsie, a dopiero w wieku XIV intensywnie rozwijał się proces urbanizacji. Sprzyjało to rozwojowi katolicyzmu w regionie.

Zjawisko imigracji w Katalonii

Kształt dzisiejszego społeczeństwa katalońskiego determinowało wiele czynników egzo- i endogennych. Zjawisko migracji ludności, które dotknęło Katalonię wielokrotnie na przestrzeni wieków, skutkowało nie tylko zmianami demograficznymi, ale także stało się motorem przeobrażeń gospodarczych, politycznych, jak również zmian w samoidentyfikacji ze strony przyjezdnych oraz samych Katalończyków, wśród których wzrastała świadomość własnej tożsamości narodowej. Na uwagę zwraca również fakt, iż Katalonia najczęściej stanowiła region/kraj

[4] B. Todd Carey, J.B. Allfree, J. Cairns, *Wojny średniowiecznego świata: Techniki walki*, tłum. J. Jackowicz, Warszawa 2008, s. 144.

pierwszego wyboru, nie zaś drugiego, gdy pierwszy okazał się nie spełniać wiązanych z nim nadziei czy traktowany był jako obszar tranzytowy.

Skala i charakter imigracji do Katalonii był różny. Wiązało się to nie tylko z sytuacją polityczno-gospodarczą w regionie, ale także na innych terytoriach hiszpańskich, w Afryce Północnej, Ameryce Południowej czy Europie Zachodniej, co mobilizowało ludność do zmiany miejsca zamieszkania.

W XVI wieku na obszar dzisiejszej Katalonii przybywała głównie ludność pochodzenia francuskiego[5]. Od wieku XVIII natomiast, nasiliły się migracje w wymiarze wewnętrznym. Przyjęły one dwojaką postać. Pierwsza z nich to migracje w granicach samego regionu: z północy na południe, ze względu na rozwijający się przemysł tekstylny. Zwłaszcza chętnie osiedlano się w Barcelonie i wzdłuż rzek Llobregat i Ter oraz w rejonach rzeki Ebro i Segre, gdzie przyciągał rozwój rolnictwa, w tym upraw winorośli. Na tym ostatnim gruncie wyrosła tzw. migracja sezonowa. Ponadto warto zaznaczyć, iż szeroką skalę przyjęło przemieszczanie się samych Katalończyków ze wsi do miast. Odmienną formą migracji, był napływ ludności z innych regionów Hiszpanii (głównie w XX wieku)[6], zwłaszcza graniczących z Katalonią, takich jak Aragonia czy Walencja, z uwagi na bliską odległość obszarów.

Ruchy migracyjne uległy intensyfikacji na przełomie XIX i XX wieku, a także od pierwszych dekadach XXI wieku,

[5] Zob. X. T. Sans, *Los sin papeles y los otros. Inmigrantes franceses en Cataluña (siglos XVI-XVII)*, „Mediterranero Economico", nr 1, s. 347-361.
[6] L. Kacprzak, *Interpretacje migracji – szanse i zagrożenia*, [w:] *Procesy migracyjne: teoria, ewolucja i współczesność*, red. L. Kacprzak, J. Knopek, Piła 2008, s. 277-281.

m.in. ze względu na kryzys migracyjny. W tym okresie do Katalonii przybywali nie tylko Hiszpanie z innych regionów, ale przede wszystkim obywatele innych państw Europy i świata, np. z Ekwadoru, Meksyku, Kolumbii, ale także z Maroka czy Pakistanu. Stała się ona domem zarówno dla przedstawicieli tzw. Pierwszego i Trzeciego Świata.

Duża skala imigracji do Katalonii wiązała się z masowym wzrostem liczby ludności w regionie. Jak szacuje się, w 1900 roku Katalonia liczyła 2 000 000 mieszkańców, natomiast w 1992 roku już 6 000 000 i gdyby nie obecność imigrantów przyrost ludności mógłby wynieść zaledwie 400 000, a zatem pod koniec XX wieku region zamieszkiwałaby populacja rzędu 2 400 000[7]. W związku z tym można stwierdzić, iż zdecydowana większość Katalończyków posiada przodków, którzy nie byli rodzimymi mieszkańcami tego obszaru. Powyższa zależność potwierdza słuszność eksponowanych założeń regionalnego nacjonalizmu i independentyzmu w oparciu o inkluzyjność i możliwość nabycia „katalońskości", a także podkreślania znaczenia procesu „stawania się" a nie „bycia", co dowodzi dynamiki procesu konstruowania tożsamości katalońskiej.

Charakter imigracji w regionie

Obecnie Katalonia liczy ponad 7 555 830 mieszkańców (dane z 2017 roku)[8]. Dla porównania rozległą terytorialnie Andaluzję

[7] Por. W. Actis, M. A. de Prada, C. Pereda, *La Inmigración Extranjera en Catalunya. Balance y Perspectivas*, Barcelona 1992, s. 11.

[8] *Población estrangera*, Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat), https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?geo=cat&nac=a&b=2&lang=es, (dostęp: 14.11.2018).

zamieszkiwało w 2017 roku 8 379 820 mieszkańców[9]. Pod względem gęstości zaludnienia prowincja Barcelona ustępuje tylko Madrytowi, który liczy 782 os/km^2, zaś prowincja katalońska 701 os/km^2. Pozostałe prowincje posiadają znacznie mniej mieszkańców – poniżej 300 os/km^2. W 2017 roku liczba imigrantów w Katalonii wyniosła 1 041 362, co stanowiło 13,78% względem całej populacji regionu. Dla porównania u progu XXI wieku w 2000 roku, Katalonia liczyła 6 261 999 mieszkańców. W tym samym czasie liczba imigrantów kształtowała się na poziomie 181 590, co stanowiło zaledwie 2,9% względem całej populacji regionu[10]. Można, zatem zauważyć, iż w ciągu niespełna dwóch dekad liczba imigrantów wzrosła prawie czterokrotnie – o blisko 11% w porównaniu z danymi z początku stulecia. Katalonia jest również jedyną wspólnotą autonomiczną Hiszpanii, gdzie populacja ludności napływowej przekroczyła 1 000 000 osób.

Innym ważnym aspektem jest wybór miejsca osiedlania się imigrantów. Zgodnie z danymi publikowanymi przez Kataloński Instytut Statystyczny IDESCAT (L'Institut d'Estadística de Catalunya) w 2017 roku ponad 68% wszystkich imigrantów przybywających do regionu[11] osiedlało się w prowincji Barcelona, stanowiąc blisko 13% mieszkańców wspólnoty[12]. Obszar

[9] *Indicadores Andalucía y Provincias Andalucía*, Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía, http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/28Febrero/tema.htm?t=poblacion#indice, (dostęp: 14.11.2018).

[10] *Población estrangera...*

[11] Dane obejmują wyłącznie imigrantów spoza Hiszpanii (imigranci zewnętrzni).

[12] Prowincję Barcelona w 2017 roku zamieszkiwało 5 576 037 osób, z czego 711 314 było imigrantami.

stolicy jest szczególnie atrakcyjny ze względu na chłonny rynek pracy. Ponadto specyfika zatrudnienia kształtuje się niemal zgodnie z linią narodowościową. Dokonując pewnej generalizacji można stwierdzić, że przedstawiciele tzw. Pierwszego Świata znajdują zatrudnienie głównie w przemyśle, natomiast ludność przybyła z obszarów tzw. Trzeciego Świata szuka pracy zarobkowej w takich sektorach jak: usługi (zwłaszcza branża hotelarska, gastronomiczna), budownictwo i rolnictwo[13].

Drugą prowincją katalońską, w której chętnie osiedlają się przybysze z innych państw jest Girona. Obszar ten zamieszkiwało w 2017 roku 755 716 osób, pośród nich 140 890 było imigrantami (blisko 19% populacji prowincji i 13,5% wszystkich imigrantów w Katalonii). W prowincjach Tarragona i Lleida osiedla się odpowiednio 11,3% i 6,86% imigrantów przybyłych do wspólnoty autonomicznej[14]. W tym aspekcie podobnie kształtuje się podział na *municypial* (gminy). Najpopularniejsze z nich, w których zamieszkuje ponad 25 000 imigrantów to: Barcelona, pobliskie Hospitalet de Llobregat (48 033) i Badalona (26 107). Istotny jest również fakt, aż w 8 gminach katalońskich ponad 1/3 ich populacji stanowią imigranci np. w: Lloret de Mar (34,28%), Salt (37,12%), Salou (31,38%), I'Escala (31,97%), la Jonquera (33,32%), Sant Pere Pescador (36,96%), Ullà (34,18%). Swoistym fenomenem na tym tle jest gmina w prowincji Girona Castelló d'Empúries, której w 2017 roku

[13] W. Actis, M. A. de Prada, C. Pereda, op. cit., s. 80-81.

[14] Prowincję Tarragonę zamieszkuje 791 693 mieszkańców z tego imigranci stanowią 15% (117.679 mieszkańców). Prowincja Lleida liczy 432.384 mieszkańców, natomiast 71 479 z nich to imigranci (16,53% wszystkich mieszkańców).

43,62% mieszkańców stanowili imigranci[15]. Skalę imigracji do Katalonii potwierdza również fakt, iż do wszystkich wspólnot hiszpańskich do 1 stycznia 2018 roku łącznie przybyło 4 572 055 imigrantów[16], wobec tego, co 4 z nich wybierał autonomię katalońską jak miejsce docelowe.

W świetle rozwoju islamu w Katalonii decydujące znaczenie ma pochodzenie imigrantów. Tabela 3. prezentuje 10 państw, z których przybywa najwięcej ludności napływowej do regionu. Najliczniejszą grupę stanowią Marokańczycy, których liczba w 2017 roku wynosiła ponad 207 000. Ich populacja sukcesywnie wzrastała (w 2000 roku wynosiła prawie 61 000) aż do roku 2012 (ponad 239 000). Po tym okresie widoczna jest tendencja spadkowa, aż do 2016 roku malała sukcesywnie również ogólna liczba imigrantów. Rok później odnotowano nieznaczny wzrost liczby ludności napływowej o prawie 22 000[17]. Spadek ten był pokłosiem kryzysu gospodarczego, zapoczątkowanego w 2008 roku[18].

[15] *Población estrangera…*

[16] *Población residente en España*, Instituto Nacional de Estadística, http://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176951&menu=ultiDatos&idp=1254735572981, (11.11.2018).

[17] *Población estrangera...*

[18] Najgłębsza zapaść ekonomiczna dotknęła Katalonię w latach 2010-2014. Za czynnik wpływający w zdecydowany sposób na spadek imigracji należy uznać stopę bezrobocia, która w okresie od 2010 do 2015 roku przekroczyła 20%. Jednakowoż obiektywnie znajdowała się ona na poziomie dużo niższym aniżeli w przypadku średniej całej Hiszpanii. Pomimo tego, biorąc pod uwagę, iż od początku XXI wieku do 2008 roku, poziom bezrobocia w Katalonii kształtował się poniżej 10% (wyjątkiem był okres 2002-2004, kiedy sięgnął 10%), następnie zaś zaczął sukcesywnie wzrastać, do wielkości 23%, a wśród ludzi młodych nawet do blisko 60%. Zapaść gospodarcza stworzyła, zatem wyjątkowo trudne warunki życia dla rodzimych mieszkańców regionu i ludności napływowej, a tym samym

Tabela 3. Populacja imigrantów zagranicznych w Katalonii w 2017 roku według kraju pochodzenia

Kraj pochodzenia imigrantów	Populacja danego narodu w Katalonii	Procent imigrantów z danego kraju względem wszystkich zagranicznych imigrantów
Maroko	207.082	19,89%
Rumunia	89.071	8,55%
Chiny	57.239	5,50%
Włochy	51.761	4,97%
Pakistan	44.202	4,24%
Francja	32.236	3,10%
Boliwia	30.655	2,94%
Honduras	27.907	2,68%
Ekwador	26.696	2,56%
Kolumbia	26.406	2,54%

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: *Población estrangera, Distribución por países*, Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat), https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?geo=cat&nac=a&b=12&lang=es, (dostęp 11.11.2018).

sprzyjające okoliczności dla artykułowania skrajnych postulatów społeczno-politycznych. Na niniejszym gruncie intensywnie radykalizował się independentyzm kataloński.

Muzułmanie na obszarze dzisiejszej Katalonii

Marokańczycy, których liczba wynosi prawie 20% wszystkich imigrantów w Katalonii stanowi jednocześnie dominującą grupę wyznawców islamu w regionie (206 779). Zgodnie z raportem opublikowanym wiosną 2018 roku przez Unión de Comunidades Islámicas de España na temat ludności muzułmańskiej zamieszkującej w Hiszpanii w 2017 roku, liczyła ona 522 113 wyznawców w autonomii (oznacza to, że co drugi imigrant był muzułmaninem), zaś w całym państwie hiszpańskim 1 946 300, z tego aż 747 872 było narodowości marokańskiej. Pozostali muzułmanie mieszkający w 2017 roku w Katalonii pochodzili z takich państw jak: Algieria (8 631), Bangladesz (6 470), Gambia (14 367), Nowa Gwinea (4 367), Nigeria (6 133), Pakistan (44 120), Senegal (20 273) i inni (13 051)[19]. Tym samym tak dużą liczebność, a jednocześnie siłę muzułmanów we wspólnocie autonomicznej warunkują przede wszystkim mniejszość marokańska, a w dalszej kolejności pakistańska i senegalska, aczkolwiek również najliczniejsza w skali całego państwa grupa Hiszpanów, która przeszła na islam, skupiająca blisko 191 000 wiernych.

Skala imigracji, a co z tym związane obecność muzułmanów na terytorium Katalonii potwierdza z jednej strony, iż władze regionu stworzyły korzystne warunki do życia dla przybyszów oraz rozwoju islamu, co implikowało powstaniem nowej kategorii Katalończyków. Może wskazywać na to trend dominujący od lat 60. przewagi wśród ludności napływowej przedstawicieli z obszarów tzw. Trzeciego Świata. Z drugiej zaś

[19]W tym m.in. z: Syrii, Iraku, Kazachstanu czy Turcji.

strony, decydenci polityczni zostali zmuszeni dostosować się do nowych warunków demograficznych, a jednocześnie dokonać redefinicji swoich programów w taki sposób, aby uwzględniać postulaty ludności napływowej.

Tabela 4. Muzułmanie w Katalonii w 2017 roku ze względu na miejsce zamieszkania

Prowincja Katalonii	Obcokrajowcy – muzułmanie	Łącznie we wszystkich prowincjach	Hiszpanie – muzułmanie	Łącznie we wszystkich prowincjach
Barcelona	203.937	331.244	124.903	190.869
Tarragona	45.656		20.527	
Lleida	28.892		12.094	
Girona	52.759		33.345	

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2017*, observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf, (dostęp: 15.06.2018).

Otwarcie Hiszpanii na imigrantów z różnych części świata było sygnalizowane już za czasów gen. F. Franco w latach 50. W latach 60. i 70. XX reżim otwarcie podkreślał gotowość przyjęcia ludności napływowej m.in. z nowopowstających państw arabskich. Wdrożono politykę zacieśniania więzi między Hiszpanią a państwami Maghrebu, a także np. Jordanią, Syrią, Irakiem czy Libanem. W jej ramach powstawały placówki kultury arabskiej, programy wymiany studentów, kooperacji w zakresie wymiany handlowej czy przyjmowano delegatury specjalistów i biznesmenów ze wspomnianych państw. Już po

śmierci dyktatora w Hiszpanii osiedliły się grupy uchodźców z Palestyny, a następnie Iranu. Jednocześnie wzrosła liczba ludności napływowej z Maroka, Gambii i Senegalu, która początkowo traktowała Półwysep Iberyjski jako obszar tranzytowy[20], aczkolwiek z czasem większość obywateli tych państw zdecydował się pozostać na obszarze państwa hiszpańskiego, często nie legalizując swojego pobytu. Po 1985 roku widoczne były zmiany, co do kierunków, z których przybywali imigranci. Najliczniejszą grupę stanowili przede wszystkim Marokańczycy, mniej licznie przyjezdni z: Chin, Ekwadoru, Kolumbii, Dominikany, Afryki Subsaharyjskiej i Europy Wschodniej[21]. Oznaczało to jednocześnie wzrost liczby wyznawców innych religii, zwłaszcza islamu.

Powyższe zabiegi reżimu frankistowskiego wpisywały się w szerszą politykę rozmycia odmienności istniejących w obrębie państwa. Koncepcja ta zakładała, iż ukierunkowanie strumienia przybyszy o odmiennej kulturze, światopoglądzie czy systemie wartości do regionów o najgłębszym poczuciu własnej tożsamości, takich jak np. Katalonia czy Kraj Basków, pozwoli na osłabienie kultury, zwyczajów, a przede wszystkim wesprze wyrugowanie lokalnych języków ze sfery publicznej i prywatnej, co *de facto* osłabiłoby poczucie odrębnej od hiszpańskiej tożsamości narodowej. Założenia polityki gen. F. Franco miały tym samym pomóc w zwalczaniu nacjonalizmów peryferyjnych. Warto zaznaczyć, iż podobna instrumentalizacja dotyczyła imigrantów przybywających z pozostałych regionów

[20] M. Biernacka, *Imigracyjny charakter społeczeństwa hiszpańskiego*, „Studia Socjologiczne", 2011, nr 3 (202), s. 163.
[21] C. González Enríquez, *Spain* [w:] *European Immigration. A Sourcebook,* red. A. Triandafyllidou, R. Gropas, Farnham 2009, s. 321-333.

Hiszpanii. W Katalonii pomimo zakazu używania języka katalońskiego w życiu publicznym, *el català* był żywy, wobec czego imigranci, aby uniknąć wyizolowania i ostracyzmu ze strony społeczeństwa, zmuszeni zostali do nieformalnej nauki języka, bowiem nie istniały jego oficjalne kursy.

Pujolizm wobec imigracji muzułmańskiej

W dobie demokratyzacji państwa hiszpańskiego, wraz z odzyskaniem autonomii przez Katalonię, u władzy znalazła się koalicja Konwergencja i Unia (CiU), która nieprzerwanie przez 23 lata, w zdecydowany sposób kształtowała politykę regionu. Doktryna *pujolizmu*, stworzona przez jej lidera, Jordi Pujola stała się podstawą prowadzonej przez nią polityki. Determinowała również podejście władz, co do ludności napływowej, w tym muzułmańskiej. Zakładała ona, iż katalonizm jest ruchem kulturalnym, intelektualnym, społecznym, ekonomicznym i politycznym, ukierunkowanym na podtrzymywanie i wzmacnianie tożsamości katalońskiej, zaś sam region powinien dążyć do stania się bardziej europejskim oraz potrafiącym wykorzystać zmieniającą się rzeczywistość (w tym także wzrost imigracji) do realizacji aspiracji wspólnoty[22]. Interesujące w kontekście przybywających do regionu muzułmanów jest, iż *pujolizm* wychodził z założenia, że cele nacjonalistyczne możliwe są do realizacji tylko na drodze otwartości, akceptacji odmienności, nie zaś zwalczania, izolacji czy wykluczenia. Wszyscy Ci, którzy są „inni" nie są z góry przyjętym czynnikiem dezintegrującym tożsamość katalońską, a raczej pierwiastkiem

[22] J. Pujol, *Tot compromís comporta risc*, Barcelona 1997, s. 130.

wzbogacającym. Takie stanowisko polityka wynikało z zakorzenienia jego myśli w „humanizmie chrześcijańskim" (sam uznawał się za jego przedstawiciela) oraz nacjonalizmie personalistycznym, który definiowany był poprzez wolę i możliwość bycia. Tym samym religia katolicka i tradycje chrześcijańskie nie musiały odgrywać wiodącej roli i stanowić decydującego czynnika w kwestii nabycia katalońskości, a w związku z tym mogła ona opierać się na innych religiach czy kulturach, pojawiających się wraz z imigrantami np. z państw arabskich.

Już w latach 60. J. Pujol nadał doktrynie nowy etap – *fer país* („tworzenia kraju"). Projekt ten został urzeczywistniony wraz z piastowaniem przez Katalończyka funkcji prezydenta *Generalitat* przez ponad dwie dekady. W tym okresie bardzo mocno podkreślano inkluzyjność i nowoczesność nacjonalizmu katalońskiego, czego odzwierciedleniem stała się przyjęta linia działań rządu regionalnego. Lider CiU wykorzystał proces wzmożonej imigracji do Katalonii, postrzeganej przez wielu jako zagrożenie, w czynnik dodatni nie tylko samej tożsamości katalońskiej, ale także gospodarki i polityki wspólnoty autonomicznej. Uznając, iż „Katalończykami są wszyscy, którzy żyją i pracują w Katalonii oraz którzy chcą być nimi[23]". Otworzył drogę do zaszczepienia w nich solidarności i tożsamości katalońskiej. Za najlepsze narzędzie uznał odpowiednią politykę językową i edukację w oparciu o koncepcję immersji. Na tej podstawie miało dojść do integracji przyjezdnych z Katalończykami poprzez naukę języka regionalnego, edukację, poznanie kultury i tradycji. Pomocne w tym były darmowe kursy i szkolenia dla dorosłych oraz nauczanie w szkołach. Uruchomiono pro-

[23] Ibidem, s. 133.

gramy wspomagające, ukierunkowane na zaznajomienie imigrantów z językiem, kulturą i tradycją katalońską, a jednocześnie pomocne w nabyciu katalońskości i autoidentyfikacji z regionem, skutkującym ich oddaniem dla sprawy katalońskiej. Trudno nie zauważyć mechanizmu zależności: nauka języka, obcowanie z kulturą i tradycją katalońską miało budować poczucie więzi ze wspólnotą regionalną, przywiązania do niej, a tym samym bycia Katalończykiem, natomiast potencjalnie grupa ta mogła stać się bardziej podatną na wpływy nacjonalistyczne oraz independentystyczne.

Przyjęte założenia stwarzały możliwość zwiększenia potencjału społecznego Katalonii, aczkolwiek niemniej istotne było zapewnienie taniej siły roboczej, która determinowała rozwój gospodarczy obszaru. Kapitał ludzki stał się istotny, także w kwestii walki z procesem starzenia się społeczeństwa katalońskiego i kryzysu demograficznego, a jednocześnie zapewniał przetrwanie i dalszą żywotność kultury, języka, tradycji regionu. Ponadto silnie wspierał proces przejmowania kolejnych kompetencji przez wspólnotę oraz poszerzania jej autonomii. Dodatkowo Nowi Katalończycy[24] (taka nomenklatura stosowana przez polityków miała potwierdzić pozytywny stosunek do imigrantów) stanowili silną podbudowę dla rozwijającego się katalonizmu, a w przyszłości independentyzmu jako grupa głęboko związana z samym regionem, w mniejszym stopniu z Hiszpanią.

Początkowo CiU rozważało wdrożenie wobec imigrantów polityki mającej na celu asymilację ludności napływowej,

[24] Zob. K. Golemo, *Nowi Katalończycy. Tożsamość i integracja społeczno-kulturowa dzieci imigrantów w Barcelonie*, „Pogranicze. Studia Społeczne", 2017, t. 29.

w związku z tym przyjezdni musieliby przyjąć kulturę katalońską i odrzucić własną. Drugie rozwiązanie zakładało duplikację, czyli równoległe istnienie dwóch kultur, co z kolei wiązałoby się z niebezpieczeństwem segmentacji społeczeństwa. Ostatecznie zdecydowano się na przyjęcie polityki integracyjnej, a więc przenikania się kultur[25]. Integracja była jednak postrzegana specyficznie, bowiem jako transpozycja „swojego" na „swoje-inne". Miała ona na celu powzięcie ostatecznej decyzji przez osobę przyjezdną o staniu się częścią katalońskiej wspólnoty, na drodze dobrowolnego uznania wzorców katalońskich. Kolejnym krokiem było nadanie imigrantom prawa do uczestnictwa w przestrzeni publicznej i samorealizacji. Niemniej ważne okazało się umożliwienie im podtrzymywania kontaktów z własną diasporą i pielęgnowanie korzeni.

Paralele nacjonalizmu oraz independentyzmu katalońskiego z islamem

Efekty prowadzonej polityki przez J. Pujola, a następnie Artura Masa i Carlesa Puigdemonta pojawiły się już po kilku latach. Kreowanie wizerunku „elastycznej" Katalonii czyli takiej, która śledzi i dostosowuje się do nowych trendów politycznych, społecznych i ekonomicznych, otwartej dla imigrantów i decydowanie bardziej tolerancyjnej niż Hiszpania, przyniosło zwiększenie liczby imigrantów z państw takich jak: Maroko, Pakistan, Bangladesz czy Tunezja, a jednocześnie zmalała liczba ludności napływowej z krajów latynoamerykańskich. Władze katalońskie chętnie przyjmowały (i nadal przyjmują) narodo-

[25] A. Grzechynka, *Doktryna katalonizmu a współczesna polityka językowa Katalonii wobec imigrantów*, Kraków 2017, s. 167-168.

wości o odmiennej kulturze, głównie z Afryki subsaharyjskiej i państw Maghrebu, gdzie dominującą religią jest islam, z uwagi na fakt, iż na drodze konieczności wyboru przez nich nauki nowego języka obcego wybiorą język kataloński, który na trwałe zwiąże ich z regionem, chociażby ze względu na dostępność do lokalnego rynku pracy. W przypadku ludności latynoamerykańskiej zrozumiałe jest zorientowanie na kulturę i język hiszpański. W sposób naturalny Katalonia stała się regionem o największym odsetku muzułmanów-imigrantów, ale także muzułmanów-Hiszpanów.

