

Zielona
Góra
2014

Religijne determinanty polityki

redakcja naukowa
Ryszard Michalak

seria: *Politologia religii*

Pracownia Badań nad Mniejszościami
Narodowymi i Etnicznymi
Instytut Politologii
Uniwersytet Zielonogórski

morpho

Religijne determinanty polityki

redakcja naukowa

Ryszard Michalak

wydawnictwo morpho

seria: *Politologia religii*

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

Recenzent

Prof. UMK dr hab. Michał Strzelecki

Skład tekstu:

Anna Teodorczyk

Projektant okładki:

Ryszard Michalak

Korekta

Alicja Szymańska

Druk i oprawa

SOWA – druk na życzenie® www.sowadruk.pl

Copyright © 2014 by **Ryszard Michalak**

ISBN: 978-83-62352-20-3

Wydawnictwo Morpho

ul. Osiedle 6

68-213 Sieniawa Żarska

morpho@mor-pho.pl

604 25 65 95

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

Spis treści

Ryszard Michalak <i>Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii</i>	s. 5
--	------

Religia w wymiarze emblematycznym

Łukasz Młyńczyk <i>Założenia liberalizmu politycznego jako pośrednie determinanty instytucjonalnego ograniczania udziału posłów PiS w religijnych uroczystościach „miesięcznicy katastrofy smoleńskiej”</i>	s. 15
--	-------

Arkadiusz Stolarek <i>„Boże coś Polskę...” Przedrozbiorowe komponenty religijne w procesie kształtowania sakralnych podstaw XIX-wiecznego polskiego nacjonalizmu</i>	s. 33
--	-------

Weronika Górnicka <i>Zjawisko sakralizacji klubu sportowego na przykładzie Falubazu Zielona Góra</i>	s. 47
--	-------

Religia w wymiarze instytucjonalnym

Stefan Dudra <i>Autokefalie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w polityce władz polskich i Patriarchatu Moskiewskiego</i>	s. 59
---	-------

Danuta Krawczyk <i>Miejsce Polskiej Rady Ekumenicznej w polskiej polityce wyznaniowej w latach 1945-1956</i>	s. 71
---	-------

Agnieszka Opalińska <i>Rola Kościoła w rozliczaniu przeszłości</i>	s. 81
--	-------

Olgierd Kiec <i>Pamięć, tożsamość, własność. Poznańscy ewangelicy po upadku PRL</i>	s. 97
---	-------

Religia w wymiarze systemowym

Katarzyna Kaczmarek
Islamska Republika Iranu. Teokracja a demokracja
..... s. 113

Dorota Matuszak
Problem demokracji w państwach arabskich – kwestia upolitycznienia religii i ureligijnienia polityki s. 123

Martyna Masłowska
Interakcje religii i polityki we współczesnej Finlandii – wybrane problemy
..... s.131

Wioleta Husar
Wielokulturowość a problem islamizacji państwa na przykładzie Hiszpanii
..... s. 141

Paweł Śnieg
Pozycja systemowa i znaczenie religii w amerykańskim życiu politycznym
..... s. 153

Danuta Cudna
Mitt Romney, czyli mormońska wersja amerykańskiego mesjanizmu w realiach systemowego pluralizmu religijnego s. 163

Religia w wymiarze geopolitycznym

Tomasz Klin
Rola religii w badaniach geopolitycznych
..... s. 175

Jarosław Macała
„Tenno-Geopolitik”. Znaczenie religii w geopolityce Japonii po 1868 roku według Karla Haushofera s. 193

Piotr Pochyły
W poszukiwaniu należnego miejsca. Pozycja Polski w świeckiej Europie
..... s. 207

Wstęp. *Politologia religii* – postulowana subdyscyplina politologii

Zjawiskiem, które w ostatnich latach wyznacza jeden z najważniejszych kierunków metodologicznych dla ogółu nauk społecznych i humanistycznych, jest poszukiwanie i określanie obszarów relacji pomiędzy klasycznymi, na ich gruncie, dyscyplinami nauki. Trend ten chyba najbardziej wyraźnie aprobują i promują przedstawiciele politologii¹. W przypadku politologów zgłębiających problematykę interakcji *świata polityki* i *świata religii* – zyskującą na znaczeniu w wymiarach: fenomenologicznym i utylitarnym – coraz bardziej wyraźne są ich odniesienia do metodologii i samych efektów badań przedstawicieli religioznawstwa, historii czy też socjologii. Sytuacja ta (a nie tylko badawcza intuicja politologiczna²) rodzi logiczne uzasadnienia dla postulatów zgłaszanych przez część badaczy, by uważać *politologię religii*³ za rzeczywistą i formalnie określoną subdyscyplinę politologii, na tych samych prawach jak została ona uznana za subdyscyplinę religioznawstwa. Argumentacja na rzecz tego wniosku opiera się na fakcie, iż wskazać można co najmniej kilka wyrazistych kierunków prowadzonych dotychczas lub zapowiadanych badań⁴. Zważywszy na to, iż zjawisko ma charakter *in statu nascendi*⁵, wyszczególnienie obszarów tych badań, a także zgrupowanie ich w określonych działach, ma charakter wyłącznie umowny. Postulatywne formułowanie nowych możliwości poznawczych wymaga jednak w pierwszej kolejności wskazania modelowych odniesień. Mając na uwadze prowadzone dotychczas badania przestrzeni religijno-politycznej, zaproponować można egzemplifikację pól badawczych przynajmniej w sześciu odstępach:

1) w zakresie nauczania religii, co ma bezpośrednią polityczną treść i przesłanie

1 Zob. *Aspekty metodologiczne oraz teoretyczne w subdyscyplinach politologii*, pod red. Ł. Młyńczyka i B. Nitschke, Toruń 2013, ss. 799.

2 Por. Ł. Młyńczyk, *Politolog w „sporze” z metodą. Quasi-badacz a quasi-ekspert*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 39, 2013, s. 13.

3 Wśród licznych opracowań zob. A. Paszko, *Politologia religii*, „Przegląd Religioznawczy”, 1998, nr 3-4; zob. K. Banek, *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3-4, s. 77-82; zob. idem, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 34-36, 2001, s. 18-23; zob. idem, *Politologia religii (zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju)*, „Pantheon” 2007, nr 2, s. 164-176; zob. B. Grott, *Słowo wstępne*, [w:] *Religia i polityka*, pod red. B. Grotta, Kraków 2000, s. 7-8; zob. M. Jevtić, *Religija i politika – Uvod u Politikogiju religije*, Beograd 2002; idem, *Political Science and Religion*, „Politikologija Religije” 2007, no. 1, s. 59-69; idem, *Religion and Power-Esseys on Politology of Religion*, Belgrade 2008; idem, *The Problems of Politology of Religion*, Belgrade 2012.

4 Zob. szerszą charakterystykę w: R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014, s. 16-25.

5 Zob. M. Marczevska-Rytko, *Relations between politics and religion as a challenge to political scientists*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych Oddziału Lubelskiego PAN”, T. I, 2006, s. 67-80; eadem, *Sprzężenia religii i polityki jako problem badawczy politologii*, [w:] *Problemy badawcze i metodologiczne politologii w Polsce*, pod red. A. J. Chodubskiego, M. J. Malinowskiego, Gdańsk 2006, s. 177-186; eadem, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, passim; R. Łętocha, *Religia i polityka w ponowoczesnym świecie. Uwagi na temat wzajemnych relacji*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4 (242), s. 171-184.

(np. religijna legitymizacja władzy⁶; religijne uzasadnienie autorytetu i przywództwa społecznego/politycznego⁷; religijne wyjaśnienia/uzasadnienia procesów politycznych⁸; religijne uzasadnienia istniejącego porządku politycznego⁹; religijne wizje ładu politycznego¹⁰; religijne uzasadnienia aktywności politycznej¹¹; kwestia upolitycznienia/politycyzacji/polityzacji religii i ureligijnienia polityki¹²; zjawisko teologii politycznej¹³; polityka jako wyraz religijności¹⁴),

2) w zakresie funkcjonalnego lub dysfunkcjonalnego¹⁵ sprawstwa (pośredniego i bezpośredniego) czynnika religijnego w sferze politycznej (np. religia a kwestia

6 Por. J. Mariański, *Legitymizacja religijna jako fakt społeczny*, „Studia Płockie”, t. XXX, 2002, s. 99.

7 Zob. Por. M. Marczevska-Rytka, *Religijna legitymizacja przywództwa*, [w:] *Przywództwo polityczne. Teorie i rzeczywistość*, pod red. L. Rubisza i K. Zuby, Toruń 2004, s. 129-143; zob. eadem, *Religia i polityka...*, s. 215-241; zob. J. Sieradzan, *Mit i magia autorytetu*, [w:] *Mit autorytetu – autorytet mitu*, pod red. J. Sieradzana, Białystok 2009, s. 38-43.

8 Zob. T. Płoski, *Prawo do uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej*, „Studia Warmińskie” t. 39, 2002, s. 371-384; K. Kołodziejczyk, *Militarna doktryna Jana Pawła II*, „Cywilizacja”, nr 6, 2003, s. 148-153; J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009, s. 13-21, 128-228; P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a fundamentalistami w islamie i hinduizmie w XX i na początku XXI wieku*, Warszawa 2005, passim.

9 Zob. omówienie programu Federalnej Rady Misyjnej Nederduitse Gereformeerde Kerk pt. *Podstawowe zasady politycznej nauki kalwinizmu*, uzasadniającego w 1951 roku politykę apartheidu, por. T. Łętocha, *Republika Południowej Afryki – kraj apartheidu*, Warszawa 1967, s. 146-152.

10 Na przykład rosyjska koncepcja *Trzeciego Rzymu* (zob. R. Michalak, *Powrót koncepcji Trzeciego Rzymu*, „Doctrina. Międzynarodowy Przegląd Humanistyczny” 2004, nr 1, s. 91-105), mistyczna podbudowa niemieckich wizji geopolitycznych (por. A. Wolff-Powęska, E. Schulz, *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, Poznań 2000, s. 18; por. T. Klin, *Wizje ładu międzynarodowego w niemieckiej i anglosaskiej myśli geopolitycznej w okresie II wojny światowej*, Toruń 2008, s. 55-56) lub amerykańska *Doktryna Boskiego Przeznaczenia* (zob. L. Pastusiak, *Mesjanizm amerykański*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 2007, nr 5, s. 50-56). Modelowi temu odpowiada również wizja *państwa pomocniczego* w nauczaniu Kościoła Rzymskokatolickiego, zob. A. Zygmunt, *Państwo pomocnicze w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne”, nr 9, 2012, s. 357-373.

11 Zob. S. Krajski, *Akcja Katolicka. Ostatnia szansa dla Polski*, Warszawa 1995.

12 Zob. I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000, s. 136-148; Z. Krasnodębski, *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji*, [w:] *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, pod red. P. Mazurkiewicza, S. Sowińskiego, Wrocław 2004, s. 149-169; A. Arcichowska, *Religia i polityka w powojennej Bośni i Hercegowinie. Wieloetniczna społeczność lokalna w obliczu politycyzacji religii*, Warszawa 2010.

13 Zob. M. Scattola, *Teologia polityczna*, Warszawa 2011; A. Siewierska-Chmaj, *Religia a polityka. Chrześcijaństwo*, Warszawa 2013, s. 11-41.

14 Zob. M. Hintz, *Polityka jako wyraz religijności. O polityce i religii w Polsce*, „Rocznik Teologiczny” 2001, z. 1, s. 211-224.

15 Por. M. Marczevska-Rytka, *Religia i polityka...*, s. 100; *Religion and Foreign Affairs. Essential Readings*, ed. by D. R. Hoover, D. M. Johnston, Waco 2012; J. Kulska, *„Ambiwalencja świętości” jako przejaw czynnika religijnego w stosunkach międzynarodowych*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations”, t. 48, 2013, nr 2, s. 85-100.

wojny, przemocy i pokoju¹⁶; konflikt religijny przekształcający się w konflikt polityczny lub odwrotnie – religia, jako czynnik łagodzący./rozwiązujący inny konflikt¹⁷; społecznie integrująca rola religii¹⁸; procesy przekształcania fundamentalizmów religijnych w wyrazy polityczne¹⁹; zjawisko etnofiletyzmu²⁰; religijny wymiar transformacji ustrojowych²¹; relacje między religią a demokracją – w wymiarze państw narodowych, w wymiarze poszczególnych kręgów cywilizacyjnych oraz w warunkach przekraczania granic terytorialnych i narodowych przez religie²²; determinizm religijny w procesach kształto-

16 Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997; *Wojna i przemoc w religiach świata. Fakty i przyczyny*, pod red. E. Grundmanna, Kielce 2006; G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010; A. Preston, *Sword of the Spirit. Shield of Faith. Religion in American War and Diplomacy*, New York 2012; M. Szydzisz, „Tę ziemię dał nam Bóg” – wpływ czynnika religijnego na postępowanie Izraela na terytoriach okupowanych (działalność ruchu Gusz Emunim), [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych*, pod red. A. Solarz, H. Schreiber, Warszawa 2012, s. 276-286.

17 Zob. A. Bielawska, *Kościół rzymskokatolicki i ewangelicki w RFN wobec pojednania polsko-niemieckiego oraz integracji Polski ze Wspólnotami Europejskimi i Unią Europejską*, Toruń 2009; J. Kulska, *Faith-based diplomacy jako instrument rozwiązywania sporów i konfliktów międzynarodowych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 38, 2013, s. 9-25; zob. *Religion and International Relations Theory. (Religion, Culture, and Public Life)*, [red.] J. Snyder, New York 2011; zob. R. Zenderowski, *Konflikt etniczny, konflikt religijny, konflikt etnoreligijny jako konflikty polityczne*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 38, 2013, s. 46-69.

18 Zob. B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek i religia. Studium z zakresu genezy i społecznej funkcji religii*, Wrocław 2002, s. 57-76.

19 Zob. *Fundamentalizm współczesny*, pod red. A. Pawłowskiego, Zielona Góra 1994; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997; B. Bolechów, *Terroryzm w świecie podwubiegunowym*, Toruń 2002; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002; D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002; R. S. Czarnecki, *Fundamentalizm – upolityczniona religia*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 2003, nr 4, s. 59-62; K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005; S. Bruce, *Fundamentalizm*, Warszawa 2006; A. Bednarska-Stec, *Fundamentalizm protestancki w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, [w:] *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, pod red. B. Bednarczyk, Z. Paska, P. Stawińskiego, Kraków 2010, s. 183-194; A. Peck, *Juxtaposing right and wrong: presentations and interpretations of American Protestant Fundamentalism*, „Universitas Gedanensis”, R. 24, 2012, t. 43-44, s. 41-56; G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 143-157; M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka...*, s. 85-86, 99, 197-214; K. Banek, *Religia w świecie człowieka*, Kraków 2011, s. 263-314; A. Siewierska-Chmaj, op. cit., s. 96-107; eadem, *Globalizacja fundamentalizmu*, „Kultura – Historia – Globalizacja”, nr 13, 2013, s. 123-134; M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013.

20 Zob. M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletyzycznych (studium teologiczno-kanoniczne)*, Warszawa 2009.

21 M. Komosa, *Wymiar religijny transformacji ustrojowej: Republika Południowej Afryki, Chile, Argentyna i Polska*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych...*, s. 178-195; A. Curanović, *Czynnik religijny w procesie rosyjskiej transformacji po 1991 roku*, [w:] *Na gruzach Imperium: demokratyczna modernizacja w państwach regionu Europy Środkowej i Wschodniej*, pod red. A. Stępień-Kuczyńskiej, M. Potza, M. Słowikowskiego, Toruń 2012, s. 439-450.

22 Por. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka...*, s. 86, 139-152, 174-182; eadem, *Czynnik religijny w warunkach kształtowania się nowego ładu międzynarodowego*, [w:] *Północno-wschodni ład międzynarodowy*, pod red. M. Pietrasia, K. Marzędy, Lublin 2008, s. 149-173; A. Curanović, *Geopolityka religii w stosunkach polsko-rosyjskich*, [w:] *Geopolityka w stosunkach polsko-rosyjskich*,

wania tożsamości zbiorowej²³; czynnik religijny jako wyznacznik szczegółowych polityk państwa²⁴),

3) **w zakresie religijnego zachowania i religijnej praktyki, co nie ma bezpośredniej politycznej treści i przesłania, ale ma bezpośrednie polityczne konsekwencje** (np. konflikty społeczne i polityczne jako następstwo budowy/ograniczania budowy obiektów sakralnych²⁵ lub obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej²⁶),

4) **w zakresie stanowiska aktorów politycznych wobec religii i organizacji religijnych** (np. stanowiska aparatu władzy państwowej, partii politycznych, środowisk ideologicznych i politycznych, grup nacisku wobec religii i organizacji religijnych²⁷; otwarta lub zawoalowana implementacja treści i zasad religijnych lub filozoficzno-religijnych w sferze politycznej²⁸; kwestia instytucjonalizacji dialogu w relacjach władze państwo-

pod red. S. Bielenia, A. Skrzypka, Warszawa 2012, r. VI; J. Kulska, *Ewolucja miejsca i roli czynnika religijnego w stosunkach międzynarodowych*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations”, t. 45, 2012, nr 1, s. 75-102.

23 Zob. K. Waszczyńska, *Religia a proces kształtowania białoruskiej tożsamości narodowej*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych...*, s. 240-254; T. Szyszka, *Tradycyjne formy religijności andyjskiej fundamentem współczesnej tożsamości ludu Ajmara w Boliwii*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych...*, s. 255-264; M. Woźniak, *Asyryjski Kościół Wschodu i Syryjski Kościół Ortodoksyjny a kształtowanie się współczesnej tożsamości asyryjsko-aramejskiej*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych...*, s. 287-300.

24 Zob. A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010; eadem, *The Religious Factor in Russia's Foreign Policy*, London-New York 2012.

25 Zob. R. Matusiak, *Strach przed islamizacją Europy*, „Pedagogika Katolicka” 2013, nr 1 (12), s. 114-116.

26 Zob. R. Małajny, *Krzyż w budynkach publicznych – tak czy nie?*, [w:] *Standardy bezstronności światopoglądowej władz publicznych*, pod red. A. Mezglewskiego, A. Tuni, Lublin 2013; J. Nikołajew, *Symbolie religijne a świeckość państwa w świetle wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi przeciwko Włochom*, [w:] *Standardy bezstronności...*; M. Madej, Z. Pasek, *Kulturowe i prawne aspekty kontrowersji wokół chusty muzułmańskiej we Francji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, t. 15, 2012, s. 185-216.

27 Na przykład programy partii politycznych odnoszące się (pozytywnie lub negatywnie) do zjawisk i treści religijnych, zob. L. Suchanek, *Religia w programach rosyjskich partii politycznych*, [w:] *Drogi i rozdroża chrześcijańskiej Europy*, pod red. U. Cierniak i J. Grabowskiego, Częstochowa 2003, s. 503-514; zob. B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański. Myśl społeczno-państwowa formacji narodowo-katolickiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Kraków 1991; zob. J. Macała, *Polska katolicka w myśli politycznej II RP*, Zielona Góra 2004; B. Szlachta, *Konserwatyści a religia. Kilka uwag na marginesie badań dziejów konserwatyzmu (także polskiego) na przełomie XIX/XX w.*, [w:] *Religia i konserwatyzm...*, s. 40-59; R. Matyja, *Konserwatyzm i religia w praktyce politycznej Trzeciej Rzeczypospolitej*, [W:] *Religia i konserwatyzm...*, s. 215-223; A. Siewierska-Chmaj, *Religia a polityka...*, s. 42-65.

28 Na przykład implementacja zasad konfucjanizmu przez Komunistyczną Partię Chin (zob. J. Pawłowski, *Przeszłość w ideologii Komunistycznej Partii Chin. Wpływ tradycyjnej filozofii chińskiej na ideologię partii*, Warszawa 2013, passim), implementacja treści judaistycznych przez partię Szas w Izraelu (zob. K. Chaczko, *System partyjny Izraela w perspektywie struktury podziałów socjopolitycznych*, Wrocław 2011, passim) lub próba wprowadzenia zapisu dotyczącego wartości chrześcijańskich w Traktacie Konstytucyjnym Unii Europejskiej (zob. H. Juros, *Problem wartości w preambule Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej*, [w:] *Ustrojowo-polityczny wymiar Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej*, pod red. K. Karbowskiej, A. Wnukowskiej, Pułtusk 2004, s. 39-51; M. Wajda, *Spór o odniesienie do wartości chrześcijańskich w projekcie Traktatu*

we-organizacje religijne²⁹),

5) **w zakresie kategorii teoretycznych, zjawisk i spraw pozostających w kręgu niezależnych od siebie (oraz różnie postrzeganych) zainteresowań świata religii i świata polityki**³⁰ (np. polityczne i religijne wykładnie *prawdy*³¹, *lojalności*³², *wolności*³³, *dobra i zła*³⁴; uwarunkowania *emocjonalności* w zachowaniach ludzi³⁵; problem *doskonalenia człowieka*³⁶; problemy sekularyzacji, prywatyzacji i deprywatyzacji religii³⁷; kwestia rytualizmu religijnego i politycznego³⁸; teodycei i anomie³⁹; religijne i polityczne uwarunkowania *zwrotu kulturowego* w stosunkach międzynarodowych⁴⁰),

6) **w zakresie tego, co znajduje się na pozór w granicach społeczeństwa świeckiego, co nie ma żadnych religijnych motywacji, ale wywołuje religijne konsekwencje** (np. fenomen upodabniania się nacjonalizmów do religii⁴¹; mitologia etniczna⁴²; ikonografia

Konstytucyjnego Unii Europejskiej, „Consensus”, z. 6, 2006, s. 257-268).

29 Zob. N. Jackowska, *Niemiecka Konferencja ds. Islamu jako przykład instytucjonalizacji dialogu państwa z muzułmanami w Republice Federalnej Niemiec*, „Biuletyn Instytutu Zachodniego”, nr 45, 2010, s. 1-7.

30 M. Gierycz, *Quid pro quo religii i polityki. O dawnym i współczesnym zapożyczeniu kategorii religijnych przez politykę w Europie*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 24, 2010, s. 18-35.

31 Zob. L. Suchanek, *Czy prawda jest możliwa w systemach politycznych i ideologiach współczesności*, [w:] *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, T. I, pod red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 461-472.

32 Zob. H. Juros, *Religia a liberalizm*, [w:] *Religia – Tożsamość – Europa*, pod red. P. Mazurkiewicza i S. Sowińskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005; G. Francuz, *Miejsce religii w liberalnej demokracji*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, nr 2, s. 161-180; M. Lisiecki, *Naród, lojalność i śmierć. Polityczne i religijne znaczenie Yasukuni Jinja w Japonii*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 38, 2013, s. 70-83.

33 Por. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka...*, s. 152-174.

34 Zob. P. Sroga, *Etyczne podstawy podejmowania decyzji politycznych*, „Studia Warmińskie” t. 37, 2000, cz. 2, s. 471-482

35 Zob. A. Zasuń, *Religijny wymiar paranoi politycznej*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 38, 2013, s. 26-45.

36 Zob. Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, *Argumenty religijne we współczesnej debacie biopolitycznej: przypadek doskonalenia człowieka*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 38, 2013, s. 84-102.

37 Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, passim; M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka...*, s. 183-195; K. Zuba, *Polska scena polityczna. Ciągłość i zmiana*, Warszawa 2012, s. 314; A. Siewierska-Chmaj, *Religia a polityka...*, s. 108-117.

38 Zob. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka...*, s. 243-259.

39 Zob. M. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 66-71.

40 Zob. H. Schreiber, *Religia jako element „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Religia w stosunkach międzynarodowych...*, s. 51-76; zob. H. Schreiber, G. Michałowska, *Wprowadzenie. Zwrot kulturowy w stosunkach międzynarodowych*, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych. Tom I: Zwrot kulturowy*, pod red. H. Schreiber, G. Michałowskiej, Warszawa 2013, s. 7-21.

41 Zob. R. Zenderowski, *Etnicyzacja religii i sakralizacja etnosu*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 24, 2010, s. 40-41; idem, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Warszawa 2011, passim.

42 Zob. P. Wróblewski, *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 2007, passim.

narodowa⁴³; mitologia rasistowska⁴⁴; zjawisko „sakralizacji” marksizmu-leninizmu⁴⁵; quasi-religijne znaczenie wartości, np. *tradycji*⁴⁶ dla podmiotów politycznych; zjawisko deifikacji przywódców politycznych w ramach kultu jednostki⁴⁷; misjonizm i mesjanizm polityczny⁴⁸; religia obywatelska⁴⁹).

Na niniejszy zbiór studiów składają się artykuły wpisujące się w powyższe schematy i szczegółowe problemy, choć uszeregowane zostały one w jeszcze innych propozycjach bloków tematycznych:

- 1) **religia w wymiarze emblematycznym** (kwestie: zachowań polityków w obszarze *sacrum* determinowanych założeniami liberalizmu politycznego; odległych zjawisk religijnych jako budulca ideologii politycznych; sakralizacji obszarów pozornie pozareligijnych),
- 2) **religia w wymiarze instytucjonalnym** (kwestie: wieloaspektowo uwarunkowanego określenia statusu mniejszościowego nurtu wyznaniowego; zorganizowanych form działalności ekumenicznej w relacji do pryncypiów polityki wyznaniowej państwa; rozliczenia przeszłości przez organizacje religijne; zachowań podmiotów religijnych w warunkach nowego ładu politycznego),
- 3) **religia w wymiarze systemowym** (kwestie: kreowania rzeczywistości społeczno-politycznej w warunkach specyficznego podłoża kulturowo-religijnego; laicyzacji determinowanej nowymi rozwiązaniami systemowymi; religijnych uwarunkowań kryzysu idei i polityki multikulturalizmu; mesjanizmu politycznego; politycyzacji religii),
- 4) **religia w wymiarze geopolitycznym** (kwestie: znaczenia wyznaczników religijnych w badaniach politologicznych; determinizmu religijnego w precyzyjnych warunkach geopolitycznych; potencjalnych możliwości wynikających ze specyfiki czynnika religijnego w poliarchicznym środowisku międzynarodowym).

43 Zob. M. Strzelecki, *Wizje wychowania społecznego w polskiej myśli politycznej lat 1918–1939*, Bydgoszcz 2008, passim.

44 Zob. J. Białkowski, *Myśl rasistowska w XIX i XX wieku*, „Szkice Humanistyczne”, t. VIII, 2008, nr 4, s. 61-71.

45 Zob. J. M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996; M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003; R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007.

46 Zob. M. Strzelecki, *W kręgu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Tradycja w ujęciu nacjonalistycznej publicystyki politycznej do 1939 roku*, [w:] *Marzyciele i realiści w polskiej myśli politycznej od upadku powstania styczniowego do XXI wieku*, pod red. T. Sikorskiego, A. Wątor, Szczecin 2009, s. 161-175.

47 Zob. J. Wardęga, *Mao Zedong in Present-day China – Form of Deification*, „Politikologija Religije” 2012, no. 2, s. 181-197.

48 Zob. I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2000; H. S. Seitschek, *Mesjanizm polityczny i religia polityczna – niemieckie interpretacje uniwersalnego zjawiska*, „Teologia Polityczna”, nr 4, 2006-2007, s. 96-107; P. Kłodkowski, *Polityczny mesjanizm w islamie*, „Teologia Polityczna”, nr 4, 2006-2007, s. 149-159; M. Opióła, *Mesjanizm polityczny. Źródła zjawiska w teologii judaistycznej*, „Dyskurs”, nr 5, 2007, s. 57-66; A. Siewierska-Chmaj, *Eschatologia, mesjanizm i polityka*, „Sprawy Narodowościowe”, z. 37, 2010, s. 49-59.

49 Zob. M. McGuire, op. cit., s. 244-248; S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, Kraków 2009.

Autorzy poszczególnych artykułów reprezentują od lat zielonogórskie środowisko politologiczne (Stefan Dudra, Olgierd Kiec, Jarosław Macała, Łukasz Młyńczyk, Agnieszka Opalińska, Piotr Pochyły) lub wywodzą się z niego (Tomasz Klin, Arkadiusz Stolarek). Obok doświadczonych badaczy swoje rozważania zamieścili także młodzi adepci nauki (Danuta Cudna, Weronika Górnicka, Wioleta Husar, Katarzyna Kaczmarek, Danuta Krawczyk, Martyna Masłowska, Dorota Matuszak, Paweł Śnieg).

Projekt został zrealizowany w ramach szczegółowego zadania Pracowni Badań nad Mniejszościami Narodowymi i Etnicznymi przy Instytucie Politologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Założycielem i kierownikiem tej jednostki badawczej jest prof. Stefan Dudra. Jednym z obszarów badań prowadzonych w ramach Pracowni jest problematyka religijno-polityczna.

Nadzieją redaktora jest to, że przedkładana Czytelnikowi praca okaże się godną uwagi propozycją, która przysłuży się promocji *politologii religii*, a opublikowane w niej artykuły wzbudzą zainteresowanie badaczy z innych ośrodków naukowych i w ten sposób przyczynią się do powstania szerzej realizowanych projektów. Książka jest ponadto adresowana do osób, które studiują (na przykład w ramach kursów politologii, religioznawstwa, historii, filozofii i socjologii) problematykę interakcji fenomenów religijnych i politycznych, a każdy z proponowanych w niej artykułów posłużyć może jako inspiracja do pogłębienia zainteresowań.

Ryszard Michalak

Religia w wymiarze emblematicznym

Łukasz Młyńczyk

Założenia liberalizmu politycznego jako pośrednie determinanty instytucjonalnego ograniczania udziału posłów PiS w religijnych uroczystościach „miesięcznicy katastrofy smoleńskiej”

Słowa kluczowe: lojalność, utylitaryzm, etyka odpowiedzialności, etyka przekonań, liberalizm polityczny, teologia polityczna, „wielka separacja”

Keywords: loyalty, utilitarianism, the ethics of conviction, the ethics of responsibility, political liberalism, political theology, „Great Separation”

Polityka w wymiarze instytucjonalnym opiera się bezpośrednio na lojalności funkcjonariuszy publicznych, którym polski *Kodeks karny* gwarantuje ochronę prawną w zakresie wykonywanych obowiązków, mogących znacząco wpływać na funkcjonowanie całego społeczeństwa. Jednakże samo pojęcie lojalności staje się ciekawym problemem, w chwili, kiedy zawodowi politycy zaczynają wybierać pomiędzy kategoriami lojalności prywatnej oraz publicznej. Intuicyjnie dostrzegamy, że pierwsza czerpać będzie z racji religijnych (czasem sakralnych), zaś druga to pochodna postawy propaństwowej. Uznając za reprezentatywny powyższy podział można wyznaczyć podstawową hipotezę badawczą: **konflikt pomiędzy lojalnościami ma postać zerojedynkową, a wybór jednej z postaw musi zakładać odwołanie się do racji nadrzędnych z punktu widzenia dominującej postawy**. Powyższe założenie jest funkcją zachowań i działań politycznych, w jakich obserwujemy cały szereg postaw otwarcie wskazujących na brak konsensusu pomiędzy myśleniem doktrynerskim a neutralnością aksjologiczną. Chodzi zatem o postulatywne w porządku demokratycznym rozstrzygnięcie, aby wierzenia religijne, więc treści partykularne dla jednostki oraz grupy, otwarcie ignorować, ponieważ prywatne sądy moralne i etyczne podnoszone w roszczeniu do rangi uniwersalnych w konsekwencji tyranizują samą wspólnotę autentycznie demokratyczną¹. Oczywiście należy od razu zaznaczyć, iż odrzucenie tego, co wartościujące, już samo w sobie jest wartościowaniem, jako że zakłada się wyższość jednej postawy nad inną, a za argument przyjmuje się pewne dążenie do zachowania indyferentnego. Niestety nie sposób uciec od tej zależności, bowiem to, co polityczne jest substancjalnie związane z relatywizacją. Każde zachowanie polityczne wpisuje się w jakiś kontekst interesu, czasu, przestrzeni, stymulując potrzebę permanentnego oceniania. Trudno więc wskazywać na postawy całkowicie neutralne, gdyż to także wskazywanie na wyższość jednego poglądu nad innym. Pojawić musi się wątpliwość, czy porządek demokratyczny, oparty na idei neutralności światopoglądowej, jest całkowicie odmienny od systemów teistycznych². Czy przekonanie o wyższości demokracji to postawa neutralna czy potwierdzenie własnych przekonań? Jeżeli to drugie, można wątpić w istnienie argumentów nadrzędnych wobec wszelkich indywidual-

1 J. A. Majcherek, *Demokracja, przygodność, relatywizm*, Warszawa 2007, s. 161.

2 Por. ibidem, s. 162.

nych sądów.