Stworzone przez władze regionalne dogodne warunki do życia i rozwoju ludności napływowej, w tym muzułmańskiej, na obszarze Katalonii, pozytywnie wpłynęły na wzrost liczby nauczycieli oraz osób studiujących święte księgi islamu. Zgodnie z raportem wspomnianej Unión de Comunidades Islámicas de España w 2017 roku w regionie było ponad 85 000 studiujących, dla porównania w Andaluzji i Madrycie, które zajmują drugie miejsce pod względem ich liczebności, wynosiła ona zaledwie 45 000. Wśród uczniów było prawie 29 000 muzułmanów-Hiszpanów i ponad 55 000 muzułmanów-imigrantów. W ciągu ostatnich 20 lat liczba nauczycieli w Hiszpanii wzrosła do 61 (gdzie w 1998 roku w Hiszpanii brak było oficjalnie zatrudnionych osób na podstawie umów zawartych z Enseñanza Religiosa Islámica, odpowiedzialną za treść i publikację programów nauczania)[26]. W Katalonii istnieje również największa liczba zrejestrowanych podmiotów religijnych, któ-

[26] *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2017*, http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf, (dostęp: 10.05.2018).

re zyskały osobowość prawną, wpisanych do rejestru prowadzonego przez ministerstwo sprawiedliwości. To głównie wspólnoty religijne i stowarzyszenia, ale także działający imamowie. W 2017 roku na obszarze regionu funkcjonowało 645 podmiotów o charakterze kolektywnym oraz 9 imamów. W tym samym czasie w Andaluzji i Walencji (drugiej i trzeciej ze względu na ich liczebność) było odpowiednio 471 i 441 podmiotów kolektywnych, natomiast imamów 2 oraz 3. W pozostałych regionach liczba podmiotów zbiorowych nie przekroczyła 250 (i to było rzadkością), natomiast najczęściej nie istniała oficjalnie zarejestrowana obecność imamów[27]. Dane te wskazują na intensywną działalność i jednocześnie znaczny rozwój środowiska muzułmańskiego w Katalonii.

Pośrednią konsekwencją polityki imigracyjnej prowadzonej w regionie po upadku dyktatury, zarówno za rządów CiU, następnie trójpartyjnej koalicji lewicowej, (dwie kadencje) tj. ERC (Esquerra Republicana de Catalunya), PSC (Partit dels Socialistes de Catalunya), ICV-EUiA (Iniciativa per Catalunya Verds-Esquerra Unida i Alternativa) oraz od 2010 roku, kiedy permanentnie na znaczeniu zyskują independentyści (w tym CiU, a zwłaszcza jej partia składowa CDC, która przeszła z umiarkowanego nacjonalizmu na stanowisko partii jawnie proniepodległościowej oraz ERC i CUP) była radykalizacja części przedstawicieli młodego pokolenia wyznawców islamu. Imigranckie nurty radykalne obecne wśród muzułmanów w Katalonii, nie stanowią orientacji dominującej, aczkolwiek z determinacją prowadzą działalność dezintegrującą i starają się werbować, zwłaszcza wśród przedstawicieli dzieci imigran-

[27] Ibidem.

tów, zwolenników, a także aktywnych wojowników walczących w ramach ruchu globalnego dżihadu. Katalonia stała się tym samym ważnym, jeżeli w skali Europy nie najważniejszym, centrum rekrutacyjny dla dżihadystów. Potwierdzają to chociażby wzmożone działania w regionie policji hiszpańskiej i francuskiej po zamachach w Madrycie w 2004 roku i liczne operacje antyterrorystyczne wymierzone w ekstremistów np. „Tygrys" (*Tigris*), „Szakal" (*Chacal*), „Kameleon" (*Camaleón*). Większość z nich miała miejsce w Barcelonie i jej okolicach. Już w 2007 roku wywiad USA w raporcie wystosowanym do rządu w Madrycie, przestrzegał, iż Katalonia stała się regionem działalności operacyjnej i werbunkowej radykałów muzułmańskich, pochodzących głównie z państw takich jak Maroko, Pakistan i Bangladesz[28]. W 2010 roku z 6 na 10 najbardziej radykalnych imamów działało w Katalonii.

Północno-wschodnia wspólnota autonomiczna Hiszpanii przoduje również pod względem liczby meczetów należących do salafitów, w samej stolicy – Barcelonie znajduje się 5 tego typu świątyń. W 2015 roku szacowano, iż na 1264 meczetów istniejących w Hiszpanii blisko 100 należy właśnie do tego radykalnego odłamu, z czego aż 60 z nich znajdowało się w Katalonii[29]. Ponadto zauważalny jest stały przyrost liczby meczetów fundowanych w regionie. Obecnie jest ich 256[30].

[28] S. Kosmynka, *Święta wojna w Al-Ándalus. Przeobrażenia aktywności dżihadystycznych komórek terrorystycznych w Hiszpanii w latach 1995–2012*, Łódź 2015, s. 259-261.

[29] Idem, *Rozwój radykalizmu salafickiego w Katalonii w kontekście działalności Hizb ut-Tahrir i innych Organizacji,* „Władza sądzenia", 2015, nr 6, s. 131.

[30] *Katar finansuje ekstremizm w Katalonii*, https://euroislam.pl/katar-finansuje-ekstremizm-w-katalonii/, (dostęp: 11.11.2018).

Służby odnotowują permanentny wzrost radykalnego salafizmu związanego z działalnością tzw. Państwa Islamskiego. Działania dżihadystów nie są wolne od użycia przemocy, często za swoją strategię przyjmują terroryzm, czego egzemplifikację stanowią zamachy w regionie w 2017 roku.

Radykalizacji części środowiska muzułmańskiego, co należy podkreślić nie tylko wśród imigrantów, ale również pośród muzułmanów posiadających obywatelstwo hiszpańskie, towarzyszy nacisk na restrykcyjne przestrzeganie prawa szarijatu, co implikował m.in. wzrost liczby imamów i radykalnych duchownych islamskich. Zjawisko to potwierdzają słowa burmistrza katalońskiego miasta Salt, gdzie w gminie o tej samej nazwie 40% mieszkańców to muzułmanie: „Jeszcze niedawno kobiety pochodzące z krajów Maghrebu były zorientowane wyraźnie na zachodni styl bycia. Dziś się to zmienia. Ponieważ liczba muzułmanów stale u nas rośnie, pojawiają się też ich duchowni, którzy wymuszają na swych współwyznawcach przestrzeganie prawa szarijatu, także, jeśli chodzi o ubiór. Dotychczas muzułmanki nosiły dżinsy, jak Europejki, dziś coraz częściej widzi się je w chustach. To imamowie domagają się od nich takiego dystansu wobec otoczenia”[31]. Wspomniane miasto zostało okrzyknięte „nową Mekką radykalnego islamu”. Zarzuty te nie wydają się bezzasadne, zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt, iż lokalne władze prowadzą stosunkowo spolegliwą politykę wobec salafitów. Dla przykładu katalońscy socjaliści zasiadający w organach lokalnych gminy Salt pod koniec pierwszej dekady XXI wieku, wydali zgodę na budowę monumentalnego meczetu o powierzchni 1000 m^2, liczącego 4 piętra, który miał

[31] A. E. Wolska, *Katalońska niepodległość z islamem w tle*, https://euro-islam.pl/katalonska-niepodleglosc-z-islamem-w-tle/, (dostęp: 11.11.2018).

stać się największym meczetem salafickim w Europie. Ostatecznie prace zostały wstrzymane, jednak środowiska radykalnych muzułmanów związanych z m.in. Islamskim Stowarzyszeniem Kulturowym Al Hilal, w odpowiedzi wystosowały prośby do pokrewnych grup działających w Arabii Saudyjskiej o dofinansowanie zablokowanej budowy[32].

Salt nie jest ewenementem w skali całego regionu, bowiem powszechnie uważa się, iż bazą dla działań salafitów jest miasto Tarragona, aczkolwiek obszarem ich intensywnych wpływów są również takie gminy jak: Badalona, Calafell, Cunit, El Vendrel, Lleida, Mataró, Reus, Roda de Bara, Rubí, Sól, Santa Coloma de Gramenet , Sant Boi, Torredembarra, Valls i Vilanova, a przede wszystkim miasto Barcelona[33]. Nauczanie przez radykalnych imamów najczęściej odbywa się tam za pośrednictwem konferencji, gdzie prelegentami są przede wszystkim duchowni z Egiptu, Arabii Saudyjskiej, Jordanii, ale także z państw Europy Zachodniej np. z Niemiec czy Belgii. Według Hiszpańskiego Centrum Wywiadowczego salafici stanowią współcześnie największe zagrożenie dla bezpieczeństwa Hiszpanii[34]. Trudno temu zaprzeczyć, zwłaszcza w świetle powiązanych ze sobą: wybuchów w Alcanar, zamachu na La Ramblia w Barcelonie oraz w Cambrils w 2017 roku.

Za pokłosie działań CiU należy również uznać wzrastające zainteresowanie imigrantów polityką wspólnoty autonomicznej. Dla przykładu w 2012 roku ponad 32% obcokrajow-

[32] S. Kern, *Spanish Town Becoming „New Mecca of the Most Radical Islamism",* https://www.gatestoneinstitute.org/2394/salt-spain-radical-islamism, (dostęp: 11.11.2018).
[33] Ibidem.
[34] Ibidem.

ców deklarowało duże i średnie zainteresowanie polityką regionu, zaś 35% niewielkie, co nieznacznie odbiegało od zainteresowania rodzimych Katalończyków (odpowiednio 54% i 24,5%)[35]. Potwierdzeniem wzrastającej partycypacji ludności napływowej w polityce regionalnej jest fakt, iż w 2017 roku po raz pierwszy muzułmanka zasiadła w parlamencie katalońskim[36]. Najat Driouech to Hiszpanka urodzona w Maroku. Proces większej partycypacji ludności napływowej w polityce katalońskiej wiąże się z rosnącym „nowym" elektoratem, także muzułmańskim, który coraz wyraźniej deklamuje swoje potrzeby i wysuwa śmielsze roszczenia.

Wraz z radykalizacją independentyzmu katalońskiego oraz przechodzenia regionalnych nacjonalistów na pozycje skrajne po 2010 roku[37], konieczne stało się stworzenie programu politycznego, skierowanego do Nowych Katalończyków. W 2014 roku Artur Mas, stojący na czele CiU od 2003 roku, zauważył, iż konieczne jest uświadomienie imigrantów, co do mającej miejsce transformacji politycznej w Katalonii, która ukierunkowana jest na utworzenie niepodległego państwa. Jak argumentował to polityk, imigranci mogą wówczas podejmować bardziej świadome decyzje wyborcze, dzięki zapoznaniu się z tzw. sprawą katalońską oraz zasadnością decyzji podejmowanych przez rząd lokalny[38]. Działania te należałoby odczy-

[35] A. Grzechynka, op. cit., s. 166.
[36] S. Kern, *The Islamic Republic of Catalonia*, https://www.gatestoneinstitute.org/3393/catalonia-islamic-republic, (dostęp: 11.112018).
[37] Wydaje się, iż słuszne jest określanie CiU po 2012 roku jako federacji independentystycznej, nie zaś nacjonalistycznej, z uwagi na radykalizację jej postulatów w sprawie referendum niepodległościowego oraz samej niepodległości regionu i budowy własnego państwa katalońskiego.
[38] A. Grzechynka, op. cit., s. 264.

tywać, jako swoiste otwarcie wobec „nowego" elektoratu, z próbą jego poszerzenia poprzez przekonanie do idei independentystycznych. W niniejszą koncepcję wpisywał się *Plan obywatelstwa i migracji*, który nie tylko poruszał wskazane kwestie, ale jednocześnie przedstawiał wizję rozwiązań wdrożonych w przyszłej Republice Katalońskiej. W ten sposób independentyści starali się pozyskać poparcie dla dalszych kroków i tłumaczyć eskalację konfliktu z rządem centralnym.

Analizując działania nacjonalistów i independentystów katalońskich na przestrzeni ostatnich trzech dekad w kwestii imigracji, trudno oprzeć się wrażeniu, iż konsekwencją promocji ludności napływającej z arabskojęzycznych państw muzułmańskich, był nie tylko rozwój islamu na omawianym obszarze, ale przede wszystkim wzrost liczebności radykalnych wyznawców Allaha oraz budowa zaplecza logistycznego i merytorycznego dla dżihadystów z różnych części świata. Coraz częściej pojawiają się zarzuty, nawet ze strony samych Katalończyków, wobec działaczy i polityków bloku independentystycznego mówiące, iż ich strategia zmierzająca do utworzenia niepodległego państwa katalońskiego poprzez instrumentalne wykorzystanie masowej imigracji muzułmanów, wymknęła się spod kontroli. Takie poglądy podważają jednocześnie słuszność założeń koncepcji wielokulturowości w wydaniu katalońskim, propagowane przez władze od kilkudziesięciu lat. Przewidywany przez nie proces przyjmowania przez muzułmańskich imigrantów katalońskich wzorców kulturowych nie do końca udało się zrealizować, bowiem od narodzin independentyzmu, jako ruchu społeczno-politycznego na przełomie 2005/2006 roku, permanentnie zwiększała się nie tylko liczba

członków-muzułmanów, ale jak podaje Soeren Kern, do 2012 roku około 10 000 Katalończyków związanych z ruchem niepodległościowym dokonało konwersji na islam. Co więcej, uważa on, iż dwóch na dziesięciu polityków ERC, czyli ugrupowania independentystycznego działającego w Katalonii od lat 30. XX wieku, stało się wyznawcami Allaha. Soeren Kern przytacza także fragment artykułu prasowego, w którym podkreśla się, iż nowo nawróceni intensywnie zaangażowali się w misję skłaniania do przejścia na islam, zwłaszcza w środowiskach radykalnych nacjonalistów i independentystów. Przytacza on również wypowiedź jednego z konwertytów, który zaznacza, iż chwali Boga i czyta Koran w języku katalońskim. Wspomniany autor wskazuje, iż paralelnie zachodzi mechanizm oddziaływania na imigrantów muzułmańskich w taki sposób, aby przyjęli założenia katalonizmu, a w zasadzie należałoby powiedzieć independentyzmu, niczym podstawy własnej religii. Wymowna w tym aspekcie była akcja katalońskich działaczy niepodległościowych, umieszczenia przed meczetem hasła „Suwerenność katalońska pomoże zintegrować muzułmańskich imigrantów", starający się w ten sposób pozyskać głosy wyborców w jesiennych wyborach regionalnych w 2012 roku, okrzykniętych plebiscytem niepodległościowym. Działania te spotkały się z pozytywnym odzewem ze strony imamów salafickich, nakłaniających ludność muzułmańską do wzięcia udziału w elekcji i opowiedzenia się za partiami proniepodległościowymi, które w ich mniemaniu miały stać się gwarantem przyszłej fali islamizacji Katalonii[39]. Jeden z radykalnych przywódców wahabickich w Lleidzie sympatyzujący z independentystami, podsumował

[39] S. Kern, *The Islamic Republic…*

powyższe zależności w następujący sposób: „Muzułmanie powinni popierać partie niepodległościowe, tak długo jak te będą potrzebować naszych głosów. One jeszcze nie wiedzą, że w przyszłości wszyscy i tak będziemy głosować tylko na partie islamskie, gdyż dla muzułmanów podział na lewicę i prawicę nie ma żadnego znaczenia. Gdy nasze ugrupowania wygrają wybory lokalne, rozpocznie się proces „implementacji islamu w autonomicznym regionie Katalonii"[40].

Silne sprzężenie islamu z niepodległością wspólnoty autonomicznej, a jednocześnie muzułmanów z radykalnymi nacjonalistami i independentystami jest sukcesywnie pogłębiane wraz z poszerzaniem strefy wpływów muzułmańskich, głównie dzięki zaangażowaniu takich państw jak Katar czy Arabia Saudyjska. Hiszpański dziennik „La Razón" po zamachach islamistów w Katalonii donosił, iż to władze tych państw odpowiedzialne były za finansowanie ekstremistów oraz ośrodków kultu powiązanych z terrorystami[41]. Wielu komentatorów podkreślało wówczas, iż środowiska lewicowe w Katalonii, a nie da się ukryć, iż independentyzm kataloński oraz regionalny nacjonalizm, intensywnie przesunęły się ku pozycjom lewicowym, zamiast głębszej refleksji nad zamachami, ich przyczynach i skutkach, przyjęły od razu postawę ochronną wobec środowiska muzułmańskiego. Oczywistym jest, iż wysoce niesprawiedliwe byłoby postrzeganie wszystkich wyznawców islamu przez pryzmat terroryzmu, jednakże powinien zastanawiać fakt bezrefleksyjnego podejścia władz katalońskich do działalności radykalnych islamistów. W oficjalnych wypowiedziach np. ówczesnego prezydenta Generalitat Carlosa Puigdemonta czy szefa

[40] A. E. Wolska, *Katalońska niepodległość…*
[41] *Katar finansuje ekstremizm w Katalonii…*

katalońskiej policji Mossos d'Esquadra, Josepa Lluis Trapero przebrzmiewały hasła niełączenia zamachów ze społecznością muzułmańską i nierozpatrywania jej w kategoriach „gorącego źródła radykalizacji"[42]. Stąd też duży nacisk władz regionalnych na wyeliminowanie islamofobii i tworzenia powiązań islamu z terroryzmem.

Podobnie przedstawiała się kwestia poparcia polityków katalońskich wobec przyjęcia uchodźców przybyłych z Afryki na fali kryzysu migracyjnego, kiedy to nacjonaliści i indepen-dentyści katalońscy brali licznie udział w demonstracjach popierających przyjęcie nawet nielegalnych imigrantów, a u ich boku często pojawiali się prominentni przedstawiciele instytucji muzułmańskich. Była to jednocześnie forma podtrzymywania antagonizmów katalońsko-hiszpańskich. Zbudowana dychotomia opierała się na rozróżnieniu: otwarta Katalonii vs. konserwatywna, zaściankowa i zamknięta Hiszpania.

Siłę wpływów muzułmańskich obrazuje projekt utworzenia w centrum Barcelony największego meczetu w Europie Zachodniej, który miał powstać w nieczynnej Arenas de Barcelona, arenie walki byków. Również w tym przypadku działania katalońskiego środowiska muzułmańskiego wspierał finansowo Katar. Ponadto państwo to bardzo mocno zaangażowało się we współpracę z ikoną katalońskości, tj. klubem FC Barcelona, pozostając jego głównym sponsorem. Uwadze nie mogą ujść powiązania Pepa Guardioli, byłego piłkarza i trenera zespołu ze stolicy, a jednocześnie gorliwego independentysty, z katarskim emiratem. Dodatkowo, dzięki finansowaniu zewnętrznemu, na znaczeniu zyskują organizacje muzułmańskie takie jak:

[42] A. E. Wolska, *Katalońska niepodległość…*

Islamska Federacja Katalonii czy stowarzyszenie Katalończycy Imigranckiego Pochodzenia, z którymi nierozerwalnie związana jest osoba Mowafaka Kanfacha[43], swoistego rzecznika katarskich interesów w regionie.

Podsumowanie

Reasumując, należy zauważyć, iż współczesny katalonizm, a przede wszystkim independentyzm jest nierozerwalnie związany z islamem, który wypiera dominujący w tej sferze od wieków katolicyzm. „Niepodległościowcy" i nacjonaliści muszą nieustannie zabiegać o poparcie dla swoich idei, bowiem tylko przychylność elektoratu jest w stanie doprowadzić do zdobycia władzy i umożliwić jej utrzymanie, a w dalszej perspektywie dążyć do utworzenia niepodległego państwa. Dokonując pewnej generalizacji, można stwierdzić, iż relacje między islamem a radykalizacją independentyzmu przyjmują postać sprzężenia zwrotnego. Lobbowanie środowiska muzułmańskiego na rzecz niepodległości Katalonii i poparcie dla retoryki nacjonalistycznej i independentystycznej wydaje się konieczne, z ich perspektywy, dla sukcesu wyborczego, a także determinuje powodzenie projektu niepodległej Republiki Katalońskiej. Pominięcie tak wpływowej i przede wszystkim liczebnej grupy elektoratu byłoby strategicznym błędem. Zgodnie z mechanizmem transakcji wiązanej, przychylność władz katalońskich (nacjonalistów i independentystów) ułatwia realizację muzułmańskich przedsięwzięć, a jednocześnie tworzy korzystny grunt dla rozwoju samej religii, nawet w wymiarze skrajnie radykalnym. Pojawia się za-

[43] Ibidem.

tem pytanie czy w przyszłości będziemy świadkami totalnej islamizacji Katalonii (jako wspólnoty autonomicznej Hiszpanii), bądź islamizacji Republiki Katalońskiej.

Rozdział V

POLITYKA PAMIĘCI A RELIGIA – RELACJE I (WSPÓŁ)ZALEŻNOŚCI?[1]

Polityka – religia – pamięć

Szukanie bezpośrednich czy pośrednich relacji, zależności, współzależności pomiędzy polityką pamięci a religią może wydawać się zadaniem karkołomnym, przesadnym, na wyrost. Polityka pamięci (synonimicznie nazywana także polityką historyczną[2]) definiowana jest najczęściej jako proces kształtowania wizji przeszłości i świadomości historycznej. Za *Leksykonem kultury pamięci* warto odnotować, że proces ten od wieków cieszy się zainteresowaniem władzy świeckiej i duchownej, jak również innych rozmaitych grup i elit symbolicznych. Podobnie długą tradycję ma idea wykorzystania przeszłości jako narzędzia wpływu politycznego mającego na celu utrwalanie władzy politycznej lub jej destabilizowanie bądź obalanie[3]. Z kolei religia – jak słusznie zauważa Michał Pietrzak – nie doczekała się

[1] Rozdział powstał w ramach projektu badawczego *Miejsce i rola uchwał rocznicowych Sejmu i Senatu RP w polskiej polityce pamięci* finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki [OPUS 13 nr rej. 2017/25/B/HS5/01425].

[2] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 378. Szerzej o polityce historycznej zob. R. Chwedoruk, *Polityka historyczna,* Warszawa 2018.

[3] Por. *Modi memorandi…*, s. 378.

jednej, naukowo zadowalającej definicji, niemniej jest ona ważnym, doniosłym zjawiskiem kulturowo-społecznym, mającym istotny wpływ na kształt życia indywidualnego, społecznego, narodowego i państwowego[4]. W tym znaczeniu dostrzec można wspólny mianownik polityki pamięci i religii. Ważkim aspektem pamięci i religii jest ich konotacja polityczna, czy jak kto woli – związek z polityką. Należy także przyjąć, że polityka, religia oraz pamięć to znaczące zjawiska społeczne.

Polityka, w jej klasycznym arystotelesowskim rozumieniu, jest sztuką rządzenia państwem w celu zaspokajania potrzeb i dobra ogółu[5]. Jej ważnym zadaniem jest również tworzenie ładu społecznego opartego na preferowanych przez społeczeństwo zasadach i wartościach. Normy społeczne są sprzężone z działalnością polityczną. Ma ona charakter wielowymiarowy. Obok kształtowania – wskazanych wyżej – potrzeb i dobra ogółu, koncentruje się także na zdobyciu i utrzymaniu władzy. W podstaw władzy leży zaś dobro wspólne, które w nauczaniu soborowym definiowane jest jako suma tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki i rodziny mogą pełniej i łatwiej osiągać swoją własną doskonałość[6]. Marek Kluz słusznie zauważa, że koncepcja katolicka pojmuje dobro wspólne jako zbiorową wartość społeczeństwa obywatelskiego. Jako że – jak pisze badacz – wartość ta obejmuje doskonałość osób i ich zrzeszeń, natomiast instytucje państwowe „(…) są tylko instrumentalnymi urządzeniami dobra wspólnego”[7].

[4] Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 11.
[5] Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, passim.
[6] Za: M. Kluz, *Przestrzeganie zasad moralnych w działalności politycznej powinnością sumienia*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2014, nr 2, s. 109.
[7] Ibidem, s. 110.

Wróćmy jednak do relacji na linii polityka – religia, którą nazbyt często (niesłusznie) sprowadza się do relacji państwo – Kościół, zaś w konsekwencji do niekończącej się i uproszczonej dyskusji o wpływie *Ecclesia* na politykę i władzę państwową. José Casanova przekonuje, że problemu stosunków między polityką i religią nie da się sprowadzić do kwestii konstytucyjnego rozdziału państwa i Kościoła, niemniej zniesienie religii państwowej, jak również oddzielenie religii od państwa staje się konieczne dla zapewnienia „wolności religii od państwa, wolności państwa od religii i wolności indywidualnego sumienia zarówno od państwa, jak i od zorganizowanej religii (...)"[8]. Z kolei Robert R. Alford podkreśla, że mariaż między polityką a religią jest problemem w krajach religijne niejednorodnych. Swoją tezę podpiera przywołaniem klasycznych myślicieli, którzy przyjmowali, że warunkiem stabilności politycznej jest jednorodność religijna. Kompromis jest możliwy, a antagonizmy nie ulegają zaostrzeniu, gdy do polityki nie wkraczają przeciwstawne przekonania co do podstawowych wartości, których źródłem jest wiara[9]. Badacz wskazuje trzy procesy, które można dostrzec w heterogenicznych społeczeństwach łagodzące konflikty pojawiając się w odniesieniu do fundamentalnych wartości. Pierwszym z procesów jest sekularyzacja, którą najogólniej można zdefiniować jako osłabienie wiary religijnej. Drugim, segmentacja polegająca na oddzielaniu się religii od innych dziedzin życia. Trzecim zaś – homoge-

[8] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, passim.
[9] Por. R. R. Alford, *Religia i polityka*, tłum. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2002, s. 376.

nizacja, a zatem zbliżanie się różnych religii i dążenie przy tym do wypracowania „pewnej zgodności" – jak pisze R. R. Alford – w zakresie nauczania i praktyk[10]. Nie ulega wątpliwości, że wszystkie trzy procesy, mniej lub bardziej, powiązane są ze sferą polityki i aktywnością władzy państwowej. Istotna staje się tu zatem polityka wyznaniowa, jej cele i kierunki, która w zależności od państwa, przyjmuje zróżnicowane formy działania zorientowane na realizację wskazanych wyżej procesów. Nadto, procesy te determinują także same społeczeństwa, poziom ich rozwoju, postawy obywateli, zróżnicowanie religijne (co zresztą wybrzmiało już w dwóch poprzednich rozdziałach niniejszej książki).

Podobnie jak R. R. Alford, relacje polityki i religii sprowadza do trzech modeli Maria Marczewska-Rytko. Pierwszy z nich badaczka definiuje jako separację polityki i religii oraz uznanie ich za niezależne od siebie, jak oddziela się władzę polityczną od władzy religijnej. Autorka przypomina powszechnie znane założenie o funkcjonowaniu sfery religii i polityki w odmiennych rzeczywistościach, a co za tym idzie, realizację przez nie innych wartości i celów. Działania polityczne powinny przejawiać się w skuteczności i pragmatyzmie, zaś sfera religijna, charakteryzować się odwołaniem do nauk moralnych, które wypływają z doktryny religijnej. Nadto, działania te powinny obejmować sferę duchową związaną z wewnętrzną egzystencją człowieka. Inaczej niż w przypadku polityki wpisującej się zakresem swoich działań w obszar życia społecznego, politycznego czy ekonomicznego[11]. W tym kontekście M. Marczewska-

[10] Ibidem, s. 376.

[11] Por. M. Marczewska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 69.

Rytko przywołuje Tischnerowską koncepcję religii politycznej[12]. Dla J. Tischnera przenikanie polityki w sferę religii umniejsza znaczenie wiary, gdyż ta stając się instrumentem polityki, traci swój wyłączny, religijnych charakter. Niemniej, zmienia się także sama polityka. W jednym w tekstów na łamach „Tygodnika Powszechnego" Ksiądz pisze: „W religii politycznej nie chodzi o rządy prawa, lecz o władzę władcy. >>Wyzysk<< religii ma na celu rządy absolutne. Władza świecka splata się z władzą religijną. Polityka identyfikuje się z dążeniem do zbawienia. Przeciwnik króla staje się tym, który zawarł pakt z demonem. Czy można z kimś takim rozmawiać? Czy można z nim współpracować? Nawet pokazanie się w miejscu publicznym jest godne potępienia"[13].

Drugi z modeli – nawiązujący do Tischnerowskiego namysłu nad religią polityczną – zakłada według M. Marczewskiej-Rytko instrumentalne traktowanie religii. Uwaga badaczy koncentruje się tu zazwyczaj na legitymizacyjnej funkcji religii, która – jak pisze lubelska uczona – „wobec polityki odgrywa rolę podrzędną"[14]. W praktyce przekłada się to na budowanie doskonałego, doczesnego porządku społecznego przy wykorzy-

[12] Należy w tym miejscu odnotować, że samo pojęcie „religia polityczna" pojawiło się pojawiło się w 1938 r. w tytule książki Erica Voegelina na temat komunizmu, faszyzmu i narodowego socjalizmu. W 1939 r. pojęcia użył także francuski filozof i socjolog Raymond Aron. Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków, 1997, s. 47.

[13] J. Tischner, *Powiewy religii politycznej*, „Tygodnik Powszechny"1993, nr 13. Zob. także: Idem, *Religia polityczna*, „Tygodnik Powszechny" 1996, nr 50. Por. także: B. Secler, *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1955*-2000. *Studium politologiczno-medioznawcze*, Poznań 2014, s. 86-87.

[14] M. Marczewska-Rytko, op. cit., s. 70.

staniu szerokiej gamy narzędzi – w tym tych, o charakterze religijnym[15].

Trzeci model to „stosunek identyczności" pomiędzy polityką a religią, przy czym, zasadniczą rolę odgrywa tu religia jako punkt wyjścia kształtowania zasad, wartości, praw i prawd[16]. Tenże model koresponduje ze zjawiskiem religijnego legitymizowania władzy. Peter Berger w słynnym dziele *Święty baldachim* upatruje rolę religii w procesie legitymizacji „w kategoriach wyjątkowej zdolności religii do >>umieszczania<< ludzkich zjawisk w kosmicznym układzie odniesienia"[17]. Oznacza to, że istotnym elementem funkcjonowania porządku społecznego była zasada boskości władcy – wynikająca z zasady boskości władzy – któremu religia przypisywała role odnoszące się do sfery nadprzyrodzonej. Maciej Potz pisząc o boskim pochodzeniu władzy zauważa, że związek władzy z religią ma swoją genezę w zetknięciu się człowieka z *sacrum*, co rzutuje na sposób postrzegania i budowania rzeczywistości społecznej, nadawania jej pierwiastka religijnego. Z drugiej zaś strony, władca dotknięty religijną cząstką zaczyna uosabiać *sacrum* w sobie, a nie przypisywać jej instytucjom politycznym. W tym sensie – jak zauważa M. Potz – należałoby mówić bardziej o polityzacji *sacrum*, niż sakralizacji władzy[18].

Z wyżej zarysowanych modeli, szczególnie tych wyrażających orientację sekularyzacyjną, wyłania się niekiedy obraz erozji religii podyktowany przemianami modernizacyjnymi.

[15] Por. ibidem, s. 70.
[16] Por. ibidem, s. 70.
[17] P. Berger, *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997, s 69.
[18] M. Potz, *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie,* Łódź 2016, s. 97.

Paradygmat sekularyzacji, który pojawiał się w latach 60. ubiegłego wieku za sprawą takich badaczy jak Thomas Luckman czy – wspomniany już Peter Berger – głosi, że religia, przede wszystkim ta przejawiająca się w formie kościelnej, ulega rozkładowi w znaczeniu społecznym oraz jednostkowym. Jest to bowiem konsekwencja procesów różnicowania społeczno-kulturowego, jak również pluralizacji światopoglądowej[19]. Państwo, inaczej niż przed wiekami, nie jest postrzegane w nowoczesnych społeczeństwach jako narzędzie wykorzystywane przez dominującą instytucję religijną[20]. Dość wspomnieć jednak, na co zwraca uwagę chociażby Jürgen Habermas, że w społeczeństwach postsekularnych – lub w takich, gdzie proces zeświecczenia spowolnił, wyhamował, przeżywa kryzys czy regres – obserwuje się rozkwit myślenia religijnego mającego istotne znaczenie polityczne[21] – i nie tylko dlatego, że zjawisko to obala teorie o nieuchronnej sekularyzacji, ale przede wszystkim z powodu poważnych konfliktów pomiędzy kulturami religijnymi i niereligijnymi. Przykładów można tu mnożyć. J. Habermas pisze o m.in. o konfliktach wynikających ze sporów o prymat w obrębie religii monoteistycznych, fundamentalizmie religijnym, terroryzmie pobudzonym religijnie i wymierzonym w kierunku cywilizacji zachodniej, politycznym wykorzystaniu religii[22]. Rzec można, reasumując zaledwie dotknięty wątek relacji polityka – religia, że przez wieki społeczne po-

[19] T. Doktór, *Wokół problemu sekularyzacji*, [w:] P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006, s. 7.
[20] Szerzej: ibidem, s. 8 i nast.
[21] Por. J. Habermas, *Religion in the Public Sphere,* „European Journal of Philosophy" 2006, vol. 14, passim.
[22] Ibidem.

strzeganie porządku politycznego związane było z wyobrażeniami religijnymi, a gdy nastało chrześcijaństwo – także teologicznymi. Karol Myśliwiec zauważa, że mechanizmy wykorzystania religii w celach politycznych praktycznie nie zmieniły się od czasów starożytnych[23].

Problematyka związku polityki i religii to pierwszy obszar zainteresowania niniejszego podrozdziału. Niemniej, będzie on *de facto* przewijał w różnych kontekstach tej i kolejnej części książki. By jednak spojrzeć na relację religii i pamięci, warto odnotować słów kilka na temat związku polityki i pamięci. Oczywiście zjawiska te możemy rozpoznać rozłącznie, traktując je jako autonomiczne, należy jednak przyjąć i podkreślić, że istnieje pewne podobieństwo pamięci wykorzystywanej politycznie do religii traktowanej w ten sam sposób. Mariaż polityki i pamięci sięga zamierzchłych czasów. Pamięć, już w czasach antycznych była traktowana jako jedna z władz umysłowych, związana z Mnemosyne, matką muz. Anna Wolff-Powęska pisze w jednej ze swoich książek, że choć pamięć była od czasów starożytnych przedmiotem różnych zainteresowań, to jako kategoria naukowa oraz element dyskursu historycznego jest stosunkowo młodym zjawiskiem, gdyż jej rodowód sięga XX wieku[24]. Autorska podkreśla, że „pamięć leży u źródeł historii jako mniej lub bardziej usystematyzowanej wiedzy o przeszłości empirycznej, czyni współzależność obu kategorii splo-

[23] K. Myśliwiec, *Teologia polityczna w Egipcie faraonów czyli nihil novi sub sole*, „Nauka" 2004, nr 1, s. 55. Por. także: B. Secler, *Teologia polityczna. Zarys problemu*, [w:] *Na obrzeżach polityki*, red. M. Kosman, t. VIII, Poznań 2010, s. 93.

[24] A. Wolff-Powęska, *Pamięć – brzemię i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945-2010)*, Poznań 2011, s. 22.

tem frapujących i wielorakich domysłów, interpretacji oraz tez”[25]. Nic więc dziwnego, że jest ona przedmiotem zainteresowania polityki, a tym samym nierzadko jej wykorzystywana w celach politycznych. Pamięć bowiem łączy się z przeszłością, jej czytaniem i interpretacją. Zróżnicowane formy pamięci – dla przykładu: indywidualna (jednostkowa, autobiograficzna)[26], zbiorowa (społeczna)[27], kulturowa[28], funkcjonalna („zamieszkała”)[29], historyczna[30], komunikacyjna[31] – wpisują się w rozmaite strategie polityczne charakterystyczne dla polityki pamięci. Potencjał przeszłości, jak również wizje z nią związane są często fundamentem budowania pozycji politycznej oraz uzasadniania rozmaitych celów ideologicznych i światopoglądowych, zarówno wzniosłych, związanych na przykład z tożsamością narodu i państwa, jak i doraźnych, partykularnych służących rozliczaniu oponentów politycznych[32].

[25] Ibidem, s. 23.
[26] M. Jagodzińska, *Psychologia pamięci,* Warszawa 2008; M. Conway, Ch. Pleydell-Pearce, *The construction of autobiographical memories in the self-memory system*, „Psychological Review” 2000, no. 2.
[27] M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci,* Warszawa 2008; B. Szacka, *Czas, przeszłość, pamięć, mit*, Warszawa 2006.
[28] J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
[29] J. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
[30] J. Le Goff, *Historia i pamięć,* tłum. A. Gronowska, J. Stryjczyk, Warszawa 2007.
[31] P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski, Warszawa 2012.
[32] Por. B. Secler, *Konfliktowe rocznice – wymiar międzynarodowy polskiej polityki pamięci na przykładzie wybranych uchwał rocznicowych Sejmu Rze-*

Polityka pamięci powiązana jest w naturalny sposób z władzą i jej zapędami związanymi z kształtowaniem pamięci zbiorowej. Jak podkreśla Lech Nijakowski, to, co ludzie pamiętają oraz jakie emocje się z tym wiążą, rzutuje na ich postawy, decyzje i zachowania[33]. „Obciążenia pamięci zaburzają racjonalne decyzje polityczne, wprowadzają nowe zmienne do rachunku zysków i strat dokonanego przez >>niezależnego obserwatora<<. Treści i schematy interpretacyjne pamięci zbiorowej są zatem niezwykle ważnym celem działań polityków, ale także i wielkich korporacji [można w tym kontekście dodać także kościoły i związki wyznaniowe, przedstawicieli religii i wyznań – przyp. BS]. Wokół ważnych wydarzeń toczy się nieustanna wojna o interpretację"[34] – pisze L. Nijakowski, i dodaje, za Barbarą Szacką, trzy mechanizmy działania pamięci zbiorowej w procesie kreowania tożsamości grupowej. Pierwszy mechanizm to świadomość wspólnoty przeszłości, tj. moc sakralizująca przeszłość (inaczej mówiąc, mechanizm idealizacji i uświęcania przeszłości; dostrzec w tym należy pierwiastek religijny). Drugi, B. Szacka sprowadza się do przekazywania wartości, wzorów i zachowań, czego nadrzędnym celem jest „wpojenie", iż najważniejsze jest dobro wspólnoty. Trzeci, to postaci i wydarzenia z przeszłości, rozumiane jako symbole, postawa i wartości w obrębie pamięci społecznej konstruują specyficzny język grupy, który staje się jej znakiem rozpoznawczym[35].

czypospolitej Polskiej, „Przegląd Humanistyczny" 2017, nr 2, s. 115-119.

[33] L. M. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny,* Warszawa 2008, s. 48-49.

[34] Ibidem, s. 49

[35] Za: ibidem, s. 49. Zob. szerzej: B. Szacka, *Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa*, [w:] *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2001.

Maurice Halbwachs, który wprowadził do obiegu naukowego pojęcie pamięci zbiorowej[36], podkreśla, że język kształtuje ramy społeczne osadzone w określonym czasie i przestrzeni. Autor wykazując związek pamięci zbiorowej z indywidualną twierdzi, że ludzie wspominając, robią to tylko w ramach grup społecznych, do których przynależą, tj. rodziny, grupy wyznaniowej czy zawodowej[37]. Polemika z myślą francuskiego socjologa i jej krytyka ma swoją genezę w latach 70. minionego stulecia, kiedy nastąpiło wzmożone ożywienie problematyką pamięci zbiorowej. Wynikało to – jak odnotowuje Joanna Wawrzyniak – z tzw. zwrotu kulturowego i językowego w humanistyce oraz przemian politycznych związanych m.in. z konfliktami tożsamościowymi. Liczne dyskusje, które się wówczas toczyły – określane później (lata 90.) jako *memory boom*[38] czy „fenomen pamięci„[39] – koncentrowały się nad rolą przeszłości i jej implantami we współczesnym życiu publicznym[40].

W praktyce, spory o przeszłość i pamięć należą do podstawowych – jak pisze A. Wolff-Powęska – „do elementarnych funkcji każdego społeczeństwa i narodu"[41]. Mają one wymiar głęboko polityczny[42]. Co więcej, monopol na prowadzenie spo-

[36] Nie należy tu także zapominać o Émilu Durkheimie akcentującego w swojej myśli zbiorowy aspekt pamiętania.
[37] *Modi memorandi…*, s. 346; M. Halbwachs, op. cit., passim.
[38] A. Lipiński, *Pamięć zbiorowa w naukach politycznych – topografia pola badań,* „Kultura i Społeczeństwo" 2014, nr 3, s. 29.
[39] J. Nowak, *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej,* Kraków 2011, s. 10.
[40] *Modi memorandi…*, s. 347-348.
[41] A. Wolff-Powęska, *Polskie spory o historię i pamięć. Polityka historyczna*, „Przegląd Zachodni" 2007, nr 1, s. 3.
[42] B. Secler, *Polityczny wymiar sporów o przeszłość*, [w:] *Na obrzeżach polityki*, M. Kosman, t. X, Poznań 2014, s. 127-142.

rów i interpretację przeszłości nigdy w pełni nie należał do historyków. Uczona pisze dalej: „Obraz zwanych dziejów, wizja i świadomość historyczna stanowiły ważny element polityki władzy, tak świeckiej, jak i duchowej, interesów klas, społeczeństwa oraz narodu. Jako przedmiot zainteresowań opinii publicznej przeszłość budziła i ożywia ciągle najgorętsze emocje”[43].

Niewątpliwie zdecydowanie mniej emocji niż relacje: polityka – religia i polityka – pamięć, dostarcza związek religii i pamięci, choć jest on równie ważny jak dwa pierwsze. Religię i pamięć umieszcza się względem siebie w różnych kontekstach. M. Halbwachs pisze o religii odtwarzającej przeszłość[44], zaś Danièle Hervieu-Lèger o religii jako pamięci[45]. Jeszcze inni podkreślają religijne determinanty pamięci; w teologii pojawia się pojęcie „pamięci teologicznej”[46]. Szukając relacji i współzależności religii i pamięci warto zastanowić się przede wszystkim nad wpływem religii na zmiany zachodzące w obrębie pamięci społecznej, wytworzonej – jak za M. Halbwachsem pisze Marian Golka – „pod wpływem wcześniejszych wierzeń i instytucji religijnych”[47], choć oczywiście nie tylko religia napędza zmiany w zakresie różnych form pamięci i ich treści. Pierre Nora przekonuje, że podstawą przeobrażeń pamięci społecznej może być przyspieszenie historii, jej demokratyzacja i dekolo-

[43] A. Wolff-Powęska, *Polskie spory…*, s. 3.
[44] M. Halbwachs, op. cit., s. 262 i nast.
[45] D. Hervieu-Lèger, *Religia jako pamięć,* tłum. M. Bielawska, Kraków 2007.
[46] Szerzej: E. Kotkowska, *Pamięć teologiczna i jej rola w kształtowaniu świadomego życia wiarą,* „Poznańskie Studia Teologiczne” 2015, t. 18, s. 73-95.
[47] M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty,* Warszawa 2009, s. 126.

nizacja, czy poszukiwanie jej nowych wariantów (także w wymiarze prywatnym)[48].

Przywoływany już tu kilkakrotnie M. Halbwachs rozważając nad zbiorową pamięcią grup religijnych zastanawia się jak wytłumaczyć, że religia chrześcijańska, całkowicie zwrócona ku przeszłości – podobnie zresztą jak inne religie – prezentuje się jako instytucja trwała oraz, co podkreśla autor *Społecznych ram pamięci*, „że usiłuje umieścić się poza czasem, i że prawdy chrześcijańskie mogą być zarazem wiekuiste i historyczne?"[49]. Dla Halbwachsa odpowiedź nie wydaje się oczywista, konkluduje jednak, rozważając nad naturą chrześcijaństwa i praktykami Kościoła, że pamięć religijna „pragnie być ustalona raz na zawsze i albo zmusza inne do przystosowania się do jej dominujących przedstawień, albo też je systematycznie ignoruje i przeciwstawiając ich niestałości swoją trwałością, usuwa je na dalszy plan"[50]. Nadto odnotowuje, że tradycja dogmatyczna wypracowana na chrześcijańskim gruncie reprezentuje cechy pamięci zbiorowej, niemniej dla wierzących religia nie jest tylko upamiętnieniem przeszłości, np. męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. To właśnie od czasów zmartwychwstania, jak naucza Kościół, Chrystus jest w nim ciągle obecny. A zatem, podobieństwo pamięci religijnej do pamięci zbiorowej świeckiego społeczeństwa przejawia się tym, że nie przechowuje przeszłości, a odtwarza ją wykorzystując ślady materialne, obrzędy, teksty i tradycję[51].

[48] P. Nora, *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa" 2001, lipiec, s. 39.
[49] M. Halbwachs, op. cit., s. 280-281.
[50] Ibidem, s. 281.
[51] Ibidem, s. 323.

Relacja religii i pamięci przejawia się także w sferze dogmatycznej. Niepodważalność dogmatu można uznać za gwarancję ciągłości pamięci i jej nienaruszalności. M. Golka, opierając swoje rozważania na myśli autora *Społecznych ram…*, pisze, że gdy dana religia jest jednym ze spoiw jakiejś cywilizacji, to jej myśl społeczna, w tym także jej pamięć, jest długo zgodna z doktryną tej religii. Jeśli zaś takie spoiwo w postaci religii nie występuje, uzewnętrzniają się, niejako w zastępstwie, „quasi-religie", tj. naród, demokracja, wolny rynek, konsumpcja itp. Przekształcanie pamięci odbywa się wtedy pod wpływem tych czynników, nie zaś religii[52]. Na marginesie można jednak dodać, że religia jako zjawisko społeczne odciska także swoje piętno na takich ideach jak naród czy demokracja.

Warto podkreślić, że również sama polityka pamięci może mieć oblicze religijne. Dla przykładu, L. Nijakowski przekonuje, że np. polityka pamięci Prawa i Sprawiedliwości (ale przecież nie tylko tego ugrupowania) w wymiarze dyskursywnym ma oblicze religijne. Jak odnotowuje, wynika to z uznania wiary katolickiej za cechę definiująca Polaków. „Dowartościowanie katolicyzmu jest (…) nie tylko przesłanką dumy narodowej, ale również warunkiem koniecznym >>uznania innych nurtów naszej historii<<, które także są definiowane religijnie. (…) Dziedzictwo katolickie ma się także ujawniać bezpośrednio w prowadzonej przez rząd polityce pamięci. >>Bez nauczania Jana Paweł II, bez jego autorytetu nie może być polskiej polityki historycznej lub będzie ona jałowa<< (Jan Żaryn)" [53] – pisze L. Nijakowski.

[52] M. Golka, op. cit., s. 126-127.
[53] L. M. Nijakowski, op. cit., s. 197.

Religia i pamięć w sferze publicznej

W pierwszej części niniejszego rozdziału zwrócono uwagę, że religia i pamięć to zjawiska ważne społeczne. Idąc tym tropem, warto zastanowić się zatem nad społeczną rolą religii i społeczną rolą pamięci oraz ich znaczeniem w sferze publicznej.

Jeśli będziemy rozumieć religię jako zdarzenie transcendentalne, to trudno wpisać ją w wymiar społeczny. Jest to bowiem, np. osobista, indywidualna, intymna relacja łącząca człowieka z Bogiem. Wymiaru społecznego pozbawiona będzie także pamięć rozumiana jako właściwość zachowawcza organizmu ludzkiego. Jednakże, gdy religię wcielimy w konkretną i ludzką rzeczywistość przejawiającą się w wierzeniach, języku, rytuałach czy instytucjach, a przechowywanej w pamięci wiedzy i doświadczeniu nadamy formę podejmowania określonych działań, wtedy możemy kreślić linie horyzontu społecznego. Janusz Mariański uważa, że faktycznie istniejąca religia zawsze ma swój historyczny i społeczny wymiar, a zjawiska i procesy religijne mają konkretnie oznaczoną lokalizację przestrzenną i czasową[54]. Podobnie jest z pamięcią – ma ona historyczny i społeczny wymiar, jak również ulokowana jest przestrzennie i czasowo, co Paul Ricoeur określa jako „pamięć zarchiwizowaną" i „czas historyczny". Wiąże się to m.in. z upamiętnieniem miejsc uświęcanych przez tradycję[55].

[54] J. Mariański, *Społeczny charakter religii,* [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej,* red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 129.
[55] P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2012, s. 193 i nast.

Religia jako zjawisko społeczne, w odniesieniu do społeczeństwa, definiowana jest często (w ramach socjologii religii) przez pryzmat funkcji integracyjnych i dezintegracyjnych. Integracyjna funkcja religii przejawia się w łączeniu ludzi dzięki wspólnym normom i obrzędom. Dla przykładu, zwyczaj pielgrzymowania od wieków stanowi przestrzeń upowszechniania prawd i wzorów życia religijnego oraz wartości narodowych. W tym kontekście Grzegorz Dziewulski przekonuje: „Pogłębienie świadomości narodowej jest nie tylko skutkiem wzmocnienia więzi między pielgrzymami i otoczeniem, ale także uświadomienia sobie i przeżycia podstawowych wartości i symboli jednoczących Polaków, jak pamięć o narodowych męczennikach za wiarę i ojczyznę, przekonanie o misji i posłannictwie Polski (mesjasz narodów, przedmurze chrześcijaństwa) czy osoba papieża Polaka”[56]. Wymiar integracyjny dostrzegamy również w pamięci społecznej. Na jeden jej aspekt zwrócono uwagę w przytoczonym wyżej cytacie. Do innych zaliczyć można: budowanie wspólnoty, utwierdzanie ludzi w przekonaniu, że są częścią danej zbiorowości, kształtowanie tożsamości, utrwalanie jedności narodu i państwa czy wspólne świętowanie rocznic historycznych[57]. Nie wolno jednak zapominać, że zarówno religia[58], jak i pamięć[59] w wymiarze społecznym mogą

[56] G. Dziewulski, *Integracyjne oddziaływanie Kościoła w społeczeństwie,* „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2011, t. 29, s. 143.
[57] Zob. szerzej: *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów,* red. A. Szpociński, Warszawa 2009, passim.
[58] Interesująco o religii w tym kontekście pisze brytyjska publicystka i badaczka różnych tradycji religijnych Karen Armstrong. Zob. *Pola krwi. Religia i przemoc,* tłum. R. Zajączkowski, Warszawa 2017.
[59] Zob. m.in. „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 2 – temat przewodni zeszytu *Konfliktowe rocznice.*

dezintegrować, rozbijać istniejące *status quo*, być źródłem konfliktów we wspólnocie narodowej czy społeczności międzynarodowej.