Państwowa etyka odpowiedzialności a religijna etyka przekonań

Odwołując się do najbardziej znanego eseju Maxa Webera *Polityka jako zawód i powołanie*, przypomnieć warto rozgraniczenie poczynione przez samego autora. Uznał on, iż wszelkie zorientowane etycznie działanie może opierać się na różnych i przeciwstawnych sobie maksymach: na „etyce przekonań”, na przykład w myśl zasady religijnej – „chrześcijanin działa uczciwie, a rezultat pozostawia Bogu” lub na „etyce odpowiedzialności”, gdzie ponosi się dające się przewidzieć skutki swojego działania³. Autor sam zastrzegł, że wybór jednej z postaw etycznych nie oznacza rezygnacji odpowiednio: z przeciwnej odpowiedzialności lub przekonania, tym niemniej mowa jest o przeciwieństwie krańcowym. Zachowania polityczne pełne są przykładów, które w oparciu o uproszczoną obserwację kwalifikuje się jako konsekwencje jednej z przyjętych postaw. W 2009 roku ówczesny poseł PO i przewodniczący Komisji do spraw bioetycznych przy premierze, Jarosław Gowin, przygotował, nazwany konserwatywnym, projekt ustawy o *in vitro*⁴. Nie jest intencją tego tekstu ocena założeń wspomnianej wyżej ustawy, lecz jedynie wskazanie na ciekawą poznawczo postawę katolickich mediów wobec politycznych działań samego posła Gowina. „Nasz Dziennik” odwołał się do twierdzenia, że „katolik postępuje zgodnie ze społeczną nauką Kościoła”. Wedle reguł sylogizmu logicznego powstawał następujący wniosek: „jeżeli katolik jest przeciwny zabiegom *in vitro* i Jarosław Gowin jest katolikiem, to Jarosław Gowin jest przeciwny zabiegom *in vitro*”. Twierdzenie o tyle kłopotliwe dla Gowina, ponieważ sam wielokrotnie podkreślał swoją religijność i publicznie deklarował się jako katolik. W odpowiedzi na zarzuty stwierdził, iż pomimo tego, że jest katolikiem, to jednak Polska pozostaje krajem wolnym wyznaniowo, dlatego prawo nie może być stanowione wyłącznie w oparciu o nauczanie katolickie, więc bez znaczenia było dla niego, czy projekt jest po linii Kościoła czy też nie⁵.

Katolicy krytycy tego projektu kierują się zasadą *wszystko, albo nic*. Bardzo szanują ludzi, którzy opowiadają się przeciwko całkowitemu zakazowi *in vitro*, ale w praktyce oponując przeciwko temu kompromisowemu rozwiązaniu otwierają drogę dla nihilizmu⁶.

Używając do analizy Weberowskich wymiarów, przekonanie doprowadza do negatywnej oceny wszystkich skutków oraz celów zachowań i działania, które przeczy samej etyce. Spoglądając na problem od strony etyki odpowiedzialności, Gowin poczuł się zobowiązany do uwzględnienia sytuacji, w jakiej poszczególne jednostki nie mogą

3 M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków 1998, s. 101-102.

4 Zob. [mp/a.], *Co dokładnie mówi projekt „ustawy Gowina”?* (cały tekst projektu), <http://ekai.pl/wydarzenia/x17354/co-dokladnie-mowi-projekt-ustawy-gowina-caly-tekst-projektu/> (05.03.2014).

5 *Wypowiedź posła na Sejm RP Jarosława Gowina*, <http://www.fronda.pl/a/gowin-przyznaje-nie-obchodzi-mnie-czy-ustawa-jest-zgodna-z-linia-kosciola,1375.html> (05.03.2014).

6 Ibidem.

być obciążone przewidzianymi wcześniej skutkami jego działań, a te doprowadzić mogły do wyeliminowania części praw i zanegowania roszczeń uznanych za mniej uniwersalne od przekonań. Weber twierdził, że płynące z własnej etyki przeświadczenie, aby utrzymać skalę protestu przeciw niesprawiedliwości porządku społecznego, wyznacza już dostateczny „punkt odpowiedzialności osobistej”⁷. Silny imperatyw bezalternatywności działań sprzecznych ze społeczną nauką Kościoła, to efekt myślenia o demokracji jako systemie chroniącym przede wszystkim porządek chrześcijański (a nawet wężiej wyznaczenie rzymskokatolickie) w państwie. Taka etyka opiera się na manichejskim przekonaniu, że działania wynikające zeń są zawsze etycznie dobre, podczas gdy złe skutki oznaczają wyłącznie konsekwencje nie przestrzegania jej zasad. Jest to biegunowo sprzeczne z twierdzeniem Webera:

[...] każda etyka świata musi stawić czoło faktowi, że osiągnięcie „dobrych” celów jest w wielu wypadkach związane ze zgodą na użycie moralnie wątpliwych lub co najmniej niebezpiecznych środków, jak również z tym, że możliwe lub też prawdopodobne są złe skutki uboczne⁸.

Polityczna świadomość opiera się zatem na rozpoznaniu działań, których ostateczne rezultaty nie równoważą się z oczekiwaniami. Dojrzałość polityczna to zrozumienie, że z *dobra* nie wynika wyłącznie *dobro*, a ze *zła* tylko *zło*⁹. Każdy komunikat w przestrzeni publicznej, dążący do zadekretowania swojej wizji rzeczywistości staje się, *nolens volens*, terminem politycznym. Treść tego, co polityczne niweluje w zasadniczym stopniu oddziaływanie etyki religijnej, ponieważ polityczność przejmując w omawianym przypadku rozróżnienie na katolików i niekatolików, czyniąc je bytami już nie etycznymi, lecz *explicite* politycznymi. Jeśli w ślad za Carlem Schmittem uznamy państwo za właściwy nośnik pluralizmu politycznego, wówczas może ono unieważniać w granicach swojego władztwa poglądy społeczne Kościoła powszechnego, kiedy ten ostatni występując (np. duchowieństwo, media katolickie, wspólnota wiernych) przeciw działaniom suwerennego podmiotu politycznego, pozostaje wyłącznie opozycyjnym podmiotem tego samego rodzaju¹⁰. W takich warunkach powoływanie się na prawo boskie, które materializuje się w społecznym nauczaniu Kościoła, nie jest wyższą racją etyczną, lecz jedynie przekonaniem przydatnym w politycznej rywalizacji. W ten sposób postulat o powinnościach każdego katolika, zostaje zredukowany do postawy otwarcie ignorującej złe skutki takiego zastrzeżenia, przeczącej pluralistycznemu porządkowi systemu demokratycznego. Dla osiągnięcia doczesnych celów politycznych przedstawiciele religijnej etyki przekonania żądają, aby ich sądy uznać za reprezentujące wspomniany ład demokratyczny na

7 M. Weber, op. cit., s. 102.

8 Ibidem.

9 Ibidem, s. 104.

10 Por. R. Skarżyński, *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Warszawa 2012, s. 147-148.

metapoziomie. Oczekiwanym efektem tego ma być odrzucenie konfliktu z władzą jako formalnie bezcelowego, ponieważ wyklucza się istnienie racji wyższych lub równych religijnym. Problem jednak w tym, iż zajmowanie w debacie publicznej stanowiska w sporze dotyczącym decyzji państwowej staje się uprawnione wyłącznie wtedy, kiedy zyskuje status polityczny. Analogicznie jak w przypadku wartościowania, jeżeli próbuje się przedstawiać racje, które określa się jako niepolityczne i nadrzędne, to już samo takie rozgraniczenie ma charakter polityczny¹¹.

Wymiar deklaracyjny – pierwszy akt dramatu

10 stycznia 2014 roku posłowie PiS planowali wziąć udział w porannych uroczystościach religijnych upamiętniających ofiary katastrofy w Smoleńsku, nazwanych 45. miesięcznicą. Wydarzenie to prawdopodobnie zostałoby jedynie z obowiązku kronikarskiego odnotowane przez media, ponieważ można mówić o pewnym znużeniu oraz upowszechnieniu się tych obchodów. Na prośbę klubu parlamentarnego PiS marszałek sejmu Ewa Kopacz zgodziła się przesunąć na późniejszą godzinę planowane na ten dzień głosowania sejmowe. Równolegle jednak w dniu 10 stycznia przewidziano posiedzenie sejmowej komisji ds. Unii Europejskiej, a jej przewodnicząca posłanka Agnieszka Pomaska (PO), nie wyraziła zgody na zmianę terminu, pomimo interwencji posłów PiS. W odpowiedzi klub parlamentarny Prawo i Sprawiedliwość wydał oświadczenie, w którym stwierdzano:

[...] Jednym z elementów upamiętnienia są comiesięczne poranne Msze Świąte i składanie kwiatów. Styczniowa miesięcznica katastrofy smoleńskiej przypada w czasie obrad Sejmu. Na nasz wniosek marszałek Sejmu Ewa Kopacz zgodziła się na przesunięcie głosowań o godzinę, aby umożliwić posłom uczestnictwo w tradycyjnym wydarzeniu. Ku naszemu zdziwieniu zupełnie inaczej postąpiła przewodnicząca komisji ds. Unii Europejskiej Agnieszka Pomaska z PO. Zwołała posiedzenie komisji przed głosowaniami, co nie zdarzało się wcześniej. Pretekstem stało się spotkanie z komisarzem Januszem Lewandowskim. Pomimo interwencji posłów PiS nie zgodziła się na zmianę terminu posiedzenia. Smaku całej sprawie dodaje fakt, że tematem spotkania będzie plan pracy Komisji Europejskiej w 2014 roku, który został omówiony z przedstawicielami rządu wczoraj, tj. 9.01.2014 r. Ocena stanowiska rządu odnoszącego się do planu pracy Komisji ds. Unii Europejskiej jest właściwym trybem pracy komisji sejmowej, zgodnie z Konstytucją RP i tzw. *ustawą kooperacyjną*, określającą sposób współpracy rządu z Sejmem i Senatem w sprawach członkostwa w UE. Rozmowa z komisarzem kończącej swą kadencję KE ma znaczenie polityczne i jest wydarzeniem kurtuazyjnym, medialnym. Zaplanowanie takiej rozmowy w czasie porannych uroczystości smoleńskich pogłębia ten kontekst polityczny.[...] ¹².

11 Por. M. Karwat, *O karykaturze polityki*, Warszawa 2012, s. 18-42.

12 *Oświadczenie Klubu Parlamentarnego Prawo i Sprawiedliwość*, <http://www.pis.org.pl/article.php?id=22590> (07.03.2014).

Spoglądając na powyższe zachowania z punktu widzenia analizy jakościowej i jej składowej – analizy treści, można rozpocząć właściwą weryfikację zbudowanej na wstępie głównej hipotezy. Warto w tym miejscu wyodrębnić jeszcze jeden kluczowy element toczącej się gry politycznej – chodzi o współczesny projekt polityczny, który na skutek zagrożenia świata zachodu ze strony innej religii, stara się przededefiniować powstały na przełomie XVII i XVIII wieku intelektualny koncept, nazywany przez Marka Lillę *wielką separacją* religii i polityki¹³. Wielka separacja to kontrolowane odejście od charakterystycznego dla teologii politycznej konstruowania legitymizacji władzy poprzez objawienie, choć władze państw zachodnich miały najpewniej świadomość, że nie da się tego trwale zagwarantować.

Wielka separacja to nie oddzielenie Kościoła od państwa, lecz oddzielenie politycznej teologii od nowej politycznej filozofii, która nie zakorzenia władzy w Bogu. Jesteśmy istotami, które nazwałbym *teotropicznymi*: coś w nas zwraca się ku Bogu, coś przyciąga nas do Niego. Nowoczesny Zachód to wielki wyjątek w historii. Jesteśmy pierwszą cywilizacją w dziejach świata, która dokonała rozdziału między boskością a władzą¹⁴.

W takiej sytuacji, kiedy uznamy za M. Lillę, że ludzie „rządzą się sami sobą”, wówczas również należy zastrzec, iż czyniąc to w imieniu innych faktycznie sprawują nad nimi władzę. Oczywiście formalne uprawnienia przewodniczącego sejmowej komisji są niewielkie, jednak nadal organizuje on i zwołuje posiedzenia, a także proponuje sam porządek obrad, co daje mu istotną przewagę odpowiednio legitymizowanego władztwa nad członkami. Wydane oświadczenie klubu PiS już w pierwszym zdaniu narusza wspomnianą separację, choć nie bezpośrednio. Wskazanie na chęć/konieczność uczestniczenia w akcie religijnym, przy wyraźnym powołaniu się na „tradycyjne obrzędy” miało rzekomo świadczyć o pozapolitycznym charakterze wspomnianych wydarzeń. Jednocześnie przyjęto gradację, na podstawie której akt religijny (msza) świadomie przestąpił akt polityczny (partyjne obchody pod Pałacem Prezydenckim), co w sumie miało gwarantować przewagę znaczenia nad aktem państwowym (głosowanie w Sejmie oraz udział w posiedzeniu Komisji). Sytuacja ta obrazuje zjawisko, które można określić pojęciem konfliktu lojalności. Intelektualny postulat liberalny nie odnosi się do motywacji osobistych, nawet tak absolutyzujących jak przekonania religijne, lecz uwzględnia wyłącznie teraźniejszy sens funkcjonowania państwa i jego politycznych aktorów. Zachowanie wolności do życia według bożych nakazów sprowadzić można więc do zapewnienia tolerancji religijnej, a także samej separacji, której pośrednim celem jest jedynie zagwarantowanie szczęścia doczesnego, zachowując ściśle neutralne stanowisko wobec potrzeby osiągnięcia szczę-

13 Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg*, Warszawa 2009, s. 98-111.

14 Mark Lilla – wypowiedź, *Czy religia jest wrogiem polityki? Relacja z debaty „Dziennika” i „Europy” z udziałem Marka Lilla, Mirosława Grabowskiej i Tadeusza Bartosia*, „Dziennik” 29 marca 2008.

ścia wiecznego¹⁵. Analogicznie w sytuacji spełnienia obowiązku przez marszałka sejmku bądź przewodniczącą komisji, osobiste motywacje muszą zostać zignorowane, bowiem decydujące znaczenie ma już samo wywiązywanie się z ustawowych poruczeń. Wspomniana wyżej lojalność, poddana odpowiedniej wiwisekcji pozbawiona jest elementów konfliktowych, ponieważ możemy mówić jedynie o działaniach służących doczesności oraz wieczności. Państwo dbając o nieprzenoszenie wspomnianych treści stosownie w obręb tego, co polityczne oraz tego, co religijne, faktycznie eliminuje sam konflikt. W opisywanym wydarzeniu sygnatariusze oświadczenia, poprzez deklaratywną formę, nasycają treści polityczne argumentami religijnymi, zrywając z rozłączeniem tych dwóch światów, a w konsekwencji wywołują konflikt uprzednio nieobecny z racji respektowania reguł samej separacji. Akt zgody na uczestniczenie w religijnych obrzędach został sprowadzony przez nich do kwestii nadrzędnej nawet wobec samego religijnego rytuału. W ten sposób wyrażone w oświadczeniu upolitycznienie (*kontekst polityczny*), możemy w szerokim znaczeniu odczytywać jako pejoratywne i patologiczne zjawisko. M. Lilla przypomina wątpliwości wyrażone przez Johna Locka w jego *Liście o tolerancji* (1689):

[...] Czy kiedykolwiek udało się kogokolwiek nakłonić do wyznawania prawdziwej wiary za pomocą środków przymusu i ograniczeń?¹⁶

Zatem argument na rzecz tolerancji religijnej, z punktu widzenia liberalnej demokracji, zawiera również potencjał nietolerancji, a ten bywa prowokowany i wykorzystywany przez polityków traktujących religię i politykę jako antonimy. Jeśli oczekuje się swobody wyznawania religii i szacunku wobec jej wyznawców ze strony instytucji państwa, to jednocześnie żądanie od tych ostatnich, aby angażowały się w rozstrzygnięcia między tym, co doczesne (rytuały państwa) a wieczne (rytuały religijne), jest przejawem braku tolerancji, bowiem oczekuje się przymusowego zaakceptowania reguł gry przez podmioty deklarujące się jako neutralne. Stosując kategorie liberalne można by kwestie wiary i religii uznać częścią prawa własności jednostek i jako takim przyznać ochronę ze strony państwa, łącznie z ograniczeniem jego arbitralnych rozstrzygnięć, zawsze kiedy dotyczy to prywatnej sfery każdego „właściciela”¹⁷. Postępowanie parlamentarzystów PiS, niekoniernie w zamierzony sposób, prowokowało arbitralną politykę instytucji, które chciały tego unikać. Autorytatywne zestawienie powinności funkcjonariusza państwa i ograniczenia w zakresie praktykowanego kultu, nadaje arbitralny status decyzji podmiotu starającego się uprzednio przestrzegać ustalonych zasad separacji. Powoływanie się na pierwszeństwo lojalności religijnej przed państwową oznaczałoby w warunkach demokracji liberalnej jakąś formę zaspokojenia doczesnej potrzeby szczęścia, a więc czyniłoby samo wyznanie politycznym, całkowicie je desakralizując.

W innym miejscu Lilla przywołuje jeszcze jedną tezę Locka, ówczesnie uznawaną

15 M. Lilla, *Bezsilny Bóg...*, s. 108-109.

16 Ibidem, s. 104.

17 Por. ibidem, s. 106.

za rewolucyjną, a dziś przyjmowaną za oczywistość:

Kościół są dobrowolnymi stowarzyszeniami służącymi prywatnym praktykom wierzących i jako takie należy je traktować zarówno w prawie publicznym, jak i w prawie kościelnym¹⁸.

Jakkolwiek wielkiej ekwilibrystyki semantycznej używaliby wszyscy, którym trudno zaakceptować powyższą tezę, zmuszeni byłiby dotrzeć do punktu, w jakim Kościół, jako zrzeszenie osób wierzących, umiejscowić można jedynie obok innych organizacji pozarządowych. Jeśli jednak starano by się polemizować z tym twierdzeniem, wymuszałyby to uczynienie z podmiotu organizującego wspólnotę wiernych, reprezentanta postulatów już nie religijnych, lecz politycznych. Następujące wtórne upolitycznienie miałyby określone skutki formalne. Kościół stałby się alternacją władzy państwowej, więc jako konkurent państwa podlegałyby procedurom pacyfikacyjnym. Petryfikowanie takiego porządku byłoby zapewne błędnie traktowane jako przejaw nietolerancji religijnej, podczas gdy mielibyśmy wyłącznie do czynienia z negowaniem innego podmiotu politycznego, świadomie pozbywającego samego siebie sankcji religijnej. Taki scenariusz mógłby się wydawać przesadnie antagonizujący, lecz jest to błędny wniosek, bowiem w omawianym zjawisku nie chodzi o prowokowanie konfliktu ze strony instytucji państwa, a jedynie o wskazanie na konsekwencje płynące z ograniczania statutowych ról obu głównych podmiotów. Istotą liberalizmu politycznego było zapewnienie możliwości całkowitej realizacji celów każdej funkcjonującej w państwie organizacji, wynikające z władztwa sprawowanego w granicach swojej własności. Zachowania polityczne pozostają domeną ludzką i jako takie nie mogą być tłumaczone w kategoriach wiedzy objawionej, co sankcjonuje się praktykowaniem zasad wielkiej separacji¹⁹. Wszyscy w ten sposób zyskują wolność. Interesującej interpretacji wolności chrześcijańskiej dostarcza Hannah Arendt:

Wolność, którą chrześcijaństwo wniosło do świata, była wolnością od polityki, wolnością bycia i pozostawania w ogóle poza dziedziną społeczeństwa świeckiego. [...] Toteż ani chrześcijańska równość, ani chrześcijańska wolność nie mogłyby nigdy same z siebie doprowadzić do pojęcia *rządów ludu, sprawowanych przez lud i dla ludu*, czy do jakiegokolwiek innej nowoczesnej definicji wolności politycznej²⁰.

Uściślając, niemiecka teoretyczka polityki, odnosi swoje rozważania do analizy reżimów niedemokratycznych, tym niemniej aplikacja ich stanowi ciekawe narzędzie oceny opisywanych powyżej zjawisk. Słusznie konstatuje Arendt, iż sama kategoria *wolności od polityki* uczyniłaby chrześcijan bezpiecznymi. Uprawnia to do wniosku, że *per*

18 Ibidem, s. 108.

19 Ibidem, s. 110.

20 H. Arendt, *Religia a polityka*, [w:] eadem, *Salon berliński i inne eseje*, Warszawa 2008, s. 177.

analogiam działałoby się tak w każdym ustroju, ponieważ trudno byłoby uznać ich wówczas za zagrożenie dla samej władzy. Dopiero chęć zarządzania swoją biografią poprzez osobistą wolność, a więc w sposób areligijny, stanowiło zagrożenie według definicji reżimów totalitarnych²¹. Z oczywistych względów w porządku demokratycznym nie będzie dochodzić do siłowych rozstrzygnięć, lecz jedynie do wspierania racji politycznych, przewyższających w tym konkretnym stanie religijne na mocy reprezentowania doczesności oraz nie wykluczania praw innych podmiotów. Wola będzie zatem każdorazowo konsekwencją arytmetycznej przewagi i stąd płynącej słuszności. Nawet w najbardziej religijnym społeczeństwie demokratycznym łączna liczba obywateli będzie każdorazowo wyższa od osób dominującego wyznania.

Nie istnieją przesłanki kanoniczne wskazujące na konieczność odbywania uroczystości religijnych dotyczących wspomnienia ofiar katastrofy smoleńskiej o określonej godzinie. W przypadku obrad sejmu i posiedzeń stałych komisji parlamentarnych uprawnionym jest mówić o pewnej analogii do urzędowych godzin pracy. Ostatnie zdanie cytowanego oświadczenia polskich parlamentarzystów to deklaracja, zapewne dobrowolnej, rezygnacji z wolności od polityki. Trudno zrozumieć zdziwienie, jakie wywołuje odkrycie, że spotkanie posłów, członków sejmowej komisji, z Komisarzem Unii Europejskiej ma znaczenie polityczne. Biorąc pod uwagę specyfikę pracy najwyższych organów państwa stanowi to model idealny i pożądany. Ponadto ocena poziomu kurtuazyjności czy medialności takiego wydarzenia ma równie niską wartość eksplanacyjną, ponieważ osoby publiczne podlegają określonej inwigilacji ze strony mediów, co jest specyfiką wykonywanych przez nich obowiązków. Natomiast jeśli zestawimy ze sobą dwie kategorie: *wydarzenie o znaczeniu politycznym* oraz *poranne uroczystości smoleńskie*, którym (choć pierwotnie mówiono jedynie o zgodzie na uczestnictwo) przypisano domniemaną sankcję kanoniczną, to wbrew intencjom autorów oświadczenia, dostrzeżemy, iż kontekst polityczny w równym stopniu dotyczy obu kategorii. Nie jest bowiem kompetencją władz państwowych ustalanie godzin uroczystości religijnych, z kolei czas pracy deputowanego wynika faktycznie z obowiązku, jaki nakłada na niego ustawa oraz regulamin sejmu. W świetle rozwiązań liberalizmu politycznego nie zachodzi konflikt obu światów, chyba że którakolwiek ze stron zakwestionuje reguły *wielkiej separacji* i *wolności od polityki* (w świecie politycznym jej antonimem byłaby *wolność od religii*). Rezygnowanie z prawa do pozostawania w obszarze bez polityki skutkuje nadaniem kontekstu politycznego każdej publicznej deklaracji. Wtedy tak postulowana religijność, to tylko pozór apolityczności. Jesteśmy w stanie wyobrazić sobie sytuację, gdzie powołując się na intencjonalną swobodę religijną, wyrażoną bezwarunkowym tolerowaniem rytuałów religijnych, wpływa się na jakość wykonywania władztwa w obszarze statutowych funkcji podmiotów władzy publicznej.

Tytuł artykułu być może wywołuje kontrowersje, ponieważ stosunkowo oczywistym winno być twierdzenie, że przesłanki liberalizmu politycznego powinny gwarantować swobodę kultu, a nie jego ograniczanie. Tym niemniej trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż podmiotem, którego dotyczą wspomniane „instytucjonalne ograniczenia”

²¹ Ibidem, s. 178.

są posłowie Prawa i Sprawiedliwości, nie zaś dużo mniej odpowiedzialni publicznie obywatele jako tacy. Nie oznacza to oczywiście jakoby rolą państwa było reglamentowanie swobód religijnych komukolwiek, lecz chodzi jedynie o wspomniany konflikt lojalności, w którym przyjęty model liberalizmu służyć miał niedopuszczeniu do powstawania sporu poprzez zachowanie reguł separacji. Zatem niezakorzenianie władzy w Bogu utrzymuje stan wolności od polityki oraz od religii, których złamanie doprowadza do sytuacji, w jakiej odczytuje się decyzje państwa jako nakazy i ograniczenia. Jest to jednak wyłącznie powierzchowny osąd, wynikający z uproszczonej i zerojedynkowej obserwacji na zasadzie „zgody” lub „braku zgody”. Prawidłowe odczytanie analizowanych wydarzeń w dużym stopniu zależy od zrozumienia zasad, na jakich funkcjonuje separacja władzy i boskości. Na pewno nie ułatwia tego przyjęcie logiki konfrontacji i ekskluzji. Tę najlepiej jednak zrozumieć w kontekście rozdziału instytucjonalnego państwa i kościoła. Intencją tego jest raczej uniemożliwienie ingerencji kościoła w sprawy polityczne, niż odwrotnie, dlatego że trudno jednoznacznie wskazać na zyski, jakie czerpałaby władza państwowa z racji angażowania się w sprawy doktrynalne. H. Arendt dowodzi o bezzasadności twierdzenia, jakoby religia stanowiła w reżimach totalitarnych największe wyzwanie dla rządzącej ideologii. Jednocześnie dodaje: „jeśli ludzie religijni są z reguły częściej przesładowani od niewierzących, to po prostu dlatego, że trudniej ich *przekonać*”²². Jeśli zatem w ustrojach totalitarnych profit z tego typu „zaangażowania” jest znikomy lub żaden, w porządku demokratycznym byłby jeszcze niższy.

Zanim powrócimy do zagadnienia wielkiej separacji, spójrzmy na opisywany problem przez pryzmat klasycznego rozdziału państwa i kościoła. Decyzja o organizowaniu porządku pracy sejmu w dniu, który tylko zwyczajowo się sakralizuje, może być odczytywana jako świadome uniemożliwienie realizacji religijnych obowiązków osobom deklarującym się jako wierzące. Jednak to właśnie państwo rozmyślnie utrzymujące porządek pracy organów publicznych, zapobiega temu, aby stał się on ekstraordynaryjny, co faktycznie mogłoby upośledzać same swobody religijne. Państwo prawnie usankcjonowało swobodę uczestnictwa katolików w religijnych uroczystościach, wprowadzając dni wolne od pracy. Adekwatny przykład przestrzegania zasad separacji, ponieważ państwo ogranicza do minimum swoje władztwo w czasie liturgicznym. Podnoszenie żądania, aby wydarzeniu pozbawionemu sankcji sakralnej w postaci obligatoryjnego czasu odbywania liturgii ekstraordynaryjnie nadać taki status, oznaczałoby złamanie reguł liberalizmu politycznego. Jednak widziana z takiego miejsca instytucjonalna reakcja władzy, błędnie identyfikowana jako ograniczanie udziału, można rozpoznać jako działanie na rzecz odtworzenia linii demarkacyjnej między polityczną i religijną domeną, która służyć ma jedynie utrzymaniu wcześniejszego oddzielenia, a rzeczony ograniczenie to nie cel, a co najwyżej skutek uboczny. Zakaz udziału posłów w uroczystościach religijnych, niezadeklarowany przez władzę w żadnym punkcie, to subiektywnie odczuwany stan świadomości tych ostatnich. Roszczenie posłów musi zostać sprowadzone wyłącznie do przesunięcia obrad komisji na inny termin od administracyjnie ustalonego.

22 Ibidem.

Problem z punktu widzenia instytucjonalnego rozdziału państwa i kościoła sprawia wrażenie bardzo łatwego do rozwiązania. Jednak dalece istotniejsza staje się próba umiejscowienia tego wydarzenia w kontekście wielkiej separacji. Pomimo wielowiekowych tradycji chrześcijańskich w Polsce, raczej trudno jest w skali jeden do jednego oprzeć politykę na religijnym objawieniu i zrekonstruować zasady teologii politycznej. W roku 2006 ówczesny prezydent Iranu Mahmud Ahmadineżad przesłał list do prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki George'a W. Busha. Treść jego była dość lakonicznie przedstawiana w mediach przez sekretarz stanu Stanów Zjednoczonych Ameryki Condoleezę Rice. O tematyce podjętej w liście możemy się dowiedzieć z nieoficjalnego tłumaczenia z języka perskiego, zamieszczonego na swojej domenie internetowej przez amerykański dziennik „The Washington Post”. Poza wskazaniem na najbardziej newralgiczne problemy w regionie Bliskiego Wschodu oraz w samych Stanach Zjednoczonych Ameryki, Ahmadineżad poprzez retoryczne pytania wymuszał na Bushu, aby ten stosował się w polityce do teologicznych reguł, którym uprzednio wielokrotnie dawał wyraz. Prezydent Iranu w zdecydowanej formie wskazał na konieczność przestrzegania zasad dominacji religii monoteistycznych, kultu Boga, sprawiedliwości, poszanowania godności człowieka i wiary w Dzień Ostateczny, wszystko aby przezwyciężyć obecne problemy świata, które są wynikiem nieposłuszeństwa wobec Wszechmogącego oraz sprzeniewierzenia się nauczaniu proroków, podsumowując zaś wskazywał, że:

współczesny świat należy do ciężących ku wierze we Wszechmogącego, gdzie sprawiedliwość i wola Boga zwyciężą nad wszystkim²³.

Wprowadzenie do polskiej debaty publicznej twierdzeń oddających specyfikę powyższej wypowiedzi najpewniej spotkałoby się z radykalnym protestem zwolenników oddzielenia sfery świeckiej oraz religijnej. Inna sprawa, że z tego typu zarzutów w Polsce nikt sobie nic nie robi, włączając w to same osoby duchowne. Niemożność łatwego przeniechania teologii politycznej na nasz grunt wynika z faktu, że większość treści ideologicznych jak i religijnych zakorzenione jest bardzo płytko w dyskursie publicznym, a przyczyny tego są różnorodne. W Polsce Kościół rzymskokatolicki traktowany był, jednocześnie przez jego świeckich sprzymierzeńców jak i oponentów, w sposób intencjonalnie instrumentalny, jako emanację poglądów społecznych oraz politycznych. W najnowszej historii Polski rola Kościoła to przede wszystkim przykłady heroizmu i męczeństwa kleru rzymskokatolickiego, a w obecnych czasach głównie otwarte przejawy jego niechęci wobec dyskursu nowoczesności, a także medialny podział wewnątrz samych reprezentantów Kościoła. Widać wyraźnie, iż raczej skomplikowanym zadaniem byłoby wyprowadzenie z takiego stanowiska poglądów mogących zakorzenić obecne problemy

23 *Ahmadinejad's Letter to Bush*, „The Washington Post” 9 May 2006, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/05/09/AR200605090.html> (19.03.2014). Zob. także: M. Nowicki, *Czy religia jest wrogiem polityki? Relacja z debaty „Dziennika” i „Europy” z udziałem Marka Lilla, Mirosława Grabowskiej i Tadeusza Bartosia*, „Dziennik” 29 marca 2008.

w teologii politycznej. Stan świadomości teologicznej w polskim, uznającym siebie za chrześcijańskie, społeczeństwie jest niski, co osiąga również wielu hierarchów Kościoła. Wiąże się to zapewne z silnym wpływem osoby papieża Polaka, a sam Jan Paweł II nie poświęcał należytej uwagi teologii, „oferując” gotowe alibi dla reszty polskiego duchowieństwa²⁴. Najgłośniejsze w ostatnich latach w Polsce debaty dotyczące prawa do aborcji oraz *gender* udowodniły, iż sami duchowni w swojej argumentacji nie odnosili się bezpośrednio do teologii, lecz najwyżej do społecznej nauki Kościoła²⁵. Nawet jeśli pominąć ewentualny brak przygotowania merytorycznego, pozostaje wniosek o zaakceptowaniu przez kler w Polsce, częściowo wynikającej z tradycji, roli Kościoła rzymskokatolickiego, którą można określić mianem funkcji obrzędowo-pedagogicznej.

Zarówno w realiach irańskiej teokracji czy religijnych Stanów Zjednoczonych Ameryki, dużo łatwiej dosłownie adaptować nauczanie proroków, natomiast podlegającym bezpośrednio Stolicy Apostolskiej hierarchom rzymskokatolickim, pamiętającym chociażby los teologów wyzwolenia, trudniej byłoby przyswoić założenia nowej doktryny. Casus teologii wyzwolenia uświadomił prawdopodobnie, iż zhierarchizowana struktura wyznania rzymskokatolickiego nie jest gotowa na zaakceptowanie stylu myślenia, które w demonopolizujący sposób traktowałoby rolę i pozycję samego duchowieństwa. Można zatem postawić wniosek, że teologia opatrzona przymiotnikiem nabiera cech doczesnych (politycznych), kosztem wiecznych (religijnych), czego nie życzy sobie Stolica Apostolska. Biorąc pod uwagę powyższe, osobliwym będzie wskazanie na zachowania polskich polityków, często podkreślających publicznie swoją identyfikację religijną. W wydanym oświadczeniu klub parlamentarny PiS odniósł się **wyłącznie** do kwestii rytuału, całkowicie ignorując odniesienia teologii politycznej, które byłyby takiego stanowiska wyraźnym wzmocnieniem. Przy czym nie należy odczytywać takiego zachowania jako akceptacji reguł nowoczesnego Zachodu, z jego legitymizowaniem władzy bez odwoływania się do objawienia²⁶. Tego typu insynuacje potraktowane byłyby w polskich środowiskach prawicowych jako inwektywa. O ile liberalizm polityczny, materializujący się w deklaracjach oraz działaniach decydentów jest dosłowny w swych intencjach, a przy tym niejako autorytarnie wymusza regułę neutralności, tyle odniesienie się posłów do teologii politycznej, mimo jej opozycji wobec świata bez Boga, byłoby chociaż zaprezentowaniem uczciwego stanowiska w debacie. Tymczasem w to miejsce przedstawia się racje pozorowane na religijne, podczas gdy pozostają one istotą konfrontacji politycznej. Prawdziwym wymiarem nieuczciwości intencji jest założenie, że społeczeństwo polskie stanowi jednolitą całość, dlatego dowolne umiejscowienie cech religijnych w każdym zjawisku politycznym, dostarcza dowodu na fakt, iż wszyscy ten stan akceptują, jako nie tylko oczywisty, ile wręcz naturalny. Dodatkowym wzmocnieniem takiej świadomości, pozostaje spostrzeżenie, że każde publiczne wydarzenie (nawet jeśli dla

24 Zob. T. Bartoś, *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Warszawa 2008.

25 Samo uporczywe powoływanie się na piąte przykazanie, miało pobudzać w społeczeństwie projektowanie samego aktu zabijania, a nie odnosić się to tego, co transcendentne.

26 Mark Lilla – wypowiedź, op. cit.

wielu obowiązkowe), prowokuje kontekst upolitycznienia, widziany jako epitet, podczas gdy motywacje drugiej strony są zawsze etycznie uzasadnione.

Teologia polityczna odpowiada na wszystkie pytania, które istota ludzka zadaje sobie w życiu społecznym i indywidualnym²⁷.

Jeśli jednak ktoś nie próbuje sobie stawiać pytań lub zadowala się gotową odpowiedzią, nie dostrzeże, że czyny i deklaracje nie mogą być pozbawione ubocznych skutków, tym razem wątpliwych etycznie. Stan debaty publicznej oddziałuje w równym stopniu pod względem podmiotowym, jak i przedmiotowym. Teologia jest zaprzeczeniem myślenia potocznego, które łatwo komponuje się w prosty przekaz medialny. Osąd naukowy nie poddaje się chęci do brania skutku za przyczynę. Jeśli poziom dyskursu politycznego uniemożliwia wprowadzenie weń kwestii za i przeciw teologii politycznej, wówczas nie sposób rozstrzygać, czy winni temu są odbiorcy czy kanały przekąźnikowe. Teologia polityczna zarzucona na rzecz konfliktu racji instytucjonalnych, skłania do wejścia w polemikę ze zwolennikami nadrzędności etyki religijnej. Jest to najczęściej odbierane jako bezprecedensowy atak na religię oraz Kościół. Tymczasem taką narrację sami sprowokowali ludzie Kościoła katolickiego, ponieważ nie potrafili zauważyć, że posługiwanie się „semantyką wojenną” w polityce z reguły wywołuje reakcję zwrotną. Racje, które w swoim liście przedstawiał prezydent Iranu, mają używając naukowej terminologii, postać paradygmatyczną. Można się z nimi zgadzać lub nie, ale nie sposób ich całkowicie wyeliminować z debaty publicznej. W polskich realiach nie korzysta się z autorytetu religii, lecz instytucji Kościoła i jej hierarchów. Przypomina to współczesną postać inkwizycji, gdzie każde odmienne zdanie odrzuca się i rozmiękcza jako wrogie nie tylko wobec wspólnoty chrześcijan, ale również naruszające tradycyjną tkankę narodu. Eklektyczny charakter oświadczenia posłów PiS funduje jego treściom *kontekst upolitycznienia*, co prawdopodobnie umknęło świadomości jego twórców.

Podsumowując docieramy do punktu, w którym należałoby wskazać, iż religijność polskich polityków sprowadza się do form deklaracyjnych oraz emblematycznych, czego funkcją stała się burzliwa reakcja na rzekomy brak możliwości uczestniczenia w uroczystościach religijnych. Wskazany w głównej hipotezie konflikt nie jest faktycznie chęcią utrzymania prawa do bycia lojalnym wobec stanowiska, któremu przypisuje się wyższość, lecz jedynie próbą przekształcenia każdej treści w format tego, co polityczne. Treść takiego działania zdecydowanie służy zaspokojeniu doczesnych partykularnych potrzeb, a przy okazji jest przyswajalne *en masse*.

27 Ibidem.

Wymiar użyteczny – drugi akt dramatu

W tej części podstawowy problem tekstu poddany zostanie weryfikacji z punktu widzenia wymiaru użytecznego. Zachowując podstawowy status hipotezy zaprezentowanej na początku potrzeba przyjąć uszczegółowiające założenie: funkcją racji politycznych będzie maksymalizacja zdolności odczuwania szczęścia przez wszystkich, zaś funkcją przekonań religijnych stanie się zaspokojenie potrzeb indywidualnych, przy czym nie rozstrzygam w tym miejscu, czy chodzi wyłącznie o kwestie doczesne czy wieczne, czy może obie równocześnie. Istotną kategorią dla oceny działań politycznych będzie neutralność, a efektem jej (można założyć, że pierwotny cel był inny) jest indywidualizacja każdej formy życia, łącznie z jednostkowo pojmowaną religią. Marcel Gauchet ogłosił, iż „[...] dominującą religią, jest religia jednostki”²⁸. Indywidualizm będzie punktem wspólnym pomiędzy wyznawcami obu opisywanych etyk. Nieumiejętność traktowania religii jako pozbawionego wspólnotowego odniesienia konceptu, jest współcześnie największą słabością przedstawicieli wyznania rzymskokatolickiego. Nie chodzi oczywiście o radykalną redefinicję samych podstaw wiary, ale przyjęcie do wiadomości faktu prywatyzowania się każdej formy kondycji ludzkiej, w tym samej religijności. Raz jeszcze można przywołać wypowiedź Marka Lilli:

[...] Według mnie pogodzić się z nowoczesnością znaczy pogodzić się z faktem, że nowoczesne społeczeństwo nie jest żadną całością. Ma wiele różnych odłamów, sfer ożywianych przez odmienne zasady, często skonfliktowane, niekiedy wzajemnie się wspierające. Kiedy skacowani pogrobowcy chrześcijańskiej historiozofii patrzą na nowoczesne społeczeństwo, widzą tę atomizację i wpadają w panikę. Postrzegają to jako odczarowanie świata, pustkę współczesności, niemożność autoekspresji społeczeństwa – wszędzie dostrzegają kryzys²⁹.

Gauchet wskazując na ludzi dokonujących konwersji, jak choćby prezydent George W. Bush, dostrzega, że w istocie nie reprezentują oni fundamentu religii, lecz są jeszcze bardziej ukierunkowani indywidualnie, ponieważ ich dzieło polityczne to pochodna wewnętrznej decyzji o zmianie i przerwaniu kontynuacji własnej biografii, a nie przejaw literalnego wyznawania wiary³⁰. Jest to dowód na możliwość syntezy religii i nowoczesności, co bywa odrzucane jako herezja przez opiniotwórcze środowiska katolickie.

Przyjmijmy na potrzeby badania kolejne kryterium. Politycy o chrześcijańskich przekonaniach rezygnują z dążeń do budowania porządku bożego na ziemi, a swoim działaniom zaczynają nadawać formę eschatologiczną. Człowiek będąc aktywnym w ży-

28 *Śmierć Boga zniszczyła politykę, rozmawiają Marcel Gauchet i Maciej Nowicki*, [w:] *Idee z pierwszej ręki. Antologia najważniejszych tekstów „Europy”* – sobotniego dodatku do „Dziennika”, Warszawa 2008, s. 133.

29 Mark Lilla – wypowiedź, op. cit.

30 *Śmierć Boga zniszczyła politykę...*, s. 135.

ciu politycznym, godzi się na reguły wielkiej separacji, a zaspokojenie potrzeb i rozwiązanie problemów dzieli według skali doczesności oraz wieczności. W taki sposób to, co utylitarne, a jednak transcendentne, wymusza przyjęcie założeń teorii gier. Punktem wyjścia będzie *Zakład Pascala*.

	<i>Natura</i>	
<i>Pascal</i>	<i>Bóg istnieje</i>	<i>Bóg nie istnieje</i>
wierzy	wieczna nagroda	pobożne życie
nie wierzy	wieczne potępienie	bezbożne życie

Źródło: Z. J. Pietraś, *Decydowanie polityczne*, Kraków 1998, s. 205.

Kluczowe to oczekiwanie przyszłej spodziewanej użyteczności, przy czym nie istnieją na tym świecie narzędzia pozwalające *hic et nunc* dokonać ewaluacji społecznych korzyści działań samej osoby wierzącej. Pozostawmy na boku wątpliwości dotyczące podmiotowej dwuwariantowości gry, wyrażane wobec problemu Pascala. Ważniejsze dla naszych rozważań stają się obiekcje *explicite* wyartykułowane przez Richarda Dawkinsa³¹. Intencją rozważań autora było w odniesieniu do słynnego *Zakładu*, wskazanie na możliwość intencjonalnego wyznawania religii (udawania wiary w Boga), sprowadzające się do behawioralnych przejawów religijności³².

[...] Wszak wiara nie jest czymś, o czym można swobodnie decydować, jak to ma miejsce w polityce. A przynajmniej nie wynika z wolnej woli³³.

Poza osobistą odpowiedzialnością osoby wierzącej przed Bogiem, istnieje wiarogodność zawodowego polityka w jego funkcji reprezentowania innych. Jeśli Bóg – wszechwiedząca istota, jest w stanie przejrzeć człowieka, który udaje wiarę, kluczowym byłoby wskazać na przypadki symulowania wiary w Boga dla osiągnięcia partykularnych celów politycznych, jak choćby posługiwanie się pojęciem „ateista”, aby wyeliminować wiarę w innego boga niż ten, który legitymizował sprawujących władzę³⁴. Zadanie zapewne niewykonalne dla kogokolwiek, ponieważ o ile można oceniać przejawy bigoterii, to jak wykazać przy tym brak wiary. Należałoby wobec tego rozważyć, czy działanie takiej osoby przynosi doczesne szkody czy korzyści pozostałym. Nie przywołuję alternatyw Pascala jako argumentu na rzecz wiary, lecz jedynie jako teoretyczny wybór motywacji dla decyzji politycznych³⁵.

Dawkins powołał się między innymi na słynny aforyzm Einsteina: „Pan Bóg nie

31 Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 86-88.

32 Ibidem, s. 152.

33 Ibidem.

34 Por. M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, Warszawa 2008, s. 37.

35 Por. R. Dawkins, op. cit., s. 154.

gra z nami w kości”, oznaczający, że losowość nie może być zasadą wszechrzeczy³⁶. Jeżeli przyjmiemy, że nic w naszym świecie nie dzieje się bez przyczyny, wówczas konsekwencją będzie twierdzenie J. A. Schumpetera, że teorie opisujące aktywność ludzką powinny opierać się na założeniu, iż człowiek kieruje się interesem własnym, to jest maksymalizacją użyteczności jednostki³⁷. Osiąganie szczęścia doczesnego kompensuje się Pascalską wieczną nagrodą. Sensem obu wariantów pozostaje wygrana. Zobrazowanie tego w postaci macierzy gry wymaga formy opisowej i analogicznie jak uczynił N. Howard w przypadku dylematu Pascala, nie zostaną przypisane poszczególnym wynikom żadne jednostki użyteczności³⁸. Trudność polega na liczbowym określeniu preferencji graczy, jak również wyznaczeniu punktu siodłowego (największej wartości w kolumnie i najmniejszy w wierszu), bowiem sama postawa graczy może sprowadzać się do motywacji, których nie będą w stanie ze sobą porównać³⁹.

Przeanalizujmy warianty *szczęścia doczesnego* i *wiecznego*. W tym celu należy zestawić je z działaniem polityka kierującego się odpowiednio etyką przekonanych lub etyką odpowiedzialności. Zaprezentowany poniżej schemat gry nie uwzględnia całego szeregu okoliczności i wariantów szczegółowych, z jakimi moglibyśmy mieć do czynienia. Mimo to podejmuje kwestię fundamentalną, a mianowicie zadeklarowaną publicznie (natura tego, co polityczne) przez polityka identyfikację religijną. Dla uproszczenia okreśmy go „politykiem wierzącym-praktykującym”, gdyż daje on wielokrotnie publiczne świadectwo swojej religijności.

	<i>Natura tego, co polityczne</i>	
<i>Polityk wierzący-praktykujący</i>	<i>Bóg istnieje</i>	<i>Bóg nie istnieje</i>
Podejmuje działanie według etyki przekonanych	Szczęście wieczne (religijne)	Ryzykuje doczesną marginalizacją
Podejmuje działanie według etyki odpowiedzialności	Ryzykuje negatywny boski osąd	Szczęście doczesne (polityczne)

W prezentowanej wcześniej teologii politycznej odnaleźć można klucz do zrozumienia istoty strategii a1b2, co uzależnione jest od stopnia oparcia legitymizacji władzy na objawieniu. Jeśli Bóg nie istnieje, a polityk podejmuje decyzje w zgodzie z religijnymi przekonaniem, to prawdopodobne ryzyko odnosić będzie się do zmarginalizowania polityka w systemie, gdzie literalnie stosuje się reguły wielkiej separacji. Największe wygrane znajdziemy w ćwiartkach a1b1 oraz a2b2. Możemy założyć, że szczęście doczesne będzie mieć nieco niższą wartość dla takiego polityka, a nawet, że subiektywnie odczu-

36 Ibidem, s. 44.

37 T. Michalak, *Ekonomiczna teoria demokracji Anthony’ego Downsa*, [w:] *Teoria wyboru publicznego. Główne nurty i zastosowania*, pod red. J. Wilkina, Warszawa 2012, s. 91.

38 Z. J. Pietraś, *Decydowanie polityczne*, Kraków 1998, s. 205.

39 P. D. Straffin, *Teoria gier*, Warszawa 2004, s. 64-65.

wane dobrodziejstwo nie jest celem, lecz jedynie efektem ubocznym kierowania się etyką odpowiedzialności. Jeśli decyzja polityczna opiera się na objawieniu, wówczas, identycznie jak w przypadku nagród, nie istnieją procedury weryfikujące sam kontakt z Bogiem. Christopher Hitchens poddaje w wątpliwość samo kierowanie się objawieniem, gdyż dotyczy zazwyczaj osoby przypadkowej i jeśli akurat nie będzie to prezydent ważnego państwa, przypisywać można temu wydarzeniu niską rangę, więc rozwiązaniem jest oczekiwanie kolejnych objawień⁴⁰. Powoływanie się na instytucjonalną wrogość ze strony świeckich nie sposób uznać historycznie trafionym argumentem, ponieważ samo chrześcijaństwo ma dla wielu ludzi nieczyste sumienie, jako pozostałość po czasach narodowego socjalizmu⁴¹, a także dyskusyjną przeszłość w realiach socjalistycznych⁴². Polityk wierzący-praktykujący może znaleźć się w niekomfortowej sytuacji, bowiem pozostanie przy etyce własnych przekonań (a1b2) staje się nieopłacalne z dwóch powodów. Nawet jeśli a1b1 również może oznaczać polityczne zmarginalizowanie, pozostaje wciąż użyteczność jednostkowa związana z istnieniem Boga. Tymczasem jeśli Bóg nie istnieje, wówczas polityk „idąc w religijne zaparte”, staje się równoprawny w swych oczekiwaniach z każdą niewierzącą lub odpowiedzialną etycznie osobą, a mimo to przegrywa, między innymi poprzez zanegowanie zasad liberalizmu politycznego. Historia demokracji i Zachodu niekoniecznie reprezentuje wyłącznie dzieje Stanów Zjednoczonych Ameryki, dlatego głoszącym konserwatywne poglądy religijne grozi zarzut skrajności, spychanie na margines, poza polityczny mainstream, a bywa, że sygnuje się je na wyrost mianem politycznego ekstremizmu. Wbrew temu, co uważa Zdzisław Krasnodębski, ludzie obawiają się zerwania tradycyjnego bufora w postaci neutralności światopoglądowej państwa⁴³. Państwo nigdy nie było doskonałym katalizatorem rozwiązywania problemów światopoglądowych i moralnych. Roszczenie do pozostawienia wszelkich fundamentalnych kwestii w sferze prywatnej, bez konieczności rozszerzania sankcji prawnej, należy rozumieć jako namiastkę wolności wyboru, co wobec uśredniającej, ale przez to autorytarnej, logiki państwa (jak można odczytać wnioski Z. Krasnodębskiego), nie jest wcale „fałszywą bezstronnością państwa”, lecz łagodzeniem skutków apriorycznie narzucanej decyzji⁴⁴. Wola większości symbolizuje ciągle ułomność naszych politycznych wyroków. Wybór racji etycznej w polityce był często pochodną weryfikacji arytmetycznej, obliczeń na co była koniunktura (casus cesarza Konstantyna). Trudno rozstrzygnąć, bez względu na proponowane racje etyczne, czy indywidualny osąd jest gorszy od liczebnie dominującego rozumu państwa. Współcześnie, czerpiąc ze zdobyczy technologii, politycy poprzez sondaże opinii składają, w ich przekonaniu, spójne etycznie deklaracje. Wszystko może stać się elementem rywalizacji politycznej, kiedy zmierza się w stronę rynku medialnej

40 Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki: jak religia wszystko zatruwa*, Katowice 2007, s. 102-103.

41 Ibidem, s. 244.

42 Zob. R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014.

43 Por. Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2005, s. 110-123.

44 Por. ibidem, s. 114-115.

rozrywki⁴⁵. Wszystko za cenę szczęścia doczesnego. Tymczasem liberalizm polityczny to postawa *par excellence* uczciwa, kiedy przestrzega separacji, a przy okazji podnosi sumę indywidualnych użyteczności. Dążenie do zachowania reguł demokracji poprzez separację nie jest oczywiście postawą całkowicie neutralną, a nawet biorąc pod uwagę powyższą grę, wiąże się z określoną gratyfikacją, więc przeczy bezstronności. Celem przedstawionego tekstu było jednak uświadomienie, że działanie polityczne zawsze będzie osadzone w kontekście ubocznej nagrody/kary. Wynika to z przyjętej gradacji lojalności, a może przede wszystkim uzależnia się od motywacji utylitarnych. Myślenie o nagrodzie, nawet „gratyfikacji pozaziemskiej”, nie jest refleksją o rzeczach wyższych i jako takie zawsze upośledza samo działanie polityków. W takiej optyce proponuję oceniać roszczenie posłów PiS do uzyskania bezwzględnej zgody na uczestnictwo w religijnych uroczystościach miesięcznicy smoleńskiej.

Epilog

Wbrew temu, co mógłby sugerować tytuł artykułu, nie ma w polityce treści dość banalnych, aby nie podlegały one naukowemu osądowi. Wspomniana wiwisekcja, przeciwnie do medialnych prezentacji, pomija osąd gapia, nie skupia się na emocjach telewizora, lecz przede wszystkim koncentruje się na dociekaniu. Poziom asercji w przypadku sekwencji poglądów religijnych i politycznych jest zazwyczaj wysoki w odniesieniu do koncepcji wiedzy potocznej, a dużo niższy dla sądów naukowych. W celu ostatecznej weryfikacji hipotezy badawczej pozwoliłem sobie sięgać po założenia teorii gier, co wskazuje na istnienie szeregu wątpliwości pojawiających się w stanie determinowania zjawisk politycznych poprzez religię. Hipoteza zakładała dążenie w stronę konfliktu racji, którym intencjonalnie nadajemy wyższość. Tym niemniej nie sprawdza się do końca twierdzenie o zerojedynkowej postaci tej gry. Mechanizmy i możliwości wypłat są tak złożone, iż wybór określonego stanowiska będzie zawsze dualnym wariantem gry: nagroda/kara – nagroda/nagroda – kara/kara. Odrzucenie alternatywy dla własnych poglądów może mieć wymiar wyłącznie deklaracyjny, a spór toczy się tak naprawdę o poziom uczciwości w prezentowaniu własnego stanowiska.

45 *Śmierć Boga zniszczyła politykę...*, s. 131.

Arkadiusz Stolarek

***Boże coś Polskę... Przedrozbiorowe komponenty religijne
w procesie kształtowania sakralnych podstaw
XIX-wiecznego polskiego nacjonalizmu***

Słowa kluczowe: *katolicyzm, Kościół katolicki, nacjonalizm, tożsamość narodowa, Reformacja, Kontrreformacja, konfesjonalizacja, folkloryzacja religii*

Keywords: *Catholicism, Catholic Church, nationalism, national identity, Reformation, Counter-Reformation, creation of confession, folklorized religion*

Spśród wielu czynników kształtujących polską tożsamość narodową, chyba żaden inny nie odcisnął na niej takiego piętna jak katolicyzm. XIX-wieczny okres formowania się europejskich nacjonalizmów również na ziemiach polskich wykształcił specyficzną formę, która swój wyraz znalazła w określeniu *Polak-katolik*. Jak doszło do tego, iż akurat religia chrześcijańska w wersji katolickiej stała się tak istotnym elementem tożsamości zbiorowej Polaków? Gdzie szukać genezy tego procesu? Uważam, iż rola katolicyzmu w kształtowaniu polskiego nacjonalizmu zaczęła się na długo przed XIX wiekiem, gdy wówczas było to już oczywiste. Katolicyzm zlewał się w symbiotycznej formie z polską kulturą pospolitą przez wiele stuleci. Kultura ta stała się docelowo kręgosłupem polskiego nacjonalizmu w wydaniu modernistycznym. W poniższych rozważaniach chciałbym zatem prześledzić genezę tego procesu, odnaleźć przełomowe momenty w historii Polski oraz wskazać te komponenty, które doprowadziły do tego, że katolicyzm stał się kluczowym elementem polskiej kultury.

W dość dużym uproszeniu zakładam jasną cezurę początkową poszukiwań – rok 966 związany z chrztem Polski. Biorąc pod uwagę skromny zasób źródeł dotyczących początków polskiego chrześcijaństwa, a także zastane opracowania, przyjmuję założenie badawcze, iż przełomowy – dla implementacji religii chrześcijańskiej w Polsce – okazał się wiek XIII, kiedy to wartości niesione przez katolicyzm zaczęły zyskiwać głębszy oddźwięk w masach społecznych. Podkreśla to Jerzy Kłoczowski zauważając, iż specyficzne zmiany

przygotowała cała dotychczasowa ewolucja, rosnąca rola Kościoła, jak i kryzys starych kultur i struktur społecznych, w których siła tradycji religii pogańskiej musiała być jeszcze długo niemała¹.

W okresie tym, ludzie zaczęli przyjmować fundamentalne prawdy wiary związane z religią chrześcijańską, takie jak: wiara w jednego Boga, kontynuacja życia po śmierci czy podział świata „pośmiertnego” na *niebo* i *piekło*². Przełom XIV i XV wieku możemy

1 J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2007, s. 60.

2 Ibidem.

uznać za ostateczne zwycięstwo chrześcijaństwa na ziemiach polskich, czego dowodem – według Kłoczowskiego – jest powszechny zwyczaj nadawania nowo narodzonym dzieciom imion chrześcijańskich. Unia polsko-litewska spowodowała, iż od drugiej połowy XIV wieku nowy organizm państwowy nabrał charakteru dwuwyznaniowego. Zajęcie Rusi wbudowało w granice systemu politycznego i społecznego ludność związaną ze wschodnim kręgiem cywilizacyjnym, której kultura oparta była na nurcie prawosławnym.

Z punktu widzenia zasadniczych rozważań warto na chwilę pochylić się nad procesami, które zaszły wkrótce po tym okresie, a odcisnęły niepodważalne znamię na polskim katolicyzmie, a także wyobrażeniach zbiorowych.

Reformacja

W XVI wieku Rzeczpospolita została poddana wpływowi ruchu reformacyjnego zapoczątkowanego przez Marcina Lutra. Przyjmuje się, iż początek panowania Zygmunta III Augusta otwiera epokę Reformacji w Rzeczypospolitej³. Jednocześnie przebieg procesów reformacyjnych miał szczególny rys, który z jednej strony przejawiał się w powszechnie znanej *polskiej tolerancji wyznaniowej*, z drugiej – w słabym zakorzenieniu wyznań protestanckich, czego wynikiem było bardzo szybkie odzyskiwanie pola wpływów przez Kościół katolicki w epoce potrydenckiej.

W okresie panującej w Europie zasady *Cuius regio, eius religio* (czyj kraj tego religia), tolerancja wyznaniowa była specyficzną cechą polskiej Reformacji. Na tle europejskich wojen religijnych i „płonących stosów” – tolerancja panująca w Rzeczypospolitej była zjawiskiem wręcz imponującym⁴. Fakt ten, nie wynikał z jakiegoś szczególnego rodzaju zespołu uwarunkowań i cech polskiej społeczności. Miał on charakter czysto polityczny, wynikający z konieczności utrzymania w całości państwa wielowyznaniowego, dla którego wojny religijne mogłyby się okazać wyniszczającymi. Ks. Jan Kracik zauważa:

Rzeczpospolita była wszak krajem niejednorodnym narodowo i religijnie już od XIV-XV wieku. W jej granicach oprócz katolickich Polaków i Litwinów mieszkało kilka milionów prawosławnych Rusinów, wyznający islam Tatarzy, około 150 tysięcy Żydów (głównie w miastach) i trochę wyznających monofizytyzm (odłam chrześcijaństwa z V wieku) Ormian⁵.

Ten sam autor wskazuje kolejną istotną cechę polskiej Reformacji – swoim wpływem obejmowała ona głównie stan szlachecki. Tezę tą potwierdzają źródła i opracowania historyczne. Można stwierdzić, iż widmo porażki ruchu reformacyjnego pojawiło

3 W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo – Kościół między reformacją a oświeceniem*, Warszawa 2010.

4 M. Markiewicz, *Historia Polski 1492-1795*, Warszawa 2002, s. 272.

5 J. Kracik, *Tolerancja w dobie reformacji i kontrreformacji*, www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/rec_reformacja_kontrreformacja.html (11.02.2012).

się już w momencie początków jego rozwoju na terenie Rzeczypospolitej. Przywiązanie chłopstwa – a także uboższego mieszczaństwa – do katolicyzmu (bądź prawosławia w przypadku Rusi) było jedną z głównych przyczyn klęski polskiej Reformacji⁶. Kolejne cechy to m.in.: jej charakter oddolny, charakteryzujący się wąską bazą społeczną i brakiem poparcia władzy państwowej; brak charakteru misyjnego reformy, brak jednolitego zdania, co do nowego dogmatu; przekaz niezrozumiały dla niższych warstw – brak oferty dla chłopstwa i ubogiego mieszczaństwa; państwowe wsparcie Kościoła katolickiego; brak porozumienia z prawosławiem⁷.

Postanowienia *Konfederacji Warszawskiej*, gdzie dobro Rzeczypospolitej postawiono nad interesem religijnym, było szczytem osiągnięć polskich protestantów. Odrzucenie przez katolicki Episkopat i Zygmunta III Wazę przepisów, które realnie chroniłyby mniejszości wyznaniowe, stały się cezurą niejako kończąca *polską tolerancję* i będącą kolejnym krokiem w zwycięskim pochodzie katolicyzmu.

Fakt, iż masy chłopskie i drobno szlacheckie pozostały w ramach tradycyjnego Kościoła katolickiego, uważam za najważniejszą przyczynę zwycięstwa katolicyzmu. Jego oparcie się na szerokiej bazie społecznej, było siłą, która utrzymywała go w kolejnych wiekach, a która prowadziła do tego, iż w XX wieku Polska określana była jako *państwo katolickie*.

Począwszy od lat 70. XVI wieku, rozpoczęła się zakrojona na szeroką skalę reforma polskiego katolicyzmu, która swej pełnej mocy nabrała po obradach soboru trydenckiego.

Kontrreformacja i konfesjonalizacja

Koronację Stefana Batorego na króla Rzeczypospolitej w 1575 roku można uznać za początki polskiej Kontrreformacji. Jego polityka wyznaniowa w wersji oficjalnej miała być równoprawna dla wszystkich wyznań. W rzeczywistości król najwyższą atencją otaczał katolicyzm. Jeszcze wyraźniej z polską Kontrreformacją jest utożsamiany król Zygmunt III Waza. To właśnie w czasach panowania tego władcy, zwolennicy Reformacji przestali odgrywać większą rolę w życiu politycznym⁸. Celem polskiej Kontrreformacji prowadzonej pod kierunkiem jezuitów, było uczynienie z Rzeczypospolitej katolickiego państwa wyznaniowego, co głównie wyrażało się w poglądach krakowskiego jezuitę Piotra Skargi⁹. Kolejne tumulty, których ofiarą zazwyczaj padały zbory protestanckie, były wyrazem determinacji kontrreformatorów. Co prawda, legislacja nie odzwierciedlała nierówności religijnej, jednak atak na zwolenników fundamentu *Konfederacji Warszawskiej* stawał się faktem powszechnym.

W tym też czasie pojawiła się tendencja (która w sposób szczególny rozwinęła się

6 Idem, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce*, Wrocław 2010, passim.

7 Zob. ibidem; M. Markiewicz, op. cit.; J. Kłoczowski, op. cit.

8 S. Litak, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 58-66.

9 Zob. J. Tazbir, *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983.

w czasie XVII-wiecznych wojen) do odmawiania protestantom lojalności obywatelskiej, oskarżeń o występowanie przeciwko państwu¹⁰. Odbieranie praw publicznych innowiercom (Poznań 1619, 1629, Kraków 1624) było wyrazem zdobycia przewagi przez katolików. Reformatorzy nie walczyli już o zapisy *Konfederacji Warszawskiej*, tak naprawdę pozostało im okopanie się na pozycji i bronienie tego, co mieli w tamtym czasie. W opinii Wojciecha Kriegseisena w okresie tym następuje:

Mnożenie ograniczeń prawnych, rewindykacja katolickich kościołów przejętych w dobie Reformacji przez ewangelików, pozwy sądowe o zagarnięte przy tej okazji dobra fundacyjne, a także zaległe dziesięciny oraz należności z tytułu *iurastolae*, czyli opłat za czynności duchowne, których od innowierców domagali się katolicycy proboszczowie – wszystko to podnosiło napięcie i tworzyło atmosferę wrogości¹¹.

Kolejny okres *polskiej nietolerancji* według Kriegseisena ograniczony jest cezurą lat 1648-1768. W ujęciu tego badacza jest to okres spóźnionej (w stosunku do procesów europejskich) konfesjonalizacji. Aby jednak dokładnie prześledzić procesy, które kierowały drugą odsłoną polskiej Kontrreformacji, należy wpierw nakreślić szkic sytuacji społeczno-kulturowej, politycznej a także porządku międzynarodowego.

Zmiany, jakie dokonały się w XVII wieku, zarówno w Polsce jak i w Europie, uważam za fundamentalne dla ukazania procesu kształtowania się homogenicznej kultury polskiej, która w wyniku procesów XIX-wiecznych stała się kamieniem węgielnym polskiej tożsamości narodowej. Jak wskazuje Anthony D. Smith¹², wykształcenie pewnych zasobów kulturowych powoduje, iż część z nich staje się w okresie późniejszym „świętą opoką” narodu, której elementy są czczone według tradycji religijnej i często z religią są ściśle związane. Smith uważa, iż w epoce przednowożytnej to właśnie religia pełniła rolę czynnika budującego tożsamość wspólnoty, co wynikało z faktu, iż była ściśle związana z etnicznością. To powiązanie religii z etnicznością i procesem tworzenia się kultury, która umożliwiała kreowanie swojej tożsamości w ramach procesu „swój” – „obcy”, spowodowało, iż religia ta pełniła zasadniczą rolę w rozwoju XIX-wiecznego nacjonalizmu.