W znaczeniu społecznym, ale także politycznym, religia i pamięć pełnią ważne funkcje czynników kształtujących różne formy tożsamości – od osobistej do narodowej, czy państwowej. Funkcje te realizują się w sferze publicznej. Warto zauważyć, zastanawiając się nad jej naturą, że sfera publiczna jest tą dziedziną życia, której własność materialna, kulturowa oraz intelektualna należy do wszystkich, tj. państwa i społeczeństwa[60]. W literaturze przedmiotu utożsamia się niekiedy sferę publiczną z przestrzenią polityczną (czy publiczną). Nie wchodząc jednak głębiej w wieloaspektową dyskusję na temat teorii sfery publicznej, można ją zdefiniować za J. Habermasem jako część życia społecznego, w ramach którego obywatele publicznie debatują w sprawach istotnych dla ogółu społeczeństwa. Celem takiego działania jest – w ramach konstytucyjnie zapisanych praw i norm gwarantujących wolność wyrażania myśli i opinii – uzgodnienie interesów i wypracowanie porozumienia[61]. Z kolei w koncepcji Zygmunta Baumana odnajdziemy porównanie sfery publicznej do antycznej agory, na której spotykały się interesy prywatne z dobrem publicznym[62]. Na kształt sfery pu-

[60] J. Itrich-Drabarek, *Problem sfery publicznej,* „Studia Politologiczne" 2009, vol. 14, s. 70.
[61] Za: ibidem, s. 71. Szerzej: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2008, passim. Zob. także: T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011, s. 20-33.
[62] Z. Bauman, *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*, [w:] *Sfera publiczna. Kondycja, przejawy, przemiany*, red. J. H. Hudzik, W. Woźnik, Lublin 2006, s. 26 i nast.

blicznej oddziałują rozmaite czynniki, m.in. te o charakterze religijnym, jak również związane z pamięcią.

Wracając na moment do problematyki tożsamości, szczególnie tej narodowej, należy stwierdzić, że religia sama w sobie odgrywa istotną rolę w życiu wspólnoty narodowej. Nawet bez pogłębionych analiz i badań dostrzec można zależność pomiędzy religią a narodem. Rozważając o konstruowaniu tożsamości Manuel Castells zastanawia się, jak, z czego, przez kogo i po co są one tworzone. Zdaniem uczonego „konstruowanie tożsamości wykorzystuje jako budulec materiały pochodzące z historii, geografii, biologii, z instytucji produkcji i reprodukcji, z pamięci zbiorowej i osobistych marzeń, z aparatów władzy i objawień religijnych. (…) Materiały te są przetwarzane przez jednostki, grupy społeczne i społeczeństwa, a ich znaczenie jest reorganizowane zgodnie ze społecznymi wyznacznikami i projektami kulturowymi, które są zakorzenione w strukturze społecznej i w ramach przestrzennych/czasowych”[63]. Tożsamość ma zatem – choć to *nihil novi sub sole* – charakter społeczny, zaś przynależność do zbiorowości, która ma charakter wspólnotowy opiera się normach, zachowaniach i wartościach, które należy przestrzegać. Niemniej w ramach tejże zbiorowości funkcjonują jednostki przynależące do grup religijnych, co przekłada się na kształtowanie tożsamości religijnych. Ważne jest tu zatem pytanie o relacje i zależności tożsamości narodowej w stosunku do religijnej religijnej. Radosław Zenderowski uważa, że w pewnych przypadkach mogą na siebie zachodzić, pokrywać się w stopniu uniemożliwiającym ich rozróżnienie. Autor pisze: „Religia może istotnie wzmacniać

[63] M. Castells, *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008, s. 23.

pewne obiektywne i subiektywne cechy narodowej tożsamości takie jak: idea ojczyzny, wspólne mity i historia, kultura, wspólnotowe prawa i obowiązki, obyczaje, język itp. Poszczególne elementy definiujące naród nie są bowiem od siebie niezależne, a religia jako generator symboli narodowych, wspólnych mitów i narodowej samoświadomości jest tego znakomitym przykładem. Warto zatem podkreślić rolę religii jako potężnej siły mobilizacyjnej i potencjału umożliwiającego w wielu przypadkach grupom etnicznym przetrwanie"[64]. W sferze publicznej państwo oraz elity polityczne czy symboliczne mogą akcentować znaczenie danej religii dla tożsamości narodowej poprzez oficjalne jej propagowanie w tekstach przemówień, podręcznikach szkolnych, wystawach itd. W tym kontekście R. Zenderowski odwołuje się do myśli Anthonego D. Smitha, który wskazuje na różne odcienie religijnego nacjonalizmu przejawiającego się w relacji: nacjonalizm świecki *versus* nacjonalizm religijny[65]. W innym znaczeniu, manifestacja tożsamości religijno-narodowej opiera się na oddolnych, nieformalnych inicjatywach, wpisujących się w religijne praktyki i wierzenia „prostego ludu"[66].

Tożsamość narodowa powstaje w długim i złożonym procesie rozwoju grup etnicznych oraz narodów. W proces ten wpisana jest konfrontacja własnych wartości z tymi, które uznaje się za obce. Jak już zostało pośrednio wykazane, tożsamość narodowa nie przyjmuje sterylnej postaci. Dowodzi tego także historia, jej zawiłe losy naznaczone, sporami, wojną,

[64] R. Zenderowski, *Religia i nacjonalizm,* [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki,* red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 305.
[65] Ibidem, s. 305.
[66] Ibidem, s. 305.

„trudnymi sąsiedztwami". Istotny wpływ na kształtowanie tożsamości narodowej ma potencjał pamięci i – jak pisze Kazimierz Łastawski – potencjał kulturowy państwa, tj. dzieła sztuki, zabytki historyczne, muzea, zwyczaje, tradycje, prężność instytucji kultury, a także pozom szkolnictwa, wykształcenie obywateli, autorytety, media[67]. Do cech tożsamości narodowej, na które w istotnych sposób oddziałuje pamięć społeczna, jak również polityka pamięci, należą m.in.: dziedzictwo kulturowe i historyczne narodu, świadomość historyczna, świadomość odrębności narodowej, wspólnota językowa, symbole narodowe.

Pierre Nora stwierdza, że pamięć i tożsamość stały się prawie synonimami[68]. Wynika to z wyraźnego przenikania się tych dwóch ważnych aspektów. M. Golka słusznie zauważa, że do każdej pamięci przenika wiele rozproszonych i nieuporządkowanych treści. By oddziaływanie pamięci na sferę tożsamości grupowej było skuteczne należy je usystematyzować, tudzież ustrukturalizować w narracyjnej formie. Badacz podkreśla, że narracje nadają sens przeszłości, tj. „określają przebieg wydarzeń, ich sekwencje w czasie, a przy tym akcentują jedne z nich, zaś pomijają bądź bagatelizują inne. Przy okazji opisują łańcuch przyczynowo-skutkowy wydarzeń, pozwalają formułować ich interpretacje, ustalać uwarunkowania i efekty. Oczywiście, stopień prawdziwości prowadzonych narracji jest bardzo różny: mogą być one całkiem rzeczywiste lub absolutnie fikcyjne"[69].

[67] K. Łastawski, *Historyczne i współczesne czynniki kształtowania polskiej tożsamości narodowej,* „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne" 2006-2007, nr 3-4, s. 10-11.
[68] P. Nora, *Epoka upamiętniania*, [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 65.
[69] M. Golka, op. cit., s. 53-54.

Osadzając religię i pamięć w sferze publicznej należy zauważyć, że zjawiska te reprezentują, bądź wyrażają (bezpośrednio lub pośrednio) jakieś ideologie, w tym także interesy społeczno-polityczne. Nadto ich rola sprowadza się niekiedy do uprawomocniania, legitymizacji władzy, o czy była już mowa wcześniej. W odniesieniu do pamięci dodać należy, że bywa ona postrzegana jako przedmiot władzy, co znajduje swój wyraz chociażby w aktywnej polityce pamięci kreowanej przez państwo. Pamięć jest w pewnym sensie skażona władzą. Marek A. Cichocki słusznie zauważa, że „jeżeli mówimy o pamięci, to natychmiast pojawia się pytanie o jej relacje z władzą (...)"[70]. Przypomina także pogląd Hannah Arendt, która w *Kondycji ludzkiej*[71] pisała, że już w starożytnej Grecji wiadome było, iż tylko wspólnota polityczna umożliwia jednostce utrzymanie i pielęgnowanie pamięci zbiorowości. To jedynie wspólnota polityczna stanowi formę pozwalającą zachować pamięć zbiorowości, nawet gdy umiera pamięć indywidualna czy zanika pamięć pokoleniowa[72].

Religię i pamięć w kontekście, o którym tu mowa łączy także, obecna w sferze publicznej, idea przebaczenia, którą Karolina Wigura nazywa „strategią prowadzenia polityki"[73]. Motyw przebaczenia odnajdujemy już w Biblii. Wpisuje się ono przede wszystkim w relację łączącą człowieka w Bogiem. Wybaczający Bóg jest symbolem miłosierdzia. Przebaczenie – jak

[70] M. A. Cichocki, *O potrzebie pamięci i grozie pojednania,* [w:] *Pamięć jako przedmiot władzy,* red. P. Kosiewski, Warszawa 2008, s. 9.
[71] Szerzej: H. Arendt, *Kondycja ludzka,* tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2011.
[72] Por. M. A. Cichocki, op. cit., s. 10-11.
[73] K. Wigura, *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*, Gdańsk-Warszawa 2011, passim.

nauczają teolodzy – jest możliwe tylko jako skutek miłosierdzia[74], zaś drogą do przebaczania jest prawda i wyznanie winy. Ze współczesnej historii dobrze znamy wymowne obrazy klęczących polityków, wzruszające pojednawcze gesty, emocjonalne mowy czy rocznicowe „przebaczamy i prosimy o przebaczenie". Akty skruchy, spowiedzi, deklaracje przebaczenia i prośby o nie, wypowiadane w imieniu całych państw bądź narodów – jak pisze K. Wigura – są szczególnie widoczne po II wojnie światowej. Badaczka odnotowuje, że powodem, dla którego kategorie pamięci, skruchy, winy i przebaczenia znalazły odzwierciedlenie w polityce, była specyfika XX wieku (choć oczywiście nie tylko). Autorka cytuje przy tym francuską filozof Chantal Delsol: „Wiek XX, od swych narodzin żywiący się kultem przyszłości, zamknął się wstydem za przeszłość i pogardą dla przyszłości. Ponieważ nasze oczekiwania okazały się zwodnicze, każdą ideę, która coś obiecuje, postrzegamy jako potencjalny zawód. Jeżeli nadzieja jest studnią w ogrodzie, można odnieść wrażenie, że ta studnia została zatruta"[75]. Przebaczenie i pojednanie może służyć rozliczeniu z przeszłością, zgodzie pomiędzy zwaśnionymi stronami. W drodze do przebaczenia ważną rolę pełni mechanizm „oczyszczania pamięci". Jego celem nie jest zapomnienie minionych wydarzeń, lecz ich przywołanie. Służy ono odczytaniu przeszłości na nowo i nadaniu jej nowego sensu. Nadto, jest przeciwieństwem różnych form zapominania – nieszczerych, udawanych, pozornych. Piotr Mazurkiewicz, który rozważa w jednym ze swoich tekstów o mechanizmie „oczyszczania pamięci", podkreśla, że „dzięki re-lek-

[74] S. Jankowski, *Przebaczenie w Biblii,* „Paedagogia Christiana" 2016, nr 1, s. 35.
[75] Za: K. Wigura, op. cit., s. 38-39.

turze dziejów te same fakty historyczne mogą nabrać innego znaczenia, a tym samym wywierać inny wpływ na życie obecnego pokolenia. To, co było powodem chluby, może stać się przestrogą, to zaś, co wstydliwe było ukrywane w >>tajnym archiwum pamięci<<, może stać się inspiracją do wyrażenia prośby o przebaczenie. (…) Archiwum zbiorowej pamięci, to miejsce, w którym pieczołowicie chroni się rzeczywiste i symboliczne rany. Aby wymknąć się z objęć złej pamięci, trzeba być zdolnym do wprowadzenia jakiegoś istotnego *novum* w bieg dziejów"[76].

Na koniec tej części warto wskazać na jeszcze jednak element, w perspektywie którego można poszukiwać relacji pomiędzy religią i pamięcią – to zagadnienie kultury. W literaturze naukowej różnych dziedzin funkcjonują dwa pojęcia, tj. „kultura religijna" i „kultura pamięci". Drugie z pojęć tłumaczone jest najczęściej jako całokształt obchodzenia się z przeszłością i historią przez jednostki i grupy. Astrid Erll w swoim dziele *Kultura pamięci*, pisze o pamięci jako o fenomenie społeczno-kulturowym. Badaczka podkreśla, że pamięć odgrywa znaczącą rolę w różnych praktykach społecznych, zaś kalendarz świąt narodowych czy religijnych, ciągle ulega rozszerzaniu. Natomiast pamiętanie i zapominanie już dawno stało się przedmiotem literatury i sztuki, nie wspominając o mediach, w których tematyka ta często trafia na „pierwsza stronę". A zatem, badanie związku między kulturą a pamięcią nie może odbywać się w ramach jednej, a kilku różnych dyscyplin. Z tego powodu, eksploracje te należy uznać za multidyscyplinarne[77]. W podobnym tonie pisze Aleida Assmann, niemniej szuka czynnika inte-

[76] P. Mazurkiewicz, *Przebaczenie i pojednanie*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka" 2006, nr 1, s. 20-23.

grującego różne punkty widzenia. „Zasadniczo brakuje integracyjnej perspektywy, pokazującej, jak pojedyncze pola badań stykają się, przenikają i wzajemnie na siebie nakładają”[78] – pisze A. Assmann. Pamięć kulturową postrzega jako nośnik doświadczeń i wiedzy (podobnie zresztą jak pamięć zbiorową) ponad granicami pokoleń, co kształtuje „społeczną pamięć długoterminową”. Pamięć kulturowa opiera się zdaniem A. Assmann na zewnętrznych środkach przekazu i instytucjach dbających o pamięć i przekazujących wiedzę. Zasadniczą rolę w tym zakresie przypisuje się przeniesieniu doświadczeń, wspomnień, wiedzy na nośniki materialne, którymi są książki, filmy, rzeźby, pomniki, a także „porządki czasowe: święta, zwyczaje, rytuały”[79]. Pamięć kulturowa jest zatem ważnym i potrzebnym elementem przestrzeni publicznej i tę przestrzeń kształtującą.

Podobnie jest z kulturą religijną. Ewolucja społeczeństw w kierunku nowoczesności, a później ponowoczesności, niosła ze sobą zmiany w postrzeganiu tradycji i tego, co się na nią składa. Przeobrażeniom ulegały (i nadal ulegają) normy, wartości, zachowania religijne, w tym obrzędowość i rytuały. Sławomir H. Zaręba pokazuje to na przykładzie społeczności wiejskich, małomiasteczkowych i dużych miast. Praktyki religijne, wchodzące w zbiór kultury religijnej nabierają często nowego znaczenia, kształtowane przez stulecia i przekazywane z pokolenia na pokolenie, ulegają przewartościowaniu. Z dru-

[77] A. Erll, *Kultura pamięci. Wprowadzenie,* tłum. A. Teperek, Warszawa 2018, s. 11-13.
[78] A. Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013, s. 40.
[79] Ibidem, s. 55-56

giej strony nadal są one ważnym elementem tożsamości w znaczeniu indywidualnym i zbiorowym. Elementy kultury religijnej łączą się niekiedy z rytuałami świeckimi – charakterystycznymi chociażby dla kultury pamięci – tworząc kulturę religijno-świecką, a zatem lokalne jubileusze, dni pamięci o wydarzeniach historycznych i osobach zasłużonych. Praktyki związane ze świętami religijnymi przyjmują periodyczny i cykliczny charakter, nadto mają charakter integracyjny[80].

Obecność kultury religijnej w państwie, a także polityce i sferze publicznej, warunkowany jest przyzwoleniem władzy na taką obecność. Im więcej kultury religijnej we wskazanych przestrzeniach, tym bardziej ma ona wpływ na kształtowanie się państwowego i politycznego etosu kraju[81]. Z drugiej strony, władza może ograniczać jej wpływy. Zjawisko takie można dostrzec także w odniesieniu do pamięci kulturowej, niekiedy funkcjonuje ona w nieskrępowanej i niepodporządkowanej rzeczywistości, innym razem, jest ograniczana, marginalizowana czy zawłaszczana.

Kościelne oblicze polityki pamięci – przypadek Polski

Polityka była, jest i będzie ogniskiem zapalnym sporów toczących się wokół miejsca i roli Kościoła katolickiego w życiu publicznym. W Polsce, od lat, jednym z głównych argumentów zwolenników przesunięcia Kościoła na margines jest obawa

[80] Szerzej: S. H. Zaręba, *Kultura religijna w przestrzeni prywatnej: internalizacji czy bagaż kulturowy,* „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne" 2011, nr 6, 46-67.
[81] J. Pańkowski, *Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce,* „Rocznik Teologiczny" 2015, nr 1, s. 64.

przed nadmierną klerykalizacją i budową państwa wyznaniowego. Głosy takie płyną głównie ze środowisk niesprzyjających Kościołowi, choć znacznie ciekawcze są te, które pojawiają się we wnętrzu *Ecclesia catholica*. Szerokim echem odbił się wywiad, którego papież Franciszek udzielił w 2016 roku francuskiemu dziennikowi „La Croix". Pytany wówczas o model państwa, stwierdził, że państwa muszą być świeckie, gdyż wyznaniowe źle kończą, są sprzeczne z historią. Według papieża laicki model państwa powinien gwarantować wolność religijną[82]. Oczywiście, odczytując słowa Franciszka należy uwzględnić specyficzną w ostatnich latach sytuację we Francji, gdzie toczy się spór o model państwa, a tym samym, obecność religii i symboliki religijnej w przestrzeni publicznej. Niemniej, także w Polsce bez trudu znajdziemy przedstawicieli Kościoła – duchownych i świeckich – którzy wypowiadają się w duchu papieża. Niekiedy zaś przekonują, że próby całkowitego oddzielenia państwa od Kościoła także są niewłaściwe. Sięgając pamięcią w przeszłość, warto przypomnieć, że pogarszająca się na początku lat 90. ubiegłego stulecia sytuacja bytowa Polaków przyczyniała się do formułowania względem Kościoła nieprzychylnych, a nierzadko antyklerykalnych ocen. Zdaniem Zygmunta Zielińskiego, były one oparte „na micie jakiejś tajemnej wszechwładzy Kościoła"[83]. Rychło zaczęły pojawiać się również zarzuty o upolitycznieniu religii[84].

[82] Por. Le pape François à « La Croix » : « Il faut intégrer les migrants », 17.05.2016, https://www.la-croix.com/Religion/Pape/Le-pape-Francois-a-La-Croix-Il-faut-integrer-les-migrants-2016-05-16-1200760525, (dostęp:19.10.2018).

[83] Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003, s. 379.

[84] Szerzej: B. Secler, *Kościół wobec wyborów parlamentarnych i prezydenckich w Polsce w 2005 roku*, [w:], *Na obrzeżach polityki*, red. M. Ko-

Należy jednak stwierdzić, że problem politycznego zaangażowania Kościoła w życie publiczne ma różne oblicza także to – wpisujące się w problematykę polityki pamięci. W kontekście tematyki niniejszej części książki, za Pawłem Stachowiakiem można stwierdzić, że we współczesnej Polsce, Kościół katolicki jest jednym z czołowych bohaterów w „wojnie o pamięć", która toczy się w przestrzeni życia publicznego[85]. Swój pogląd badacz uzasadnia słusznym argumentem wpływu Kościoła na kształtowanie poglądów i wyobrażeń społeczeństwa. Kościół, jako znaczący aktor życia publicznego po 1989 roku i mający zasługi w okresie powojennym, wielokrotnie odwoływał się w swoich naukach do przeszłości. P. Stachowiak pisze: „Przeszłość, jej wskrzeszanie, stałe powoływanie się na nią było i jest jednym z częstszych i ważniejszych motywów obecnych w nauczaniu Kościoła, dostrzeżemy to analizując dokumenty kościelne, a także publiczne wypowiedzi jego hierarchów. Pamięć o przeszłości, stałe jej kultywowanie jest w ich ujęciu gwarancją tożsamości społeczeństwa i misją powierzoną przez Opatrzność (…). Kształtowanie pożądanego obrazu przeszłości związane jest również z realizacją wielu innych, bardziej doraźnych, celów instytucjonalnego Kościoła. Dlatego obok pozostałych uczestników życia publicznego wypracował on własną wersję >>polityki pamięci<< i stara się poprzez nią wpłynąć na kształt pamięci zbiorowej Polaków"[86]. Dość wspomnieć, że w swoich tekstach poznański uczony posługuje się często określeniem „kościelna polityka pamięci". Spoglądając

sman, tom IV, Poznań 2007, s. 163.

[85] P. Stachowiak, *Kościół katolicki wobec pamięci zbiorowej Polaków. Ciągłość i zmiana,* „Przegląd Politologiczny" 2012, nr 3, s. 135.

[86] Ibidem.

na nią przez pryzmat jej celów i funkcji, jak również analiz poczynionych przez P. Stachowiaka w tym zakresie, należy stwierdzić, że w swojej wymowie jest ona podobna do polityki pamięci realizowanej przez państwo. Marcin Kula w jednym ze swoich tekstów pisze o instytucjach, które są ponadprzeciętnie wyczulone na historię[87]. Kościół i państwo niewątpliwie do tych instytucji należy zaliczyć.

Podobieństwo państwowej (świeckiej) i kościelnej polityki pamięci odnosi się nie tylko do kształtowania pamięci zbiorowej społeczeństwa ale także legitymizowania porządku społeczno-politycznego. W tym znaczeniu, Kościół wykorzystując politykę pamięci broni swojej pozycji w życiu publicznym, akcentując przy tym katalog swoich historycznych zasług w drodze ku polskiej wolności i dla wolnej Polski. W pewnym sensie Kościół przypisuje sobie także – podobnie jak państwo – rolę strażnika pamięci. Broni bowiem tradycji, jak również identyfikacji narodowo-kościelnej. Jej zanik byłby dla Kościoła istotnym osłabieniem, wypracowywanej przez lata, pozycji w państwie. Specyfika kościelnej polityki pamięci warunkowana jest również tym, że instytucja ta pod wieloma względami żyje przeszłością. Ważne w tym kontekście jest chrześcijańskie rozumienie czasu. Nie niweczy on zdarzeń, ale – jak za Germano Pattaro pisze P. Stachowiak – to zdarzenia przydają czasowi sensu i ukierunkowania[88]. Perspektywa teologiczna ukierunko-

[87] M. Kula, *Elementy wystroju kościołów katolickich jako wyraz i zarazem instrument kształtowania potocznego spojrzenia na historię,* [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S. M. Nowinowski, J. Pomorski, J. Stobiecki, Łódź 2008, s. 247.

[88] Por. P. Stachowiak, *Kościół wobec pamięci zbiorowej polskiego społeczeństwa. O niektórych strategiach i celach „kościelnej polityki pamięci”,* „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2009, nr 3, s. 77.

wuje sposób postrzegania zdarzeń z przeszłości jako element planu Boga, przy jednoczesnym odrzuceniu deterministycznej wizji przyszłości[89].

W kościelnej polityce pamięci dostrzegamy silne wyakcentowane dziedzictwo katolickie zmieniające bieg dziejów i kształtujące tożsamość narodową. Wątki takie odnajdujemy w narzędziach tejże polityki, którymi są (dla przykładu), obok ustnych wypowiedzi hierarchów, listy pasterskie, komunikaty, kazania. Szczególnie interesujące są te, pojawiające się przy świąt państwowych oraz ważnych uroczystości kościelnych – Pasterek, mszy rezurekcyjnych, procesji Bożego Ciała. Częstym ich motywem są odniesienia do poprzedniego systemu, przy jednoczesnym promowaniu tezy o wybitnej aktywności Kościoła w walce z peerelowską władzą i obaleniu tejże władzy. W kościelnej narracji duchowieństwo prezentowane jest często jako główna siła społecznego oporu[90].