Warunkiem wstępnym do wytworzenia homogenicznej kultury jest dostrzeżenie „innego”. Zauważenie cech kształtujących „innego” pozwala na centralizowanie i „oczyszczanie” wartości kształtujących „my”. Zgodnie z klasycznym dziełem Carla Schmitta, do podziału tego dochodzi na poziomie zagrożenia. Niebezpieczeństwo prowokuje dokonanie się podziału „My” – „Oni”.

To właśnie zmieniona panorama polityczna Europy XVII wieku, stopniowe słabnięcie państwa polskiego przy równoczesnym wzroście państw ościennych, reprezentujących oświecony absolutyzm oraz tyranie, przy jednoczesnym reprezentowaniu odmiennych kultur oraz religii powodowało, iż od końca XVIII wieku polscy władcy mu-

¹⁰ W. Kriegseisen, op. cit., s. 558, 577.

¹¹ Ibidem, s. 591.

¹² A. D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów*, Kraków 2009, s. 60-68.

sieli w istotnym stopniu brać pod uwagę czynnik wyznaniowy w kształtowaniu polityki zagranicznej państwa. Przy opisie ówczesnej sytuacji geopolitycznej Rzeczypospolitej chciałbym się powołać na opis Mariusza Markiewicza:

W latach dziewięćdziesiątych XVI w. zaczęły się wielkie konflikty, które zdominowały dzieje polityczne Rzeczypospolitej [...]. Był to m. in. konflikt z (luterzańską – autor) Szwecją, który rozpoczął się od walki o tron tego kraju i przerodził się w wojnę o panowanie nad Bałtykiem. Znaczenia nabierał problem ukraiński (prawosławnych Kozaków), który zamienił się w wojnę domową i rozbiór tego kraju pomiędzy Rzeczypospolitą i (prawosławną) Moskwę. Blisko z tym związane były sprawy dotyczące księstw naddunajskich i otwarty konflikt z (muzułmańską) Turcją¹³.

Podkreślenia wymaga fakt, iż XVII wiek stał się dla ludności polskiej okresem wojen i barbarzyństwa, ciągłego zagrożenia ze strony innych państw o innym profilu wyznaniowym. Wydaje się uprawomocniona hipoteza, iż siłę polskiej konfesjonalizacji i Kontrreformacji, ich impet, wzmacniało ciągłe zagrożenie ze strony reprezentujących inne wyznania siąsładów, co równocześnie odbijało się negatywnie na polskich innowiercach. Ponadto, poparcie jakiegoś udzieliła część kaliwińskiej i ariańskiej szlachty szwedzkim najeźdźcom, stało się uzasadnieniem nietolerancji, i uzasadniało odmawianie im praw obywatelskich, co do tego czasu było tylko przejawem zacieklej publicystyki. Uogólniając, protestantom przypisywano zdradę, katolikom zaś lojalność¹⁴. „Potop” szwedzki odegrał kluczową rolę nie tylko w kształtowaniu się poczucia pewnej wspólnoty obywatelskiej, ale i roli katolicyzmu, jako zestawu wartości, również w wymiarze symbolicznym. Sienkiewiczowskie ujęcie zachowania polskiej szlachty jest bardzo wyraziste, jednoznaczne, jednak opisujące ówczesną sytuację Rzeczypospolitej z punktu widzenia człowieka żyjącego w zupełnie innej rzeczywistości. Ciężko rozpatrywać zachowanie szlachty w barwach czarno-białych, stawiając klarowne sądy o zdradzie. Szlachta poprzez podporządkowywanie się królowi szwedzkiemu broniła narodu – jednak pojmowanego inaczej niż na to patrzymy dziś. Ówczesna szlachta broniła narodu szlacheckiego (!), o którym pisze w bardzo klarowny sposób między innymi Andrzej Walicki oraz powołujący się na jego tezy Tomasz Kizwalter. Ten drugi podkreśla, że:

jeśli stan uprzywilejowany tworzył w XVI w. wspólnotę, która obejmowała swym zasięgiem całość ziem Rzeczypospolitej, to jasnym wydaje się, że więzi etniczne nie mogły należeć do elementów spajających tę zbiorowość¹⁵.

13 M. Markiewicz, op. cit., s. 429.

14 J. Kracik, *Historia...*, s. 85.

15 T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa 1999, s. 98.

Opis ten uzupełniają wskazówki samego Walickiego, który stwierdza, iż:

naród szlachecki kształtował się jako wspólnota polityczna, zespolona przywiązaniem do wolności obywatelskich oraz dążeniem do realizacji wspólnego politycznego przeznaczenia¹⁶.

Zwracam na to szczególną uwagę nie bez powodu. Po pierwsze, taki zarys pozwala obiektywniej i w sposób należyty analizować zachowania szlachty i ludności polskiej w epoce wojen z państwami ościennymi. Ponadto uważam, iż XVII-wieczny okres wojen, wspólne poczucie zagrożenia, tworzenie zbieżnej palety wartości – leżą u podstaw procesu powolnego (oczywiście rozłożonego na kilkadziesiąt lat) przekształcania wąskiego *narodu politycznego* w inną postać. Dotychczas na tę kategorię składała się wyłącznie szlachta polska. Zmiana przyniosła kategorię *narodu* w ujęciu *nowoczesnym*, obejmującego ogół ludności zamieszkującej tereny Rzeczypospolitej i podzielającej wspólny system wartości tworzący *kulturę narodową*.

Mając na uwadze powyższe, chciałbym wskazać jaką rolę odegrały wojny polsko-szwedzkie w kształtowaniu się założeń polskiej wspólnoty i wskazać czynniki kulturowe, które okazały się najcenniejsze. Kompromitująca kapitulacja pod Dzieńbówem, nie wynikała jedynie ze słabości militarnej. Poddająca się szlachta widziała w Karolu X Gustawie nie zawsze najeźdźcę, ale i często, obróćcę swojego narodu – *politycznego narodu* – przed zakusami absolutystycznymi Jana Kazimierza. Nie tylko stan szlachecki, ale i masy chłopskie upatrywały w koronie szwedzkiej klucz do rozwiązania toczącego się w tym czasie konfliktu na wschodzie¹⁷. W obawie przed konfiskatą dóbr, szlachta poddawała kolejne terytoria Rzeczypospolitej, składając wiernopoddańcze przysięgi Karolowi X. Symbolicznym przełomem był atak wojsk szwedzkich na klasztor na Jasnej Górze.

Atak na powszechnie czczone miejsce kultu religijnego, „zamach na duszę polską” – jak to określił Muller, choć z militarne punktu widzenia nie miało większego znaczenia, wywołał powszechne oburzenie i nienawiść do najeźdźcy. Obcość religijna Szwedów – postrzeganych jako świętokradcy – stała się czynnikiem, który przesądził o powodzeniu rodzącego się buntu przeciwko nim¹⁸.

Bożena Popiołek stawia tezę, iż w wyniku tego czynu szlachta, która poczuła się dotknięta w swych uczuciach religijnych, zaczęła się odwracać od najeźdźcy. Atak na Jasną Górę był nie tylko próbą zniszczenia jednej z warowni – uderzał on bezpośrednio w jedną z podstawowych wartości będących fundamentem tożsamości szlacheckiej. Jak wskazuje Andrzej Walicki, w drugiej połowie XVII wieku w Rzeczypospolitej można już mówić o istnieniu specyficznej odmiany sarmatyzmu) – *sarmatyzmu katolickiego*,

16 A. Walicki, *Naród, Nacjonalizm, Patriotyzm*, Kraków 2009, s. 16.

17 B. Popiołek, *Dzieje narodu i państwa polskiego – Potop*, Warszawa 1998, s. 23-25.

18 Ibidem, s. 42.

który z jednej strony hołdował wierności *Złotej wolności szlacheckiej*, z drugiej – wierności potrydenckiemu wymiarowi katolicyzmu, utożsamiając przynależność narodową z katolicyzmem¹⁹. Zbесzczесzczenie klasztoru jasnogórskiego nie dewastowało jedynie sanktuarium religijnego. Uderzało bezpośrednio w fundamentalną wartość budującą tożsamość polskiego *narodu szlacheckiego* – katolicyzm. Okres wojen polsko-szwedzkich spowodował, iż zaczęła się kształtować homogeniczna kultura – na razie zamknięta w ramach jednego stanu (należy jednak pamiętać o jego liczebności) w oparciu o zagrożenie ze strony „innego” (Szwedów). Równocześnie odmiennosc religijna okazała się wartością, wokół której dokonał się ten podział, a która równocześnie (razem z innymi czynnikami XVII wieku) na stałe wpisała katolicyzm w system wartości tożsamości szlacheckiej.

Kozaczyzna

Problem wschodnich rubieży Rzeczypospolitej i Kozaczyzny, to nie tylko pole do rozważań historycznych, czy militarystycznych. Zagadnienia prawosławnej ludności tego obszaru, a także polityka religijna kolejnych królów Polski – znajdująca swój punkt kulminacyjny w umowie w Brześciu – to pole do poszukiwań roli czynnika religijnego w kształtowaniu tożsamości wschodu, a zatem pole do pytań z zakresu politologii religii. W kontekście głównych rozważań tego artykułu najważniejsze są pytania: o wpływ katolicyzmu na tworzenie się polskości w opozycji do innego, dominującego na kozackich Kresach wyznania, a także o konsekwencje identyfikowania się ludności prawosławnej z tożsamością rosyjską.

Wspomniane procesy miały charakter kulturowy i ich genezy należy poszukiwać już w trakcie wchłonięcia przez Rzeczpospolitą obszarów Rusi. Wykorzystując XVI-wieczną zapaść Kościoła wschodniego, 28 stycznia 1595 roku na synodzie prawosławnym we Lwowie zapadła decyzja o przyłączeniu Kościoła prawosławnego w Polsce do Kościoła katolickiego i poddaniu go władzy papieskiej²⁰. Powstanie Kościoła unickiego stało się główną osią sporu pomiędzy Rzeczpospolitą a Kozakami, jak również pretekstem skrzętnie wykorzystywanym (w późniejszym okresie) przez Moskwę do ingerencji w sprawy wewnętrzne Polski. W rzeczywistości unia pogłębiła podział, a dla pozostających w konflikcie z polskimi panami Kozaków, stała się religijnym uzasadnieniem konfliktu. Urzywilejowanie katolicyzmu i upośledzenie prawosławia oraz jego wyznawców w sferze publicznej, tworzyło pole konfliktu społecznego, który zaogniał się na terenach ukraińs-

19 A. Walicki, op. cit., s. 23.

20 „W latach 1595-1596 doprowadzono ostatecznie do zawarcia unii między obu Kościołami na dwóch kolejnych synodach brzeskich (1595, 1596). W zamian za przyjęcie dogmatów katolickich i uznanie papieża głową Kościoła, unicy całkowicie zachowywali swą liturgię i język (cerkiewno-słowiański), kalendarz juliański, małżeństwo księży i zyskiwali obietnicę zrównania hierarchii praw swego Kościoła z hierarchią katolicką, co w praktyce oznaczało przede wszystkim dopuszczenie biskupów unickich do senatu”, Z. Wójcik, *Wojny kozackie w dawnej Polsce*, Kraków 1989, s. 22.

kich. Do licznych źródeł politycznych i społecznych napięć, konfliktów i walk na Ukrainie doszedł czynnik religijny. Główny cel unii – likwidacja prawosławia – nie został ponadto osiągnięty. Tak rysowała się społeczno-polityczna geneza powstania, które wstrząsaneło wschodnimi rubieżami Rzeczypospolitej i na stałe wykluczyło społeczność ruską ze wspólnoty Polaków.

Rozpoczęte w 1648 r. powstanie Bohdana Chmielnickiego, pod wpływem duchowieństwa prawosławnego coraz wyraźniej uznawało hasła obrony prawosławia za swoją ideologię. Żądanie likwidacji Unii Brzeskiej i zwrotu prawosławnym wszystkich należących obecnie do grekokatolików kościołów, monasterów i dóbr duchownych, szybko stało się oficjalnym postulatem Chmielnickiego²¹.

Proces wzajemnego wykluczenia ze wspólnoty obywateli działał w obie strony. Z jednej, katolicyzm był swositą „antytezą” dla kształtującej się tożsamości Kozaczyzny, a z drugiej, zbrojne powstania, a także zwrócenie się Kozaków o pomoc Moskwy, było elementem odniesienia do budowanej solidarności Rzeczypospolitej. Podkreślenia wymaga fakt, iż na powstania kozackie nałożyło się w czasie zagrożenie ze strony luterkańskiej Szwecji. Ponadto, przyłączenie przez Chmielnickiego Ukrainy do Moskwy w 1654 roku oraz wynikająca z tego wojna polsko-rosyjska, postawiły niezwykle mocne podwaliny pod zbudowanie stereotypu *prawosławny – Rusin*, w opozycji do którego tworzył się stereotyp *Polak – katolik*.

Uгода Perejesławska to początek wzrostu państwa rosyjskiego i postępujące obniżanie się prestiżu Rzeczypospolitej. Tym samym prawosławie stało się stałym narzędziem gry polsko-rosyjskiej, a dzięki poddaniu w 1685 roku prawosławnej metropolii kijowskiej zwierzchnictwu patriarchy moskiewskiego, doszło – już nie tylko w wymiarze symbolicznym – do utożsamienia ludności ukraińskiej i prawosławnej z Rosją. Jednocześnie nurt unicki skazany został w Rzeczypospolitej na marginalizację:

W opinii szlacheckiej Kościół unicki nie został jednak uznany za równorzędny łacińskiemu. Demonstrowano wyższość kultury i Kościoła łacińskiego nad kulturą i Kościołem ruskim – unickim, który pogardliwie nazywano chłopskim²².

W sferze symbolicznej i obrzędów Kościół unicki za bardzo był związany z prawosławiem, kulturą wschodnią, w opozycji do kultury katolickiej wpisanej w nurt chrześcijaństwa zachodniego.

XVII-wieczne wojny przypieczętowały zwycięski pochód katolicyzmu w Polsce. Spóźniona konfesjonalizacja doprowadziła do przekształcenia polskiej tolerancji w nietolerancję, połączoną z upośledzeniem społecznym i politycznym mniejszości wyza-

21 W. Kriegseisen, op. cit., s. 634.

22 S. Litak, op. cit., s. 78.

niowych²³. Zarówno na gruncie społecznym jak i politycznym, nastąpiło zlanie się katolicyzmu z tożsamością polską. Tym samym, katolicyzm odegrał podstawową rolę w tworzeniu zbioru wartości kształtujących świadomość politycznego narodu – polskiej szlachty XVI i XVII wieku – *sarmackiego katolicyzmu*.

Mit o pochodzeniu

„Wąsaty szlachcic” wydaje się w pierwszym skojarzeniu głównym symbolem „sarmackiej epoki”. Dokładniejsze przyjrzenie się przeszłości pozwala jednakże dostrzec ważniejsze elementy, które na stałe przeniknęły do polskiej kultury narodowej. Sarmatyzm stał się podstawową treścią w procesie tworzenia homogenicznej kultury polskiej. Jego charakter był odzwierciedleniem zarówno procesów społeczno-politycznych jak i szczególnego położenia geopolitycznego Rzeczypospolitej. Tę barokową fazę sarmatyzmu Andrzej Walicki określa mianem *katolickiego*, co wynika z połączenia wierności idei *złotej wolności* z zaangażowaniem na rzecz potrydenckiego katolicyzmu. Według Walickiego podstawową cechą sarmatyzmu było właśnie utożsamienie przynależności narodowej z katolicyzmem²⁴. Sarmatyzm był niejako formą kompromisu, rozwiązania dla odwiecznego kompleksu Polski, która powiązana z chrześcijańskim światem zachodnim, niejako we swojej „wschodniości” widziała coś poniżającego. Mit starożytnych Sarmatów stał się mitem założycielskim narodu politycznego – polskiej szlachty. Sarmaci, irańscy koczownicy osiadli w rejonach naddunajskich, łączyli pochodzenie wschodnie z właściwościami umysłowymi i kulturowymi świata zachodniego. Polska szlachta ujrzała w legendarnych przybyszach ze wschodu swoich przodków, tworząc tym samym etnogenetyczny mit Polski jako *Sarmacji europejskiej*²⁵. Stworzenie mitu sarmackiego miało swoje instrumentalne przyczyny, które zauważa Stanisław Grzybowski wskazując, iż wieloetniczna Polska potrzebowała wspólnej ideologii, mitu, zrytualizowanego wzorca zachowań społecznych, czerpiącego z autorytetu rzekomej wspólnej przeszłości ludu wolnego, dumnego i rycerskiego – Sarmatów²⁶. Mit sarmacki, wskazywał historyczne korzenie, dając poczucie ciągłości i przynależności do wspólnoty o znaczącej roli historycznej i wybitnych cechach charakteru. Mit ten, dawał namiastki odnalezienia więzi etnicznych, które dopiero w wieku XIX stały się jednym z fundamentalnych warunków istnienia narodu. Jego katolicki charakter prowadził do wyobcowania protestanckiego mieszczaństwa oraz społeczności prawosławnej. Nawet unicy nie byli uznawani za pełnoprawnych obywateli, co przyspieszało liczbę konwersji na katolicyzm.

23 Zakaz apostazji pod karą wygnania (1668), zamknięcie niekatolikom dostępu do stanu szlacheckiego (1673), zamknięcie niekatolikom dostępu do ważniejszych urzędów (1718, 1736, 1764).

24 A. Walicki, op. cit., s. 23.

25 M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007, s. 176.

26 S. Grzybowski, *Sarmatyzm. Dzieje narodu i państwa polskiego*, Warszawa 1996, s. 2.

Mit o wybraniu i uświęconym terytorium

Mit o wybraniu zakłada, iż wspólnota ma powierzone święte zadanie, misję, związaną z trzymaniem się określonej religii²⁷. XVII-wieczne wojny, w których szlachcie przyszło walczyć z przedstawicielami innych wyznań i religii, zespoliły poczucie przynależności narodowej i religijnej. „Wrogami byli mahometanie i prawosławni na wschodzie, protestanci na zachodzie i północy”²⁸. W rozbudzone poczucie przynależności wyznaniowej po wojnach polsko-szwedzkich i powstaniach kozackich, uderzyły wojny tureckie. Sławetna odsiecz wiedeńska króla Jana III Sobieskiego, stała się nie tylko faktem historycznym, ale i legendą wchodzącą w skład mitu o Polsce jako *przedmurzu chrześcijaństwa*²⁹. Mit ten, jest bezpośrednio powiązany z mitem utożsamiającym państwo z określoną religią, z założenia jakoby państwo – w tym przypadku Rzeczypospolita – była ziemskim wybrańcem określonego bóstwa, tutaj: Boga chrześcijańskiego. Królestwo Polskie zaczęło utożsamiać z biblijnym *narodem wybranym*. Średniowieczny etos rycerski został zastąpiony mityczną historią, która nakazywała walecznym Sarmatom bronić kraju jak i katolicyzmu. Uzyskując legitymizację katolicką, stany szlacheckie zaczęły rozwijać ideę mesjanizmu szlacheckiego³⁰. Szlachecki naród polski został utożsamiony z misją o charakterze ponadziemskim, nadając mu legitymizację boską, sankcjonowaną przez powszechną religię. Równocześnie doprowadziło to do powstania już w XVII wieku zbitki słownej *Polak – katolik*, co było klarownym odzwierciedleniem utożsamienia kultury szlacheckiej z katolicyzmem. Fala ksenofobii objęła Rzeczpospolitą, a jej skutkiem było odmawianie prawa przynależności do narodu politycznego przedstawicielom szlachty spoza wyznania katolickiego.

Wśród członków elity politycznej coraz wyraźniej utrzymywało się przekonanie, że katolicyzm jest „naturalnym” wyznaniem obywateli państwa szlacheckiego³¹.

Wstęp do konfederacji generalnej z 1668 roku oficjalnie wprowadzał na powrót katolicyzm jako wyznanie panujące :

Ponieważ tę Konfederacją naszą juribus et privilegijs Orthodoxae Romanae Catholicae, et ritus Graeci Unitorum Ecclesiae nikomu derogare nie pozwalamy y owszem przy obronie tegoż kościoła świętego et immunitatibus onego statecznie będziemy³².

27 A. D. Smith, op. cit., s. 63.

28 J. Kracik, *Historia...*, s. 94.

29 Zob. R. Kościelny, *Przedmurze chrześcijaństwa. Czas królów elekcyjnych*. Seria: *Kościół na straży polskiej wolności*, t. 2, Kraków 2013.

30 M. Markiewicz, op. cit., s. 145.

31 T. Kizwalter, op. cit. s. 633.

32 Cyt. za: ibidem.

Kolejnym prawnym przejawem utożsamienia szlachcia z katolikiem było udzielenie nobilitacji zaśluzonym oficerom przez sejm pacyfikacyjny w 1673 roku, który przewidywał, iż nadanie nobilitacji jest warunkowane przez przejście na wyznanie rzymskokatolickie³³. Tę wzajemną zależność celnie podkreśla Kizwalter stwierdzając, że w XVII-wiecznej atmosferze rodziło się przekonanie, że:

„Polak to katolik”, a innowiercą może być tylko obcy. Polski innowierca, pozbawiony cech etnicznej lub kulturowej obcości, stawał się więc podejrzany, narażony na ekscesy i zaczepki³⁴.

Folkloryzacja religii

Katolicyzm w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej zyskał na wyjątkowym znaczeniu. Jednocześnie na jego gruncie dochodziło do specyficznych, właściwych dla obszaru, procesów wzajemnego przenikania się oficjalnie uznanych prawd wiary i pospolitych wierzeń. Jan Kracik określa ten rodzaj synkretyzmu religijnego mianem *folkloryzacji religii*³⁵. Religia nabrała cech swojskości i rodzimości³⁶, co wynikało ze swoistej symbiozy tradycji chrześcijańskiej i pogańskiej, nałożenia się przestrzeni symbolicznej obu systemów wierzeń, skrajnej analfabetyzacji mas, co prowadziło do nierozumienia treści biblijnych, dostosowania ich do tradycji regionalnych. Jerzy Kłoczowski uzupełnia tę charakterystykę o następującą konstatację:

Interpretacja chrześcijańska spłótła się z pradawnymi zwyczajami, na ogół traktowanymi przez Kościół bez wrogości [...], powoli dokonywała się symbioza, przemiany, splatania się nowego ze starym w nową kulturową całość³⁷.

W cytowanym fragmencie warto zwrócić uwagę na to, jak Kłoczowski definiuje efekt tego procesu – *kulturowa całość*. Podlegała ona następnie kolejnym przemianom, w coraz większej mierze będąc podstawowym aspektem tożsamości już nie tylko szlachty, a w efekcie końcowym stała się kamieniem węgielnym zbioru wartości tworzących zbiorową tożsamość – w wieku XIX przekształconą w narodową.

Folkloryzacja nie byłaby tak oczywista, gdyby nie poddało się jej duchowieństwo.

Potrydenckie ożywienie aktywności duszpasterskiej wyrazić się musiało nie tylko w bardziej usilnych działaniach, lecz i w niezbędnym dostosowaniu ich do możliwości i oczekiwań wiernych³⁸.

33 Ibidem, s. 637.

34 Ibidem.

35 Zob. J. Kracik, *Historia...*

36 J. Kłoczowski, op. cit., s. 92.

37 Ibidem.

38 Ibidem.

Ujawniała się przy tym prawidłowość: księża, którzy byli niejako wykonawcami potrydenckich reform, nie tylko formowali potoczną religijność, ale i sami byli przez nią formowani.

Maryjność. Rytuał i symbol

W centrum systemu wartości polskiego katolicyzmu usytuowany był kult św. Marii. Odzwierciedleniem tego była wielość świąt maryjnych, tematyka ikonografii, pieśni religijnych i ilość parafii oddanych Marii. Bóg Jahwe czy Trójca Święta były niemalże nieobecne w powszechnej świadomości polskich katolików. Już w XIII wieku słowami „Bogurodzica, dziewica, Bogiem sławiona Maryja! U twego syna, Gospodzina, matko zwolena Maryja!” – polskie rycerstwo prosiło o pozytywny wynik bitwy. Pieśń, która jest modlitewnym wezwaniem do Marii i jej syna wskazuje dwie postacie polskiej religijności, które zdecydowały o jej zasadniczym rysie, który został w formie symbolicznej przypięczętowany poprzez powierzenie Polski Marii przez *śluby lwowskie* Jana Kazimierza. Maryjność była skutkiem uproszczeń, dostosowania religii do lokalnych warunków. Równocześnie w tym tkwił sukces upowszechnienia katolicyzmu. Kłoczowski formułuje tezę, iż u podstaw usytuowania świętej rodziny w centrum polskiego katolicyzmu, leży właśnie szczególna pozycja komórki rodzinnej w kulturze polskiej³⁹. Kult Marii Panny „wdzierał się” do Polski częściowo także z poziomu europejskiego. Ingerencji Najświętszej Marii Panny przypisywano zwycięstwa chrześcijan w bitwach z muzułmanami pod Lepanto (1571) i pod Wiedniem (1683). Szerzony przez jezuitów, karmelitów i dominikanów kult Marii Panny, na stałe zadomowił się w zbiorowej świadomości Polaków dzięki takim wydarzeniom jak objawienia Giulio Mancinello, obrona Jasnej Góry przed Szwedami czy *śluby lwowskie*⁴⁰. W dwóch ostatnich wydarzeniach można odnaleźć symbiozę sfery religijnej z publiczną. Obraz Jasnogórski był symbolem obrony nie tylko przed najeźdźcą, ale i przed innowierczymi Szwedami. Śluby Jana Kazimierza były konsekwencją prób utożsamienia postaci i porządku biblijnego nad padołem doczesnym, były wynikiem podziałów między królem a magnatami, wynikiem dezintegracji Rzeczypospolitej. Obwołanie Maryi Królową Polski było z jednej strony wyrazem dość naturalnego procesu odwoływania się do sił ponadnaturalnych w beznadziejnych sytuacjach, z drugiej był to wyraz przywołania symbolu, który pobudzał wyobraźnię szerokiej zbiorowości tworząc solidarność ponadstanową⁴¹.

Okazałe procesje, pielgrzymi, kult świętych i obrazów – to emblematy polskiego katolicyzmu, formowane od XIII wieku i wzmocnione w okresie postreformacyjnym. Wskazywany symbolizm i rytualizm religijny był bezpośrednią konsekwencją procesu folkloryzacji religii. W epoce potrydenckiej szczególną rolą religii stało się tworzenie

39 Ibidem, s. 97.

40 S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne*, Lublin 2004, s. 376-380.

41 J. Kracik, *Historia...*, s. 95-96.

zbiorowego wyobrażenia i tożsamości wyrażających się w *demonstratio catholica*. Rytuał i symbol stały się czynnikami, które w uproszczony sposób pozwalały się odróżnić od „innego”, w tym przypadku reprezentującego inną religię (wyznanie), coraz częściej związaną z przynależnością do innego państwa. Rytuały konsolidują wspólnotę i pozwalają na reprodukcję jej zbiorczego wymiaru,

ożywiają pamięć, odkrywają znaczenia, organizują i unaoczniają wspólnotę, wyrażają wzajemną afirmację, stanowią potwierdzenie wspólnoty⁴².

Rytualizację oraz symbolizację życia religijnego możemy odnaleźć na kilku polach, a w warunkach przedzoborowych szczególną rolę w polskim katolicyzmie spełniały: msza święta i obrazy religijne. Celem mszy było wzbudzenie szacunku dla Boga, jako wyraz dziękczynienia i zadośćuczynienia. Niedzielną mszą świętą była rytuałem cementującym zbiorowość lokalną, której ramy często były wyznaczane przez granice parafii. Rola mszy – szczególnie w epoce potrydenckiej – nie sprowadzała się wyłącznie do wymiaru czysto religijnego. Była odzwierciedleniem misji, jaką miał do spełnienia Kościół, parafia oraz kapłan.

Do zadań duchowieństwa należało nie tylko wychowanie społeczeństwa w duchu czysto religijnym, lecz także obywatelskim. Głoszono więc cnoty obywatelskie, z których najważniejsze były *cześć, uszanowanie, miłość ku panującemu monarsze [...] jako głowy i ojca narodu*, którego władza pochodzi od Boga, *miłość ojczyzny, przestrzegania prawa i posłuszeństwa wobec władzy zwierzchniej, zgodę, jedność wzajemną, przychylność ku sobie* w ramach społeczeństwa stanowego⁴³.

Udział niewykształconej ludności w tak pojmowanym rytuale był możliwy tylko dzięki uproszczeniom reprezentowanym przez pieśni, kolędy, różańce. Sztuka szła tu w parze z próbą przekazania prawd wiary i wartości Kościoła katolickiego. Poziom „bezrefleksyjności” wiernych był naturalnie wysoki.

Jednym z podstawowych narzędzi ożywienia duchowego mas okazały się obrazy. Stały się one jednocześnie symbolami wspólnej tożsamości, szczególnie w okresie XVII-wiecznych wojen, kiedy to „zbezczeszczone przez innowierców wizerunki otaczano czcią, a wieści o kolejnym płaczącym obrazie przyciągały tłumy”⁴⁴. Podstawowym tematem ikonografii była maryjność. Szczególne znaczenie miał obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, który dzięki obronie Jasnej Góry został elementem, niezwykle istotnego procesu – mitycznego łączenia dziejów Rzeczypospolitej z rozwojem i obroną katolicy-

42 B. Dziemidok, *Tożsamość narodowa a nacjonalizm w epoce globalizacji*, [w:] *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce. Szkice z antropologii polityki*, pod red. B. Szklarskiego, Warszawa 2008, s. 141.

43 S. Litak, *Parafie...*, s. 371.

44 J. Kracik, *Kłopoty Kościoła ze świętymi obrazami*, www.opoka.pl.org.pl/biblioteka/T/TH/obrazy.html (11.02.2012).

zmu. Podobną rolę odgrywał kult świętych. Rozpowszechniające się kultury: św. Stanisława Kostki i św. Wojciecha, często znajdujące swoje odbicie w regionalnym przełożeniu ich historii, stały się z jednej strony formą tworzenia tożsamości mniejszej wspólnoty regionalnej, z drugiej włączenia tych treści w szeroki system wartości polskiego katolicyzmu. Poczynając od XVII wieku symbole religijne, a także związane z nimi rytuały religijne, msze, pielgrzymki w coraz większym stopniu łączyły sferą religijną z publiczną, stając się formą błagania w obliczu zagrożeń politycznych⁴⁵.

Podsumowanie

Proces łączenia treści katolickich z kulturą, a następnie tożsamością narodową można śledzić na ziemiach polskich już od 966 roku. Przejawy tej swoistej symbiozy odnaleźć można, co było celem artykułu, w wielu wymiarach i poprzez liczne komponenty. Folkloryzacja religii, która umożliwiła przedostanie się katolicyzmu do świadomości mas, sprawiła, że w epoce kształtowania się nowoczesnych narodów, religia jako jeden z zasadniczych elementów kultury, stała się fundamentalnym i wyrazistym budulcem nowoczesnego nacjonalizmu polskiego.

45 S. Litak, *Parafie...*, s. 376.

Weronika Górnicka

Zjawisko sakralizacji klubu sportowego na przykładzie Falubazu Zielona Góra

Słowa kluczowe: sakralizacja, religia, klub sportowy, kibice, identyfikacja, polityka, rywalizacja

Keywords: sacralization, religion, sport club, fans, identification, politics, rivalry

Sakralizacja klubu sportowego przez kibiców jest jedną z perspektyw, za pomocą których interpretować można przywiązanie fanów do barw klubowych. Jednocześnie zaś tak silna identyfikacja z daną drużyną dużej liczby obywateli może stanowić istotny element dla funkcjonowania sfery politycznej. Niniejsze opracowanie skupia się na analizie tego zjawiska na przykładzie sympatyków klubu żużlowego SPAR Falubaz Zielona Góra. Punktem wyjściowym dla dalszych rozważań jest sprecyzowanie kluczowego pojęcia *sakralizacja* oraz wyjaśnienie, na czym polega nadanie działalności klubu sportowego charakteru tego zjawiska. Następnie nakreślić należy specyfikę działań, podejmowanych przez sympatyków Falubazu Zielona Góra, aby móc zakwalifikować je jako zgodne lub niezgodne z założeniami dotyczącymi sakralizacji. Ostatnią z kwestii podejmowanych w ramach opracowania będzie badanie związku, jaki zachodzi pomiędzy analizowanym zjawiskiem a sferą polityczną, jego źródeł, charakteru oraz formy.

Główną hipotezą, weryfikowaną w ramach artykułu jest założenie, iż w przypadku funkcjonowania Falubazu Zielona Góra zachodzi zjawisko sakralizacji klubu przez kibiców, które jest jednocześnie wykorzystywane jako instrument lokalnej rywalizacji politycznej.

Zgodnie z definicją *sakralizacja* to „nadanie religijnego charakteru zjawiskom pozareligijnym”¹. Kluczowy dla niniejszego opracowania jest jednak artykuł Dominika Antonowicza oraz Łukasza Wrzesińskiego „Kibice jako wspólnota niewidzialnej religii”, w którym autorzy, opierając się na koncepcji stworzonej przez Thomasa Luckmanna, wyprowadzają założenie o fanach, jako wspólnocie „niewidzialnej religii, zjednoczonej kultem czystej, pięknej, nieskazitelnej, a przede wszystkim świętej idei klubu”². W swoim artykule wyróżniają oni kilka elementów składających się na całość badanego zjawiska. Po pierwsze zauważają, iż społeczności kibicowskie są zjednoczone wokół barw, tradycji i godła klubowego, które są „materialnym surogatem transcendentnej mocy klubu”³. Jest to jednocześnie źródło stosunku fanów do czapek, szalików, flag czy koszulek. Po drugie, podobnie jak każda inna religia, również w przypadku zjednoczenia wokół klubu sportowego występuje kalendarz liturgiczny, którego wyznacznikiem jest początek

1 Słownik wyrazów obcych PWN, Warszawa 2002, hasło *sakralizacja*.

2 D. Antonowicz, Ł. Wrzesiński, *Kibice jako wspólnota niewidzialnej religii*, „Studia Socjologiczne” 2009, nr 1.

3 Ibidem.

i koniec sezonu, terminy meczów czy spotkań z zawodnikami. Trzeci wyznacznik odnosi się do pojmowania widowiska sportowego jako obrzędu liturgicznego, mającego miejsce w specjalnie poświęconym do tego celu stadionie. Całe wydarzenie ma sprecyzowane elementy, wstępujące po sobie w odpowiedniej kolejności, uzupełnione przyśpiewkami kibicowskimi, które przyrównać można do mających miejsce w czasie między innymi mszy psalmów. Kolejny element to panteon świętych. Zalicza się do nich tych, którzy w szczególności zasłużyli się klubowi (zarówno zawodników, jak i kibiców), przykładowo poświęcili zespołowi całe swoje życie, występowali w jego barwach przez całą karierę czy też stracili życie w trakcie rywalizacji. Na tej płaszczyźnie występuje również element uroczystości ku ich pamięci, które można przyrównać z kolei do wspomnień świętych w Kościele katolickim, nabożeństw żałobnych czy intencji w czasie mszy świętej. W środowisku sportowym są to wszelkiego typu memoriały, przykładowo siatkarski „Memoriał imienia Huberta Wagnera” czy też bezpośrednio w środowisku żużlowym „Memoriał imienia Alfreda Smoczyka” czy Łukasza Romanka. Z wyznacznikiem tym związany jest piąty element, czyli stosunek kibiców do członków kadry – zdradą w oczach kibiców jest przeniesienie się do zespołu najzacieklejszego wroga.

Ostatnią składową jest sam podział „wiernych”. Pierwszą grupą są kibice – fundamentaliści, bezwarunkowo i fanatycznie oddani klubowi, angażujący się w jego funkcjonowanie poprzez tworzenie opraw meczowych i organizowanie dopingu. Fanatyk jest wrogo nastawiony nie tylko do przedstawicieli innych drużyn, ataków z jego strony może spodziewać się również osoba o mniejszym stopniu zaangażowania lub identyfikacji z klubem. Mniej radykalni są kibice ortodoksyjni, dla których klub również jest świętością, jednak w ich postawie brak jest wrogości wobec kibiców innych grup. W tym przypadku podstawą i wyłącznym punktem odniesienia jest macierzysty klub, nie interesuje ich rywalizacja z fanami pozostałych ekip. Dodatkowo, w odróżnieniu od fundamentalistów, ich życie nie skupia się wyłącznie wokół klubu – posiadają strefę życia prywatnego. Kolejną grupą są kibice małej wiary czyli ludzie, którzy żyją teraźniejszością, nie przywiązują wagi do historii klubu, a ich uwielbienie skupia się na aktualnie reprezentujących drużynę zawodnikach. Nie żywią wrogości wobec kibiców innych klubów – najczęściej określa się ich mianem kibiców sportu. Wierzącego, ale niepraktykującego kibica charakteryzuje brak potrzeby uczestnictwa w imprezie sportowej, natomiast mianem „dewoty” określa się kibica sukcesu, który demonstruje swoje przywiązanie do klubu wyłącznie poprzez gadzety – nie jest emocjonalnie związany z drużyną, a swoją sympatię eksponuje wyłącznie w przypadku sukcesów. Ostatnią kategorią są kibice ateści, którzy nie czują związku emocjonalnego z żadną konkretną ekipą, skupiając się na dyscyplinie, a nie na jej reprezentantach⁴.

Kibicowanie Falubazowi jest w Zielonej Górze deklaracyjnie przekazywane z pokolenia na pokolenie, co potwierdza jedno z haseł, funkcjonujących w środowisku fanów: „Z dziada na ojca, z ojca na syna, tak trwa falubazowa rodzina”. Dzieci prowadzane są

4 Ibidem.

przez rodziców na stadion żużlowy, a one w dorosłym życiu zabierają tam swoje dzieci⁵. Możliwość wielopokoleniowego oddziaływania oraz przekazywania sobie żużlowej tradycji wynika z wieloletniego funkcjonowania samego klubu. Jego początki sięgają lat 60. XX wieku, jednak sam sport obecny był w mieście już od 1946 roku. Okres ten pozwolił na ukształtowanie silnie związanego z zespołem środowiska kibiców⁶.

Symbolika zielonogórskiego klubu zaczęła kształtować się wraz z jego początkami. Jeśli chodzi o barwy drużyny, są one bezpośrednim nawiązaniem do kolorów znajdujących się we fladze miasta: żółtego, białego i zielonego. Znajdująca się w herbie klubu *Myszka Miki* jest jednak pomysłem samych zawodników, zaś proces jej tworzenia i autor znany jest wszystkim kibicom⁷. Trzecim elementem, stanowiącym materialną symbolikę świętości klubu jest jego nazwa – Falubaz. Do 1990 roku zespół startował pod szyldem Falubaz Zielona Góra – łącznie stanowiło to 18 lat stałej nazwy, w czasie obowiązywania której drużyna trzykrotnie zostawała Mistrzem Polski. Właśnie te dwa czynniki – wielość sukcesów i najdłużej w historii klubu obowiązująca nazwa – wpłynęły na utrwalenie w pamięci kibiców czasów Falubazu jako „złoty” oraz utrzymanie w nomenklaturze fanów i całego środowiska żużlowego właśnie tego miana, jako nazwy własnej zielonogórskiego klubu. Ponadto wszelkiego rodzaju dewocjonalia, opatrzone znakami klubowymi, zwłaszcza zaś szaliki klubowe, traktowane są jako świętość. Dlatego też jeden z większych skandali wywołało zachowanie dwójki zawodników zagranicznych Unibaxu Toruń oraz ich stosunek do barw klubowych rywali. Po meczu finałowym w 2009 roku, kiedy to żużłowcy Falubazu wywalczyli złoty medal Drużynowych Mistrzostw Polski, Chris Holder i Darcy Ward podeptali szalik w kolorach zielonogórskiej ekipy, co w niepisanym kodeksie kibiców stanowi wyraz największej pogardy i zbeszczeszczania⁸. Wszelkiego rodzaju zdjęcia z autografami zawodników czy też karta kibica klubu traktowane są na-

5 Ankieta przeprowadzona wśród zielonogórskich dziennikarzy „Potencjał klubu Falubaz Zielona Góra”.
6 Wydaje się niemożliwe, aby sakralizacja klubu miała miejsce od samego początku, dlatego też w początkowej fazie jego oddziaływanie należałoby rozpatrywać w kontekście przyczyn uczestnictwa w imprezach sportowych (teoria Evelin Brown) czy też zasady pozytywnych skojarzeń (teoria Roberta Cialdini). Dopiero w późniejszym okresie, na pewnego rodzaju fundamentach, może zachodzić proces sakralizacji.

7 Bonifacy Langner w następujący sposób wspomina historię powstania symbolu zielonogórskiego klubu: „Kiedy nasza sekcja przeszła w 1961 r. spod opieki LPŻ-u do „Zgrzeblarek”, postanowiliśmy w gronie kolegów, że trzeba wymyślić jakiś motyw na nowe plastrony. Padło kilka propozycji: m.in. herb Zielonej Góry i liść winorośli, ale najbardziej spodobała się Myszka Miki. Uznaliśmy, że trzeba ją narysować i zobaczyć, jak wyjdzie. Początkowo nie chciała się zmieścić i musiałem ją kilka razy ulepszać. Później ręcznie, nożykiem, wycinałem litery i znak. Całość nakleiliśmy na plastrony i trzeba to było obszyć, żeby dłużej wytrzymało. [...] Kierownik drużyny Edward Dominiczak opowiadał, że kiedy przyjechał do zarządu głównego PZMot, to ówczesny przewodniczący GKSŻ-u Rościsław Słowiecki aż wykrzyknął, że nareszcie coś porządnego. Później darzył nas tak dużą sympatią, że Dominiczakowi łatwiej było cokolwiek załatwić w centrali. Oficjalnie castrolu nie było, ale dla Myszkki Miki zawsze się znalazł”, M. Łada, *Sto procent Falubaz*, „Gazeta Lubuska”, 18 listopada 2005.

8 Zob. [Łada], *Kibice Unibaxu gwizdali, a zawodnicy podeptali szalik Falubazu*, www.gazetalubuska.pl (26.05.2011).

tomiast niczym obrazki ze świętymi.

W kalendarzu zielonogórskich sympatyków znajduje się kilka spotkań określanych przez policję jako „mecze podwyższonego ryzyka”, dla kibiców są to zaś najważniejsze mecze nie tylko pod względem rywalizacji sportowej, ale także kibicowskiej. Zalicza się do nich lubuskie derby, czyli rywalizację ze Stalą Gorzów, a także konfrontacje z Unią Leszno. To właśnie z przedstawicielami fanklubów tych dwóch drużyn fani Falubazu toczą wieloletnią rywalizację. Ma ona charakter dwuwymiarowy: po pierwsze rywalizacja odbywa się na trybunach, za pośrednictwem tak zwanego dopingu zorganizowanego, czyli sektorówek, skali dopingu etc. Wiele spośród stworzonych widowisk przeszło do historii zielonogórskiego żużla, między innymi napis „Kill Bull” zaprezentowany w czasie meczu z Unią Leszno w 2007 roku⁹ oraz transparent „Koniec atrakcji, życzymy miłych wakacji”, wywieszony podczas lubuskich derbów w 2009 roku¹⁰. Prócz dopingu na stadionie członkowie zielonogórskiego fanklubu przeprowadzili dwie spektakularne akcje. W 2005 roku wynajęli samolot, który ciągnąc transparent z napisem „Tylko Falubaz” przeleciał nad stadionem imienia Alfreda Smoczyka w Lesznie w momencie, gdy odbywała się prezentacja przed meczem miejscowej Unii z Włókniarzem Częstochowa¹¹. Druga akcja, mająca miejsce w czasie lubuskich derbów w 2009 roku, doceniona została nawet przez serwis internetowy kibiców Legii Warszawa (zwycięzyła w kategorii „oprawa tygodnia”)¹² – kibice Falubazu nakłonili nieświadomych fortelu fanów Stali Gorzów do wywieszenia na głównej gorzowskiej trybunie, „Komarówce”, flagi z napisem „Tylko Falubaz”¹³. Drugi wymiar tej rywalizacji ma wymiar pozastadionowy i dotyczy najczęściej akcji mającej znamiona przestępstw. Wielokrotnie zdarzało się, iż dochodziło do „ustawek” pomiędzy zorganizowanymi grupami kibiców, zaś po spotkaniach kibice przyjezdni narażeni byli na ataki ze strony fanów gospodarzy.

Posługując się analogiami religijnymi rywalizację, jaka toczy się pomiędzy Falubazem, Unią Leszno i Stalą Gorzów porównać można do konfliktu religii monoteistycznych¹⁴ na Ziemi Świętej. Wynika to z czterech elementów: 1) występowanie terytorium

9 Zob. <http://www.youtube.com/watch?v=c9mFYZ-OEOY&feature=related> (26.05.2011).

10 Zob. <http://www.youtube.com/watch?v=iF4vYx0agJ0> (26.05.2011).

11 Zob. K. Sochacka, *M jak Falubaz*, www.gazetalubuska.pl (26.05.2011);

zob. http://www.youtube.com/watch?v=MLFWY6m3N1Y&feature=grec_index (25.05.2011).

12 Por. http://legionisci.com/news/30872_Na_stadionach_Dzialacze_tepia_wlasnych_kibicow.html (25.05.2011).

13 Zob. M. Sałwacka, *Lubuskie derby: Polska mówi o wygranej Falubazu*, www.gorzow.gazeta.pl (26.05.2011); zob. <http://www.youtube.com/watch?v=SyLgmZqteA4&feature=related> (26.05.2011).

14 Prowadzona analiza opiera się głównie na założeniach religii monoteistycznej (katolicyzm), jednakże można dostrzec w niej również elementy henoteizmu. Widoczne jest to, gdy założymy, iż wybrany klub jest w ramach danej religii najwyższym bóstwem, jednak nie wykluczamy istnienia pomniejszych, o charakterach przeciwstawnych. W takim przypadku Falubaz porównać można do greckiego Zeusa, stojącego najwyżej w hierarchii, natomiast kluby zaprzyjaźnione, takie jak Flota Świnoujście, Zagłębie Lubin czy nawet funkcjonujący w zielonogórskim środowisku koszykarski Zastal zaliczyć można do grona bóstw pomniejszych, nadając im charakter pozytywny. W gronie bóstw o charakterze negatywnym znajdują się natomiast te drużyny, z którymi toczona jest permanentna rywalizacja, jak choćby przykładowo Stal Gorzów.

spornego, 2) walka o prymat jednej religii nad drugą, 3) konflikt pomiędzy religiami o znacznej liczbie wyznawców (jednakże z występowaniem różnic o charakterze ilościowym), 4) rywalizacja religii zróżnicowanych wiekowo. Odnosząc powyższe założenia do współzawodnictwa pomiędzy trzema wymienionymi klubami można zauważyć, iż w każdym przypadku występuje „terytorium sporne”, które przybiera dwojaką postać. Po pierwsze jest to *stricte* przestrzeń materialna w postaci stadionu – zwycięstwo na terenie przeciwnika jest równoznaczne ze zdobyciem najświętszego dla kibiców przeciwnego klubu miejsca. Po drugie jest to przestrzeń o charakterze metaforycznym – rywalizacja w derbach określana jest jako zdobycie panowania, dominacji na określonej przestrzeni. Jest wartością samą w sobie i nosi charakter upokorzenia rywala, co z kolei wiąże się z kolejnym wyznacznikiem. Każdy z uczestników konfliktu dąży do osiągnięcia prymatu jednego klubu nad drugim a zatem wykazania jednoznacznie przewagi wyznawanego przez siebie *sacrum*. Odnosząc się do kryterium trzeciego należy zauważyć, iż spośród wszystkich ekstraklasowych klubów uwzględniane trzy zawsze znajdują się w czołówce statystyk odnoszących się do frekwencji na stadionach¹⁵. Ostatnim z założeń jest zróżnicowanie pod względem wieku i tradycji – konfrontacja ma miejsce pomiędzy zespołami spośród których najstarsza jest założona w 1938 roku Unia Leszno (również najbardziej utytułowana), kolejnym klubem była Stal Gorzów, natomiast najmłodszym spośród całej trójki jest Falubaz Zielona Góra.

Trzecim elementem, wyznaczonym przez Antonowicza i Wrzesińskiego, jest nadawanie meczom charakteru obrzędu liturgicznego. W czasie opraw meczowych kibice wielokrotnie nawiązywali do tematyki religijnej – na derby w 2006 roku przygotowany został składający się z dwóch części transparent, zawierający napis: „Kiedy mrzonki o legendzie u was legły w gruzach, u nas ciągle kwitnie wiara w Przenajświętszy Falubaz”, z kolei na pierwszym meczu po przywróceniu nazwy „Falubaz” (z Włókniarzem Częstochowa w 2009 roku) kibice zaprezentowali transparent „I niech tak zostanie. Falubaz na wieki wieków amen”. Odwołania religijne znaleźć można również analizując wypowiedzi fanów na forach internetowych, gdzie posługują się przykładowo zwrotami „Umiłowani w Falubazie”¹⁶. Charakterystyczny jest również swoisty obrządek i schemat, jaki ma miejsce w takcie każdego meczu. Kibice zapoczątkowali tradycję ubierania się w jednakowe koszulki na każde spotkanie – początkowo były one albo zielone albo w żółto – biało – zielone pasy, jednak od momentu zainicjowania akcji „Falubaz na szlacy” wprowadzono jednorodną koszulkę w kolorze zielonym z żółtym napisem. Ubiór jest często także elementem oprawy – w 2009 roku, na meczu finałowym w Toruniu, kibice stworzyli na trybunie żywą flagę, ubierając się kolejno w koszulki odpowiadające barwom zielono-

15 Zob. <http://typer.falubaz.com/Szlaka/Kibicowsko/Frekwencja-na-stadionach-Ekstraklasowych4> (4.03.2014); Biorąc pod uwagę znaczenie portali społecznościowych warto również zauważyć, iż na *facebooku* każda z drużyn charakteryzuje się dużą liczbą „polubień”: Falubaz ponad 41 tysięcy, Stal Gorzów ponad 26 tysięcy, Unia Leszno blisko 11 tysięcy.

16 Zob. M. Sałwacka, K. Siałkowski, *Religijny żużel – święty Falubaz, boska Stal*, www.zielonagora.gazeta.pl (26.05.2011).

górskiego klubu¹⁷. Zorganizowany doping trwa przez całe spotkanie, w czasie prezentacji pojawia się najczęściej główna sektorówka, jednakże bardzo często w czasie przerwy po 10 biegu kibice organizowali między innymi tak zwane flagowisko. Tradycyjnie zaś po każdym spotkaniu, niezależnie od jego rezultatu, zawodnicy wychodzą na tor podziękować kibicom za wsparcie.

Na stadionie wyznaczone jest również specjalne miejsce, gdzie zasiadają „najwierniejsi” wyznawcy. Pierwszy łuk, określany obecnie jako trybuna „K”, jest tradycyjnie zajmowany przez członków stowarzyszenia „Tylko Falubaz” oraz innych fanklubów. Posługując się nomenklaturą kibiców piłkarskich określa się go jako „młyn” lub „kocioł”, bowiem zasiadają na nim najaktywniejsi uczestnicy prowadzonego na stadionie dopingu – ultrasi. Operując z kolei terminologią Antonowicza i Wrzesińskiego zasiadający w tym miejscu fani to fanatycy. To właśnie na pierwszym łuku znajduje się „gniazdo”, dlatego stanowi on centrum wydarzeń, a kibice, którzy na nim zasiadają, najczęściej rozpoczynają aktywny doping (inaugurują przyśmiewki, śpiewanie na dwie strony, „labado”, „szkocję” czy meksykańską falę) oraz wywieszają „sektorówki”. To również oni prowadzą najbardziej aktywną rywalizację z kibicami pozostałych drużyn. Inne części stadionu, z wyłączeniem łoża VIP zajmują wyznawcy określani jako ortodoksi, kibice małej wiary, wierzący ale niepraktykujący czy też dewoci. Trudno jest dokonać wewnętrznego podziału pozostałej części obiektu, głównie ze względu na fakt, iż o rozmieszczeniu kibiców bardzo często decydują ceny biletów na dane sektory.

Fanatycy, jako najwierniejsi wyznawcy klubowej religii, angażują się na rzecz jej rozprzestrzeniania i pozyskiwania nowych wyznawców. W porozumieniu z władzami miasta na terenie Zielonej Góry pojawiły się graffiti, nawiązujące swoją tematyką zarówno do klubu, jak i do samych fanów. Jednym z największych i najpopularniejszych jest napis „Tylko Falubaz”, znajdujący się na ekranach dźwiękochłonnych ulokowanych przy obwodnicy miasta na wysokości osiedla Pomorskiego. Dzięki umiejscowieniu od strony drogi, jest on widoczny dla każdego przejeżdżającego tą drogą kierowcy. Graffiti wykonane zostało w 2009 roku, a już rok później Stowarzyszenie Kibiców rozpoczęło akcję „Żółto Biało Zielona Góra”, której celem było powstanie jak największej ilości malunków o tematyce żuźlowej na terenie miasta. W ramach pierwszego etapu odmalowano ściany otaczające stadion żuźlowy – znalazły się na nich wizerunki żuźłowca na motocyklu oraz daty zdobycia kolejnych tytułów Mistrza Polski przez miejscową drużynę¹⁸. Kolejne graffiti zostały ulokowane przy najczęściej uczęszczanych zielonogórskich drogach – Szosie Kisielińskiej (napis „K.S. Falubaz Zielona Góra”), ulicy Wojska Polskiego czy Osiedlu Piastowskim („Zielonogórzanie”). W 2009 roku kibice wywiesili na trasie Zielona Góra – Toruń transparent z napisem „Złoto dla zuchwałych”, natomiast po zwycięstwie Falubazu w finale i zdobyciu tytułu Mistrza Polski w mieście rozwieszono zostały transparenty „Brawo KS Falubaz – Mistrz Polski”, stylizowane na wzór pierwszego napisu stworzonego z okazji zdobycia przez zielonogórskich żuźłowców złotych medali DMP w 1981 roku.

17 Zob. <http://www.youtube.com/watch?v=ZnO2vgZIF1M&feature=related> (25.05.2011).

18 Zob. <http://www.falubaz.com/aktualnosci/484,zolto-bialo-zielona-gora.html> (25.05.2011).

Niezwykle istotną wartością dla wyznawców religii Falubazu jest obiekt, na którym mają miejsce rozgrywki. W nomenklaturze kibiców określany jest on jako „W69” (od adresu stadionu, Wrocławska 69) pomimo faktu, iż na skutek nowej umowy ze sponsorem tytularnym, firmą SPAR, od sezonu 2014 jego oficjalna nazwa to „SPAR Arena”¹⁹. Kibice dążą do tego, aby miejsce rozgrywania meczów odbywało się w miejscu godnym ich klubu, dlatego też w 2009 roku blisko 4000 osób podpisało się pod listem w sprawie przebudowy stadionu²⁰. Petycja była wynikiem akcji „Stadion godny Falubazu” przeprowadzanej od listopada 2008 roku, której podstawą był wniosek do prezydenta miasta, Janusza Kubickiego, o umieszczenie w projekcie miejskiego budżetu na 2009 rok funduszy przeznaczonych na kompleksową przebudowę obiektu²¹.

Istotnym elementem sakralizacji klubu jest również posiadanie swoistego pantheonu świętych. W przypadku zielonogórskiego klubu zaliczani są do niego głównie zawodnicy. W historii drużyny doszło do trzech wypadków na torze, w wyniku których śmierć ponieśli zawodnicy (Bogdan Szałowski, Wiesław Pawlak, Artur Pawlak, Andrzej Zarzecki) i których osoby są silnie związane z tożsamością klubu. Szczególne miejsce zajmuje jednak Rafał Kurmański, żuźlowiec, który zmarł na skutek samobójstwa. Wynika to głównie z faktu, iż wielu spośród obecnych sympatyków *speedway’a* rozpoczynało swoją przygodę z żużlem wraz z zawodnikiem i obserwowali rozwój jego kariery. Dodatkowo Kurmański był jednym z najbardziej utalentowanych żuźlowców młodego pokolenia, stanowiąc o sile Falubazu w rozgrywkach ligowych. Na przykładzie tych żuźlowców można zaobserwować sposób upamiętniania „świętych” – corocznie w trakcie meczu najbardziej zbliżonego datą do dnia śmierci odbywał się specjalnie zorganizowany ku jego pamięci bieg lub mini-turniej, jeśli zaś zawody miały charakter pozaligowym, w całości poświęcone były pamięci zawodników. W 2014 roku pierwszy raz zorganizowano natomiast w Zielonej Górze „Memoriał Rycerzy Speedwaya”, poświęcony pamięci tragicznie zmarłych żuźlowców²². W przypadku Falubazu funkcjonuje jednak także legenda za życia – Andrzej Huszcza, który przez 31 lat kariery reprezentował barwy zielonogórskiej drużyny. Kibice wielokrotnie demonstrowali swoje przywiązanie do wychowanków klubu. Gdy pojawiła się możliwość, iż po wielu latach do Falubazu powróci Piotr Protasiewicz, do jego domu pod Bydgoszczą udała się specjalna delegacja kibiców, mająca przekonać zawodnika do podpisania umowy klubem. Przedstawiciele fanów minęli się jednak z zawodnikiem w drodze – gdy delegacja dotarła na miejsce okazało się, iż żuźlowiec znajdował się już w Zielonej Górze i tego samego dnia parafował kontrakt. Pozytywnie o zielonogórskich fanach wypowiadają się także zawodnicy zagraniczni, którzy podpisują kontrakt z Falubazem. Przykładowo Andreas Jonsson stwierdził:

19 <http://www.falubaz.com/Szlaka/Falubaz/SPAR-sponsorem-tytularnym-naszej-druzyny> (10.02.2014).

20 Por. [eska], *Kibice: stwórzmy stadion godny Falubazu*, www.gazetalubuska.pl (27.05.2011).

21 Por. <http://www.sportowefakty.pl/zuzel/2008/11/15/stadion-godny-falubazu-kibice-walczą-o-modernizację-objektu/> (26.05.2011).

22 Zob. <http://www.falubaz.com/Szlaka/Turnieje-indywidualne/Memorial-Rycerzy-Speedwaya-zapowiedz-video> (3.04.2014).

bardzo chciałem być w tej drużynie. Z satysfakcją i radością zdobywam punkty właśnie dla Falubazu. Atmosfera, doping kibiców są wspaniałe. Widok tysięcy naszych fanów w barwach klubu, to uczucie tak przyjemne, że nie da się go opisać. Mam ciarki na całym ciele i to daje mi ogromnego *powera*²³.

Wspólnota kibiców Falubazu jest niezwykle ważna, dlatego właśnie do niej, jako do elektoratu, odwołują się miejscowi politycy. Podejmują oni działania mające na celu wykreowanie ich na wyznawców religii Falubazu, gdyż jako członkowie mogą liczyć na wsparcie ze strony współwyznawców (przykładowo w postaci oddanego głosu w czasie wyborów). Na stadionie przy Wrocławskiej 69 pojawiali się między innymi przewodniczący Rady Miasta Adam Urbaniak, europoseł Artur Zasada, poseł Jerzy Materna, radny Krzysztof Machalica oraz prezydent miasta Janusz Kubicki²⁴. To właśnie władarz Zielonej Góry jest postrzegany jako osoba, która kreowała swój wizerunek za pomocą Falubazu. Był obecny na większości spotkań zespołu, a w czasie dekoracji zawodników po zdobyciu DMP w 2009 roku pojawił się wraz z nimi na murawie stadionu i odebrał złoty medal²⁵. Wystąpił również, razem z prezesem Robertem Dowhanem, w scenach serialu „39 i pół”, kiedy kręcono odcinki poświęcone tematyce żużlowej. Dodatkowo, w czasie pikniku z Falubazem w 2010 roku poprowadził jako *speaker* spotkanie z kibicami – warto jednak zaznaczyć, iż prezydent pojawił się w otoczeniu drużyny Falubazu dopiero po oficjalnej rezygnacji prezesa Dowhana ze starań o stanowisko wóldarza miasta. Oficjalnie działacze Falubazu nie poparli jednak Janusza Kubickiego w wyborach na prezydenta Zielonej Góry – Robert Dowhan i lokalne środowisko sportowe swoje wsparcie wyraziło kandydatce Platformy Obywatelskiej, Elżbiecie Polak²⁶.

Wykorzystanie członkostwa w tego rodzaju wspólnocie nie jest jednakże wyłącznie domeną osób zewnętrznych w stosunku do działalności klubu. Również jego członkowie mogą czerpać profity ze swojego stanowiska. W wyborach samorządowych w 2010 roku na listach wyborczych znalazło się sześciu kandydatów, związanych z zielonogórskim klubem. W Zielonej Górze o mandat do Rady Miasta ubiegało się pięciu spośród nich: Robert Dowhan oraz Kamil Kawicki startowali w wyborach z list Platformy Obywatelskiej, Piotr Żyto oraz Marek Jankowski byli kandydatami Stowarzyszenia Moje Miasto, natomiast Zbigniew Bartkowiak Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Z listy Sulechowskiego Stowarzyszenia Forum startował w wyborach do tamtejszej Rady Miasta Ryszard Greszczyk. Spośród wymienionych sześciu kandydatów tylko dwóm, Robertowi Dowhanowi

23 [http://www.falubaz.com/aktualnosc/3523,musimy-myslec-pozytywnie-i-trzymac-sie-raze m. html](http://www.falubaz.com/aktualnosc/3523,musimy-myslec-pozytywnie-i-trzymac-sie-raze-m.html) (26.05.2011).

24 Zob. [hak], [kb], *Żużel – miłość zaraźliwa*, www.gazetalubuska.pl (3.06.2011).

25 Prezydent wystawił otrzymany medal na licytację Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, jednak kibice zielonogórskiego klubu byli oburzeni obecnością Janusza Kubickiego na dekoracji medalistów, zob. K. Borek, *Kubicki show*, www.gazetalubuska.pl (3.06.2011).

26 <http://www.lubuski.platforma.org/aktualnosc/11347,regionalne.html> (3.06.2011).

i Kamilowi Kawickiemu, udało się zdobyć mandaty²⁷. Wcześniej przedstawicielami zielonogórskiego klubu w organach samorządowych byli Andrzej Huszcza (radny Sejmiku Wojewódzkiego) oraz Zbigniew Bartkowiak (członek Rady Miasta Zielona Góra). Do Rady Miasta nie dostał się Piotr Żyto²⁸, jednak prezydent Kubicki zatrudnił go na stanowisku doradcy do spraw sportu – do obowiązków byłego trenera Falubazu należała także pomoc przy organizacji imprez sportowych i masowych²⁹.

Charakter funkcjonowania klubu żużlowego w Zielonej Górze określane jest najczęściej jako „magia Falubazu”, co odnosi się do silnego oddziaływania na lokalne środowisko nie tylko społeczne, ale również polityczne. Analiza tego zjawiska pod kątem sakralizacji pokazuje jednak, iż wspólnotę kibiców Falubazu można określić jako „wspólnotę niewidzialnej religii”, w której to klub jest podnoszony do rangi najwyższej świętości. Opierając się na przyjętych przez Antonowicza i Wrzesińskiego kryteriach można zauważyć, iż w przypadku zielonogórskiego klubu występują zarówno liczne dewocjonalia, jak również panteon świętych, świętość miejsca (stadion) i czasu (mecz), czy silna identyfikacja z klubem, stanowiąca często podstawowy wyznacznik stylu życia. Jednocześnie zaś, tak jak każda liczna i wpływowa wspólnota religijna, stanowi istotny punkt odniesienia dla działań lokalnych polityków, determinując ich zachowanie i obligując ich do dostosowania się do wymogów elektoratu.

27 Oficjalne wyniki: Robert Dowhan – 16, 75% głosów (1363 głosy ważne), Kamil Kawicki – 8,38% głosów (716 głosów ważnych), Piotr Żyto – 8,27% głosów (722 głosy ważne), Zbigniew Bartkowiak – 2,91% głosów (208 głosów ważnych), Marek Jankowski – 1,36% (119 głosów ważnych), Ryszard Greszczyk – 3% głosów (86 głosów ważnych), por. www.wybory2010.pkw.gov.pl (3.06.2011).

28 W październiku 2010 roku Piotr Żyto przyznał się do współpracy w latach 80. ze Służbą Bezpieczeństwa. Deklaracja ta podzieliła środowisko zielonogórskich kibiców – część domagała się jego odejścia ze stanowiska trenera Falubazu, inni stanęli w jego obronie. Ostatecznie klub nie przedłużył kontraktu z P. Żyto., zob. T. Czyżniewski, *Trener Falubaz Piotr Żyto pracował w SB*, www.gazetalubuska.pl (6.06.2011), M. Nowak, *Kibice nie chcą trenera esbeka*, www.gazetalubuska.pl (6.06.2011).