Niewątpliwie, najnowsze dzieje Kościoła w Polsce świadczą o silnych korzeniach tradycji polskiego katolicyzmu[91]. Na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku pojawiły się oczekiwania, że Kościół wypełni próżnię społeczno-moralną, którą za J. Tischnerem można określić jako czas „nieszczęsnego daru wolności"[92]. Oczekiwano wypowiedzi Kościoła w ważnych sprawach społecznych, jak bezrobocie, dyskryminacja i krzywda człowieka, ludzkie potrzeby. Wynikało to z zaufania do tej

[89] Ibidem, s. 77.
[90] Szerzej: P. Stachowiak, *Kościół katolicki w Polsce po 1989 r. wobec PRL. Szkic o kościelnej „polityce pamięci",* [w:] *Na obrzeżach polityki*, red. M. Kosman, t. VII, Poznań 2009, s. 240 i nast.
[91] Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2007,* Poznań2009, s. 376 i passim.
[92] J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, passim.

instytucji. Niemniej szybko zaczęto kwestionować wpływ Kościoła na bieżącą politykę, na decyzje podejmowane przez władzę polityczną, na wybory, na preferencje wyborcze obywateli. Dla Kościoła rezerwowano miejsce w sferze spraw duchowych, nie zaś w życiu politycznym. Tym samym, postępowała redefinicja kompetencji *Ecclesia catholica* w kwestiach społecznych[93]. Nowa rzeczywistość, w której znalazł się Kościół przełożyła się na wybór motywów i sposoby mówienia o przeszłości. P. Stachowiak zwraca uwagę, że wykorzystywane w kościelnym nauczaniu wątki historyczne służyły innym, niż wcześniej, celom. Przed 1989 rokiem – jak już zostało wskazane wyżej – celem kościelnej polityki pamięci było przeciwstawnie się aktywności władzy komunistycznej w zakresie marginalizacji Kościoła i ateizacji społeczeństwa. „Charakterystycznym przykładem strategii zastosowanej w tej mierze przez hierarchów kościelnych, były choćby obchody Milenium Chrztu Polski w 1966 roku, które stały się polem starcia dwu >>polityk pamięci<<. Jedna – kościelna, kreowała wizję państwowości polskiej budowanej w oparciu o przynależność do >>chrześcijańskiej rodziny narodów<<, druga – państwowa, przeciwstawiała temu obraz >>tysiąclecia państwa polskiego<<, w którym Kościół odgrywał rolę wsteczną i nierzadko wrogą”[94] – pisze P. Stachowiak . Dla badacza, specyfika narracji kościelnej pokazuje cechy kościelnej polityki pamięci tego okresu, tj. postrzeganie dziejów w perspektywie teologicznej, podkreślanie związku polskości i katolicyzmu, pokazywanie Kościoła jako fundamental-

[93] Por. J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne,* Toruń 2013, s. 173.
[94] P. Stachowiak, *Kościół katolicki wobec pamięci zbiorowej…*, s. 138.

nego składnika procesów narodowotwórczych, uznanie jednolitości wyznaniowej w sensie narodowym, jak i państwowym[95].

Analizując stosunek Kościoła do przeszłości po 1989 roku warto zaakcentować, że elementy „starej" narracji nie trafiły do lamusa. Kościół zatem, odnajdując się w nowej rzeczywistości, w dalszym ciągu widział w sobie instytucję o silnym zabarwieniu prospołecznym, zbijając przy tym argumenty, że realizuje partykularne interesy. Celem narracji historycznej Kościoła staje się takie kształtowanie pamięci zbiorowej, by jawił się jako ważne ogniwo polskiego życia polityczno-społecznego. Dość wspomnieć, że niekiedy kościelna polityka pamięci koncertuje się bardziej na doczesności, marginalizując charakterystyczne dla tej narracji pierwiastki teologiczne[96]. Wydaje się, że działaniem takim kieruje swego rodzaju pragmatyzm wynikający z poczucia zagrożenia związanego z przemianami religijności polskiego społeczeństwa w ogóle, widocznymi w Europie procesami sekularyzacji i laicyzacji. Niewątpliwie wpływ na redefinicję kościelnej polityki pamięci miał 2005 rok – śmierć Jana Pawła II, dziś już świętego. Kościół pieczołowicie pielęgnuje pamięć o papieżu Polaku, nie tylko w znaczeniu religijnym, duchowym czy symbolicznym, ale także politycznym i społecznym. Podobną „funkcję" w kościelnej narracji, jak obecnie Jan Paweł II, przez lata pełnił Prymas Tysiąclecia.

[95] Ibidem, s. 138.
[96] Ibidem, s. 144.

Podsumowanie

Rozważając problematykę polityki pamięci i religii w kontekście tytułowego pytania o relacje oraz (współ)zależności, należy stwierdzić, że takowe występują – zarówno na poziomie namysłu teoretycznego, jak również w praktyce. W polityce pamięci rozumianej jako mechanizm kształtowania świadomości historycznej, pamięci zbiorowej, kulturowej, czy indywidualnej, odnajdujemy liczne pierwiastki inspiracji i wpływu religii. Z niniejszego rozdziału płynie kilka innych wniosków:

- polityka, pamięć oraz religia są zjawiskami ważnymi społecznie i kulturowo;
- polityka, pamięć oraz religia stanowią istotny czynnik wpływu na kształtowanie tożsamości narodowej;
- religia i pamięć określają kształt sfery publicznej, zajmują w niej ważne miejsce, ciągle dążąc do poszerzenia swoich wpływów;
- polityce pamięci można przypisać kościelny charakter; związane jest to przede wszystkim ze specyfiką obecności Kościoła katolickiego w życiu publicznym i aspiracji tej instytucji do kształtowania pamięci zbiorowej polskiego społeczeństwa.

Podsumowując, należy podkreślić, że polityka pamięci wzmacnia jedność wspólnoty, choć może także prowadzić do rozmaitych konfliktów pamięci. Podobną rolę przypisuje się religii. Tak jak uwypukla się jej wspólnotowy, wiążący i silnie integrujący charakter, równie często zarzuca się jej konfliktogenne oblicze.

Rozdział VI

RELIGIJNE ASPEKTY UPAMIĘTNIANIA I OBCHODÓW ROCZNIC HISTORYCZNYCH – PERSPEKTYWA POLSKA[1]

Rocznice historyczne – obrzędy i rytuały

Truizmem jest stwierdzenie, że obrzędy i rytuały towarzyszą człowiekowi od zawsze. Niemniej, szukając źródeł ich pochodzenia i ewolucji, badacze dochodzą do wniosku, że wiążą się one z powszednią ludzką egzystencją, strachem, niepokojem, przetrwaniem, czy podejmowaniem istotnych decyzji[2]. Obrzędy można zdefiniować za Janem Gradem jako zespół czynności obyczajowych o charakterze performatywnym, których sensem jest manifestowanie faktu realizacji, tudzież respektowania określonych wartości kulturowych, łącznie z mitami, rozumianymi jako przekazy światopoglądowe, oraz komunikowanie faktu, że dana jednostka zmienia przynależność do danej grupy społecznej[3]. W definicjach słownikowych obrzędy tłumaczy się jako utrwalone w tradycji – nierzadko określone przepisami,

[1] Rozdział powstał w ramach projektu badawczego *Miejsce i rola uchwał rocznicowych Sejmu i Senatu RP w polskiej polityce pamięci* finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki [OPUS 13 nr rej. 2017/25/B/HS5/01425].
[2] K. Motyl, *Rytuał – od antropologii kulturowej do analizy transakcyjnej,* „Edukacyjna Analiza Transakcyjna" 2014, nr 3, s. 65.
[3] Za: W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Teorie, tematy, interpretacje*, Poznań 1998, s. 113.

normami – czynności i praktyki o znaczeniu symbolicznym. Zazwyczaj towarzyszą one danym uroczystościom (państwowym, religijnym, rodzinnym itp.)[4].

Obrzędy mogą mieć podniosły charakter, gdy nadaje się im wymiar symboliczny. Symbolika stanowi zewnętrzną oprawę obrzędu. Nadto, są one przejawem tradycji, która jak pisze Anthony Giddens jest „wytworem nowoczesności"[5]. Tradycja zapewnia ciągłość między teraźniejszością a przeszłością. W tym znaczeniu, obrzędy obchodzi się w sposób stały w danym czasie oraz według przyjętego rytu. Trzecią ważną cechą obrzędu jest jego ujęcie w określone ramy (formy). Mogą one przybierać postać rytuału, bądź ceremoniału[6]. Obok cech, warto wymienić także funkcję obrzędów. Krystyna Łuszczyńska za Edwardem Ciupakiem przyjmuje, że obrzędy:

- wyrażają symboliczne poczucie wspólnoty (w grupach społecznych, narodzie, państwie);
- są kulturowym instrumentem socjalizacji, tj. przystosowania się jednostki lub małej zbiorowości do większej;
- stanowią trwały łącznik między teraźniejszością a nowoczesnością (poprzez niniejszą funkcję widzimy nawiązanie wprost do tradycji);
- wpływają na ciągłość kultury narodu;
- zaspokajają potrzeby, przede wszystkim społeczne, religijne, psychiczne;
- dostarczają emocjonalnych przeżyć;

[4] Por. *Słownik języka polskiego PWN,* Warszawa 2007.
[5] Szerzej: A. Giddens, *„Tradycja"*, „Przegląd Polityczny" 2004, nr 64, s. 110-114.
[6] K. Łuszczyńska, *Obrzędowość jako forma wychowania w środowisku,* „Studia Pedagogiczne" 1977, nr 3, s. 124.

- utrwalają wspomnienia z przeszłości;
- akcentują ważne, przełomowe dla narodu i państwa momenty[7].

Funkcje obrzędów można także rozpatrywać przez ich *stricte* społeczny charakter. Są one bowiem istotnym aspektem tworzenia, podtrzymywania i utrwalania stosunków społecznych. Mogą nadto kreować wzory określonych w danej grupie zachowań, które będą integrowały społeczność i scalały jej wewnętrzną strukturę. Niejednokrotnie obrzędy przybierają widowiskowy charakter, nie tylko za sprawą symboliki i oprawy słownej wydarzenia, ale także dzięki pewnym elementom dekoracyjnym. Rozwijanie obrzędowości w społeczeństwie, narodzie czy państwie związane jest często z przekonaniem, że poprzez takie działania rozwijana jest w jednostkach, obywatelach, wrażliwość na ważne elementy symbolicznej tożsamości wspólnoty (np. barwy narodowe, flaga, godło)[8]. Obrzędowość można zatem potraktować jako element edukacji obywatelskiej, czy kształtowania postaw patriotycznych. W tym znaczeniu istotną rolę przypisuje się rocznicom i uroczystościom państwowym, o których szerzej w dalszej części niniejszego rozdziału.

Gdy chodzi natomiast o rytuały, mają one charakter węższy niż obrzędy. Są bowiem ustalona formą czynności symbolicznych, które składają się na obrzęd lub podniosłą uroczystość. Rytuały są czynnościami często powtarzanymi[9]. *Leksykon kultury pamięci* definiuje je jako uporządkowane, powtarzalne i zinstytucjonalizowane sekwencje działań ekspresyjno-komunikacyjnych w znaczeniu symbolicznym, w których nastę-

[7] Por. ibidem, s. 125.
[8] Por. ibidem, s. 125-126.
[9] Por. *Słownik języka polskiego*…, op. cit.

puje odniesienie do jakiejś rzeczywistości pozaempirycznej. Niemniej, rytuały nadają obecnej rzeczywistości sens i mają dla niej – podobnie jak ma to miejsce w przypadku obrzędów – znaczenie i funkcje społeczne[10]. Pozaempiryczny porządek może przybierać różnorakie formy, tj. ideologiczne, religijne, kulturowe, historyczne, społeczne itd. Rytuały pełnią istotną rolę w ramach pamięci zbiorowej, szczególnie gdy określona wizja porządku ulokowana jest w przeszłości. Podobnie dzieje się w przypadku rytuałów religijnych, tu znaczenie, w perspektywie pamięci przeszłości, mają wspomnienia wyznawców. Co więcej, i co wydaje się szczególnie istotne z punktu widzenia niniejszego rozdziału – rytuały religijne mogą stanowić bezpośredni wzór dla rytuałów świeckich, gdy odwołują się one do przeszłości historycznej[11] (do wątku tego zaraz powrócimy).

Jak odnotowuje Karol Motyl, rytuał jest kategorią, która z początku była wykorzystywana do opisu społeczeństw pierwotnych. Dziś z racji posługiwania się tym terminem przez przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, trudno jednoznacznie zdefiniować rytuał. Warto jednak podkreślić, że sam termin wywodzi się z łacińskiego słowa *ritus.* Oznacza ono kult, ceremonię religijną, obyczaj. Rytuały – podobnie jak obrzędy – można podzielić na kilka rodzajów, tj.:

- religijne (np. msza);
- świeckie (np. złożenie przysięgi);
- zbiorowe (np. święta państwowe);
- indywidualne (np. prywatna modlitwa)[12].

[10] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 378.
[11] Por. ibidem, s. 444.
[12] K. Motyl, op. cit., s. 66.

Autor powyższej klasyfikacji trafnie zauważa, ze rytuału nie należy utożsamiać z rytem, gdyż na rytuał może się składać wiele rytów[13] (np. msza w rycie rzymskim, w rycie trydenckim). Jednym z ważniejszych pytań dotyczących istoty rytuałów jest kwestia ich religijnej *versus* świeckiej natury. Roy A. Rappaport definiując rytuał jako „wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących"[14], spostrzega, że nie każdy rytuał ma charakter religijny, jak również, nie wszystkie akty religijne są rytuałem. Émil Durkheim, przekonując do słuszności tezy, że dla podstaw wierzeń religijnych zasadniczy jest podział na sferę *sacrum* i *profanum*, pierwszy przypisał rytuał do podstawowych form życia religijnego oraz wyróżnił dwie jego kategorie, tj. kult negatywny i kult pozytywny. Pierwszy, jest zbiorem tabu i zakazów, którego zadaniem jest wyraźne rozgraniczenie pola *sacrum* i *profanum,* jak również niedopuszczenie do zatarcia się granic między tymi przestrzeniami. Drugi zaś, tworzy więź z *sacrum* przybierając różne formy opierające się – na przykład – na rytuałach upamiętniających i reprezentujących. Należą do nich rozmaite uroczystości, tj. święta, rocznice, kult przodków[15]. É. Durkheim zauważa także, iż rytuały podtrzymują pamięć oraz odtwarzają i wzmacniają ważne elementy świadomości zbiorowej, a ich podstawowe funkcje sprowadzają się do rekonstrukcji i umacniania społeczeństwa, czego wyrazem jest jego tożsamość[16].

[13] Ibidem, s. 66.
[14] R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 52.
[15] K. Motyl, op. cit., s. 69.
[16] *Modi memorandi…*, s. 445.

O rytuałach rozważa także – przywoływany już kilkakrotnie w poprzednim rozdziale – Maurice Halbwachs. W *Społecznych ramach pamięci* pisze, że rytuały osadzone są głównie w kontekście religijnym. Uczony rozumie je jako zbiór gestów, słów, przedmiotów liturgicznych, które utrwalane w formie materialnej i ujednolicane za sprawą zapisanej w księgach doktrynie, są strzeżone przez „wyspecjalizowany personel". Rytuały mają relatywnie niezmienną postać i są powtarzalne – chociażby z tego powodu dokonują przeniesienia wydarzeń historycznych poza czas, co sprawie, że ich percepcja jest wieczna. Według Halbwachsa rytuały są ważkim elementem społecznych ram pamięci, dokonują bowiem utrwalenia i przekazywania zinstytucjonalizowanych form pamięci zbiorowej, tj. pamięci kulturowej i pamięci oficjalnej[17].

Znaczącą rolę w zakresie kształtowania tożsamości członków danej społeczności, porządku społeczno-politycznego, odgrywają rytuały, tudzież praktyki, upamiętniania odwołujące się do wydarzeń z przeszłości. Upamiętnianie poprzez rytuały, np. rocznic historycznych, chroni przeszłość przed zapomnieniem lub jest ostrzeżeniem przed jej powtórzeniem. Nadto, celem rytuałów upamiętniających może być ukazanie teraźniejszości jako kontynuacji tego, co minione[18].

Upamiętnianie, nazywane również komemoracją, jest kulturową formą uobecniania w teraźniejszości osób i/lub wydarzeń z przeszłości, w celu oddania im należytej czci. Obrzędy upamiętniania mają – jak pisze Paul Connerton – „dwie cechy właściwe wszystkim rytuałom: formalizm i performatywność

[17] Ibidem, s. 445; zob. także: M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 2008, passim (jednak szczególnie: s. 262-322).
[18] *Modi memorandi…*, s. 445.

i jeśli działają skutecznie jako narzędzia mnemotechniczne, to mogą pełnić tę funkcję w znacznej mierze dlatego, że posiadają te właśnie cechy. Zarazem jednak obrzędy upamiętniania wyróżniają się na tle innych rytuałów przez to, że w sposób bezpośredni odwołują się od osób i wydarzeń o charakterze pierwowzorów istniejących mitycznie lub historycznie. Na mocy tego faktu tego rodzaju rytuały posiadają kolejną cechę, która wyróżnia je spośród innych. Możemy to opisać jako rytualne odtworzenie. Jest to cecha o kluczowym znaczeniu dla kształtowania pamięci zbiorowej, jednak charakter nowoczesnego społeczeństwa oraz nowoczesny sposób samorozumienia sprawiają, że szczególnie trudno nam docenić jej znaczenie"[19].

Problematyka obrzędów i rytuałów wpisuje się w kontekst upamiętniania rocznic historycznych, które Anna Wolff-Powęska określa jako „medium polityki pamięci[20]". Z kolei Marcin Napiórkowski definiuje rocznice wydarzeń historycznych jako ważne we współczesnym społeczeństwie formy „synchronizacji pamięciowej"[21]. Zdaniem badacza budują one zbiorową tożsamość oraz poczucie jedności. Ważną rolę odgrywa tu zatem przyjęty przez wspólnotę kalendarz świąt. M. Napiórkowski za Eviatarem Zerubavelem pisze, że podtrzymanie więzi z przeszłością możliwe jest poprzez „ustanowienie >>cyklu świąt upamiętniających<<, w ramach którego określona wspól-

[19] P. Connerton, *Obrzędy upamiętniania,* [w:] *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów,* red. M. Majewski, M. Napiórkowski, Warszawa 2018, s. 420. Szerzej: Idem, *Jak społeczeństwa pamiętają*, Warszawa 2012, s. 94-144 (rozdział *Obrzędy upamiętniania*).

[20] A. Wolff-Powęska, *Rocznice historyczne jako medium polityki pamięci,* [w:] *Na obrzeżach polityki*, red. M. Kosman, t. VII, Poznań 2009, s. 33-45.

[21] M. Napiórkowski, *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944-2014,* Warszawa 2016, s. 150.

nota rokrocznie będzie przeżywać >>całą<< swą historię. Wymaga to (...) specyficznej >>kompresji<<i procesu rzutowania nierzadko tysięcy lat historii w cykle trzystu sześćdziesięciu pięciu dni. Odpowiedzią na tę potrzebę jest zjawisko nazwane przez Zerubavela >>gęstością pamięciową<<. Do pewnych okresów przeszłości odwołujemy się często, przez co wydają się one jak gdyby >>pełne wydarzeń<<, podczas gdy inne nie są postrzegane jako ważne dla teraźniejszości i godne upamiętniania, stając się w konsekwencji >>białymi plamami<<"[22].

Zasadniczym elementem upamiętniania rocznic historycznych jest symboliczne odtworzenie przypominanego wydarzenia lub wspominanej postaci. Odtwarzanie to może przyjąć różnorakie formy związane z wyżej opisanymi obrzędami i rytuałami. Na gruncie politycznym, do mechanizmów upamiętniania wydarzeń i postaci zaliczamy np. uchwały rocznicowe podejmowane przez parlament. Wpisują się one w zakres kreowania polityki pamięci. Szerzej na ich temat w dalszej części rozdziału.

Zainteresowanie rocznicami historycznymi generują przełomowe daty, gdyż to one wyznaczają często zwrot o charakterze społecznym, politycznym, ustrojowym; wprowadzają nowy porządek i ład skorelowany z modyfikacją kalendarza świąt[23]. Wskazanie rocznicy, a zatem wyodrębnienie świętego czasu pamięci, jest istotnie doniosłym aktem nadania sensu, rangi określonemu wydarzeniu lub wydarzeniom w danym okresie. Uczczenie rocznicy jest *de facto* włączeniem jej w porządek historii[24]. Podobny mechanizm działa w przypadku upa-

[22] Za: ibidem, s. 150.
[23] A. Wolff-Powęska, op. cit., s. 33.
[24] M. Napiórkowski, op. cit., s. 151.

miętniania znanych postaci, bohaterów narodowych, mężów stanu, czy zasłużonych dla państwa, narodu, społeczności lokalnej, Kościoła itd.

Święta pamięci stanowią płaszczyznę, na której spotkają się „elementarne interesy i potrzeby władców oraz poddanych, rządów oraz obywateli, państw i społeczeństw. Narody i ich polityczni przedstawiciele potrzebują symboli. (…) Dni pamięci stanowią najbardziej esencjonalny polityczny symbol państwa. Przy ich pomocy wywoływane są emocje i prezentowane są treści polityczne”[25]. Nadto, do funkcji politycznych rocznic historycznych A. Wolff-Powęska zalicza:

- integrację i identyfikację z systemem politycznym;
- wyrażanie lojalności i stabilności danego porządku;
- formułowanie podstawowych koncepcji i reguł politycznego funkcjonowania wspólnot;
- uosabianie poczucia ciągłości dziejów (mam to szczególne znaczenie przede wszystkim dla narodów, które zostały dotknięte dramatycznymi doświadczeniami);
- rozliczanie z przeszłością;
- prezentowanie orientacji historycznej państwa; rocznice stanowią także element manipulacji, propagandy i mobilizacji opinii publicznej; mogą być ważnym czynnikiem walki o władzę, jak również kontrolę nad życiem publicznym[26].

Uroczyste obchodzenie rocznic ma także swoje bogate, wielowiekowe, implikacje religijne. Zjawisko to jest silne umocowanie w historii i tradycji Kościoła. Dość wspomnieć, że już Kościół antyczny estymą darzył kult męczenników, rocznice

[25] A. Wolff-Powęska, op. cit., s. 34.
[26] Ibidem, s. 34-35.

wyboru biskupa, czy poświęcenia kościoła[27]. Kalendarz liturgiczny jest świeckim odpowiednikiem dni pamięci. W kontekst ten wpisują się także relacje państwo – Kościół. Uroczystości państwowe mają niejednokrotnie charakter religijny, zaś kreowana przez państwo polityka pamięci nie jest pozbawiona religijnych implantów.

Wymiar religijny uchwał rocznicowych Sejmu RP

Uchwały rocznicowe Sejmu RP wpisują się w szeroką gamę mechanizmów upamiętniania przeszłości, rocznic historycznych, zasłużonych dla narodu i państwa postaci. Są narzędziem polityki pamięci. Można je także zdefiniować jako rodzaj uchwały okolicznościowej, tj. „symboliczną, niewiążącą i niewładczą formę parlamentarnej ekspresji"[28]. Uchwały rocznicowe mają zna-

[27] Por. M. Kluwak, *Znaczenie i ranga obchodzenia rocznicy poświęcenia kościoła w dniu dedykacji,* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 2006, nr 4, s. 307-308. Dla przykładu, Stanisław Mieszczak przytacza barwny opis celebracji chrześcijańskiej z II wieku, która odbywała się w rocznicę śmierci męczennika: „Śpiewa się hymny, psalmy i pieśni pochwalne ku czci Tego, który widzi wszystko. I celebruje się na pamiątkę tych ludzi Eucharystię, *sacrificium*, w którym nie ma krwi i przemocy. Nie szuka się w tej celebracji zapachu kadzidła ani płonącego ognia. Wystarcza jedynie czyste światło, które rozjaśnia tych, którzy się modlą. Tam często robi się jeszcze skromny posiłek, szczególnie dla tych którzy są biedni i nieszczęśliwi". Za: S. Mieszczak, *Cześć świętych w liturgii Kościoła i poza nią,* „Sympozjum" 2004, nr 2, s. 17.