29 Por. <http://www.sportowefakty.pl/zuzel/2011/01/23/zyto-doradca-prezydenta-zielonej-gory/> (6.06.2011).

Religia w wymiarze instytucjonalnym

Stefan Dudra

Autokefalie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w polityce władz polskich i Patriarchatu Moskiewskiego

Słowa kluczowe: *Autokefalia, prawosławie, patriarchat, religia, stosunki międzywyznaniowe*

Keywords: *Autocephalia, Orthodoxy, patriarchy, religion, interfaithrelations*

Prawosławie w Polsce, zarówno po 1918, jak i po 1945 roku, znalazło się w nowej rzeczywistości politycznej oraz w nowych, często nieprzychylnych uwarunkowaniach społecznych. Po odzyskaniu niepodległości z wyznania panującego stało się religią utożsamianą z carskim zaborcą. Adam Szostkiewicz pisał, że władze odrodzonej Polski uważały prawosławie za ekspozyturę Cerkwi rosyjskiej i piątą kolumnę ekspansywnego żywiołu rosyjskiego, wszystko jedno pod czymi rządami – cara czy bolszewików. Wszystkich zaś prawosławnych obciążano zbiorową odpowiedzialnością za politykę rosyjskich dostojników państwa i Cerkwi z epoki zaboru¹. Po II wojnie światowej, z drugiego pod względem liczebności wiernych, stało się tzw. Kościołem mniejszościowym, dodatkowo społecznie identyfikowanym z radzieckim okupantem.

W powyższych uwarunkowaniach należy rozpatrywać dwa procesy związane z nadaniem Kościołowi prawosławnemu autokefalii. Dotyczyło to zarówno wydarzeń z 1924 jak i z 1948 roku. Należy przypomnieć, że Kościoły prawosławne w swej strukturze organizacyjnej nie posiadają władzy centralnej, która jest charakterystyczna dla katolicyzmu. Ich organizacja oparta jest na autokefalii, oznaczającej samodzielność poszczególnych Kościołów prawosławnych. Przejawia się ona w odrębnym ustroju wewnętrznym, w niezależności hierarchii Kościoła w danym państwie od hierarchii Kościoła znajdującego się w innym państwie, w istnieniu odrębnego prawodawstwa oraz w zachowaniu lokalnych zwyczajów i obrzędów kościelnych. Kościół autokefaliczny nie zrywa przy tym związków dogmatycznych i kanonicznych z innymi Kościołami prawosławnymi, które tworzą razem Powszechny Kościół Prawosławny, oraz uznaje honorowe pierwszeństwo Patriarchy Konstantynopolskiego².

Zmiany polityczne zachodzące w Rosji po 1917 roku wpłynęły na stosunki w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Powstanie niepodległych państw (Estonia, Finlandia, Li-

1 A. Szostkiewicz, *Kłopoty z prawosławiem*, „Polityka”, nr 35 z 31 sierpnia 2002.

2 W ciągu wieków zostały wypracowane zasady uzyskiwania autokefalii przez Kościoły lokalne. Do głównych należą: posiadanie co najmniej trzech biskupów czynnych; powstanie specjalnych okoliczności (np. wytyczenie czy zmiany granic państwowych); zgoda wszystkich autokefalicznych Kościołów prawosławnych, łącznie z Kościołem macierzystym; obowiązek nawiązania łączności i wspólnoty kanonicznej ze wszystkimi Kościołami autokefalicznymi, W. Mossakowski, *Ugruntowanie autokefalii prawosławia w Polsce współczesnej*, „Studia Iuridica Toruniensia”, T. XI, 2012, s. 123; szerzej o autokefalii zob.: M. Zzykin, *Autokefalia i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1933; A. Znosko, *Prawosławne prawo kanoniczne*, cz.1, Warszawa 1973.

stwa, Łotwa, Polska) wymusiło na Patriarchacie Moskiewskim zajęcie stanowiska wobec procesu usamodzielniania się Kościołów prawosławnych w tych krajach. Już w 1921 roku patriarcha Tichon³ nadał szeroką autonomię Kościołom w Finlandii i Estonii. Kościół na Łotwie otrzymał status autonomicznego. Dwa pierwsze, w 1923 roku pod presją własnych rządów, przeszły pod jurysdykcję Patriarchatu Konstantynopolińskiego⁴. Ten ostatni lansował w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku koncepcję podporządkowania sobie wszystkich wspólnot kościelnych znajdujących się w diasporze i poza granicami prawosławnych Kościołów autokefalicznych. Próbował jednocześnie wykorzystać stan osłabienia Cerkwi rosyjskiej. Polityka ta spotkała się ze sprzeciwem patriarchatu moskiewskiego, który działania te uznawał za ingerencję w wewnętrzne sprawy rosyjskiej Cerkwi prawosławnej i uważał za nieprawomocne (tendencje te będą się pojawiały również w późniejszym okresie)⁵. W powyższych uwarunkowaniach należy rozpatrywać zagadnienie usamodzielniania się Kościoła prawosławnego w Polsce w pierwszej połowie lat 20. ubiegłego stulecia.

Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec Kościoła prawosławnego po 1918 roku zmierzała w kierunku dostosowania jego terytorialnej organizacji do nowych granic państwowych⁶. Celem rządu było również możliwie jak najszybsze zerwanie wszelkich związków z wrogią w stosunku do państwa polskiego i prawosławia władzą bolszewików. Już w kwietniu 1920 roku z inicjatywy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego odbyła się konferencja, w trakcie której wyrażono przekonanie, że:

[...] w związku z potrzebą usunięcia wpływów patriarchatu moskiewskiego na prawosławną ludność w Polsce należy dążyć do faktycznego jej uniezależnienia, oddając ją uprzednio pod jurysdykcję patriarchy ekumenicznego⁷.

We wrześniu 1921 roku biskupi: Jerzy (Jaroszewski), Pantelejmon (Rożnowski) i Dionizy (Waledyński) w czasie konferencji u ministra oświaty Macieja Rataja złożyli

3 Tichon (Wasilij Bielawin) [1865-1925] studiował w Seminarium Duchownym w Pskowie i w Petersburskiej Akademii Teologicznej (ukończył w 1888 r.). Wykładowca w seminariach w Chełmie i Kazaniu. W 1897 r. został biskupem lubelskim, a w 1898 r. biskupem diecezji Wysp Aleuckich i Alaski. W 1917 r. wybrany metropolitą moskiewskim, a następnie patriarchą rosyjskiej Cerkwi. Prześladowany przez władze bolszewickie, do 1923 r. więziony, zmarł w 1925 r., w 1989 r. został kanonizowany, zob.: „Przegląd Prawosławny” 2003, nr 9, s. 18; T. Czekalski, *Od radykalizmu do zniewolenia. Cerkiew rosyjska w latach 1917-1927*, „Więź” 1992, nr 3.

4 Kościół prawosławny na Łotwie przeszedł pod jurysdykcję Konstantynopola w 1936 r., szerzej zob.: M. Bendza, *Droga Kościoła prawosławnego w Polsce do autokefalii*, Białystok 2006, s. 70-71.

5 M. Bendza, op. cit., s. 72; A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 93-94.

6 Polityka wyznaniowa w odrodzonej Polsce miała na celu uniezależnienie Kościołów i organizacji wyznaniowych od ośrodków pozakrajowych. Zarówno obsada stanowisk kościelnych, jak i ukształtowanie władzy i terytoriów kościelnych pozostawało w kręgu zainteresowań władzy państwowej, zob.: W. Mossakowski, op. cit., s. 117.

7 T. Woronicz, *Zagadnienie autokefalii Cerkwi prawosławnej w Polsce*, Wilno 1923, s. 4.

oświadczenie „[...] o chęci współpracy z rządem dla dobra Cerkwi na podstawie autokefalii”. Uzależniono to jednak od uprzedniej na nią zgody patriarchy moskiewskiego⁸. Ustalenia powyższe pozwoliły na uregulowanie podstawowych spraw kościelnych (m.in. uzyskał on szeroką autonomię). Orędownikami współpracy z rządem oraz ułożenia stosunków Cerkwi z państwem byli biskupi Jerzy i Dionizy (ten pierwszy w latach 1917-1921 przebywał we Włoszech, następnie objął zarząd nad diecezją warszawską i chełmską, a 27 września 1921 roku został wybrany na stanowisko metropolity). W głównej mierze rozumieli oni zmieniającą się sytuację polityczną w jakiej znalazł się Kościół prawosławny. Ich działania „[...] wynikały z troski o dobro, stan materialny i życie duchowe Kościoła prawosławnego. Były dowodem pragmatyzmu i perspektywicznego myślenia w chwili, gdy jedynym, choć nie bezinteresownym, sprzymierzeńcem Cerkwi były władze państwowe”. Natomiast część hierarchii traktowała Cerkiew w Polsce tak, „[...] jak gdyby w 1918 roku nie powstało niepodległe państwo polskie”⁹.

Należy zaznaczyć, że autokefalia była motywu przewodnim w polityce władz wobec Kościoła prawosławnego w Polsce. Mirosława Papierzyńska-Turek podkreślała, że była ona

[...] jakby probierzem lojalności jego duchowieństwa [...] wynikała z naturalnego dążenia każdego państwa, w którego granicach mieszkała ludność prawosławna, do uniezależnienia tego związku od władz zewnętrznych kościelnych znajdujących się w innym, często wrogim państwie. W warunkach polskich autokefalia była jakby likwidacją jeszcze jednej pozostałości z okresu rozbiorowego¹⁰.

Sytuacja, w jakiej znaleźli się prawosławni hierarchowie była skomplikowana. Postawiono ich przed ogromnym dylematem. Jak stwierdzał Aleksy Znosko:

[...] z jednej strony otwarta walka z prawosławiem, gwałt i przemoc, odbieranie świątyń, rewindykacyjne procesy Kościoła katolickiego, który wystąpił do sądów o odebranie prawosławnym ponad 700 świątyń i wszystkich monasterów, co oznaczałoby prawdziwą katastrofę, z drugiej zaś kanoniczne normy wskazujące na potrzeby uzgodnienia autokefalii z patriarchą, który zresztą potrzebę taką dostrzegał¹¹.

8 Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP), mkrf 9952, Oświadczenie abp. Jerzego i bp. Dionizego i Pantelejmona z 16 września 1921 r. Biskupi decyzję tę uzależnili od błogosławieństwa patriarchy moskiewskiego Tichona, który dzięki pośrednictwu władz polskich 28 września 1921 r. mianował abp. Jerzego Tymczasowym Administratorem Diecezji Warszawskiej i Chełmskiej z nadaną godnością egzarchy patriarszego w Polsce. Jednocześnie patriarcha Tichon ze względów kanonicznych nie udzielił autokefalii. W dalszym ciągu uznawał Kościół prawosławny w Polsce za część Kościoła rosyjskiego, zob.: A. K. Switcz, *Prawosławna Cerkow w Polsce i jego awtokefalia*, Buenos Aires 1959, s. 97.

9 Wśród hierarchii cerkiewnej za głównych przeciwników autokefalii uchodzili biskupi Eleuteriusz (Bogojawleński), Włodzimierz (Tichonicki) i Pantelejmon (Rożnowski).

10 M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 104.

11 A. Znosko, *Pamiętajcie o swych nauczycielach*, cz. 2, „Przegląd Prawosławny” 1993, nr 3, s. 24.

W dniach 28-30 stycznia 1922 roku odbył się Sobór Biskupów, którego zasadniczym celem było unormowanie stosunków między państwem a Kościołem prawosławnym. Zostało to zawarte w przygotowanych *Tymczasowych przepisach o stosunku Rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce*¹². Pomimo sprzeciwu części hierarchów (bpa Włodzimierza i bpa Pantelejmona) weszły one w życie 30 stycznia 1922 roku. Miały stanowić prowizoryczną normę prawną, zaspokajającą doraźne potrzeby Kościoła. Przetrwały natomiast wiele lat tworząc podstawę prawną do działalności administracji państwowej w stosunku do prawosławia w Polsce¹³. Należy jednak pamiętać, że *Tymczasowe przepisy...* w początkowym założeniu miały na celu tylko doraźne uregulowanie niektórych spraw związanych z budową Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich w nowych warunkach politycznych¹⁴. Podkreślić też trzeba, że wprowadzone nowe normy prawne nie obejmowały całokształtu relacji państwo-Kościół, co umożliwiało dwóm stronom znaczną dowolność w realizowaniu własnych celów. Jednakże na ich podstawie opierały się wzajemne relacje aż do końca 1938 roku.

Tymczasowe przepisy... miały stanowić istotny etap na drodze do autokefalii. W skomplikowanej sytuacji Kościoła rosyjskiego¹⁵, zwołany został 30 maja 1922 roku w Ławrze Poczajowskiej kolejny Sobór Biskupów. Podjęto na nim decyzję o rozwiązywaniu wszelkich spraw na miejscu i nie przyjmowaniu „[...] żadnych zarządzeń od Komitetu Kościelnego w Moskwie”¹⁶. Uchwała ta została przyjęta bez głosowania przez metropolitę Jerzego i biskupa Dionizego¹⁷.

Już 14 czerwca 1922 roku na kolejnym Soborze Biskupów hierarchowie pod presją władz państwowych podjęli decyzję o ustanowieniu autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce. Stwierdzano, iż:

[...] wobec anarchii i rozruchów cerkiewnych w Rosji [Sobór Biskupów] nic nie ma przeciwko autokefalii Kościoła Prawosławnego w Polsce i gotów jest pracować w Polsce na podstawach autokefalii, ufny w zgodną współpracę z Rządem Polskim na zasadach Konstytucji¹⁸.

12 AAN, MWRiOP, mkrf9951, k. 1-8, Tymczasowe przepisy o stosunku Rządu do Kościoła Prawosławnego.
13 Ostateczne uregulowanie statusu Kościoła prawosławnego w Polsce nastąpiło dopiero w 1938 r., szerzej o „Tymczasowych przepisach...” zob.: K. Nikołajew, *Prawowe położenie Prawosławnej Cerkwi w Polsce*, Warszawa 1927.

14 M. Papierzyńska-Turek, op. cit., s. 142-143.

15 W maju 1922 r. aresztowany został przez władze radzieckie patriarcha Tichon, którego miejsce zajął tzw. Komitet Cerkiewny dążący do współpracy z władzą bolszewików, J. S. Langrod, *O autokefalii prawosławnej w Polsce. Studium z zakresu polskiej polityki administracji wyznaniowej*, Warszawa 1931, s. 52.

16 M. Papierzyńska-Turek, op. cit. s. 111.

17 Obrady opuścili bp Eleuteriusz i bp Włodzimierz, którzy domagali się wniesienia poprawki o konieczności zwołania soboru lokalnego, który decydowałby o dalszych losach Kościoła w Polsce. W obradach nie uczestniczył także bp Pantelejmon, przebywający w klasztorze w Mielcach. W celu wzmocnienia metropolity w czerwcu 1922 r. na biskupa wyświęcony został archimandryta Aleksander (Mikołaj Inoziemcew), któremu powierzono diecezję pińsko-nowogródzką, odebraną wcześniej bp. Pantelejmonowi, J. S. Langrod, op. cit., s. 79.

18 AAN, MWRiOP, sygn. 960, k. 136, Uchwała Soboru Biskupów prawosławnych w Polsce z 14

Jednocześnie zwrócono się do rządu z prośbą o podjęcie starań

[...] u patriarchy konstantynopolińskiego oraz innych patriarchów i głów autokefalicznych Kościołów mających na celu uzyskanie błogosławieństwa na ustanowienie autokefalii¹⁹.

Władze polskie zmierzały do całkowitego – organizacyjnego i kanonicznego – odcięcia Cerkwi w Polsce od patriarchatu moskiewskiego. Postrzegano prawosławie jako pozaborczą strukturę imperium rosyjskiego²⁰.

Jednakże droga do autokefalii była trudna, a podejmowane decyzje przez hierarchów prawosławnych, często wymuszane przez władze państwowe, doprowadzały do licznych konfliktów wewnątrz Cerkwi prawosławnej. Należy jednak pamiętać, że przyszło im kierować Kościołem w skomplikowanej rzeczywistości politycznej. Konstanty Srokowski znawca problematyki narodowościowej pisał, że:

[...] sprawa autokefalii jako takiej nawet wśród prawosławnych nie stałaby źle, gdyby brano się do niej z większym taktem, umiarkowaniem, a przede wszystkim z większą znajomością kościelno-prawnej i kanonicznej strony zagadnienia.

I dalej: „[...] mianowanie wreszcie i narzucanie nowych powolnych biskupów z pogwałceniem przepisów kanonicznych – to z pewnością najgorsza droga do tego doniosłego celu”²¹.

Kolejne miesiące 1922 roku były okresem sporów zwolenników i przeciwników autokefalii. Doszło m.in. do pozbawienia katedry biskupa Eleuteriusza (Bogojawleński) i Włodzimierza (Tichonicki). Zmiany personalne następowały także na niższych szczeblach hierarchii kościelnej. Ostatecznie „walka” o autokefalię, podział wśród hierarchii oraz duchowieństwa stały się przyczyną tragedii w Kościele prawosławnym. 8 lutego 1923 roku archimandryta Smaragd (Łatyszenko) zastrzelił metropolitę Jerzego w jego własnym gabinecie.

Nowo wybrany metropolita Dionizy stanął przed trudnym zadaniem uregulowania prawnego położenia Cerkwi w Polsce. Zasadniczą kwestią było dokończenie realizowanej wcześniej zasady autokefalii, którą hierarcha uznał za najlepsze rozwiązanie w zaistniałej, trudnej sytuacji. Jednocześnie przyjęcie błogosławieństwa od patriarchy konstantynopolińskiego skomplikowało sytuację kanoniczną Kościoła prawosławnego w Polsce. Formalnie metropolita warszawski uznawał dwóch zwierzchników zewnętrznych (patriarchów konstantynopolińskiego i moskiewskiego), ale tylko kontakty z Kon-

czerwca 1922 r.

19 Ibidem, Biskupi Eleuteriusz i Włodzimierz złożyli wobec wszystkich decyzji Soboru swój sprzeciw, uzasadniając go brakiem podstaw kanonicznych na ustanowienie autokefalii.

20 K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1944-1956. Studia i materiały*, Kraków 1998, s. 111.

21 K. Srokowski, *Sprawa narodowościowa na Kresach Wschodnich*, Kraków 1924, s. 48.

stantynopolem mogły doprowadzić do uzyskania autokefalii²². Zdawał sobie z tego sprawę metropolita Dionizy, który 18 listopada 1923 roku poinformował patriarchę Tichona o swoim wyborze na stanowisko metropolity i zatwierdzeniu tego przez patriarchę eumenicznego. Jednocześnie wyrażał nadzieję, że patriarcha „[...] pobłogosławi samodzielną egzystencję Cerkwi Prawosławnej w państwie polskim, otaczając nas opieką i ochraniając prawa wolnego rozwoju naszej Cerkwi Prawosławnej”²³. Była to pierwsza próba legalizacji tego aktu przez Kościół macierzysty. 23 maja 1924 roku patriarcha Tichon odmówił zgody na autokefalię, uzasadniając to prawem kościelnym, zgodnie z którym akt taki mógł być wyrażony tylko przez Sobór Biskupów. Podkreślił jednocześnie brak jurysdykcji patriarchy konstantynopolitańskiego w obrębie Patriarchatu Moskiewskiego²⁴.

Równoległe działania władz polskich doprowadziły do uzyskania błogosławieństwa dla autokefalii w Polsce przez Synod Patriarszy w Konstantynopolu. 13 listopada 1924 roku patriarcha Konstantynopola Grzegorz VII podpisał odpowiednie orędzie (tomos) w tej sprawie, a 15 stycznia 1925 roku Konstantyn VI skierował na ręce metropolity Dionizego orędzie zawiadamiające go o treści tomosu z listopada 1924 roku. Przyznanie autokefalii kończyło okres organizowania Kościoła prawosławnego w zmienionej rzeczywistości odrodzonej Polski. Był to również znaczący sukces władz państwowych.

Kwestia autokefalii podzieliła Kościół prawosławny w Polsce, zarówno hierarchię, duchowieństwo, jak i wiernych. Rodziła wiele sprzeczności i konfliktów. Po jej ogłoszeniu pojawiały się głosy, m.in. wśród części środowisk ukraińskich i rosyjskich, że metropolita „[...] idzie ręką w rękę z Polakami, jedynie dla swojej osobistej korzyści”²⁵. Jednak należało zgodzić się z Michałem Zyzykinem, że:

[...] brak autokefalii polskiego Kościoła prawosławnego w latach międzywojennych, podciąłby fundamenty prawosławia w II Rzeczypospolitej i mógł uniemożliwić spełnianie najistotniejszej roli Cerkwi. Sprzeciw hierarchów w tym względzie, byłby uderzeniem samobójczym dla Cerkwi wobec antymoskiewskich nastrojów w społeczeństwie polskim, świeżej pamięci prześladowań carskich i wojny polsko-bolszewickiej [...] inny typ zależności od Cerkwi w ZSRR lub tzw. stan zawieszenia w tym względzie, mógł spowodować zaognienie stosunków politycznych polsko-radzieckich lub samolikwidację Kościoła prawosławnego w Polsce²⁶.

Działania władz kościelnych zmierzały do wzmocnienia pozycji Cerkwi w Polsce. Toczył on spór o ustawowe uregulowanie prawnego położenia Kościoła i dokonanie

22 A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, s. 103. Sytuacja uległa dalszemu skomplikowaniu po uwolnieniu w połowie 1923 r. patriarchy Tichona, zob.: J. S. Langrod, op. cit., s. 54.

23 AAN, MWRiOP, sygn. 1005, k. 142, Odpis pisma metropolity Dionizego do patriarchy Tichona z 18 listopada 1923 r.

24 M. Zyzykin, op. cit., s. 100.

25 AAN, MWRiOP, mkrf 9952, Pismo Wydziału Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z 21 września 1925 r.

26 G. J. Pelica, *Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939)*, Lublin 2007, s. 87.

zmian w *Tymczasowych przepisach...* Kwestia sporna dotyczyła m.in. prawa rozporządzania majątkiem kościelnym. Metropolita Dionizy stał na stanowisku, że tylko Kościół prawosławny jest właścicielem swoich nieruchomości, a rząd nie ma prawa nimi rozporządzać²⁷. Brak jasnego stanowiska władz w tej kwestii wpłynął na odmowę udziału metropolity w momencie ogłoszenia aktu autokefalii. Aby wywrzeć większy nacisk wyjechał tuż przed uroczystością „na leczenie” do Karlsbadu, oczywiście informując o tym fakcie Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego²⁸.

Władze zdawały sobie sprawę, że nieobecność metropolity będzie miała ujemny wydźwięk międzynarodowy, jak i negatywnie wpłynie na stosunki wewnętrzne. Ze specjalną misją do Karlsbadu udał się 10 września 1925 roku Jan Strzembosz, delegat ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Stanisława Grabskiego. W piśmie skierowanym do hierarchy podkreślano, że jego nieobecność będzie „[...] niezmiernie przykra dla Rządu Rzeczypospolitej ze względu na powagę zamierzonego aktu uroczystego i ze względu na ujemne wrażenie, jakie nieobecność Głowy Kościoła może wywrzeć na delegatach zagranicznych”. Jednocześnie podkreślano, że:

[...] sprawa prędkiego uregulowania stosunków prawnych tak wewnątrz Kościoła Prawosławnego, jak i w stosunku Państwa do tego Kościoła leży mi bardzo na sercu i jestem przekonany, że w najbliższym czasie po powrocie Waszej Ekscelencji będę mógł w zgodnym porozumieniu się z Waszą Ekscelencją sprawy te definitywnie załatwić²⁹.

Po uzyskaniu zapewnień o rozwiązaniu spornych kwestii metropolita powrócił do Warszawy. Uroczyste ogłoszenie aktu autokefalii odbyło się 17 września 1925 roku w warszawskiej katedrze metropolitalnej św. Marii Magdaleny.

Uzyskanie autokefalii nastąpiło bez zgody patriarchatu moskiewskiego, który w późniejszym okresie będzie domagał się jej unieważnienia³⁰. W sprawie tej zwracał się do metropolity Dionizego metropolita Sergiusz, pełniący obowiązki głowy Cerkwi pod nieobecność patriarchy. W piśmie z 24 września 1927 roku prosił o wyjaśnienie zaistniałej sytuacji Kościoła prawosławnego w Polsce. Domagał się wytłumaczenia, na jakiej podstawie przyjęta została autokefalia i wznowienia kanonicznej zależności na zasadach autonomii³¹. Metropolita Dionizy podejmował próby wyjaśnienia złożoności sytuacji

27 Zob.: K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa-Poznań 1988, s. 166.

28 S. Żeleźniakowicz, *Z historii Polskiego Kościoła Prawosławnego w okresie międzywojennym (1918-1939)*, „Wiadomości PAKP”, 1983, nr 1-2, s. 52.

29 AAN, MWRiOP, mkrf 9952, k. 185, Pismo S. Grabskiego do metropolity Dionizego z 10 września 1925 r.

30 J. S. Langrod, op. cit., s. 97. Należy podkreślić, że stosunek Kościołów prawosławnych na ogłoszenie autokefalii w Polsce był pozytywny i nie nastąpiło zerwanie wzajemnych kontaktów. Większość Kościołów uznała ją jako „warunkową” wskutek wydarzeń w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Zakładano, że w sprzyjających okolicznościach „błogosławieństwo” (zgoda) Kościoła macierzystego zostanie udzielona, zob.: K. Urban, op. cit., s. 112.

31 AAN, MWRiOP, sygn. 1000, k. 103, List metropolity Sergiusza do metropolity Dionizego w sprawie autokefalii Kościoła Prawosławnego w Polsce z 24 września 1927 r.

w jakiej znalazł się Kościół prawosławny w Polsce po 1918 roku. Podkreślał, że autokefalia, wskutek sytuacji zaistniałej w Rosji (pozbawienie władzy i następnie aresztowanie patriarchy Tichona), jak i w Polsce (zabójstwo metropolity Jerzego) była koniecznością dla dalszego istnienia prawosławia. W piśmie do metropolity Sergiusza z 29 listopada 1927 roku hierarcha zapewniał, że:

[...] zawsze pamiętamy o swym obowiązku względem byłej najukochańszej Macierzy-Cerkwi Wszechrosyjskiej i przy pierwszej możliwości, gdy na czele jej stanie Pierwszy wśród jej Hierarchów, uznany przez wszystkie Cerkwie Prawosławne i przez cały prawosławny naród rosyjski, będziemy gorąco prosili aby dla dobra i pokoju cerkiewnego On ze swej strony udzielił błogosławieństwa autokefalnemu istnieniu Polskiej Cerkwi Prawosławnej³².

Jednakże argumenty hierarchy nie przekonywały metropolity Sergiusza, który stał na stanowisku, że autokefalia w Polsce „[...] to sprawa chciwych zaszczytów hierarchów”³³. Korespondencja między hierarchami nie doprowadziła do wyjaśnienia sytuacji i ostatecznie zakończyła się w 1930 roku. 27 października Synod Biskupów postanowił zerwać kontakty z patriarchatem moskiewskim, jednocześnie uznając korespondencję metropolity Sergiusza za mającą „znaczenie jedynie informacyjne”. W uzasadnieniu stwierdzano, że metropolita Sergiusz podporządkował się świeckiej władzy w Moskwie, a tym samym nie jest już przedstawicielem patriarchatu moskiewskiego³⁴.

Do kwestii autokefalii powrócono ponownie w zmienionej sytuacji politycznych po 1945 roku. Proces ten był ułatwiony ze względu na zbieżne stanowisko zarówno władz polskich, patriarchatu moskiewskiego, jak i powołanego w 1948 roku Tymczasowego Kolegium Rządzącego PAKP.

Zagadnienie to połączono z odsunięciem od kierowania Kościołem prawosławnym metropolity Dionizego. W opinii władz wyznaniowych czynnikiem stabilizującym funkcjonowanie Cerkwi w Polsce miało być nawiązanie stosunków z patriarchatem moskiewskim i uzyskanie od niego, jako Kościoła macierzystego zgody (błogosławieństwa) na samodzielne funkcjonowanie.

Z zaistniałej sytuacji zdawał sobie sprawę metropolita Dionizy. Już 20 maja 1945 roku, wysyłając list gratulacyjny do patriarchy Aleksego z okazji wyboru na „strażnika tronu patriarszego” prosił o błogosławieństwo na samodzielny byt Kościoła prawosław-

32 Ibidem, k. 117, Pismo metropolity Dionizego do metropolity Sergiusza w sprawie sytuacji kanonicznej Kościoła prawosławnego w Polsce z 29 listopada 1927 r.

33 Pismo metropolity Dionizego do metropolity Sergiusza w sprawie autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce z 26 marca 1928 r. Była to odpowiedź na list metropolity Sergiusza z 4 stycznia 1928 r. Był on napisany w takim tonie, że metropolita Dionizy nie uważał „za możliwe udzielić na nie urzędowej odpowiedzi”, zob.: K. Urban, op. cit., s. 120.

34 W 1927 r. metropolita Sergiusz wraz z częścią biskupów powołał tymczasowy patriarszy Świąty Synod i złożył deklarację apolityczności i lojalności wobec władzy radzieckiej. Tym samym uznano legalność porządku ukształtowanego w Rosji po 1917 r., szerzej o sytuacji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej zob.: D. Pospelovsky, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982*, New York 1984.

nego w Polsce³⁵. Jednak w wyniku dążenia do odsunięcia hierarchy od kierowania Cerkwią prawosławną w Polsce, pomimo trwającej korespondencji z patriarchą Aleksym, kwestia autokefalii nie została rozwiązana³⁶. Według ks. Aleksego Znosko metropolita Dionizy był przeciwny nawiązaniu wszelkiej łączności z Moskwą, oprócz stosunków „braterskich”. Argumentował, że Polska „[...] jest państwem suwerennym to też suwerennym powinien być nadal i Kościół prawosławny w Polsce, uznany przez liczne kraje zagranicą”. W dalszej części metropolita podkreślał, że „[...] łączność z Moskwą jest kwestią niebezpieczną dla Cerkwi”³⁷.

Metropolita Dionizy pomimo skomplikowanej sytuacji podtrzymywał korespondencję z patriarchą Aleksym. Doszło do tradycyjnej wymiany orędzi z okazji świąt Bożego Narodzenia (1945) i Wielkanocnych (1946). Hierarcha przesłał także 1 lutego 1946 roku specjalny list, w którym przedstawił patriarsze swoją działalność w okresie kierowania Kościołem prawosławnym w Polsce. W kolejnej korespondencji (15 maja 1946 roku) wyrażał gotowość wyjazdu do Moskwy celem wyjaśnienia całej sytuacji. Jednakże do zaproszenia nie doszło. Kolejne próby podejmowane przez metropolitę nie przyniosły pozytywnych rezultatów³⁸. Patriarchat moskiewski negocjował autokefalię uzyskaną w 1924 roku³⁹.

Jednocześnie władze polskie zdawały sobie sprawę, że „nowa” autokefalia może przynieść korzyści polityczne, wynikające z uczestniczenia Cerkwi, jako równorzędno partnera w gronie Autokefalicznych Kościołów Prawosławnych (działalność międzynarodowa Kościoła, kwestia ekumenizmu). Bez wątplenia posiadanie autokefalii miało istotne znaczenie zarówno dla Kościoła, jak i państwa. Potwierdzała ona

[...] odrębność życia wewnętrznego Kościoła lokalnego, niezależność jego hierarchii od ośrodków zagranicznych oraz pozwalała zachować lokalne zwyczaje i obrzędy, prawodawstwo i sądownictwo. Z kolei władzom państwowym autokefalia dawała możliwość samodzielnego ułożenia stosunków z Kościołem prawosławnym, bez ingerencji czynników zewnętrznych⁴⁰.

35 Archiwum Warszawskiej Metropolii Prawosławnej (AWMP), sygn. RIV-2B 1144, List metropolity Dionizego do patriarchy Aleksego z 20 maja 1945 r.

36 Między innymi w liście z 27 lutego 1947 r. metropolita Dionizy pisał: „Decyzja Patriarchatu Ekumenicznego w sprawie autokefalii Polskiego Kościoła uznana była za prawną i przyjęta została przez wszystkie autokefaliczne Kościoły Prawosławne. Kościół Prawosławny w Polsce [...] w ciągu swego prawie 25-letniego autokefalicznego życia, wykazał swoje zdolności życiowe do istnienia samodzielnego i konieczność tej samodzielności dla pomyślnego rozwoju Św. Prawosławia w Państwie Polskim”, zob.: K. Urban, op. cit., s. 126-132.

37 Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Oddział Katowice (AIPN Ka), sygn. 02/48, Wyciąg z życiorysu aresztowanego członka Białoruskiego Komitetu Nacjonalistycznego Znosko Aleksego [bez datowania].

38 Między innymi pisma metropolity Dionizego z 26 sierpnia 1946 r., 7 marca 1947 r., 10 marca 1947 r. i z 7 maja 1947 r. Należy podkreślić, że korespondencja między hierarchami była utrudniona, część listów nie dotarła lub docierała ze znacznym opóźnieniem po wnikliwej lekturze przez służbę bezpieczeństwa.

39 Zob.: Pismo patriarchy Aleksego do metropolity Dionizego z 29 stycznia 1946 r., K. Urban, op. cit., s. 124-125.

40 A. Mironowicz, op. cit., s. 244.

10 lutego 1947 roku minister sprawiedliwości Henryk Świątkowski przedstawił plan rozwiązania kwestii Kościoła prawosławnego w Polsce. Powstał on po wcześniejszych rozmowach i uzgodnieniach z przewodniczącym Rady do Spraw Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Grigorijem Karpowym w trakcie pobytu ministra w Moskwie jesienią 1946 roku. H. Świątkowski krytycznie ocenił Ministerstwo Administracji Publicznej, które jego zdaniem nie przedstawiło żadnego planu rozwiązania problemu uregulowania położenia Cerkwi prawosławnej w Polsce. Minister stwierdzał jednocześnie, że „[...] państwo polskie jako państwo niepodległe, ma pełne prawo do autokefalii swego Kościoła Prawosławnego. Zakwestionowanie autokefalii równałoby się zakwestionowaniu niepodległości”. Jako rozwiązanie zaistniałej sytuacji proponowano

[...] podjęcie rozmów z Patriarchatem Moskiewskim i czynnikami odpowiedzialnymi Polskiego Kościoła Prawosławnego (wymieniano biskupa Tymoteusza) dotyczących załatwienia sprawy autokefalii⁴¹.

Pojawiła się również sugestia o wyznaczeniu specjalnego pełnomocnika rządu, który byłby odpowiedzialny za pozytywne zakończenie całego procesu. Następnie proponowano zwołanie Soboru Krajowego Kościoła Prawosławnego w Polsce, na którym miano dokonać wyboru zwierzchnika Kościoła oraz uchwalić jego Statut Organizacyjny. W Soborze mieli uczestniczyć też przedstawiciele rządu polskiego i patriarchatu moskiewskiego⁴².

Czynione przez metropolitę Dionizego starania, dotyczące ułożenia stosunków z władzami polskimi nie przyniosły rozwiązania. Kolejna próba ich unormowania została podjęta w drugiej połowie 1947 roku. 22 lipca z okazji święta państwowego hierarcha w swych posłaniach deklarował lojalność wobec władz, podkreślając jednocześnie wielką rolę Manifestu PKWN⁴³. 10 września 1947 roku Sobór Biskupów pod przewodnictwem metropolity zadeklarował po raz kolejny dążenie do współpracy „[...] dla dobra Kościoła i Państwa”. Biskupi opowiedzieli się za równouprawnieniem wyznań, tolerancją i nauczaniem religii w szkołach. Władze odrzucały jednak powyższe deklaracje. Również nawiązanie kontaktów z Patriarchatem Moskiewskim i planowana podróż do Moskwy celem uregulowania wzajemnych kontaktów nie powiodły się. Tę ostatnią kwestię poruszał metropolita w styczniu 1948 roku w rozmowie z przedstawicielami władz wyznaniowych. Zaproponował nawet pełen skład delegacji mającej udać się do Moskwy⁴⁴.

41 AAN, Urząd do spraw Wyznań (UdSW), Wydział III Nierzyskokatolicki, sygn. 131/391, Memoriał H. Świątkowskiego „Sprawa Kościoła Prawosławnego w Polsce” z 10 lutego 1947 r.

42 Ibidem.

43 „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce” 1947, nr 3-12, s. 9.

44 W skład delegacji mieli wchodzić ks. ks. Jan Kowalenko, Włodzimierz Wieżański, Aleksander Surwiłło oraz dr Aleksander Łapiński (sekretarz Konsystorza) i Mikołaj Serebrannikow (prezes Rosyjskiego Towarzystwa Dobroczynności). Metropolicie miał towarzyszyć także osobisty kapelan ks. Atanazy Semeniuk, AAN, Ministerstwo Administracji Publicznej (MAP), sygn. 1043, k. 1, Notatka służbowa z 12 stycznia 1948 r.

Działania metropolity nie mogły przynieść w ówczesnej sytuacji politycznej pozytywnych rezultatów. Wspomniany już H. Świątkowski stwierdzał, iż uregulowanie stosunków z Patriarchatem Moskiewskim

[...] jest dziś nietrudne. Jest to więcej sprawa personalna, niż zasadnicza. Nie może być mowy o zgodzie z Patriarchią Moskiewską, a więc i o autokefalii Polskiego Kościoła Prawosławnego, dopóki na jego czele stoi metropolita Dionizy, którego pozostawienie na dotychczasowym stanowisku jest jakby wyzwaniem pod adresem Patriarchii Moskiewskiej⁴⁵.

25 lutego 1948 roku, po wcześniejszej rewizji pomieszczeń, i całonocnym przesłuchaniu metropolitę osadzono w areszcie domowym. Oskarżony został o zdradę Rzeczypospolitej (podpisanie deklaracji lojalności wobec okupanta niemieckiego) oraz wykorzystywanie zajmowanego stanowiska⁴⁶. 6 kwietnia 1948 roku uznanie Dionizemu, jako metropolicie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, cofnęła Rada Ministrów. Dalszym następstwem podjętych działań było analogiczne zarządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Bolesława Bieruta z 17 kwietnia 1948 roku⁴⁷. Usunięcie metropolity Dionizego otwierało drogę do otrzymania autokefalii z Moskwy.

Na miejsce metropolity Dionizego 26 kwietnia 1948 roku zarządzeniem Ministra Administracji Publicznej powołane zostało Tymczasowe Kolegium Rządzące PAKP z arcybiskupem Tymoteuszem jako przewodniczącym i jednocześnie pełniącym funkcję zastępcy metropolity⁴⁸. Już 30 kwietnia 1948 roku pismo w sprawie odwołania metropolity do patriarchy Aleksego przesłał arcybiskup Tymoteusz. Powiadał w nim o powołaniu Tymczasowego Kolegium Rządzącego PAKP. Jednocześnie zwracał się z prośbą o

[...] przychylne potraktowanie szczerego dążenia Hierarchii i owczarni Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego do nawiązania stosunków ze Św. Kościołem Rosyjskim i o wyznaczenie audiencji dla specjalnej delegacji naszego Kościoła, która w wyznaczonym terminie [...] przybędzie do Waszej Świątobliwości celem nawiązania bezpośrednich stosunków⁴⁹.

Wizyta delegacji PAKP w Moskwie miała miejsce w dniach 19-27 czerwca 1948 roku⁵⁰. 22 czerwca uznano autokefalię z 1924 roku za niekanoniczną i nieważną, po czym podpisano „Akt ponownego złączenia Polskiego Kościoła Prawosławnego z Rosyjskim

45 AAN, UdsW, Wydz. III Nierzymskokatolicki, sygn. 131/391, Memoriał H. Świątkowskiego „Sprawa Kościoła Prawosławnego w Polsce” z 10 lutego 1947 r.

46 Szerzej zob.: S. Dudra, *Metropolita Dionizy (Waledyński) 1876-1960*, Warszawa 2010.

47 Decyzja ta nie została uznana przez większość Autokefalicznych Kościołów Prawosławnych, które nadal uważały metropolitę Dionizego za jedynego zwierzchnika Kościoła prawosławnego w Polsce, AAN, MAP, sygn. 1043, Sprawa odsunięcia metropolity Dionizego.

48 AAN, MAP, sygn. 1043, Zarządzenie w sprawie powołania Tymczasowego Kolegium Rządzącego PAKP.

49 Ibidem, Pismo abp. Tymoteusza do patriarchy Aleksego z 30 kwietnia 1948 r.

50 W delegacji uczestniczyli w niej abp Tymoteusz, ks. ks. Eugeniusz Naumow, Michał Kiedrow, Mikołaj Lenczewski oraz Mikołaj Sieriebriannikow.

Kościółem Prawosławnym oraz nadania mu autokefalii”. Decyzje te uprawomocniły się 22 listopada 1948 roku po zebraniu podpisów wszystkich hierarchów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. 11 lipca 1949 roku informacja o tym fakcie została też przekazana zwierzchnikom pozostałych Kościołów prawosławnych. Część z nich ostro protestowała przeciwko polityce patriarchy moskiewskiego. Zdawano sobie sprawę, że decyzja o zrzeczeniu się autokefalii z 1924 roku przez Kościół prawosławny w Polsce została wymuszona przez patriarchat moskiewski. Zdecydowane stanowisko zajął Synod Patriarchatu Konstantynopolitańskiego, który 2 sierpnia 1949 roku uznał nową autokefalię za akt niekanoniczny. Jednocześnie dalej podtrzymywał uznanie metropolity Dionizego jako zwierzchnika Cerkwi w Polsce. Zostało to wyrażone w liście do patriarchy Aleksego z 23 lutego 1950 roku. Kwestia ta była również poruszana przez emigracyjny rząd londyński, który w specjalnej uchwale wyraził sprzeciw wobec „samowoli” patriarchy Aleksego⁵¹. W nowej rzeczywistości politycznej nie miały one jednak żadnego znaczenia.

Cerkiew prawosławna w Polsce w XX wieku była zmuszona dostosowywać się do panujących realiów politycznych i społecznych. Tym samym do przyjmowania rozwiązań kanoniczno-prawnych narzucanych jej przez władzę świecką⁵². O autokefalię w 1924 roku zabiegali zarówno władze polskie jak i część hierarchii Kościoła prawosławnego. Podejmowano wspólne działania na rzecz uzyskania niezależności od patriarchatu moskiewskiego. Natomiast przyjęcie autokefalii w 1948 roku było wynikiem całkowitego uzależnienia prawosławnej hierarchii od władz państwowych, które w istotny sposób wpływały na stosunki panujące w Kościele prawosławnym. W okresie międzywojennym Cerkiew była, wraz z władzami wyznaniowymi, podmiotem starań o autokefalię. Po 1945 roku spełniała już tylko funkcje przedmiotowe w relacjach między Polską a ZSRR.

W znaczącym stopniu na proces uzyskiwania autokefalii przez Kościół prawosławny w Polsce (zarówno w 1924 jak i w 1948 roku) wpłynęła rywalizacja między Patriarchatami Konstantynopola i Moskwy o „przewodnictwo w świecie prawosławnym” (m.in. spory o jurysdykcję w Finlandii, Japonii, Stanach Zjednoczonych Ameryki). W Europie środkowo-wschodniej, Cerkiew rosyjska dodatkowo skorzystała po 1945 roku z okazji podporządkowania Związkowi Radzieckiemu państw tego regionu, mogąc kształtować relacje międzykościelne według własnych założeń.

51 K. Urban, op. cit., s. 81.

52 M. Bendza, op. cit., s. 133.

Danuta Krawczyk

Miejsce Polskiej Rady Ekumenicznej w polskiej polityce wyznaniowej w latach 1945-1956

Słowa kluczowe: *ekumenizm, Polska Rada Eumeniczna, polityka wyznaniowa, mniejszości wyznaniowe*

Keywords: *ecumenism, Polish Ecumenical Council, religious policy, religious minorities*

W 1945 roku na polskiej mapie wyznaniowej pojawiła się Chrześcijańska Rada Ekumeniczna (ChRE). Była to nowa organizacja, która skupiała przedstawicieli większości ówczesnie działających nierzymskokatolickich wyznań chrześcijańskich. ChRE stawiała sobie za cel zbliżenie międzykonfesyjne i ewentualne połączenie podzielonych doktrynalnie, organizacyjnie i kulturowo poszczególnych wyznań. Jej działalność nie ograniczała się jednak tylko do sfery religijnej, ale ujawniała się w wielu płaszczyznach natury społecznej i politycznej. Artykuł ten przybliżył mało znane fragmenty powojennych stosunków wyznaniowych. Przedstawiona w nim została geneza Rady Ekumenicznej (obecna nazwa: „Polska Rada Ekumeniczna”), status prawno-organizacyjny w powojennym pięcioleciu, koncepcje programowe i faktyczna działalność.

W pierwszych latach powojennych Kościoły w Polsce cieszyły się stosunkowo dużą swobodą działania, a relacje z władzą ludową układały się dosyć harmonijnie. Panowała swoboda w kwestii rozwijania kontaktów z bratnimi Kościołami za granicą oraz ekumenicznymi strukturami międzynarodowymi, skąd pochodziła pomoc materialna dla kraju. Sytuacja Kościołów pogarszała się wraz z zaostrzaniem się stosunków między światem zachodnim i krajami komunistycznymi, czego pierwsze oznaki były widoczne już w 1948 r. Z jednej strony, coraz trudniejsze stawało się podtrzymywanie kontaktów ze środowiskami kościelnymi i ekumenicznymi na Zachodzie, z drugiej natomiast, ludzie wierzący zaczęli być poddawani coraz większym ograniczeniom w swojej działalności. W tej nowej sytuacji, władza komunistyczna zaczęła wymuszać także na czołowych reprezentantach kościelnych składanie deklaracji o istnieniu pełnych swobód religijnych¹.

Za datę utworzenia Polskiej Rady Ekumenicznej² przyjmuje się 14 października 1945 r. Odbył się wówczas pierwszy Zjazd Rady i jej pierwsze wystąpienie publiczne. Zorganizowano pierwsze nabożeństwo ekumeniczne. Wszyscy członkowie zobowiązali się propagować we własnych środowiskach wyznaniowych ekumenicznego ducha braterstwa i współpracy, w myśl sformułowania „*że to, co nas łączy, jest wyższego gatunku,*

1 Zob. K. Karski, *Sześćdziesiąt lat Polskiej Rady Ekumenicznej. Spojrzenie na początek drogi*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2007, z. 1-2, s. 85-92.

2 Początkowo używano też nazwy: Rada Ekumeniczna, Chrześcijańska Rada Ekumeniczna, por. K. Urban, *Polska Rada Ekumeniczna (rys historyczny na tle dążeń unifikacyjnych mniejszości religijnych w Polsce)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, „Studia Religioiologica”, t. DCCCXXVII, 1986, z. 16, s. 121.

*aniżeli to co nas dzieli*³. Dokonano wówczas wyboru władz w składzie: prezes – ks. Zygmunt Michelis (luteranin)⁴, I wiceprezes – bp Jakub Próchniewski (mariawita)⁵, II wiceprezes – bp Tymoteusz (prawosławny)⁶, sekretarz - ks. Konstanty Najder (metodysta)⁷. W piśmie do Ministerstwa Administracji Publicznej z 17 października 1945 r. informowano, że:

[...] reprezentanci wszystkich nierzymskich wyznań chrześcijańskich w Rzeczypospolitej Polskiej, a mianowicie: starokatolickiego, marwiackiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, metodystycznego, ewangelicznych chrześcijan, ewangelicko-reformowanego, baptystów utworzyli Radę Ekumeniczną⁸.

Brakowało w tym gronie reprezentantów Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (od 1951 r. pod nazwą Kościół Polskokatolicki) mimo, iż podpisali Konfesję

3 *Tekst Konfesji Polskiej*, „Kościół Powszechny” 1947 nr 1-2, s. 29.

4 Ks. Zygmunt Michelis (1890-1977), duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, w latach 1952–55 biskup-adiunkt i prezes Synodu. Uczestniczył w Światowej Konferencji Kościołów ds. Praktycznego Chrześcijaństwa w Sztokholmie (1925), I Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie (1948), spotkaniu w Liselund (Dania) przygotowującym powołanie Konferencji Kościołów Europejskich (1957) oraz w innych międzynarodowych konferencjach ekumenicznych. Był pionierem ruchu ekumenicznego w Polsce. W czasie okupacji hitlerowskiej organizował konspiracyjne spotkania międzywyznaniowe, które przyczyniły się do utworzenia w 1942 r. Tymczasowej Rady Ekumenicznej. W 1946 r. był współzałożycielem Polskiej Rady Ekumenicznej. Został jej pierwszym prezesem. Zaangażował się także w kontakty z Kościołem Rzymskokatolickim. Współpracował z takimi czasopismami jak „Tygodnik Powszechny”, „Znak”, „Więź” czy „Biuletyn Ekumeniczny”, por. [b. a.], *Sylwetki Prezesów, Prezesi Polskiej Rady Ekumenicznej*, <http://www.ekumenia.pl/index.php?D=23> (24.11.2013).

5 Bp Roman Maria Jakub Próchniewski, (1872-1954) – Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w latach 1945-1953, [b. a.], *Biskupi Kościoła Mariawitów*, http://www.plock24.pl/fusion/readarticle.php?article_id=68 (01.11.2013).

6 Tymoteusz, imię świeckie: Jerzy Szretter (1901-1962), polski duchowny prawosławny, trzeci metropolita warszawski i całej Polski. W 1938 przyjął chirotonię biskupią. W okresie II wojny światowej, z powodu swojego zdecydowanego poparcia dla polonizacji Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, wyrażanego w II Rzeczypospolitej, przebywał w monasterze św. Onufrego w Jabłecznej, nie mając wpływu na kierunek rozwoju Kościoła. W latach 1948–1951 i ponownie między grudniem 1959 a majem 1961 tymczasowo zarządzał PAKP, pozbawionym w tym okresie zwierzchnika. Wybrany w 1961 na urząd metropolity warszawskiego i całej Polski z jawnym poparciem polskich władz państwowych i przy pogwałceniu procedur przewidywanych przez Statut Wewnętrzny Kościoła, co stało się przyczyną protestów duchowieństwa i wiernych. Zmarł po roku pełnienia godności, zob., P. Ch., *Metropolita Tymoteusz*, „Polski Żołnierz Prawosławny” 1996, nr 3, s. 13 i 16.

7 Ks. Konstanty Najder (1899-1993); w 1938 r. mianowany na stanowisko Superintendenta Okręgu Południowego Kościoła Metodystycznego w Polsce; w latach 1941-1948 obejmuje kierownictwo nad Kościołem Metodystycznym w Polsce; w 1948 r. zmuszony do wyjazdu z Polski udaje się do USA, zob. Ks. Zbigniew Kamiński, *Ks. Superintendent Konstanty Najder (1899-1993)*, „Pielgrzym Polski” 2003, nr 3 (761), s. 8.

8 Por. *Pismo Rady Ekumenicznej z dnia 17 października 1945 r. do Ministerstwa Administracji Publicznej*, *Archiwum Akt Nowych, zespół akt Ministerstwa Administracji Publicznej*, AAN MAP, t. 955.

w 1944 r., a powodem tego było negatywne stanowisko wobec koncepcji połączenia tego Kościoła z mariawitami i starokatolikami.

Odpowiedź władz państwowych stanowiło pismo Ministerstwa Administracji Publicznej z 20 grudnia 1945 r. o przyjęciu do wiadomości deklaracji o utworzeniu Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej w Polsce oraz ukonstytuowania się jej Prezydium⁹. Na długi czas jednak pozostawała otwarta sprawa uregulowania bytu prawnego, w tym zatwierdzenie wewnętrznego statutu Rady (wcześniej jeszcze wydania określonego aktu prawnego o legalnym charakterze Rady). Przyjęcie przez Ministra Administracji Publicznej do wiadomości faktu tworzenia Rady i jej tymczasowych władz było tylko wstępnym krokiem do jej prawnego uznania. Władze państwowe przyjęły wówczas w tym względzie przepisy, które obowiązywały w okresie międzywojennym, w oparciu, o które tryb legalizacji był dwustopniowy. Pierwszy polegał na tzw. prawnym uznaniu danego wyznania (organizacji wyznaniowej) dekretem lub rozporządzeniem Prezydenta względnie ustawą sejmową. Drugi natomiast obejmował zatwierdzenie przez rząd statutu (prawa wewnętrznego), który szczegółowo określał funkcjonowanie danego wyznania (organizację). Na tych dwóch głównych celach skupiły się wówczas starania kierownictwa Rady Ekumenicznej.

Wstępnym krokiem na drodze do prawnego uznania było przyjęcie przez Ministerstwo Administracji Publicznej do wiadomości faktu utworzenia ChRE i powołanie jej tymczasowych władz. Adekwatnie więc do obowiązującego wówczas trybu uznawania w sferze prawnej związków religijnych lub organizacji o charakterze religijnym w 1947 r. Ministrowi Administracji Publicznej przedstawione zostały projekty Statutu Wewnętrznego Rady, tzw. Komitetu Odbudowy Kościelnej, projekt regulaminu Komisji Pojedynczej oraz składy osobowe poszczególnych komisji i instytucji, które działały przy Radzie¹⁰. W wyniku wadliwej redakcji projektów statutów, a przede wszystkim proponowanie podporządkowania Komitetu Odbudowy Kościelnej instytucji zagranicznej, doszło do odmowy ich zatwierdzenia przez władze państwowe, a co za tym idzie także zmniejszenia szans na ostateczne uregulowanie bytu prawnego Rady¹¹.

W grudniu 1948 r. odbył się Kongres Zjednoczeniowy PPR i PPS, który zakończył się powstaniem PZPR. Prezes Rady Ekumenicznej ks. Zygmunt Michelis, opublikował na łamach „Kościoła Powszechnego” - organu Rady Ekumenicznej - okolicznościowy artykuł pt.: „Na nowej drodze”¹². Zawierał on słowa pełne akceptacji dla wyniku Kongresu i systemu socjalistycznego: „Kongres stanowi dziejowy przełom w historii polskiego narodu

9 Pismo Administracji Publicznej z dnia 20 grudnia 1945 r. do Prezydium Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej w Polsce, AAN MAP, t. 955.

10 Por., Pismo Prezesa ChRE z dnia 10 stycznia 1947 r. do Ministerstwa Administracji Publicznej, AAN MAP, t. 955. Tekst statutu ChRE, statutu Komitetu Odbudowy Kościelnej i regulaminu Komisji Pojedynczej opublikowano także w: „Kościół Powszechny” 1947, nr 1-2, s. 31-33.

11 Pismo Departamentu Wyznaniowego MAP z dnia 14 marca 1947 r. do Prezydium Rady Ekumenicznej w Polsce, AAN MAP, t. 955. Na temat procesu legalizacji mniejszości religijnych por. m.in. K. H. Jabłoński, Legalizacja związków wyznaniowych w PRL, „Studia Prawnicze”, nr 4, 1981, s. 69-89.

12 Por. „Kościół Powszechny”, 1949 nr 1-2 (17-18), s. 3-5.

[...] Świat idzie ku socjalizmowi! A Polska w tym rewolucyjnym pochodzie zajmuje i od-
 tąd coraz bardziej zajmować będzie jedno z czołowych miejsc. Żadne zamykanie oczu
 lub stanie na uboczu, żadna neutralność lub obrażanie się na rzeczywistość niczemu nie
 zapobiegnie i niczego nie powstrzyma. Kto się przeciwstawia życiu, będzie przez życie
 i z życia wyeliminowany”. Ks. Michelis pochwalał także wypowiedzi uczestników Kon-
 gresu na temat przyszłej polityki wyznaniowej państwa: „Z obrad Kongresu z najbardziej
 miarodajnych przemówień, bez trudu można skonstruować program Zjednoczonej Partii
 w sprawie religijnej. Streszcza się on w następujących hasłach: rozdział państwa i Ko-
 ścioła, jednolita świecka szkoła państwowa, oddzielenie od aktów państwowych wszel-
 kich ceremonii religijnych, skasowanie państwowych nauczycieli religii, nauczających za
 państwowe pieniądze wiary w Boga oraz wojskowych duszpasterstw, nakazujących (pod
 autorytetem dyscypliny wojskowej) żołnierzom marsz do Boga”. Szczerze i bez zastrze-
 żeń popierał powyższe tezy, ponieważ „to co one kasują, jest obłudą i fałszywą pozosta-
 łością państwa feudalnego i monarchii z „Bożej łaski”, która zupełnie nie pasuje do nowo-
 czesnego państwa”. Podejmował się „udowodnić, że wszystkie te pozostałości są zbędne
 i szkodliwe, stwarzając płaszczyznę tarcia, ideologiczne konflikty, okazje do politycznego
 lub służalczego wywyższenia się nienajlepszych reprezentantów kleru oraz wyznań”. Jego
 wniosek brzmiał następująco:

Jeżeli chcemy mieć pełną wolność w naszej pracy kościelnej i w zakresie zwiastowania
 Ewangelii, w duszpasterstwie, w akcji charytatywnej, jako uzupełnienie niektórych dzia-
 łań państwowej opieki społecznej, w nauczaniu religii na swoim terenie, to musimy sobie
 zdobyć i zapewnić pełne zaufanie Polski Ludowej. A pozyskamy to zaufanie, jeżeli zdo-
 bziemy się na szczere, śmiałe i publiczne opowiedzenie się na rzecz klasy pracującej, re-
 form społecznych, jednym słowem, na rzecz Polski socjalistycznej¹³.

Odmowa zatwierdzenia statutów przez władze państwowe zmusiła kierownic-
 two Rady Ekumenicznej do podjęcia nowych działań. Na przełomie 1948 i 1949 r. przed-
 stawiono dwa, nieznacznie różniące się od siebie, projekty statutu „Chrześcijańskiego
 Związku Ekumenicznego”¹⁴. Były one bardziej rozbudowane niż poprzednie. Wyszczegół-
 niono i skonkretyzowano w nich zadania, cele oraz formy działalności. Rzeczą ciekawą
 jest fakt, że w statucie zrezygnowano z ekumenicznej formuły dogmatycznej. Dokument
 ten zdaniem ówczesnych władz państwowej administracji wyznaniowej, również zawierał
 pewne mankamenty. Dlatego też status został zatwierdzony dopiero pod koniec lat
 pięćdziesiątych. Z perspektywy czasu można jednak stwierdzić, że na negatywnej ocenie
 zaważyły koncepcje polityki wyznaniowej przełomu lat 40. i 50. Swoje koncepcje m. in.
 na łamach „Kościoła Powszechnego” rozwijał natomiast ks. Zygmunt Michelis pisząc, że:

13 Cyt. za: K. Karski, *Polska Rada Ekumeniczna i jej uwikłanie w system komunistyczny*, [w:] *Kościół
 chrześcijański w systemach totalitarnych*, pod red. J. Kłaczki, W. Rozyńkowskiego, Toruń 2012, s. 444-445.

14 Por. *Pismo Prezesa Rady Ekumenicznej z dnia 13 czerwca 1949 r. do Ministerstwa Administracji
 Publicznej*, AAN MAP, t. 955; *Pismo Prezesa Rady Ekumenicznej z dnia 25 kwietnia 1948 r. do
 Dyrektora Departamentu Wyznaniowego MAP*, AAN MAP, t. 955.

[...] w nowej formie Rady Ekumenicznej nie mającej być związkiem Kościołów, gdyż tego nie chcą Kościoły – pragnę zjednoczyć działaczy kościelnych ze wszystkich grup wyznaniowych o radykalnych i postępowych przekonaniach, zarówno politycznych jak i kościelnych. ma to być religijna demokracja w Polsce [...]”¹⁵.

Były one jednak na tyle nierealne, że dwa lata później na jednym z zebrań aktywu Rady postawiono sprawę istnienia Rady Ekumenicznej w ogóle.

Rada Ekumeniczna wydała wiele rezolucji i oświadczeń, zwłaszcza w latach 1948-1949, które były poświęcone aktualnym problemom społeczno-politycznym¹⁶. Były one próbą ustosunkowania się działaczy ekumenicznych do wielu zagadnień krajowych i międzynarodowych. W „Rezolucji” z 19 października 1948 r. Rada obszernie wypowiedziała się na temat wolności religijnej. Ogłoszono ją z okazji konferencji założycielskiej Światowej Rady Kościołów, która odbyła się w Amsterdamie. Niektórzy politycy i działacze kościelni zachodu podnieśli wówczas problem dyskryminacji ludzi wierzących w ustroju socjalistycznym¹⁷.

Sprawy wyznaniowe, a zwłaszcza reformy stosunków wyznaniowych – w tym wolności sumienia i wyznania, spotykały się wówczas z bardzo szybką reakcją środowisk konfesyjnych, w tym także i Rady. Jej kierownictwo starało się zajmować konstruktywne stanowiska w tych kwestiach. Często zbliżano się do intencji i zamierzeń ustawodawcy, podejmowano działania na rzecz kształtowania międzynarodowej tolerancji, prawnych stosunków międzykościelnych, usuwania rażących zaniedbań ustawodawstwa wyznaniowego. Percepcja tych działań wśród Kościołów członkowskich w rzeczywistości była jednak różna.

Mimo podkreślanej apolityczności, Rada starała się włączać w rozmaite akcje i przedsięwzięcia społeczne. Do najwcześniejszych i najważniejszych zaliczyć należy apel w sprawie referendum ludowego w 1946 r. Wezwano w nim wiernych Kościołów członkowskich, aby uczestniczyli w głosowaniu, ponieważ chodziło tu o wolność ojczyzny. Pisano, że „chcemy Polski demokratycznej, chcemy Polski Ludowej, chcemy Polski silnej i zasobnej”¹⁸. Druga połowa lat czterdziestych wielokrotnie dostarczała okazji do prezentowania stanowiska wobec nowej rzeczywistości społeczno-ustrojowej. Był to bowiem okres ugruntowywania się ustroju i odbudowy po zniszczeniach wojennych. Aktywne zaangażowanie się wówczas niektórych Kościołów Zachodu po stronie ustroju kapitalistycznego, zmuszało często pokrewne wyznania i organizacje w krajach socjalistycznych do niezbyt łatwego wyboru pomiędzy społecznymi treściami socjalizmu i kapitalizmu

¹⁵ *Na nowej drodze*, „Kościół Powszechny”, 1949, nr 1-2, s. 5.

¹⁶ Por. K. Urban, *Mniejszości wyznaniowe wobec przemian ustrojowych w Polsce Ludowej*, „Biuletyn Informacyjny ZG TKKS”, nr 1/1981, s. 23-44.

¹⁷ Por. *Rezolucja (ChRE) z 19 października 1948 r.*, AAN MAP, t. 955; „Kościół Powszechny” 1948, nr 11, s. 3.

¹⁸ *Chrześcijańska Rada Ekumeniczna w sprawie głosowania ludowego*, „Dziennik Ludowy” z 21 czerwca 1946 r.

i wypowiedania się w tych kwestiach. Przykładem była polemika na wspomnianej konferencji amsterdamskiej pomiędzy J. F. Dullesem (sekretarzem stanu Stanów Zjednoczonych Ameryki) i ks. J. Hromadką (duchownym czechosłowackim)¹⁹. Uczynienie z konferencji trybuny do ataku na kraje socjalistyczne stało się m.in. powodem do oficjalnego zajęcia stanowiska przez Radę Ekumeniczną. W ogłoszonej „Rezolucji” przyjęto z zadowoleniem uchwały z Amsterdamu, co do potrzeby reform społecznych, podniesienia poziomu życiowego mas i ich wyzwolenia z „niewoli kapitalizmu”. Stwierdzono jednak, że „[...] skoro Kościoły w przeszłości oficjalnie nie zwalczały niezgodnych z duchem ewangelii zasad i metod systemu kapitalistycznego nie mają dziś prawa czynić się trybunałem dziejowym wobec reform politycznych”²⁰. Narażają się bowiem na zarzut popierania i interesów i ideologii jednej klasy społecznej ze szkodą dla innych. Tego niebezpieczeństwa można uniknąć jedynie drogą odpolitycznienia Kościołów i sprowadzenia ich działalności do ram ściśle religijnych.

To ostatnie stwierdzenie było wyrazem znamiennej ewolucji poglądów w środowiskach konfesyjnych oraz funkcją zachodzących wówczas procesów społeczno-politycznych (przede wszystkim w kraju). Nie oznaczało jednak separowania się od rzeczywistości społeczno-ustrojowej, ile raczej od ustalenia miejsca i roli organizacji konfesyjnych w tej rzeczywistości. W słownictwie kościelnym pojawiały się bowiem systematycznie takie kategorie jak np. sprawiedliwość społeczna, demokracja, równouprawnienie, nacjonalizacja, likwidacja bezrobocia, uwłaszczenie czy odbudowa ze zniszczeń. Były one poruszane i oceniane w mniej lub bardziej ogólnikowy sposób – nie tyle z perspektywy politycznej, co „patriotyczno-obywatelskiej”.