[28] G. Maroń, *Uchwały okolicznościowe Senatu w polskim porządku prawnym*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego" 2014, nr 3, s. 243. Uchwała, w myśl jej definicji prawnej, jest formą aktu prawnego zawierającą decyzję organu kolegialnego (*Encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2007, s. 882). Regulamin polskiego Sejmu stanowi, że projekty uchwał mogą być wniesione przez Prezydium Sejmu, komisję sejmową

czenie dla sposobu kształtowania pamięci zbiorowej. W tym znaczeniu, istotna staje nie tylko ich treść, ale także forma i kontekst ich stanowienia. Uchwały te są często przedmiotem gorących debat politycznych, dotyczących w istocie, stosunku do przeszłości. Jako narzędzie polityki pamięci, uchwały rocznicowe służą upowszechnianiu określonej wizji przeszłości, nierzadko też partykularnym interesom partii politycznych mających większość w parlamencie – szczególnie wtedy, gdy ich treść jest głosowana, nie zaś przyjmowana w drodze aklamacji. Po 1989 roku (do teraz) w Sejmie i Senacie RP uchwalono kilkaset tego typu aktów. Ich wyraźny przyrost widoczny jest po 2000 roku. Warto przy tym odnotować, że mniej więcej w tym czasie, w Polsce, widać erupcję inicjatyw w zakresie polityki pamięci, jak również sporów o historię – tematy, które do tego momentu nie wywoływały aż tak dużych emocji. Paweł Machcewicz w książce *Spory o historię 2000-2011* pisze, że „Polacy zaczęli poświęcać rosnącą uwagę historii dlatego, że w mijającej dekadzie lat dziewięćdziesiątych dokonała się już bolesna transformacja ustrojowa i gospodarcza, która pochłaniała *gros* uwagi zwykłych ludzi, zwłaszcza w ciągu pierwszych lat

lub grupę co najmniej 15 posłów, którzy podpisali się po projektem (Art. 33 uchwały Sejmu RP z 30 lipca 1992 r. Regulamin Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej, M.P. z 2009 Nr 5, poz. 47). Regulamin określa również tryb procedowania w sytuacji zgłoszenia projektu uchwały w sprawie ustanowienia danego roku rokiem osoby albo wydarzenia. Projekt taki może być wniesiony do 31 października poprzedniego roku. Marszałek Sejmu kieruje projekt do pierwszego czytania do Komisji Kultury i Środków Przekazu (Art. 33a Regulaminu Sejmu RP). Por. B. Secler, *Odzyskanie niepodległości w uchwałach rocznicowych Sejmu i Senatu RP i świadomości historycznej Polaków*, [w:] *Polska po latach niewoli,* red. R. Kowalczyk, Seria Glogerowska, Łomża 2018, s. 347.

tego okresu. Głębokie zmiany w codziennej egzystencji (…) nie sprzyjały refleksji o przeszłości. (…) Z kolei dla większości elit politycznych i środowisk opiniotwórczych w pierwszej dekadzie niepodległej Polski istotniejsze od rozrachunków historycznych zdawały się zadania związane z reformowaniem gospodarki, przebudową państwa, zmianą międzynarodowego położenia Polski"[29]. Szukając przyczyn ożywionego zainteresowania przeszłością, zapewne nie bez znaczenia było utworzenie w 2000 roku Instytutu Pamięci Narodowej[30].

Tematyka uchwał rocznicowych jest szeroka. Dotyczą one różnych aspektów przeszłości – upamiętniają powstania, wojny, wydarzenia z najnowszej historii Polski, dotykają spraw trudnych w relacjach z sąsiadami[31]. W 2018 roku wiele z nich nawiązywało, bezpośrednio lub wprost, do setnej rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości. Część przyjętych dotychczas uchwał ma implikacje religijne lub związana jest z kościołami i związkami wyznaniowymi. Prym wiedzie tu jednak Kościół katolicki, akcentowanie jego roli i zasług w obalaniu poprzedniego systemu i budowaniu demokratycznego państwa. Wiele sejmowych uchwał upamiętnia ludzi Kościoła, np. prymasów Jana Łaskiego, Stefana Wyszyńskiego, abpa Kazimierza Majdańskiego, czy prałata Zdzisława Peszkowskiego, którego w 2006 roku, Sejm zgłosił do Pokojowej Nagrody Nobla. „Mo-

[29] P. Machcewicz, *Spory o historię 2000-2001*, Kraków 2012, s. 10-11.
[30] Szerzej m.in. w: D. Koczwańska-Kalita, *(Nie)chciane dziecka III RP. Instytut Pamięci Narodowej 2000-2010. Geneza, funkcjonowanie, kontekst społeczny i polityczny*, Kraków 2015.
[31] Zob. B. Secler, *Konfliktowe rocznice – wymiar międzynarodowy polskiej polityki pamięci na przykładzie wybranych uchwał rocznicowych Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej,* „Przegląd Humanistyczny" 2017, nr 2, s. 115-124.

ralne potępienie zbrodni przeszłości stanowi przesłankę do budowania pokoju dziś i w przyszłości. Moralnym obowiązkiem rodziny ludzkiej jest pamiętać o każdej ofierze niesprawiedliwości, o każdym niewinnym cierpieniu. Ksiądz Prałat Peszkowski wypełnia ten obowiązek całym swoim życiem"[32] – napisano w uchwale.

Ważne miejsce w rocznicowych upamiętnieniach Sejm przypisuje Janowi Pawłowi II, któremu Sejm poświęcił już kilkanaście uchwał, wspominając m.in: pierwszą rocznicę historycznej wizyty papieża w Sejmie i Senacie RP w 1999 roku[33]; 25-lecie pontyfikatu[34]; pierwszą rocznicę śmierci[35] (oraz kolejne). Posłowie zgodnie popierali tego rodzaju inicjatywy komemoratywne. Kontrowersje wywołała jednak uchwała nawiązująca w swej treści do kanonizacji Jana Pawła II: „W przeddzień kanonizacji Ojca Świętego Jana Pawła II, głowy Kościoła powszechnego i wielkiego Polaka, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej wyraża Mu wdzięczność i szacunek. (...) wyraża nadzieję, że ka-

[32] Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 2006 r. w sprawie uhonorowania Ks. Prałata Zdzisława Peszkowskiego Pokojową Nagrodą Nobla [M.P. 2006 Nr 9, poz. 112]. We wrześniu 2018 r. Sejmu ponownie uczcił duchownego, okazją była 100. rocznica jego urodzin. Zob. Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 13 września 2018 r. w sprawie uczczenia pamięci Ks. Prałata Zdzisława Peszkowskiego w 100. rocznicę urodzin [M.P. 2018, poz. 914].

[33] Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 8 czerwca 2000 r. w pierwszą rocznicę historycznej wizyty Jana Pawła II w Sejmie i Senacie Rzeczypospolitej Polskiej 11 czerwca 1999 r. [M.P. 2000 Nr 17, poz. 359].

[34] Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 14 października 2003 r. w 25-lecie Pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II [M.P. 2003 Nr 49, poz. 740].

[35] Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 24 marca 2006 r. w sprawie pierwszej rocznicy śmierci Jego Świątobliwości Jana Pawła II [M.P. 2006 Nr 24, poz. 266].

nonizacja (…) będzie dla wszystkich Polaków okazją do radosnego i solidarnego świętowania, a także zachętą do głębszego poznania Jego intelektualnej i duchowej spuścizny oraz do podejmowania i kontynuowania Jego dzieła”[36]. U uchwale, Jana Pawła II nazwano także „najważniejszym z Ojców niepodległości Polski”. Niemniej, nie to było przedmiotem sporu, a wątpliwość czy instytucja państwowa, jaką jest Sejm RP, powinna zajmować głos w sprawie świętości papieża, gdyż kanonizacja jest aktem czysto i ściśle religijnym. Sama uchwała zaś, aktem politycznym. Adam Szostkiewicz pisał w tym kontekście (co, jak się wydaje, dobrze oddaje klimat tego sporu): „Nie unikniemy (…) dyskusji, czy uchwała kanonizacyjna nie narusza konstytucyjnej zasady świeckości państwa. (…) Wolałbym, by Sejm wziął pod uwagę, że nie wszyscy w Polsce są katolikami i mogą czuć się trochę nieswojo z powodu kanonizacyjnego gestu parlamentarzystów. Kult Karola Wojtyły rozwija się w Polsce swobodnie, jego zasługi dla Polski i Kościoła są powszechnie znane. Naprawdę można w Sejmie wymyślić i zaproponować w związku z kanonizacją coś bardziej niekonwencjonalnego i zarazem nieprowokującego od razu do złych emocji”[37]. W kręgach „radiomaryjnych” pisano natomiast wprost, że to Platforma Obywatelska blokuje uchwałę w sprawie kanonizacji Jana Pawła II. Wypowiadający się w tej sprawie Mariusz Błaszczak (Prawo i Sprawiedliwość) podkreślał, że uczczenie tego epokowego

[36] Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 24 kwietnia 2014 r. w sprawie uczczenia papieża błogosławionego Jana Pawła II [M.P. 2014, poz. 297].

[37] A. Szostkiewicz, *Duszno przed kanonizacją*, polityka.pl, 22.04.2014, https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1577723,1,sejm-spiera-sie-o-uchwale-w-sprawie-kanonizacji-jana-pawla-ii.read, (dostęp: 22.11.2018).

wydarzenia jest zaszczytem dla polskiego Sejmu i nie można „ulegać dyktatowi małej grupki politykierów". Ocenił również, że niewłaściwe jest twierdzenie, że kanonizacja to wyłącznie przedsięwzięcie religijne. „Moglibyśmy powiedzieć, że przyjęcie chrztu przez Polskę było przedsięwzięciem jedynie religijnym. Czy naprawdę? Oprócz tego, że przyjęliśmy chrzest, a więc jesteśmy członkami Kościoła, to właśnie wówczas weszliśmy do Europy, nie 10 lat temu wchodząc do UE, tylko wtedy, kiedy Mieszko I przyjął chrzest. (…) to było wydarzenie epokowe. Tak samo za kilka dni, (…), będziemy mieli do czynienia z wydarzeniem epokowym. W związku z tym Sejm RP powinien przyjąć uchwałę, przegłosowując ją"[38] – stwierdził M. Błaszczak.

W ostatnich latach, uchwała „kanonizacyjna" nie jest jedynym tego typu przykładem, gdzie Sejm mierzył się z tematyką *sacrum*. W 2017 roku emocje wzbudził poselski projekt uchwały w sprawie uczczenia setnej rocznicy objawień fatimskich. Posłów wnioskodawców reprezentowała Anna Sobecka. W uzasadnieniu do projektu, zwrócili oni uwagę, że objawienie się dzieciom Matki Bożej i przekazywane przez kolejne sześć miesięcy orędzie wytyczało kierunek drogi dla świata. „Od 1917 roku zmieniło się wiele elementów w panoramie Europy i świata; (…) orędzie fatimskie, nadal jest stałym punktem odniesienia i wezwaniem do życia ewangelią. Wciąż istnieje jeszcze niebezpieczeństwo, że miejsce marksizmu może zająć ateizm w innej postaci, który wychwalając wolność zmierza do zniszczenia samych korzeni moralności ludzkiej i chrześcijań-

[38] *PO blokuje uchwałę ws. kanonizacji Jan Pawła II*, radiomaryja.pl, 23.04.2014, http://www.radiomaryja.pl/informacje/po-blokuje-uchwale-ws-kanonizacji-jana-pawla-ii/, (dostęp:22.11.2018).

skiej. (…) Obchody stulecia to nie tylko wspomnienie historyczne, ale przede wszystkim okazja do głoszenia wezwania Matki Bożej w Fatimie, której orędzie nadal wywiera dobroczynny wpływ na współczesność i przyszłość drogi Kościoła oraz historii ludzkości"[39] – przekonywali projektodawcy.

Projekt, który trafił pod obrady Sejmu szybko stał się przedmiotem politycznego sporu. Uchwałę popierali posłowie Prawa i Sprawiedliwości, zaś Platforma Obywatelska zapowiadała, że nie weźmie udziału w głosowaniu. Z kolei Nowoczesna złożyła wniosek o odrzucenie projektu. W emocjonalnej debacie sejmowej posłowie podkreślali, że tego typu akty nie tylko stoją w sprzeczności z zasadą rozdziału Kościoła od państwa zapisaną w konstytucji i konkordacie, ale są także szkodliwe dla Kościoła, jak również dla samych objawień. „Rozmowy na ten temat powinny się toczyć w kościołach, a nie w parlamencie. To ośmiesza tematykę objawień" – mówiła Małgorzata Kidawa-Błońska (Platforma Obywatelska). „To jakaś lekcja religii. (…) prawdy religii nie są wpisane do konstytucji. Ten projekt w ogóle nie powinien być procedowany. Nie da się sankcjonować cudu ustawą – przekonywał Piotr Liroy-Marzec (Kukiz'15)[40]. „Kto PiS upoważnił do tego, żeby się podszywać pod Matkę Boską? Rozumiem, że poparcie dla PiS-u wynika z objawienia Matki Boskiej?"[41] – pytał ironicznie Stefan Niesio-

[39] Uzasadnienie do projektu uchwały w sprawie uczczenia setnej rocznic objawień fatimskich, Sejm RP, 9 marca 2017 [Druk nr 1372].

[40] *Ośmieszanie tematyki objawień. Posłowie dyskutowali o uchwale fatimskiej,* Newsweek.pl, 24.03.2017, https://www.newsweek.pl/polska/objawienia-fatimskie-w-sejmie-uchwala-o-objawieniach/s6nt3pl, (dostęp: 22. 11.2018).

[41] *„Może pan Kaczyński miał objawienia dodatkowe?". Poseł Niesiołowski w Sejmie,* Tvn24.pl, 6.04.2017, https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-

łowski (koło poselskie Europejskich Demokratów). Krytykę ze strony opozycji odpierała m.in. A. Sobecka, która przytaczała i rozwijała argumenty zawarte w uzasadnieniu do projektu.

Głos w tej sprawie zabrał również Kościół, niemniej już po przyjęciu uchwały przez Sejm. Abp Wojciech Polak, Prymas Polski, powiedział w radiowej „Jedynce", że „takie akty powinny być w Kościele, a nie w Sejmie. Bóg nie domaga się deklaracji"[42]. W głosowaniu, za projektem uchwały opowiedziało się 245 posłów, przeciw – 27, 11 – wstrzymało się, zaś 177 posłów w ogóle nie głosowało, aż 131 z tej grupy to posłowie Platformy Obywatelskiej. Co ciekawe, jeden poseł tego ugrupowania (posłanka Joanna Fabisiak), oddała głos „za". W Prawie i Sprawiedliwości sprzeciwu nie było, choć ku zaskoczeniu wielu, posłanka Joanna Lichocka wstrzymała się od głosu. W przegłosowanej 7 kwietnia 2017 roku treści uchwały napisano, że Sejm RP przekonany o szczególnej wadze i doniosłości orędzia fatimskiego, pragnie uczcić objawienia w Fatimie w ich 100. rocznicę. Nadto, w uchwale znalazły się słowa: „W swym orędziu Matka Boża objawiła największe wydarzenia XX w., a jego przesłanie jest nadal aktualne. W sposób niezwykle dramatyczny, poprzez przekazanie trzyczęściowej tajemnicy oraz spektakularny cud słońca, Matka Boża przypomniała ewangeliczną prawdę, że ludziom do szczęścia tak naprawdę potrzebny jest tylko wszechmocny Bóg, który stworzył nas dla siebie i pragnie podzielić się z nami pełną

kraju,3/niesiolowski-o-uchwale-w-sprawie-objawien-fatimskich,729760.html (dostęp: 22.11.2018).

[42] *Prymas o uchwale dot. objawień fatimskich: Takie akty powinny być w Kościele, a nie w Sejmie,* Tvn24.pl, 14.04.2017, https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/niesiolowski-o-uchwale-w-sprawie-objawien-fatimskich,729760.html, (dostęp:22.11.2018).

szczęścia. Rzadko które wydarzenie religijne odegrało tak ważną rolę w dziejach Kościoła i całego świata, jak objawienia fatimskie. Mają one także istotny wymiar dla naszej Ojczyzny”[43].

W powyższym kontekście warto przypomnieć, że kilka lat temu w kręgach prawicowych posłów pojawił się pomysł uchwały Sejmu o ogłoszeniu Jezusa Królem Polski. Spotkało się to wówczas z negatywną reakcją biskupów. Głos abpa Sławoja Leszka Głodzia, który polecił posłom modlić się i pokutować, a nie zajmować sprawami należącymi do Kościoła, był jednym z bardziej dosadnych[44].

W 2016 roku toczył się natomiast sejmowy spór o uchwałę ustanawiającą rok 2017 Rokiem 300-lecia Koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Kontrowersje wokół aktu dotyczyły, podobnie jak w przypadku wyżej opisanych, rozumienia zasady rozdziału państwa i Kościoła w Polsce. W dyskusji posłowie przeciwni uchwale podkreślali, że Polska przez wieki była ojczyzną ludzi o różnych wyznaniach i wzorem tolerancji, dlatego nie można podejmować decyzji w drodze aklamacji, a głosowaniu, gdzie każdy podejmie ją według własnego przekonania i światopoglądu. Inni, jak na przykład Anna Siarkowska (Kukiz’15), zarzucali posłom wnioskodawcom (Prawo i Sprawiedliwość) relatywizm moralny. Posłanka pytała bowiem jak treść uchwały ma się do odrzucenia kilka miesięcy wcześniej obywatelskiego projektu ustawy całkowicie zakazującej aborcji[45].

[43] Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 kwietnia 2017 r. w sprawie uczczenia objawień fatimskich w ich 100. Rocznicę [M.P. 2017, poz. 296].
[44] M. Henzler, *Sejm pisze historię*, „Polityka” 2010, nr 13.

Uchwała została przyjęta stosunkiem głosów 349 „za" – 30 „przeciw". W głosowaniu nie wzięło udziału 57 posłów, zaś 24 wstrzymało się od głosu. W uchwale nakreślono szerszy kontekst historyczny wydarzeń sprzed 300 lat. Czytamy w niej m.in. „Po cudownej obronie Jasnej Góry w czasie potopu szwedzkiego – 1 kwietnia 1656 roku Jan Kazimierz, składając śluby w katedrze lwowskiej, polecił Rzeczpospolitą opiece i obronie Matki Bożej, którą obrał na Królową Polski. Trzeba było czekać do roku 1717, aby dopełniło się królewskie ślubowanie. Decyzją Stolicy Apostolskiej pozwolono na koronację Madonny – jako pierwszej spoza Rzymu – papieskimi diamentami i używanie tytułu Królowej Korony Polskiej. (...) Akt uznający Maryję Królową Polski stał się punktem odniesienia zrywów narodowych, kształtowania się idei wolności oraz nadziei na duchowe odrodzenie. (...) Sejm Rzeczypospolitej Polskiej przekonany o szczególnym znaczeniu kultu maryjnego dla naszej Ojczyzny nie tylko w aspekcie religijnym, ale i społecznym, patriotycznym oraz kulturowym, ustanawia rok 2017 Rokiem 300-lecia Koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej"[46]. Oczywiście, rola kultu Matki Bożej w dziejach Polski jest znaczna. Przypisuje się mu także znaczenie polityczne, czego wyrazem są przywołane uchwały. Kult maryjny przejawia się silnie historii, kulturze, obyczajach, tożsamości narodowej. Ma nie tylko wpływ na charakter religijności, ale także na życie pu-

[45] *Rok 2017 rokiem 300-lecia Koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej,* wPolityce.pl, 15.12.2016, https://wpolityce.pl/polityka/319563-rok-2017-rokiem-300-lecia-koronacji-obrazu-matki-bozej-czestochowskiej-wazna-uchwala-sejmu, (dostęp: 22.11.2018).

[46] Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 grudnia 2016 r. w sprawie ustanowienia roku 2017 Rokiem 300-lecia Koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej [M.P. 2017, poz. 15].

bliczne. Grzegorz Maroń uważa nawet, że „niekiedy można odnieść wrażenie, że pobożność maryjną traktuje się nawet jako cechę konstytutywną, *conditio sine qua non* państwa i narodu polskiego”[47].

Uchwałą wpisującą się w kontekst religijny, był przyjęty w 2016 roku – przez aklamację – akt upamiętniający 1050-lecie Chrztu Polski. Przypomniano, że dziejowa decyzja Mieszka I włączyła państwo w krąg cywilizacyjny Europy Zachodniej, co zostało potwierdzone na Zjeździe Gnieźnieńskim w 1000 roku. Posłowie odnotowali, że „chrześcijaństwo przyniosło nam zbiór wartości, wyznaczało kanon kultury duchowej i materialnej. Pod jego znakami broniliśmy europejskiego dziedzictwa w roku 1683 – roku Wiktorii Wiedeńskiej, i w roku 1920 – roku zwycięskiej Bitwy Warszawskiej”[48]. Siła ducha narodu – według autorów uchwały – napędzała kolejne pokolenia do odważnych działań. W uchwale przypomniano zasługi męczenników – od św. Wojciecha do bł. ks. Popiełuszki. Podkreślono wyraźnie znaczenie czynnika duchowego także w najnowszych dziejach Polski: „Wielki przełom historyczny współczesnego czasu, jakim było powstanie ruchu >>Solidarności<<, nie byłby możliwy bez inspiracji duchowej, jaką przyniósł Polsce święty papież Jana Paweł II. Jego wybór na Stolicę Piotrową i pierwsza wizyta w Ojczyźnie pozwoliły narodowi poczuć się wspólnotą. To pod znakami i symbolami chrześcijańskimi, jak Krzyż i otoczony czcią obraz Matki Bożej Częstochowskiej, odbyła się

[47] G. Maroń, *Odwołania do Maryi w prawie polskim,* „Studia Prawnicze KUL” 2016, nr 1, s. 53.
[48] Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 13 kwietnia 2016 r. w 1050. rocznicę Chrztu Polski [M.P. 2016, poz. 380].

wielka przemiana zniewolonego narodu, która pozwoliła odzyskać upragnioną wolność i odbudować niepodległe państwo”[49].

Znaczenie religijne miał również projekt uchwały rocznicowej autorstwa Nowoczesnej upamiętniającej – przypadającą w 2017 roku – rocznicę 500 lat od wystąpienia Marcina Lutra. Projektodawcy zwrócili uwagę, że reformacja wywarła znaczący wpływ na oblicze religijne i kulturowe Europy, której Rzeczpospolita była i jest centralną częścią. „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 Rzeczpospolita należała do najbardziej tolerancyjnych państwa w Europie, łącząc obywateli różnych narodowości, religii i kultury”[50] – przekonywano w projekcie. Projekt nie zyskał jednak akceptacji większości parlamentarnej. Przyjęcie uchwały przez aklamację zablokowała posłanka Anna Sierakowska (Partia Republikańska, wcześniej Kukiz’15), która z mównicy sejmowej stwierdziła (bez żadnego merytorycznego uzasadnienia), że radosne świętowanie wydarzeń, które podzieliły Kościół, to niedobry pomysł. Uchwała przepadła. Przewodnicząca Nowoczesnej Katarzyna Lubnauer powiedziała, że brak upamiętnienia reformacji to wstyd i działanie takie obraża całą społeczność protestancką w Polsce[51].

[49] Ibidem.

[50] Projekt uchwały w sprawie upamiętnienia 500-lecia Reformacji, Sejm RP, 14 grudnia 2017 [Druk nr 2133].

[51] *Posłowie mieli uczcić 500-lecie reformacji*, Gazeta.pl, 15.12.2017, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114884,22787271,poslowie-mieli-uczcic-500-lecie-reformacji-wtedy-na-mownice.html, (dostęp: 22.11.2018).

Należy tu jednak odnotować, że uchwałę w sprawie upamiętnienia 500-lecia obecności protestantów na ziemiach polskich przyjął w lutym 2017 roku Senat. Jej autorem był senator Tadeusz Kopeć (Polska Razem, następnie przekształcona w Porozumienie). Poprzez uchwałę izba wyższa polskiego parlamentu uhonorowała „polskich protestantów, którzy współtworzyli oblicze religijne, kulturowe, społeczne i gospodarcze naszej Ojczyzny”[52].

Podsumowując należy stwierdzić, że w uchwałach sejmowych, w których występują odniesienia religijne, pozycję uprzywilejowaną ma chrześcijaństwo i Kościół katolicki. Krytykowane są przede wszystkim te projekty uchwał, które dotykają sfery *stricte* religijnej. Spory o nie toczą w kontekście zasady świeckości państwa.

Dla Kościoła zaś, uchwały rocznicowe Sejmu mają znaczenie tożsamościowe (wzmacnianie tożsamości Kościoła, czy identyfikowanie się z określonymi wartościami) oraz legitymizujące, związane z prawem do aktywności Kościoła w życiu publicznym.

Religijne oblicza uroczystości państwowych

Analizując życie publiczne przez pryzmat relacji polityka – religia należy zauważyć, że w uroczystościach o charakterze państwowym odnaleźć można szereg elementów i symboliki religijnej. Składają się one także na celebrację rocznic historycznych. Obecność osób duchownych podczas uroczystości pań-

[52] Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 lutego 2017 r. w sprawie upamiętnienia 500-lecia obecności protestantów na ziemiach polskich [M.P. 2017, poz. 186].

stwowych, poświęcenie pomnika, czy sztandaru, uroczyste msze (w tym także nabożeństwa za pomyślność ojczyzny), pieśni patriotyczno-religijne, czy wypowiadana przez obejmujących urzędy państwowe formuła „Tak mi dopomóż Bóg" – to tylko niektóre z przejawów obecności religii w życiu publicznym. W tym kontekście mówimy często o sakralizacji, która powszechnie definiowana jest jako uświęcenie, nadanie cech religijnych zjawiskom pozareligijnym. Odnotowane już w poprzednim rozdziale niniejszej książki zjawisko laicyzacji zakłada, że tam gdzie to możliwe – na płaszczyźnie państwa i społeczeństwa – trzeba marginalizować lub eliminować pierwiastki religijne i zastępować je, jak zauważa Janusz Mariański, zachowaniami wolnymi od motywacji i treści religijnych[53]. W swoich rozważaniach uczony przypomina słowa Jana Pawła II, który podczas pielgrzymki do Polski w 1991 roku mówił, że „postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność wyznania i sumienia wszystkich swoich obywateli (…). Postulat, aby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, nazwał postulatem ateizowania państwa i życia społecznego, co niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością"[54].

Mając na uwadze problematykę związaną z religijnym obliczem uroczystości państwowych trzeba podkreślić, że sporo kontrowersji w ostatnich latach budzą dwie kwestie, tj. obecność materialnych symboli kultu (np. krzyż jako symbol męczeństwa Chrystusa) oraz msze święte wpisane w ramy ob-

[53] J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne,* Toruń 2013, s. 183.
[54] Ibidem, s. 183.

chodów państwowych. Pierwszy ze wskazanych problemów można potraktować szerzej, jako obecność symboliki religijnej w przestrzeni publicznej w ogóle. Spór o krzyż na sali plenarnej Sejmu RP jest tego dobrym przykładem. Przeciwnicy symboli religijnych argumentują swoje racje tym, że ich obecność w sferze publicznej narusza wolność sumienia i wyznania oraz prawa, tudzież wrażliwość osób niewierzących lub wyznawców innych religii, czy światopoglądów. Innego zdania są zwolennicy swobodnej ekspresji religijnej (w Polsce, przede wszystkim wartości katolickich; w stosunku do symboliki innych religii i wyznań aż tak tolerancyjni nie jesteśmy) oraz manifestowania symboli ważnych dla wspólnoty katolickiej, która stanowi większość w społeczeństwie. Wszelkie próby ich rugowania z miejsc publicznych, ograniczania ich miejsca podczas uroczystości państwowych, definiowane jest przez wyrazicieli drugiej postawy na równi z wypychaniem na margines symboli polskiego dziedzictwa kulturowego[55]. Warto przypomnieć, że w 2010 roku w obronie krzyża stanął Senat RP. W uchwale w sprawie jego poszanowania – co miało związek z debatą o obecności krzyża w szkołach, urzędach i przestrzeni publicznej, jako reakcja na wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu z 2009 roku[56], napisano m.in.: „Krzyż,

[55] Ibidem, s. 184-185.

[56] W orzeczeniu Trybunału z dnia 3 listopada 2009 r. (nr 30814/06) sędziowie stwierdzili, że wieszanie krzyży w klasach szkolnych jest naruszeniem prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, jak również wolności religijnej uczniów. Orzeczenie było pokłosiem skargi na obecność krzyża, którą złożyła Soile Lautsi, mieszkająca niedaleko Padwy obywatelka włoska pochodząca z Finlandii. W 2011 r. Wielka Izba Trybunału Praw Człowieka podważyła wyrok niższej instancji i uznała, że obecność krzyża w szkolnej klasie nie narusza praw

główny symbol chrześcijaństwa, które przyniosło Europie regułę poszanowania praw jednostki oraz zasady równości, wolności i tolerancji, towarzyszył Polsce we wszystkich ważnych chwilach jej dziejów. (…) Krzyż, będący znakiem chrześcijaństwa, na trwałe stał się dla wszystkich Polaków, bez względu na wyznanie, symbolem powszechnie akceptowanych wartości uniwersalnych, a także dążenia do prawdy, sprawiedliwości i wolności naszej Ojczyzny. (…) wszelkie próby zakazywania umieszczania Krzyża w szkołach, szpitalach, urzędach i przestrzeni publicznej w Polsce muszą być poczytane za godzące w naszą tradycję, pamięć i dumę narodową”[57].

Krzyż stał się także przedmiotem ostrego sporu światopoglądowego, społecznego i politycznego w aspekcie jego obecności na Krakowskim Przedmieściu przed Pałacem Prezydenckim, gdzie został ustawiony przez harcerzy, kilka dni po katastrofie smoleńskiej. To tam bowiem, przez wiele dni, biło serce żałoby narodowej, którą – w pewnym sensie – możemy także zaliczyć do uroczystości o charakterze państwowym. Zapowiedź przeniesienia drewnianego krzyża w inne miejsce wywołała protesty, które szybko przerodziły się w konflikt społeczny. Centralą rolę w tym konflikcie odegrali tzw. „obrońcy krzyża”. Jacek Dziekan, który poświęcił swoją książkę analizie mediatyzacji żałoby posmoleńskiej, słusznie zauważa, że „(…) zwolennicy pozostawienia symbolu będą podkreślać esencjonalny związek tożsamości Polaka z chrześcijaństwem, zwolennicy przeniesienia krzyża zaś dekonstruować ów związek poprzez wskazywanie na hegemonię świeckiego charakteru pań-

ateistów i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka.

[57] Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 4 lutego 2010 r. w sprawie poszanowania Krzyża [M.P. 2010 Nr 7, poz. 57].

stwa, implikującą ekskluzywność identyfikacji świeckiego sacrum, a nie otwartość na ekspresje różnorodnych identyfikacji religijnych czy szerzej – strategii formalnych”[58].

Drugim ze wskazanych wyżej problemów, któremu warto poświęcić chwilę uwagi jest msza podczas uroczystości państwowych. Niekiedy – w tym właśnie kontekście – budzi ona skrajne emocje. Szczególnie, gdy podczas nabożeństwa głos zabierają przedstawiciele władzy, politycy, lub – gdy duchowni zabierają głos w sprawach będących domeną państwa. Kilka lat temu, będący dziś na marginesie życia politycznego, Janusz Palikot otwarcie krytykował prezydenta RP Bronisława Komorowskiego za wyjazd do Rzymu na inaugurację pontyfikatu papieża Franciszka. W wypowiedzi dla TOK.FM J. Palikot powiedział, że „prezydent nie powinien chodzić na msze. Powinien mieć to w swojej kaplicy, w miejscu, gdzie inni tego nie widzą, to jest jego prywatna sprawa. Jeżeli głowa państwa tak się zachowuje to narzuca obywatelem pewien rodzaj wiary”[59]. W sondażu przeprowadzonym wówczas przez tygodnik „Newsweek” zapytano: „Czy uroczystości państwowe powinny być pozbawione elementów religijnych (np. takich jak msze?)”. Ponad połowa badanych, z reprezentatywnej grupy 1003 respondentów, nie uznała, że coś w tej kwestii należy zmienić. Odmiennego zdania było 37 proc. Polaków, zaś 13 proc. nie miało w tej sprawie zdania[60].

[58] J. Dziekan, *Od rytuału do konfliktu. Mediatyzacja żałoby posmoleńskiej*, Gdańsk 2018, s. 250.

[59] Za: *Msze podczas uroczystości państwowych? Połowa Polaków nie ma nic przeciwko,* Gazeta.pl, 25.03.2013, http://wyborcza.pl/1,75398,13624743,Msze_podczas_uroczystosci_panstwowych__Polowa_Polakow.html, (dostęp: 23.11.2018).

[60] Za: ibidem, (dostęp: 23.11.2018).

W badaniach zrealizowanych przez CBOS w 2015 roku (zestawiono je z podobnymi, przeprowadzonymi w 2013 roku) zapytano Polaków o opinie na temat stosunków między państwem a Kościółem(ami). Wyniki pokazały, że Polsce najbliżej jest do modelu kościoła popieranego, w którym jeden Kościół – niepaństwowy (sic!) – jest w państwie lekko preferowany, faktycznie, tudzież symbolicznie. Generalnie, poza sytuacją, w której księża mówią ludziom jak mają głosować w wyborach, Polaków nie razi obecność religii w życiu publicznym. Podobnie jest w przypadku, gdy uroczystościom państwowym nadawana jest symbolika religijna (zob. poniższa tabela)

Tabela 5. Stosunek respondentów do religii w życiu publicznym (odpowiedzi w proc.)

Czy rażą Pana(ią) czy też nie rażą następujące sytuacje:	2013			2015		
	Rażą	Nie rażą	Trudno powiedzieć	Rażą	Nie rażą	Trudno powiedzieć
-krzyże w budynkach publicznych	10	88	2	11	88	1
-udział księży, biskupów w obrzędach i uroczystościach państwowych	16	80	4	14	81	5
-święcenie przez księży miejsc i budynków użyteczności publicznej	20	76	4	18	78	4
-religijny charakter przysięgi wojskowej	10	85	5	9	83	8

Źródło: Komunikat z badań CBOS, *Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem i kościołem(ami),* nr 48/2015, s. 5.

Jak wyraźnie widać w powyższym zestawieniu, krzyże w budynkach państwowych, udział duchowieństwa w uroczystościach państwowych, święcenie miejsc użyteczności publicznej czy religijny charakter przysięgi wojskowej, nie budzą większych kontrowersji wśród Polaków. Co ciekawe, jak podkreślają autorzy badań, nawet osoby rzadko uczestniczące w nabożeństwach lub w ogóle niepraktykujące, a także deklarujące lewicowe poglądy – nie mają nic przeciwko symbolice religijnej w przestrzeni publicznej i podczas uroczystości państwowych. Na przestrzeni ostatnich lat, opinie na temat obecności Kościoła w życiu publicznym pozostają dość stabilne[61].

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedno badanie pochodzące z sierpnia 2018 roku w sprawie obecności katolickich mszy podczas obchodów świąt państwowych (pytanie o msze św. nie znalazło się u sondażu CBOS, stąd też trudno o punkt odniesienia). Wyniki badań, przeprowadzonych na zlecenie pracowni IPSOS, opublikował portal OKO.press[62]. Polacy w sprawie mszy na świętach państwowych są podzieleni – nieznaczną przewagę mają ich przeciwnicy, tj. 50 proc. badanych. Innego zdania jest 45 proc. respondentów. 5 proc. to osoby bez wyrobionego zdania na ten temat. Czynnikiem mającym największy wpływ na odpowiedź jest popieranie Prawa i Sprawiedliwości. Za tym, by katolickie msze były częścią obchodów państwowych celebracji opowiada się 74% respondentów – zwolenników PiS.

[61] Komunikat z badań CBOS, *Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem i kościołem(ami),* nr 48/2015, passim.

[62] K. Pacewicz, *Katolickie msze na uroczystościach państwowych? Wyborcy PiS na tak, reszta na nie*, OKO.press, 31.08.2018, https://oko.press/katolickie-msze-na-uroczystosciach-panstwowych-wyborcy-pis-na-tak-reszta-na-nie-sondaz/?fb_comment_id=1853260004789011_1853884011393277, (dostęp: 23.11.2018).

Wśród pozostałych badanych 29 proc. jest „za", natomiast 66 proc. „przeciw", a 5 proc. wskazało odpowiedź „trudno powiedzieć". Warto jednak podkreślić, że uzyskany w badaniach IPSOS wynik dotyczący głosujących na PiS należy skorelować z cechami społeczno-demograficznymi i zachowaniami religijnymi tego elektoratu. Poparcie dla partii Jarosława Kaczyńskiego jest bowiem silniejsze na wsi, wśród osób mniej wykształconych, starszych i zamieszkujących we wschodnich regionach Polski.

Podsumowanie

Podjęta w niniejszym rozdziale problematyka była skoncentrowana na kilku kwestiach, jednak przede wszystkim na religijnych aspektach upamiętniania i obchodów rocznic historycznych. Z powyższych rozważań płyną następujące wnioski:

- rocznice historyczne, święta państwowe oraz ich kalendarz są istotnym z punktu widzenia państwa, narodu, społeczeństwa, czy określonych grup społecznych, elementem budowania ich tożsamości;
- znaczącą rolę w zakresie percepcji rocznic historycznych, ich obchodów i upamiętniania, odgrywają obrzędy i rytuały;
- obrzędy i rytuały nacechowane są symboliką państwową i religijną;
- uprzywilejowaną pozycję w zakresie nadawania symboliki religijnej uroczystościom państwowym zawiązanym z upamiętnianiem i obchodami rocznic historycznych w Polsce, ma Kościół katolicki;

- państwo kreując politykę pamięci przypisuje Kościołowi katolickiemu istotne cechy tożsamościowe i legitymizacyjne w aspekcie obecności tej instytucji w życiu publicznym; symboliczną rolę mają tu uchwały rocznicowe Sejmu i Senatu RP, w których nierzadko podkreśla się bezcenne zasługi Kościoła katolickiego dla narodu i państwa;
- uchwały rocznicowe poświęcone Kościołowi katolickiemu i religii wpisują się koncept „kościelnej polityki pamięci";
- uroczystości państwowe mają często oblicze religijne, wynika to z tradycji i ugruntowanej pozycji Kościoła katolickiego w polskim życiu publiczne;
- Polacy powszechnie akceptują obecność Kościoła katolickiego w życiu publicznym, są jednak krytyczni wobec bezpośredniego angażowania się duchownych w sprawy polityczne będące domeną państwa.

Podsumowując, raz jeszcze warto podkreślić, że upamiętnianie rocznic historycznych, podobnie jak kalendarz obchodzonych świąt państwowych, współokreśla i kształtuje istotę każdej wspólnoty narodowej. Na ten długotrwały proces oddziałuje wiele czynników, przede wszystkim tych o charakterze politycznym, społecznym, kulturowym i religijnym.

Bibliografia

I. Źródła

1. Dokumenty

Integrationsgesetz und Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz (NR: GP XXV RV 1586 AB 1631 S. 179. BR: AB 9800 S. 868), Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich 08.06.2017 r., cz. 1.

Orzeczenie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r., nr 30814/06.

Projekt uchwały w sprawie upamiętnienia 500-lecia Reformacji, Sejm RP, 14 grudnia 2017 [Druk nr 2133].

Regulamin Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej, M.P. z 2009 Nr 5, poz. 47

Stellungnahme der Kommission für wissenschaftliche Integrität der Österreichischen Agentur für wissenschaftliche Integrität (OeAWI) zur „Kindergartenstudie", A-2017/16, Wien 07.11.2017. https://medienportal.univie.ac.at/presse/aktuellepressemeldungen/detailansicht/artikel/kindergartenstudie-gutachten-veroeffentlicht/.

Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 13 kwietnia 2016 r. w 1050. rocznicę Chrztu Polski [M.P. 2016, poz. 380].

Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 13 września 2018 r. w sprawie uczczenia pamięci Ks. Prałata Zdzisława Peszkowskiego w 100. rocznicę urodzin [M.P. 2018, poz. 914].

Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 14 października 2003 r. w 25-lecie Pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II [M.P. 2003 Nr 49, poz. 740].

Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 grudnia 2016 r. w sprawie ustanowienia roku 2017 Rokiem 300-lecia Koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej [M.P. 2017, poz. 15].

Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 24 kwietnia 2014 r. w sprawie uczczenia papieża błogosławionego Jana Pawła II [M.P. 2014, poz. 297].

Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 24 marca 2006 r. w sprawie pierwszej rocznicy śmierci Jego Świątobliwości Jana Pawła II [M.P. 2006 Nr 24, poz. 266].
Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 2006 r. w sprawie uhonorowania Ks. Prałata Zdzisława Peszkowskiego Pokojową Nagrodą Nobla [M.P. 2006 Nr 9, poz. 112].
Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 kwietnia 2017 r. w sprawie uczczenia objawień fatimskich w ich 100. Rocznicę [M.P. 2017, poz. 296].
Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 8 czerwca 2000 r. w pierwszą rocznicę historycznej wizyty Jana Pawła II w Sejmie i Senacie Rzeczypospolitej Polskiej 11 czerwca 1999 r. [M.P. 2000 Nr 17, poz. 359].
Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 lutego 2017 r. w sprawie upamiętnienia 500-lecia obecności protestantów na ziemiach polskich [M.P. 2017, poz. 186].
Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 4 lutego 2010 r. w sprawie poszanowania Krzyża [M.P. 2010 Nr 7, poz. 57].
Uzasadnienie do projektu uchwały w sprawie uczczenia setnej rocznic objawień fatimskich, Sejm RP, 9 marca 2017 [Druk nr 1372].

2. Raporty

Aslan E., *Evaluierung ausgewählter Islamischer Kindergärten und –gruppen in Wien*, Wien 2016, s. 9-10.
Filzmaier P., Perlot F., *Muslimische Gruppen in Österreich*, Wien 2017.
Islam in Österreich, red. A. Janda, M. Vogl, [Wiedeń] 2010.
Vidino L., *The Muslim Brotherhood in Austria*, Vienna 2017.

3. Dane statystyczne

Anzahl der Muslime in Österreich von 1971 bis 2016, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/312152/umfrage/anzahl-der-muslime-in-oesterreich/.

Boskie i cesarskie. O stosunkach między państwem i kościołem(ami), Komunikat z badań CBOS nr 48/2015.
Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2017, http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf.
Indicadores Andalucía y Provincias Andalucía, Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía, http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/28Febrero/tema.htm?t=poblacion#indice.
Población estrangera, Distribución por países, Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat), https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/geo=cat&nac=a&b=12&lang=es.
Población estrangera, Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat), https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?geo=cat&nac=a&b=2&lang=es.
Población residente en España, Instituto Nacional de Estadística, http://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadi-stica_C&cid=1254736176951&menu=ultiDatos&idp=1254735572981.
Zahl der Muslime in Österreich nach Staatsangehörigkeit, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/306834/umfrage/zahl-der-muslime-in-oesterreich-nach-staatsangehoerigkeit/.

II. Literatura przedmiotu:

1. Słowniki i encyklopedie

Diccionario catalán-castellano-latino, Barcelona, t. 1:1803, t. 2:1805.
Encyklopedia prawa, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2007.
Gramàtica i apologia de la llengua cathalana, Barcelona, 1815.
Izak K., *Leksykon organizacji i ruchów islamistycznych*, Warszawa 2014.
Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014.
Słownik języka polskiego PWN, Warszawa 2007.

2. Opracowania i monografie

Actis W., de Prada M. A., Pereda C., *La Inmigración Extranjera en Catalunya. Balance y Perspectivas*, Barcelona 1992.

Antczak-Barzan A., *Kształtowanie się tożsamości narodowej wspólnot autonomicznych Hiszpanii*, Warszawa 2008.

Arendt H., *Kondycja ludzka,* tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2011.

Armstrong K., *Pola krwi. Religia i przemoc,* tłum. R. Zajączkowski, Warszawa 2017.

Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

Assmann A., *Między historią a pamięcią. Antologia,* red. M. Saryusz-Wolska. Warszawa 2013.

Assmann J, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

Balcelles A., *Catalan Nationalism. Past and Present*, London 1996.

Barton S., *Historia Hiszpanii*, Warszawa 2011.

Bartyzel J., *„Umierać, ale powoli! O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000,* Kraków 2002.

Berger P., *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.

Bock-Côté M., *Multikulturalizm jako religia polityczna*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017.

Buksiński T., *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.

Burszta W. J., *Antropologia kultury. Teorie, tematy, interpretacje*, Poznań 1998.

Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz. Kraków 2005.

Castells M., *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.

Chwedoruk R., *Polityka historyczna,* Warszawa 2018.

Colomer J. M., *Cataluña como cuestión de estado. La idea de nación en el pensamiento politico catalán (1939-1979),* Madryt 1986.

Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski, Warszawa 2012.

Conversi D., *The Basques, the Catalanas and Spain: Alternative Routes to Nationalist Mobilisation,* Reno 2000.
Dylematy wielokulturowości, red. W. Kalaga, Kraków 2004.
Dziekan J., *Od rytuału do konfliktu. Mediatyzacja żałoby posmoleńskiej*, Gdańsk 2018.
Erll A., *Kultura pamięci. Wprowadzenie,* tłum. A. Teperek, Warszawa 2018.
Fernández Cañueto D., *La Iglesias católica y la nacionalización de Cataluña*, Madrid – Leida 2016.
Golka M., *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.
Grzechynka A., *Doktryna katalonizmu a współczesna polityka językowa Katalonii wobec imigrantów*, Kraków 2017.
Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
Halbwachs H., *Społeczne ramy pamięci,* tłum. M. Król, Warszawa 2008.
Harari Y. N., *21 lekcji na XXI wiek,* przeł. M. Romanek, Warszawa 2018.
Hensbergen G. van, *Gaudi, geniusz z Barcelony*, tłum. I. Chlewińska, Warszawa 2015.
Hernàndez Cordona F. X., *Historia de Cataluña*, Barcelona 2014.
Hervieu-Lèger D., *Religia jako pamięć,* tłum. M. Bielawska, Kraków 2007.
Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej, red. R. Michalak, Zielona Góra 2016.
Jagodzińska M., *Psychologia pamięci,* Warszawa 2008.
Koczwańska-Kalita D., *(Nie)chciane dziecka III RP. Instytut Pamięci Narodowej 2000-2010. Geneza, funkcjonowanie, kontekst społeczny i polityczny,* Kraków 2015.
Kosmynka S., *Święta wojna w Al-Ándalus. Przeobrażenia aktywności dżihadystycznych komórek terrorystycznych w Hiszpanii w latach 1995–2012*, Łódź 2015.
Kulak E. K., *Kształtowanie się poczucia tożsamości Katalończyków na podstawie piśmiennictwa okresu odrodzenia kulturalnego i narodowego (XIX w.- początek XX w.)*.

Le Goff J., *Historia i pamięć,* tłum. A. Gronowska, J. Stryjczyk, Warszawa 2007.
Llobera J. R., *De Catalunya a Europa. Fonaments de la identitat nacional,* Barcelona 2003.
Machcewicz P., *Spory o historię 2000-2001*, Kraków 2012.
Marczewska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne,* Toruń 2013.
Miłkowski T., P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 2009.
Modood T., *Multikulturalizm*, tłum. I. Kołbon, Poznań 2014.
Myśliwiec M., *Katalonia na drodze do niepodległości?*, Bytom 2006.
Myśliwiec M., *Pujolsme – nurt polityczny i ideologiczny*, [w:] *Demokracja, liberalizm, społeczeństwo obywatelskie. Doktryna i myśl polityczna*, red. W. Kaute, Katowice 2004.
Napiórkowski M., *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944-2014,* Warszawa 2016.
Nijakowski L. M., *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny,* Warszawa 2008.
Nowak J., *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej,* Kraków 2011.
O'Callaghan J. F., *Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej Hiszpanii*, tłum. J. Szkudliński, Poznań 2016.
Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów, red. A. Szpociński, Warszawa 2009.
Pietrzak M, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010.
Potz M., *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*, Łódź 2016.
Pujol J., *Tot compromís comporta risc*, Barcelona 1997.
Rappaport R. A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
Ratajczak M., *Multikulturalizm w sferze mediów*, Wrocław 2007.
Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2012.

Rodríguez-Picavea Matilla E., *La Corona de Aragón en la Edad Media*, Madrid 1999.
Sadowski M., *Islam – religia i prawo*, Warszawa 2017.
Salrach J. M., *Catalunya a la fi del primer mil·leni*, Lérida 2004.
Sawicka A., *Drogi i rozdroża kultury katalońskiej*, Kraków 2007.
Secler B., *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1955*-2000. *Studium politologiczno-medioznawcze*, Poznań 2014.
Szacka B., *Czas, przeszłość, pamięć, mit*, Warszawa 2006.
Szul R., *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Warszawa 2009.
Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.
Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków, 1997.
Todd Carey B., Allfree J. B. , Cairns J., *Wojny średniowiecznego świata: Techniki walki*, tłum. J. Jackowicz, Warszawa 2008.
Tomczyk K., *Wielokulturowość a demokracja liberalna. O granicach tolerancji w społeczeństwach zachodnich*, Warszawa 2013.
Tuñón de Lara M., Valdeón Baruque J., Domínguez Ortiz A., *Historia Hiszpanii*, tłum. Sz. Jędrusiak, Kraków 2006.
Wigura K., *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*, Gdańsk-Warszawa 2011.
Wiszniowski R., *Przełomy państwa współczesnego. Przypadek Szkocji i Katalonii,* Warszawa 2013.
Wolff-Powęska A., *Pamięć – brzemię i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945-2010)*, Poznań 2011.
Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003.
Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944-2007,* Poznań 2009.

3. Artykuły naukowe i wydawnictwa zbiorowe

Aksiuto K., *Liberalna krytyka wielokulturowości. Brian Barry w obronie uniwersalizmu*, [w:] *Nowe ruchy społeczne*, red. M. Marczewska-Rytko, D. Maj, Lublin 2017.

Alford R. R., *Religia i polityka*, tłum. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2002.
Alvarez Junco J., *Proces powstawania narodu w XIX-wiecznej Hiszpanii*, „Studia polsko-hiszpańskie. Wiek XIX", tłum. M. Skibińska, Warszawa 2002.
Andrzejewski P., *Paradoks narodowego liberalizmu. Historia i idee Freiheitliche Partei Österreichs,* „Rocznik Polsko-Niemiecki" 2014, nr 22.
Andrzejewski P., *U źródeł współczesnego populizmu. Przypadek Austrii*, [w:] *Nowe ruchy społeczne*, red. Maria Marczewska-Rytko, Dorota Maj, Lublin 2017.
Assmann J., *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
Bauman Z., *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*, [w:] *Sfera publiczna. Kondycja, przejawy, przemiany*, red. J. H. Hudzik, W. Woźnik, Lublin 2006.
Biernacka M., *Imigracyjny charakter społeczeństwa hiszpańskiego*, „Studia Socjologiczne", 2011, nr 3 (202).
Borowski R., *Multikulturalizm. Szansa czy zagrożenie dla polityki wewnętrznej państw Unii Europejskiej,* „Drohiczyński Przegląd Naukowy" 2015, nr 7.
Cichocki M. A., *O potrzebie pamięci i grozie pojednania,* [w:] *Pamięć jako przedmiot władzy,* red. P. Kosiewski, Warszawa 2008.
Connerton P., *Obrzędy upamiętniania,* [w:] *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów,* red. M. Majewski, M. Napiórkowski, Warszawa 2018.
Conway M., Pleydell-Pearce Ch., *The construction of autobiographical memories in the self-memory system*, „Psychological Review" 2000, no. 2.
Dobrowolski T., *Wyniki wyborów w Austrii w latach 2015-2016 w kontekście kryzysu imigracyjnego oraz odradzania się ksenofobii i nacjonalizmu*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2016, nr 4.

Dziewulski G., *Integracyjne oddziaływanie Kościoła w społeczeństwie,* „Seminare. Poszukiwania naukowe" 2011, t. 29.
Fihel A., Górny A., *Wydatki na politykę imigracyjną Austrii, Francji, Polski i Włoch*, [w:] *Starzenie się społeczeństwa a polityka fiskalna i migracyjna*, red. A. Fihel, Warszawa 2017.
Fontanet À. G., *Wprowadzenie,* [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej. Wiersz Carlesa Pi i Sunyera*, red. H. Podolska, M. Capdevil i Candell, Barcelona 2009.
Giddens A., *„Tradycja"*, „Przegląd Polityczny" 2004, nr 64.
Gierczak K., *Wielokulturowość – zagrożenie czy szansa dla współczesnych społeczeństw europejskich?*, [w:] *Globalne wyzwania i zagrożenia bezpieczeństwa międzynarodowego w XXI wieku*, red. K. Jędrzejczyk-Kuliniak, Wrocław 2015.
Glondys O., *Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej. Kataloński poemat dla zjednoczonej Europy*, [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej. Wiersz Carlesa Pi i Sunyera,* red. H. Podolska, M. Capdevil i Candell, Barcelona 2009.
Godlewska E., *Polityka etniczna Austrii w obliczu kryzysu uchodźczego w Europie*, [w:] *Między tolerancją a niechęcią. Polityka współczesnych państw europejskich wobec migrantów i mniejszości*, Poznań 2017.
Godlewska E., *Rząd Wernera Faymanna wobec kryzysu migracyjnego w Europie*, [w:] *Polityczne i społeczne aspekty wielokulturowości. Migracje i mniejszości*, red. A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trosiak, Poznań 2016.
Godlewska E., *Społeczność muzułmańska w Austrii w dobie kryzysu migracyjnego w Europie – wybrane zagadnienia*, „Chorzowskie Studia Polityczne" 2016, nr 11.
Golemo K., *Nowi Katalończycy. Tożsamość i integracja społeczno-kulturowa dzieci imigrantów w Barcelonie*, „Pogranicze. Studia Społeczne", 2017, t. 29.
González Enríquez C, *Spain* [w:] *European Immigration. A Sourcebook*, red. A. Triandafyllidou, R. Gropas, Farnham 2009.
Habermas J., *Religion in the Public Sphere*, „European Journal of Philosophy" 2006, vol. 14.

Harari Y. N., *21 lekcji na XXI wiek*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2018.
Hryniewicz J. T., *Imigracja i wielokulturowość w warunkach dużego dystansu kulturowego*, „Studia Regionalne i Lokalne" 2011, nr 3.
Idzik A., *Prace Antonia Gaudiego manifestem katalonizmu?,* „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa", 2010, z. 37.
Itrich-Drabarek J., *Problem sfery publicznej,* „Studia Politologiczne" 2009, vol. 14.
Jankowski S., *Przebaczenie w Biblii,* „Paedagogia Christiana" 2016, nr 1.
Jaroszyński P., *Multikulturalizm – poza cywilizacją?*, „Człowiek w Kulturze" 2014, nr 24.
Kacprzak L., *Interpretacje migracji – szanse i zagrożenia*, [w:] *Procesy migracyjne: teoria, ewolucja i współczesność*, red. L. Kacprzak, J. Knopek, Piła 2008.
Klikocki O., *Zagrożenia bezpieczeństwa kulturowego w Europie. Horyzont współczesnych badań*, [w:] *Europa w dobie przemian. O wielokulturowości i bezpieczeństwie*, red. C. Smuniewski, R. Kobryński, Warszawa 2016.
Kluwak M., *Znaczenie i ranga obchodzenia rocznicy poświęcenia kościoła w dniu dedykacji,* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 2006, nr 4.
Kluz M., *Przestrzeganie zasad moralnych w działalności politycznej powinnością sumienia*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 2014, nr 2.
Kłodkowski P., *Nowy spór o uniwersalia, czyli o wspólnocie muzułmańskiej w Europie XXI wieku*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. A. Siewierska-Chmaj, Rzeszów 2016.
Koopmans R., *Religious Fundamentalism and Hostility against Outgroups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe*, „Journal of Ethnic and Migration Studies" 2015, vol. 41.
Kopciuch L., *Multikulturalizm, wartości oraz relatywizm i (lub) pluralizm*, „Idea" 2016, nr 1.
Kosmacka S., *Rozwój radykalizmu salafickiego w Katalonii w kontekście działalności Hizb ut-Tahrir i innych Organizacji,* „Władza sądzenia", 2015, nr 6.
Kosman M. M., *Kryzys imigracyjny w UE w latach 2015-2017. Aspekty prawne i polityczne*, „Rocznik Integracji Europejskiej" 2017, nr 11.

Kotkowska K., *Pamięć teologiczna i jej rola w kształtowaniu świadomego życia wiarą,* „Poznańskie Studia Teologiczne" 2015, t. 18.
Kozłowska-Socha Z., *Krajobraz historyczno-polityczny separatystycznej Katalonii*, „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej", 2014, t. 3.
Kruk A., *Wielokulturowość w Niemczech – perspektywa Bassama Tibi i Thillo Sarrazina*, „Facta Simonidis" 2014, nr 1.
Krzysztofek K., *Kulturowy wymiar bezpieczeństwa europejskiego*, [w:] *Europa – kontynent ryzyka? Społeczne, polityczne i normatywne uwarunkowania bezpieczeństwa w Europie*, red. M. Bożek, M. Troszyński, Warszawa 2007.
Kula M., *Elementy wystroju kościołów katolickich jako wyraz i zarazem instrument kształtowania potocznego spojrzenia na historię,* [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. S. M. Nowinowski, J. Pomorski, J. Stobiecki, Łódź 2008.
Lipiński A., *Pamięć zbiorowa w naukach politycznych – topografia pola badań,* „Kultura i Społeczeństwo" 2014, nr 3.
Łastawski K., *Historyczne i współczesne czynniki kształtowania polskiej tożsamości narodowej,* „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne" 2006-2007, nr 3-4.
Łukowski W., *Współczesne migracje – potencjał konsensusu politycznego*, [w:] *Migracje międzynarodowe a modernizacja systemu politycznego i społecznego*, red. G. Firlit-Fesnak, warszawa 2008.
Łuszczyńska K., *Obrzędowość jako forma wychowania w środowisku,* „Studia Pedagogiczne" 1977, nr 3.
Majewski R., *Wprowadzenie,* [w:] *Rozmowa Czarnych Madonn, polskiej i katalońskiej. Wiersz Carlesa Pi i Sunyera,* red. H. Podolska, M. Capdevil i Candell, Barcelona 2009.
Mariański J., *Społeczny charakter religii,* [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej,* red. H. Zimoń, Lublin 2000.
Maroń G., *Odwołania do Maryi w prawie polskim,* „Studia Prawnicze KUL" 2016, nr 1.
Maroń G., *Uchwały okolicznościowe Senatu w polskim porządku prawnym*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego" 2014, nr 3.

Mazurkiewicz P., *Przebaczenie i pojednanie*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka" 2006, nr 1.
Mazurkiewicz P., *Tożsamość Europy w kontekście migracji*, [w:] *Idea wielokulturowości jako wyzwanie. Dyskurs religijny, kulturowy i społeczny*, red. H. Czajkowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2015.
Menéndez y Pelayo M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid (1882, 1967 edn.), vol. 2.
Michalak R., *Szwedzki nurt islamosceptycyzmu. Uzasadnienia postulatu deszariatyzacji*, [w:] *Polityczne uwarunkowania religii – religijne uwarunkowania polityki*, red. S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk, Zielona Góra 2017.
Mieszczak S., *Cześć świętych w liturgii Kościoła i poza nią,* „Sympozjum" 2004, nr 2.
Motyl K., *Rytuał – od antropologii kulturowej do analizy transakcyjnej,* „Edukacyjna Analiza Transakcyjna" 2014, nr 3.
Myśliwiec K., *Teologia polityczna w Egipcie faraonów czyli nihil novi sub sole*, „Nauka" 2004, nr 1.
Myśliwiec M., *U źródeł nacjonalizmu katalońskiego. Od Jaime'a Luciana Balmesa y Urupiá do Enrica Prata de la Riba i Sarrà*, [w:] *Nacjonalizm a konserwatyzm i monarchizm. Action Française i jej promieniowanie*, red. J. Bartyzel, D. Góra-Szopiński, Toruń 2011.
Nalborczyk A., *Muzułmanie w Austrii*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2015.
Nora P., *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa" 2001, lipiec.
Nora P., *Epoka upamiętniania*, [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002.
Nowiak W., *Starzenie się społeczeństw i migracja – dwa główne wyzwania dla Europy w II dekadzie XXI wieku*, „Rocznik Integracji Europejskiej" 2015, nr 9.
Obtułowicz B., *„Katalończycy nie są tacy sami jak pozostali Hiszpanie". Kształtowanie się poczucia odrębności Katalończyków w XVIII i XIX wieku*, „Studia Iberystyczne. Almanach kataloński", red. T. Eminowicz-Jaśkowska, A. Sawicka, Kraków 2007.

Pańkowski J., *Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce,* „Rocznik Teologiczny" 2015, nr 1.
Pasamonik B., *Europejscy muzułmanie i muzułmanki na skrzyżowaniu kultur*, [w:] *Rzeczywistość wielokulturowa*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin – Warszawa 2013.
Paterek A., *Między populizmem, niemieckim szowinizmem i austriackim patriotyzmem – Jörg Haider i FPÖ*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2011, nr 4.
Paździora M., *Powstanie Demokratycznej Konwergencji Katalonii (CDC) w warunkach transformacji ustrojowej w Hiszpanii, po upadku dyktatury generała Franco*, [w:] *Społeczno-polityczne aspekty transformacji ustrojowej*, red. P. Dobrowolski, J. Liszka, J. Sztumski, Ustroń 2001.
Polakowski M., *Multikulturalizm i jego wpływ na bezpieczeństwo demokracji liberalnej*, „Społeczeństwo, Edukacja, Język" 2016, t. 4.
Rewizorski M., *Przypływ, który nie unosi żadnej łodzi. Unia Europejska wobec rozwoju transnarodowej ekonomii krymigracyjnej*, „Rocznik Integracji Europejskiej" 2016, nr 10.
Romejko A., *Kwestia imigrantów i uchodźców w polityce Austriackiej Partii Wolnościowej*, [w:] *Zmiany w systemach politycznych w Europie i na świecie*, red. K. Kamińska-Korolczuk, M. Mielewczyk, R. Ożarowski, Gdańska 2017.
Romejko A., *Kwestia migracji w polityce współczesnej Austrii*, „Cywilizacja i Polityka" 2017, nr 15.
Ryba M., *Multikulturalizm w Europie Zachodniej – historia i teraźniejszość*, „Człowiek w Kulturze" 2014, nr 24.
Sadowa K., *Zarodnie „honorowe" problemem współczesnej Europy? Zarys problematyki*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie" 2013, t. VII.
Sans X. T., *Los sin papeles y los otros. Inmigrantes franceses en Cataluña (siglos XVI-XVII)*, „Mediterranero Economico", nr 1.
Sawicka Z., *Islam w Europie czy europejski islam? Kryzys wartości*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. A. Siewierska-Chmaj, Rzeszów 2016.

Secler B., *Konfliktowe rocznice – wymiar międzynarodowy polskiej polityki pamięci na przykładzie wybranych uchwał rocznicowych Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej,* „Przegląd Humanistyczny" 2017, nr 2.
Secler B., *Kościół wobec wyborów parlamentarnych i prezydenckich w Polsce w 2005 roku*, [w:], *Na obrzeżach polityki*, red. M. Kosman, t. IV, Poznań 2007.
Secler B., *Odzyskanie niepodległości w uchwałach rocznicowych Sejmu i Senatu RP i świadomości historycznej Polaków*, [w:] *Polska po latach niewoli,* red. R. Kowalczyk, Łomża 2018.
Secler B., *Polityczny wymiar sporów o przeszłość*, [w:] *Na obrzeżach polityki*, M. Kosman, t. X, Poznań 2014.
Secler B., *Teologia polityczna. Zarys problemu*, [w:] *Na obrzeżach polityki*, red. M. Kosman, t. VIII, Poznań 2010.
Siewierska-Chmaj A., *Europa wartości z perspektywy polityki wielokulturowej*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. A. Siewierska-Chmaj, Warszawa-Rzeszów 2016.
Skorzycki M., *Miejsce ugrupowań nacjonalistyczno-populistycznych w wybranych zachodnioeuropejskich systemach partyjnych*, [w:] *Tożsamość kulturowa i polityczna Europy wobec wyzwań cywilizacyjnych*, red. Danuta Walczak-Duraj, Łódź 2004.
Skowron-Nalborczyk A., *A century of the official legal status of Islam in Austria. Between the Law on Islam of 1912 and the Law on Islam of 2015*, [w:] *Muslim Minority-State Relations. Violence, Integration, and Policy, red. R. Manson*, Basingstoke-New York 2016.
Skrzydlewski P., *Ideologie wielokulturowości a destrukcyjna polityka Zachodu*, „Człowiek w Kulturze" 2014, nr 24.
Stachowiak P., *Kościół katolicki w Polsce po 1989 r. wobec PRL. Szkic o kościelnej „polityce pamięci",* [w:] *Na obrzeżach polityki*, red. M. Kosman, t. VII, Poznań 2009.
Stachowiak P., *Kościół katolicki wobec pamięci zbiorowej Polaków. Ciągłość i zmiana,* „Przegląd Politologiczny" 2012, nr 3.
Stachowiak P., *Kościół wobec pamięci zbiorowej polskiego społeczeństwa. O niektórych strategiach i celach „kościelnej polityki pamięci",* „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne" 2009, nr 3.

Szacka B., *Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa*, [w:] *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2001.
Szubart K., *Zagrożenie terroryzmem islamskim w Austrii*, „Biuletyn Opinie FAE" 2016, nr 10.
Wolff-Powęska A., *Polskie spory o historię i pamięć. Polityka historyczna*, „Przegląd Zachodni" 2007, nr 1.
Wolff-Powęska A., *Rocznice historyczne jako medium polityki pamięci,* [w:] *Na obrzeżach polityki*, red. M. Kosman, t. VII, Poznań 2009.
Wójtowicz A., *Multikulturalizm w warunkach integracji. Hipoteza teorii nowoczesnego konfliktu społecznego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki Specjalnej. Prace badawcze Katedry Nauk Społecznych" 2000, nr 2.
Zając A., *Multikulturalizm a bezpieczeństwo – niemieckie błędy*, [w:] *Multidyscyplinarne uwarunkowania bezpieczeństwa międzynarodowego*, red. L. Karczewski, H. A. Kretek, Racibórz 2017.
Zaręba S. H., *Kultura religijna w przestrzeni prywatnej: internalizacji czy bagaż kulturowy,* „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne" 2011, nr 6.
Zenderowski Z., *Religia i nacjonalizm,* [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki,* red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014.

4. Artykuły prasowe

Austria wprowadza "Prawo dotyczące islamu". Zadowolenie nad Dunajem, protesty Turcji, TVN24 26 lutego 2015 r., http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/parlament-austrii-przyjal-ustawe-regulujaca-status-islamu,518923.html.
Wien verbietet Burka und Koran-Verteilen, „Tageblatt Lëtzebuerg", 282017 r., http://www.tageblatt.lu/nachrichten/wien-verbietet-burka-und-koran-verteilen-16071545/.
Pink O., *Muna Duzar: Faymann-Kritekerin sitzt nun im Kanzleramt*, „Die Presse", 17.05.2016.
Henzler M., *Sejm pisze historię*, „Polityka" 2010, nr 13.

Tischner J., *Powiewy religii politycznej*, „Tygodnik Powszechny" 1993, nr 13.
Tischner J., *Religia polityczna*, „Tygodnik Powszechny" 1996, nr 50.
Balmes J., *La suerte de Cataluña*, „La Sociedad", 15.03.1843, [w:] J. Balmes, *Escrits sobre Catalunya*, Vic 1998.
Żyła M., *Ustawa dla islamu*, „Tygodnik Powszechny", 15.03.2015.
Dżon-Ozimek B., *Dzieci Sulejmana*, „Przegląd" 13-18.03.2017.

5. Materiały elektroniczne

„Może pan Kaczyński miał objawienia dodatkowe?". Poseł Niesiołowski w Sejmie, Tvn24.pl, 6.04.2017, https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/niesiolowski-o-uchwale-w-sprawie-objawien-fatimskich,729760.html.
Austria – zakaz rozdawania Koranu na ulicach, „Rzeczpospolita" 07.10.2016 r., http://www.rp.pl/Polityka/161009458-Austria-Zakaz-rozdawania-Koranu-na-ulicach.html#ap-1.
Austria wprowadza "Prawo dotyczące islamu". Zadowolenie nad Dunajem, protesty Turcji, TVN24 26.02.2015 r., http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/parlament-austrii-przyjal-ustawe-regulujaca-status-islamu,518923.html.
Bartkiewicz A., *Austria: Przedszkola w Wiedniu powiązane z islamistami*, „Rzeczpospolita" 02.03.2016 r., https://www.rp.pl/Spoleczenstwo/160309895-Austria-Przedszkola-w-Wiedniu-powiazane-z-islamistami.html.
Bartkiewicz A., *Czy muzułmańskie przedszkola wychowują radykałów*, „Rzeczpospolita" 17.04.2017 r., https://www.rp.pl/Spoleczenstwo/170419217-Austria-Czy-muzulmanskie-przedszkola-wychowuja-radykalow.html.
Caga tió i inne świąteczne zwyczaje. O Bożym Narodzeniu w Katalonii, http://poloniabarcelona.pl/caga-tio-i-inne-swiateczne-zwyczaje-w-katalonii/.
Hafez F., *Institutionalized Islamophobia The Draft of the Austrian Islam-Law*, „Seta Perspective" 2014, nr 4, http://www.file.setav.org/Files/Pdf/20141031184033_14_perspective_farid_hafez.pdf.

Indicadores Andalucía y Provincias Andalucía, Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía, http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/28Febrero/tema.htm?t=poblacion#indice.

Jędroszczyk P., *Minister spraw zagranicznych Sebastian Kurz hipnotyzuje Austriaków*, „Rzeczpospolita", 17.05.2017 r., http://www.rp.pl/Polityka/305179876-Minister-spraw-zagranicznych-Sebstian-Kurz-hipnotyzuje-Austriakow.html#ap-1.

Katar finansuje ekstremizm w Katalonii, https://euroislam.pl/katar-finansuje-ekstremizm-w-katalonii/.

Kern S., *Spanish Town Becoming „New Mecca of the Most Radical Islamism",* https://www. gatestoneinstitute.org/2394/salt-spain-radical-islamism.

Kern S., *The Islamic Republic of Catalonia*, https://www.gatestone institute.org/3393/catalonia-islamic-republic.

Kunc K., *La Mercè. Najważniejsze Święto Barcelony*, http://polonia barcelona.pl/la-merce-czyli-najwieksze-swieto-barcelony/.

Le pape François à « La Croix » : « Il faut intégrer les migrants », 17.05.2016, https://www.la-croix.com/Religion/Pape/Le-pape-Francois-a-La-Croix-Il-faut-integrer-les-migrants-2016-05-16-1200760525.

Łysakowska A., *Katalonia w dziesięciu odsłonach*, 11.01.2015, https://histmag.org/Katalonia-w-dziesieciu-odslonach-10522.

Msze podczas uroczystości państwowych? Połowa Polaków nie ma nic przeciwko, Gazeta.pl, 25.03.2013, http://wyborcza.pl/1,75398,13624743,Msze_podczas_uroczystosci_panstwowych__Polowa_Polakow.html, data odczytu: 23.11.2018.

Ośmieszanie tematyki objawień. Posłowie dyskutowali o uchwale fatimskiej, Newsweek.pl, 24.03.2017, https://www.newsweek.pl/polska/objawienia-fatimskie-w-sejmie-uchwala-o-objawie-niach/s6nt 3pl.

Pacewicz K., *Katolickie msze na uroczystościach państwowych? Wyborcy PiS na tak, reszta na nie*, OKO.press, 31.08.2018, https://oko.press/katolickie-msze-na-uroczystosciach-panstwowych-wybor-

cy-pis-na-tak-reszta-na-nie-sondaz/?fb_comment_id=1853260004789011_1853884011393277.
PO blokuje uchwałę ws. kanonizacji Jan Pawła II, radiomaryja.pl, 23.04.2014, http://www.radiomaryja.pl/informacje/po-blokuje-uchwale-ws-kanonizacji-jana-pawla-ii/.
Población estrangera, Instituto de Estadística de Cataluña (Idescat), https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?geo=cat&nac=a&b=2&lang=es.
Posłowie mieli uczcić 500-lecie reformacji, Gazeta.pl, 15.12.2017, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114884,22787271,poslowie-mieli-uczcic-500-lecie-reformacji-wtedy-na-mownice.html.
Promocja turystyki regionalnej w Katalonii, http://m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,10918,promocja-turystyki-religijnej-w-katalonii.html, 27.07.2012.
Prymas o uchwale dot. objawień fatimskich: Takie akty powinny być w Kościele, a nie w Sejmie, Tvn24.pl, 14.04.2017, https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/niesiolowski-o-uchwale-w-sprawie-objawien-fatimskich,729760.html.
Przychodaj J., *Katalonia – kultura i tradycje katalońskie*, http://www.catalunya-polonia.com/page.php?id=66#sdfootnote1anc.
Rok 2017 rokiem 300-lecia Koronacji Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, wPolityce.pl, 15.12.2016, https://wpolityce.pl/ polityka/319563-rok-2017-rokiem-300-lecia-koronacji-obrazu-matki-bozej-czestochowskiej-wazna-uchwala-sejmu.
Sant Jordi and the dragon, http://web.gencat.cat/en/web/sant-jordi/llegenda-i-tradicio/sant-jordi-i-el-drac/.
Szostkiewicz A., *Duszno przed kanonizacją*, polityka.pl, 22.04.2014, https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1577723,1,sejm-spiera-sie-o-uchwale-w-sprawie-kanonizacji-jana-pawla-ii.read.
Tibi B., Curriculum vitae, [na:] www.bassamtibi.de/.
Wien verbietet Burka und Koran-Verteilen, „Tageblatt Lëtzebuerg", 28.03.2017, http://www.tageblatt.lu/nachrichten/wien-verbietet-burka-und-koran-verteilen-16071545/.

Wirbel um AMS-Bericht über Migranten, 20.03.2018, https://www.oe24.at/oesterreich/politik/Wirbel-um-AMS-Bericht-ueber-Migranten/326825511.
Wolska A. E., *Katalońska niepodległość z islamem w tle*, https://euro-islam.pl/katalonska-niepodleglosc-z-islamem-w-tle/.

Spis tabel

Tabela 1. Liczba azylantów według danych
Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Republiki Austrii
– tabela obejmuje pierwsze dziesięć miejsc | 46

Tabela 2. Wypowiedzi na temat islamu | 75

Tabela 3. Populacja imigrantów zagranicznych w Katalonii
w 2017 roku według kraju pochodzenia | 115

Tabela. 4. Muzułmanie w Katalonii w 2017 roku ze względu
na miejsce zamieszkania | 117

Tabela 5. Stosunek respondentów do religii w życiu
publicznym | 193

Noty o autorach

Wioletta Husar-Poliszuk – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce. Rozprawa doktorska pt. „Radykalizacja independentyzmu katalońskiego w XXI wieku" obroniona z wyróżnieniem na Wydziale Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Wielokrotna stypendystka programu Santander Universidades. Organizatorka cyklu konferencji naukowych pt. „Adónde vas España?". Główne zainteresowania badawcze: independentyzm kataloński, sytuacja polityczno-społeczno-gospodarcza Hiszpanii ze szczególnym uwzględnieniem Katalonii, hiszpańskie nacjonalizmy peryferyjne, historia, kultura i tożsamość narodowa Katalończyków, problematyka mniejszości narodowych i etnicznych w warunkach decentralizacji niesymetrycznej w Hiszpanii oraz kwestie związane z marką narodową.

Bartłomiej Secler – doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce. Adiunkt na Wydziale Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na polityce pamięci, uchwałach rocznicowych Sejmu i Senatu RP, włoskiej scenie politycznej, mediach i dziennikarstwie, myśli ks. Józefa Tischnera. Członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych i Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej. Zwycięzca VI edycji konkursu czasopisma naukowego „Studia Medioznawcze" na najlepszą pracę doktorską z zakresu nauk o mediach. Na podstawie rozprawy doktorskiej opublikował monografię: *Ksiądz Józef Tischner w polskich środkach społecznego przekazu (1955-2000). Studium politologiczno-medioznawcze*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje Poznań 2014.

Piotr Sebastian Ślusarczyk – doktorant na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa (Uniwersytet Warszawski). Autor publikacji z zakresu politologii religii, kulturoznawstwa, literaturoznawstwa oraz slawistyki. Prezes fundacji Instytut Spraw Europejskich.