7 września 1949 r. zwołane zostało nadzwyczajne zebranie plenarne Rady Ekumenicznej, w celu ustosunkowania się do trzech wydarzeń „w dziedzinie polityczno-kościelnej”²¹. Dotyczyły one ogłoszenia uchwały Watykanu, która zawierała groźbę ekskomuniki przeciwko członkom i sympatykom partii komunistycznych i robotniczych oraz osobom współpracującym z tymi partiami, dekretu rządu Rzeczypospolitej o ochronie wolności sumienia i wyznania oraz listu papieża do biskupów polskich z okazji dziesiątej rocznicy najazdu hitlerowskiego na Polskę. W zebraniu wzięli udział przedstawiciele Ministerstwa Administracji Publicznej oraz minister sprawiedliwości Henryk Świątkowski²². Specjalna reprezentacja Rady Ekumenicznej miała osobiście przekazać tekst uzgodnionej deklaracji Premierowi i Ministrowi Administracji Publicznej, który w owym

19 Por. *Wrażenia z Amsterdamu*, „Kościół Powszechny” 1948, nr 10, s. 4-5.

20 Por. *Rezolucja ChRE z 19 października 1948 r.*, AAN MAP, t. 955; „Kościół Powszechny” 1948, nr 11, s. 3. W Amsterdamie w sprawozdaniu Sekcji „Kościół i nieład społeczny” odrzucono ideologię komunistyczną i kapitalistyczną, jako niezgodne z poglądami „Kościoła chrześcijańskiego”. Obarczono się zarazem zadaniem szukania dróg i innych alternatyw osiągnięcia wyznaczonych celów - sprawiedliwości i wolności.

21 Por. *Zebranie Rady Ekumenicznej*, „Kościół Powszechny” 1949, nr 7-8 (23-24), s. 16.

22 Por. *Protokół nadzwyczajnego zebrania plenarnego Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej w Polsce z dnia 7 września 1949 r. w Warszawie przy ul. Kredytowej 4*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007, nr 1-2 (60-61), s. 257-259 (dokument 47).

czasie nadzorował Kościoły w Polsce²³. Ks. Zygmunt Michelis wyjaśnił, że podczas wizyty u Premiera delegacja „ma przedstawić, iż mimo obustronnie życzliwego stosunku, praca nasza w Polsce napotyka na wiele przeszkód”. jednocześnie żalił się obecnym na zebraniu przedstawicielom MAP, że praca i rola Rady Ekumenicznej nie jest doceniana, czego dowodem jest fakt, że statut Rady Ekumenicznej nie jest zatwierdzony, a oddziaływanie Rady Ekumenicznej na zagranicę, poprzez kontakty osobiste, jest zbyt ograniczone. Dodał także, że „stan taki rzuca fałszywe światło na nasze stosunki i stwarza pozory ograniczenia swobody Kościołów, co przecież nie odpowiada rzeczywistości. Okoliczność ta osłabiła także moralną wagę naszych deklaracji w opinii krajowej i zagranicznej”²⁴.

W Deklaracji Rady Ekumenicznej z 7 września 1949 r.²⁵ jej sygnatariusze stwierdzili, że nie znajdują w Ewangelii żadnego powodu, który zabraniałby im przynależności do stronnictwa politycznego, które realizuje zasadę sprawiedliwości społecznej i pokoju między narodami. Deklaracja krytykowała ówczesnego papieża Piusa XII za to, że wykorzystał dziesiątą rocznicę zbrodniczej napaści hitlerowskich Niemiec na Polskę dla zatuszowania swego antypolskiego stanowiska, przez rzucenie oskarżenia o rzekome prześladowanie religii i Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Dokument krytycznie oceniał watykańską obronę wolności sumienia i religii w Polsce:

Owoców watykańskiej wolności religijnej zaznaliśmy również bezpośrednio po drugiej wojnie światowej, gdy zachłanna hierarchia rzymska w Polsce, korzystając z nieuregulowanych stosunków prawnych, przemocą i podstępem zagarnęła innym wyznaniom szereg obiektów ich bezspornej własności, odmawiając zwrotu, pomimo nakazu władz państwowych²⁶.

Sygnatariusze deklaracji przypomnieli także, że w Hiszpanii „rządzanej przez frankistowsko-watykański faszyzm” nierzymskokatolicki chrześcijanie pozbawieni są takich praw obywatelskich jak prawa do zajmowania urzędów publicznych, odprawiania publicznych nabożeństw czy posiadania własnych świątyń. Ogłoszony przez polskie władze dekret kładzie natomiast kres wszelkiemu uciskowi religijnemu, któremu mimo gwarancji konstytucyjnych podlegały nierzymskokatolickie wyznania polskie ze strony fanatyzmu religijnego, który był organizowany i podsycany przez rzymskokatolicki kler. Autorzy deklaracji byli przekonani, że dekret uniemożliwi wrogom postępu nadużywanie religii oraz przyczyni się do zespolenia narodu polskiego w wielkim dziele budowy Polski Ludowej.

Kierowany z Moskwy prokomunistyczny ruch obrońców pokoju, na początku 1950 r. zainicjował akcję podpisywania tzw. Apelu Sztokholmskiego wystosowanego przeciwko użyciu broni atomowej. W Polsce w tę akcję zaangażowali się wybitni lu-

23 Rolę tę przejmie potem utworzony w kwietniu 1950 r. Urząd do Spraw Wyznań.

24 Cyt. za: K. Karski, *Polska Rada Ekumeniczna...*, s. 446-447.

25 Tekst Deklaracji Rady Ekumenicznej z 7 września 1949 r. w: „Kościół Powszechny” 1949, nr 9-10 (25-26), s. 13.

26 Cyt. za. K. Karski, *Polska Rada Ekumeniczna...*, s. 447.

dzie ze świata kultury. Apel Polski poparł również Episkopat, a 24 sierpnia deklarację w sprawie Apelu Sztokholmskiego uchwaliło również prezydium Rady Ekumenicznej²⁷. Wszystkie te działania miały miejsce w atmosferze historycznego doszukiwania się przez władze komunistyczne szpiegów amerykańskich. Doszło do wielu aresztowań duchownych i działaczy kościelnych. W nocy z 19 na 20 września 1950 r. funkcjonariusze UB przeprowadzili aresztowania duchownych i działaczy świeckich Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego²⁸, Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych i Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Aresztowano 199 osób. Opieczętowano kaplice, kancelarie zborowe, a nawet prywatne pokoje²⁹.

W takiej właśnie atmosferze zastraszenia i niepewności, 30 marca 1951 r. w Warszawie obradowało doroczne plenarne posiedzenie Rady Ekumenicznej, a zachowany protokół nie zawierał żadnej informacji na temat aresztowanych duchownych. Punkt 3. obrad przewidywał likwidację Rady i zerwanie łączności z centralą w Genewie. Pomimo jednak, że nie doszło do formalnej likwidacji Rady, to jednak jej działalność zamarła na kilka lat.

Ostatnim przejawem działalności Rady przed przerwą trwającą ponad cztery lata, było posiedzenie Prezydium Rady Ekumenicznej, które odbyło się 12 kwietnia 1951 r. Obradowano wówczas nad udziałem Kościołów w plebiscycie pokojowym. Podjęto następująco uchwałę:

- a) Zwierzchnicy wszystkich Kościołów wydadzą listy pasterskie, nawołując wszystkich wiernych do poparcia akcji pokojowej oraz księży do czynnego udziału w zebraniu podpisów. b) w miarę możliwości, księża mają w odpowiednim czasie urządzać informacyjno-propagandowe zebrania, bądź po nabożeństwie, bądź w salach parafialnych. c) Przed rozpoczęciem Plebiscytu Pokojowego pełne Prezydium Rady ogłosi apel w prasie codziennej z podpisami wszystkich członków Prezydium³⁰.

Dzięki odwilży politycznej, 7 grudnia 1955 r. Rada Ekumeniczna mogła się znowu zebrać. Uchwaliła wówczas rezolucję, w której wzywała Kościoły w kraju „do intensywnej współpracy w osobie swych duchownych i członków, w ramach Frontu Narodowego, w pracy nad podniesieniem moralności narodu oraz stopy życiowej, a także popierania wszystkich wysiłków dla utrzymania pokoju, pokojowego współżycia narodów i w związku z tym całkowitego zakazu broni masowej zagłady”³¹. Tekst ten przekazano Urzędowi do Spraw Wyznań.

27 Por. *Sprawozdanie z działalności Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej za rok 1950*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007, nr 1-2 (60-61), s. 266-267 (dokument 52).

28 Zjednoczony Kościół Ewangeliczny powstał w 1947 r. przez sfederowanie trzech grup wolnokościelnych: Stanowczych Chrześcijan, Wolnych Chrześcijan i Ewangelicznych Chrześcijan.

29 Por. J. Mironczuk, *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947-1989)*, Warszawa 2006, s. 46.

30 *Protokół z posiedzenia Pełnego Prezydium Rady Ekumenicznej z dn. 12 kwietnia 1951*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007, nr 1-2 (60-61), s. 275-276 (dokument 54).

31 *Protokół z Zebrania Chrześcijańskiej rady Ekumenicznej w Polsce Rzeczypospolitej Ludowej w dn.*

Rada Ekumeniczna ustosunkowała się do przemian politycznych w 1956 r., w specjalnym oświadczeniu. Z głęboką nadzieją i radością powitała historyczny przełom oraz nowe kierownictwo z ob. Władysławem Gomułką na czele. Uznała, że „nakazem sumienia obywatelskiego jest oddać dziś wszystkie siły serca i umysłu historycznemu dziełu naprawy Rzeczypospolitej”³². Wzywała więc Kościoły członkowskie do pełniejszej współpracy i współdziałania w budowie lepszego jutra ojczyzny oraz zgłaszała akces do Frontu Narodowego, jako wyraz poparcia dla nowego kierownictwa narodu i państwa.

W latach 1956-1960 w życiu Rady Ekumenicznej doszło do ważnych wydarzeń. Mianowicie zatwierdzony został przez władze państwowe statut organizacyjny oraz doszło do zmian w kierownictwie Rady. Zatwierdzenie Statutu w 1958 r. oznaczało w sensie prawnym ostateczną stabilizację działalności Polskiej Rady Ekumenicznej³³. Zgodnie z decyzją została ona wpisana do rejestru stowarzyszeń i związków religijnych Urzędu do Spraw Wyznań jako „związek związków wyznaniowych”. Była ona też pierwszą tego typu organizacją, której byt prawny uregulowały przepisy prawa o stowarzyszeniach zmienione w 1949 r. W świetle obowiązującego wówczas statutu członkami założycielami były: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Polskokatolicki, Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół Metodystyczny, Zjednoczony Kościół Ewangeliczny oraz Chrześcijańska Akademia Teologiczna. Paragraf pierwszy stanowił, że Polską Radę Ekumeniczną tworzą Kościoły legalnie działające w Polsce, które stoją na gruncie biblijnej zasady jedności chrześcijańskiej i zasad światowego ruchu ekumenicznego oraz nawiązują do polskich tradycji zjednoczeniowych, zwłaszcza Ugody Sandomierskiej. Nie zamykał także drzwi do przynależności innym Kościołom chrześcijańskim uznanym przez państwo. Kościoły członkowskie zachowały pełną niezależność od Rady, przy czym nie miała ona prawa jakiegokolwiek ingerencji w ich sprawy wewnętrzne. Cele i zadania Polskiej Rady Ekumenicznej w zasadzie sprowadzały się do kwestii religijno-charytatywnych. Za cel stawiano sobie m. in. kształtowanie poprawnych stosunków międzykościelnych i między wiernymi poprzez organizowanie wspólnych konferencji teologicznych, wykładów biblijnych, ewangelizacji i tygodni modlitw. Zakładano także udzielanie pomocy na płaszczyźnie religijnej i kościelnej. Statut przewidywał prowadzenie wspólnych domów opieki, zakładów pomocy, instytucji teologicznych i działalności wydawniczej. Rada miała także rozstrzygać na polubownej drodze wszelkie spory i nieporozumienia pomiędzy Kościołami członkowskimi. Organami rady były: Zgromadzenie Rady, Komitet Wyznaniowy i Prezydium. Dla sprawniejszego jej funkcjonowania mogły być powoływane specjalne komisje. Już sam statut precyzował istnienie Komisji: teologicznej, gospodarczej, misyjnej i kontrolującej. Przewidywał również tworzenie oddziałów regionalnych w większych ośrodkach.

7 grudnia 1955 r. o godz. 11 w Sali parafialnej parafii Ewang.-Augsb. przy ul. Kredytowej 4, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007, nr 1-2 (60-61), s. 278-281 (dokument 56).

32 Por. *Oświadczenie Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej uchwalone na plenum dnia 22 listopada 1956 r.*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007, nr 1-2 (60-61), s. 284-285 (dokument 58).

33 Decyzja wicedyrektora Urzędu do Spraw Wyznań Nr III 22/38/58 z dnia 26 sierpnia 1958 r.

kach miejskich. Polska Rada Ekumeniczna posiadała osobowość prawną³⁴.

Nowy etap w działalności Polskiej Rady Ekumenicznej zapoczątkowała zmiana na stanowisku prezesa. 28 czerwca 1960 r. Walne Zgromadzenie Polskiej Rady Ekumenicznej za przyzwoleniem władz państwowych wybrało na nowego prezesa biskupa Jana Niewieczera³⁵. Czas, w którym działał biskup Niewieczera charakteryzował się tym, że mimo znacznej liberalizacji stosunków wewnętrznych w kraju po okresie stalinowskim, wszystkie dziedziny życia publicznego (w tym także kościelnego i ekumenicznego) były w dalszym ciągu ściśle kontrolowane przez władzę komunistyczną. Należało kontaktować się z Urzędem do Spraw Wyznań podczas podejmowania różnych inicjatyw międzykościelnych lub nawiązując współpracę ze współwyznawcami z innych krajów.

W niniejszym artykule zostały przedstawione ważniejsze zagadnienia związane z działalnością Rady Ekumenicznej w jej początkowym okresie. Zwrócono uwagę na koncepcje organizacyjno-programowe ruchu ekumenicznego i ważniejsze kierunki działalności pozareligijnej. Ukonstytuowanie się Rady i jej późniejsza działalność, stały się trwałą częścią powojennej mapy wyznaniowej naszego kraju. Można ją uznać za element niezwykle pozytywny ze względu na program zbliżenia międzykonfesyjnego. Okazała się także silnym prądem ułatwiającym dokonywanie reform wyznaniowych wśród Kościołów członkowskich. Sprzyjało to kształtowaniu międzywyznaniowej, a nawet światopoglądowej tolerancji. Działalność Rady przeciwstawiana była żywym wówczas w wielu rzymskokatolickich środowiskach tendencjom przywrócenia przedwojennego modelu stosunków wyznaniowych, a nawet społecznych. Kierownictwo Rady z reguły wiązało te kwestie z oceną zachodzących przemian społeczno-ustrojowych. Pozycja Rady prezentowana była zarówno w kraju jak i na arenie międzynarodowej. Czynnikiem dopingującym była praca działaczy kościelnych otwartych na problemy społeczno-polityczne.

34 Por. K. Urban, *Polska Rada Ekumeniczna...*, s. 130.

35 Por. *Z Polskiej Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej*, „Jednota” 1960, nr 8, s. 190.

Agnieszka Opalińska

Rola Kościoła w rozliczaniu przeszłości

Kościół jest jedyną instytucją w socjalizmie, która nie odpowiada istocie socjalistycznego porządku społecznego, nie wyrasta z niego i jest dla socjalizmu i jego rozwoju zbędna.

G. Lewerenz¹

Słowa kluczowe: komunizm, Kościół katolicki, lustracja, dekomunizacja, tajny współpracownik, inwigilacja, Kościół ewangelicki, Polska Rzeczpospolita Ludowa, Niemiecka Republika Demokratyczna

Keywords: communism, Catholic Church, vetting, decommunization, undercover co-worker, surveillance, Evangelical Church, People's Republic of Poland, German Democratic Republic

Timothy Garton Ash, analizując upadek rządów komunistycznych w Europie Środkowej i Wschodniej, za cezurę rozpoczynającą ten proces uznał czerwiec 1979 r. Według niego to właśnie pielgrzymka Jana Pawła II do Polski była punktem zwrotnym:

Po raz pierwszy zobaczyliśmy masowy, długotrwały, a jednak wysoce zdyscyplinowany przejaw społecznej jedności, spokojny tłum przeciwny władzy partyjno – państwowej, który był zarówno wyznacznikiem jak i głównym wewnętrznym katalizatorem zmian roku 1989. Narodziny „Solidarności” nastąpiły w niecały rok po wizycie Papieża, stając się brzemienным przykładem, otwierającym drogę do nowego typu polityki w Europie Wschodniej: polityki społecznej samoorganizacji i negocjowanego odchodzenia od komunizmu, rewolucji².

Problem władzy polegał na tym, że dążyła ona do kształtowania niemal w całości sposobu funkcjonowania społeczeństwa, a Kościół utrudniał te działania. W systemie aprobowane były tylko organizacje oficjalne, będące tzw. „transmisją partii dla mas”³. Gdy ludzie organizowali się niezależnie, organizacje rozwiązywano lub przekształcano. Popierano więc te, które próbowały z Kościołem konkurować. Władze, mimo że zdawały sobie sprawę z trudności uczynienia z instytucji Kościoła transmisji swojej woli czy zażytku etnograficznego, to praktycznie do końca PRL próbowały go sobie podporządkować. Gdyby to się udało, Kościół stałby się bardzo pożytecznym instrumentem pobudza-

1 Cyt za: G. von Besier, S. Wolf (red.), *Pfarrer, Christen, Katholiken. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen*, Neukirchen – Vluyn 1992, s. 32.

2 T. G. Ash, *Wiosna obywateli. Rewolucja 1989 widziana w Warszawie, Budapeszcie, Berlinie i Pradze*, Londyn 1990, s. 93.

3 Określenia tego używa J. Karpiński, *Ustrój komunistyczny w Polsce*, Warszawa 2005.

nia społeczeństwa do aktywności społeczno – politycznej, tak jak sterowana przez władze Cerkiew prawosławna w ZSRR. Ten sposób działania charakteryzował także NRD.

W Polsce sytuacja była dokładnie odwrotna, ponieważ im władza mocniej uciśkała Kościoły⁴, tym silniejsza stawała się ich pozycja w społeczeństwie. List biskupów polskich do biskupów niemieckich z grudnia 1965 r. wywołał bardzo poważny kryzys we wzajemnych stosunkach. Słynne słowa wybaczenia i pojednania skierowane do Niemców zaskoczyły wielu Polaków, a władze rozwścieczyły. Gomułka w liście do prymasa Wyszyńskiego pisał:

Orędzie, także i inne listy biskupów, nie tylko nie wspierają wysiłków rządu na rzecz wzmocnienia Polski Ludowej, lecz stoją w poprzek tym wysiłkom, szczególnie w dziedzinie polityki zagranicznej naczelnych władz państwowych. [...] Formułując w orędziu własną linię polityczną wobec Niemiec biskupi przekroczyli swoje kompetencje i weszli w kompetencje rządu [...]⁵.

PZPR w propagandzie wykorzystywała antyniemieckie resentymy Polaków, zarzuciła Episkopatowi antynarodowe intencje, oskarżała kler o otrzymywanie pomocy materialnej od biskupów niemieckich. Wydarzenia te oraz późniejsze, związane z obchodami tysiąclecia Polski, spowodowały poważny wzrost napięcia, przejawiający się brutalnymi atakami propagandy na Kościół, uciążliwymi prześladowaniami wiernych, czy wreszcie słynnym „aresztowaniem” obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Późniejsze lata upłynęły w atmosferze zimnej wojny – incydentów i szykan ze strony władz oraz prób poszerzania wpływów przez Kościół. Dopiero lata 70. przyniosły poprawę sytuacji, co jednak nie doprowadziło do wznowienia posiedzeń Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu PRL i Konferencji Episkopatu Polski. Szukanie partnera w Kościele – w przekonaniu władz - miało być gwarancją stabilizacji. Sytuacja kolejny raz diametralnie uległa zmianie w 1978 r., po wyborze kardynała Wojtyły na papieża. Nie tylko wzmocniła się pozycja Kościoła, ale zakończono próby kontaktów rządu z Watykanem ponad głową Episkopatu. Wizyta papieża w Polsce w czerwcu 1979 r. – w pełni zgadzam się z cytowanym Timothy Gartonem Ashem – miała trudne do przecenienia znaczenie nie tylko religijne, ale przede wszystkim psychologiczne i polityczne⁶. Ludzie uwierzyli, że zmiany są możliwe i masowo zaczęli strajkować. Kościół, choć w sposób ograniczony, poparł postulaty strajkujących w lipcu i sierpniu 1980 r. oraz publicznie poparł nowo powstałą „Solidarność”.

Dla nowej ekipy⁷, która doszła do władzy we wrześniu 1980 r., Kościół stał się trzecią siłą – docenianym partnerem, do którego autorytetu komunisty zmuszeni byli od-

4 R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945-1956)*, Warszawa 2002.

5 *Tajne dokumenty państwo – Kościół 1980-1989*, Londyn – Warszawa 1993, s. 9.

6 Jak dużym ciosem była dla władz wizyta papieża, można przekonać się analizując dokumenty w: A. Friszke, M. Zaremba, *Wizyta Jana Pawła II w Polsce 1979: dokumenty KC PZPR i MSW*, Warszawa 2005.

7 6 września odwołano Edwarda Gierka, a I sekretarzem KC PZPR został Stanisław Kania. Kolejna zmiana nastąpiła 18 października 1981 r., stanowisko to objął Wojciech Jaruzelski.

woływać się coraz częściej w celu łagodzenia licznych napięć politycznych i społecznych. Postanowiono też reaktywować działalność Komisji Wspólnej, która po raz pierwszy od stycznia 1967 r. zebrała się 24 września 1980 r.

Analiza dokumentów z posiedzeń Komisji Wspólnej w przełomowych dla Polski latach 1980-1989 r.⁸ ukazuje jednak diametralnie różne wizje przyszłości kraju. Klerowi zależało przede wszystkim na poszerzeniu wpływów w społeczeństwie przy jednoczesnym osłabieniu władz, partii Kościół zaś był potrzebny do zapobiegania rozszerzaniu się wpływów opozycji solidarnościowej i kontroli poczynań samego Kościoła, aby nie zagroził on hegemonii PZPR.

Wspólne rozmowy toczono przez cały ten okres mimo wprowadzenia stanu wojennego, zamordowania ks. J. Popiełuszki, innych tajemniczych zabójstw księży, a także organizowanej co pewien czas nagonki na Kościół, a z drugiej strony - mimo udzielania przez duchowieństwo pomocy i schronienia solidarnościowemu podziemiu. Jest to istotny fakt, ponieważ odzwierciedla pozycję Kościoła i jego rolę w kształtowaniu się sytuacji w Polsce, zarówno do 1989 r. jaki i później. Ma to także wpływ na sposób rozliczania przeszłości.

Od lata 1987 r. Kościół w Polsce oficjalnie zaczął brać udział w przygotowaniach do negocjacji między władzami a „Solidarnością”. W czerwcu tego roku Stanisław Ciosek przedstawił księdzu Alojzemu Orszulikowi, sekretarzowi pomocniczemu Konferencji Episkopatu Polski, ideę reformy polskiego parlamentu. Pismo Biura Prasowego Episkopatu Polski z 28 lipca 1987 r. informowało o powstaniu zespołu roboczego, którego zadaniem było opracowanie projektu nowej ustawy o stowarzyszeniach. W jego skład weszli przedstawiciele strony rządowej i kościelnej⁹. W zamyśle miało to ograniczyć krąg przyszłych rozmówców do osób wybranych przez partię i biskupów¹⁰.

W końcu lat 80. zaangażowanie duchowieństwa w życie społeczne pozytywnie oceniano ponad 90% Polaków¹¹. Żywili oni przeświadczenie, że polityka jest naturalnym obszarem zainteresowań Kościoła. Zwolennicy udziału Kościoła instytucjonalnego w życiu politycznym argumentują, że wiara obejmuje nie tylko wymiar życia prywatnego, ale i publicznego, która jest częścią zadania misyjnego każdego katolika¹². Z pewnością, dlatego udział hierarchów kościelnych w przygotowywaniu porozumienia przy Okrągłym Stole nie budził zdziwienia Polaków.

Dnia 31 sierpnia 1988 r. w warszawskiej wili MSW przy ul. Zawrat doszło do pierwszego spotkania Lecha Wałęsy i Czesława Kiszczaka, z udziałem bpa Jerzego Dą-

8 *Tajne dokumenty Państwo*, op. cit.

9 P. Raina, *Kościół w PR. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 3: *Lata 1975-1989*, Poznań-Pelplin 1996, s. 585. Wspomnienia ks. bp. Alojzego Orszulika dotyczące lat 1981-1989 ukazały się nakładem wydawnictwa Apostolicum pod tytułem *Czas przełomu*, Warszawa 2006.

10 A. Friszke, *Okrągły stół. Geneza i przebieg*, [w:] *Polska 1986-1989: koniec systemu*, t. 1, Warszawa 2002, s. 75 i n.

11 J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995, s. 7.

12 *Ibidem*, s. 57.

browskiego, zastępcy sekretarza Konferencji Episkopatu Polski. W rozmowach, toczonych głównie w Magdalence i Klarysewie pod Warszawą, a także w parafii kościoła św. Anny w Wilanowie, brali udział po stronie kościelnej: bp gdański Tadeusz Gocłowski, ks. Alojzy Orszulik i abp Bronisław Dąbrowski. Ich rola sprowadzała się do tonowania napięć i uwiarygodniania wstępnych ustaleń, przede wszystkim dotyczących zgody na reaktywowanie NSZZ „Solidarność”¹³.

Niewątpliwie w odczuciu społecznym obecność hierarchów dodawała wynikom rozmów wiarygodności, co przyczyniło się do bezkrwawego wyjścia z komunizmu. Jednocześnie, występując w roli gwaranta kontraktu Okrągłego Stołu, Kościół wziął na siebie część odpowiedzialności za jego konsekwencje, z których nie wszystkie ocenia się pozytywnie. Po latach w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej” bp Alojzy Orszulik wspominał tamte wydarzenia:

Nie mieliśmy tej wiedzy o stanie, w jakim znajdował się nasz kraj, jaką mamy obecnie. Wydawało nam się, że pośrednicząc w rozmowach między władzami PRL a opozycją, przyczyniamy się do poszerzenia marginesu wolności i suwerenności kraju¹⁴.

W miarę zakorzeniania się demokracji Polacy przestali tak powszechnie akceptować polityczne zaangażowanie Kościoła. Pod koniec lat 90. aż 65% obywateli uważało, że posiada on zbyt duże wpływy w kraju¹⁵. Wnikało to z coraz większych przywilejów i wpływów duchownych. Uczestnictwo i mediacja Kościoła podczas Okrągłego Stołu bardzo szybko dała mu wymierne korzyści, ponieważ Sejm tuż po podpisaniu porozumienia zajął się projektem ustaw regulujących status Kościoła w państwie¹⁶ (wcześniej wynegocjowanych) oraz gwarancjami wolności sumienia i wyznania. Zostały przyjęte bez poprawek 17 maja 1989 r. podczas 48. posiedzenia Sejmu PRL. Powstanie rządów solidarnościowych, w których większość polityków identyfikowała się z Kościołem, jeszcze zwiększyło jego wpływy, szczególnie w sferze społecznie akceptowanych norm, zachowań i wartości. Kler dość skutecznie forsował również korzystne dla siebie projekty. Latem 1990 r. rząd Tadeusza Mazowieckiego wprowadził lekcje religii do szkół oraz ordynariat polowy do wojska, a w Ustawie o radiofonii i telewizji oraz Ustawie o oświacie

13 Więcej na temat udziału Kościoła w negocjacjach władz z opozycją w: P. Raina, *Droga do „Okrągłego Stołu”. Zakulisowe rozmowy przygotowawcze*, Warszawa 1999.

14 *Wymysły Kiszczaka*, Biskup A. Orszulik w rozmowie z W. Kamińskim, „Gazeta Wyborcza”, 19.03.1999.

15 J. Golec, *Co szkodzi Kościołowi? „Dziś”*, nr 11/1999, s. 66.

16 Był to pakiet trzech aktów prawnych. Ustawa „O stosunku państwa do Kościoła katolickiego w PRL” (Dz. U. 1989, nr 29, poz. 154) m.in. przyznawała Kościołowi status prawny, regulowała kwestię obecności religii w życiu publicznym (co zaowocowało wprowadzeniem katechizacji do szkół), sprawy majątkowe (m.in. zwrot zagrabionych nieruchomości i majątków instytucji, w tym „Caritasu”), pozwoliła ponadto na nieskrępowane prawem tworzenie stowarzyszeń katolickich. Ustawa „O gwarancjach wolności sumienia i wyznania” zapewniała podstawowe wolności religijne, nawiązując do standardów europejskich. Ustawa „O ubezpieczeniu społecznym duchownych” regulowała kwestie ubezpieczeniowe i emerytalne wszystkich osób duchownych.

znalazł się zapis o przestrzeganiu wartości chrześcijańskich. Sejm uchwalił też prawny zakaz aborcji. Za rządów Hanny Suchockiej został podpisany konkordat, co mimo braku ratyfikacji przez Sejm (nastąpiła dopiero 23 lutego 1998 r.) stawiało Kościół katolicki w uprzywilejowanej pozycji wobec innych Kościołów i instytucji. Swoje poglądy religijne chętnie manifestowali politycy (np. powszechne umieszczanie krzyży w instytucjach państwowych), ale także duchowni, którzy szczególnie mocno aktywowali się podczas kampanii wyborczych w poparciu dla prawicowych partii i kandydatów.

Przedstawienie sytuacji Kościoła w czasach PRL i po przełomie 1989 r. jest niezbędne do zrozumienia jego postawy wobec procesu lustracji w Polsce. Kościół cieszy się ogromnym zaufaniem społeczeństwa, socjologzy zastanawiają się jednak, czy deklaracje Polaków w są świadectwem wyborów moralnych zgodnych z nauką katolicką, czy kolejnym dowodem na dwoistość myślenia i działania, tak charakterystycznego dla społeczeństw wywodzących się z systemów totalitarnych.

W Niemczech udział Kościoła w procesie dekomunizacji zintensyfikował się jesienią 1989 r. Księża katolicki i większość pastorów pochwałała wystąpienia wiernych przeciwko ustrojowi, a symbolem tego były poniedziałkowe demonstracje pod kościołem św. Mikołaja w Lipsku.

W zmianach postawy Episkopatu Polski w sprawie lustracji można wyróżnić dwa etapy. Na początku lat dziewięćdziesiątych Kościół stawiał tezę, że najpierw należy osądzić system komunistyczny, poznać mechanizmy jego działania, a dopiero potem analizować sposoby łamania ludzkich charakterów i motywy podejmowania współpracy. Została ona rozwinięta w słowie biskupów z 256 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 20 czerwca 1992 r. poprzez określenie różnych stopni odpowiedzialności za spowodowane zło. Biskupi ostrzegali przed pragnieniem zemsty i odwetu, stwierdzając jednoznacznie, że *osoby obciążone poważną winą* nie powinny pełnić doniosłych funkcji publicznych. Przyznanie się do winy, „która stała się przyczyną cierpienia bliźnich oraz godziła w dobro wspólne całego narodu i wyrażenie skruchy jest oczekiwana przez naród. Nie wolno unikać trudnych kwestii, zwłaszcza oceny narzuconego ustroju i jego konsekwencji”¹⁷. Tezy te wskazują na prolustracyjną postawę Kościoła. Istotnym elementem debaty rozliczeniowej powinno stać się moralne pojednanie narodu i zachowanie pamięci. Wyważenie i stanowczość -tak można by scharakteryzować ówczesne stanowisko biskupów. Dobrze wyraził je książ Józef Tischner:

[...] na sądenie jest już za późno. Twórcy totalitarnego ustroju są już na tamtym świecie, żyją tylko ich epigoni, czyli osoby mniej groźne i nie ponoszące w tym stopniu winy za zbrodnie komunizmu, co ich poprzednicy. [...] Nie wiadomo, gdzie zaczyna się wina ubowców, a gdzie wina zdziczałych ludzi z lasu. Nim zostanie ustalona, trzeba najpierw poznać prawdę, a poznać prawdę to pytać, również komunistów, jak usprawiedliwili swój udział

17 Cytaty pochodzą z artykułu A. Dudka, *Robić trzeba rząd z panami, a nie lokajami*, „Arcana” 2000, nr 1, s. 35. Komunikat episkopatu cytuje także A. Grajewski, *Lustracja po polsku*, „Przegląd Polityczny” nr 31, 1996, s. 8.

w partii. [...] Poznać prawdę to zrozumieć mechanizm zniewolenia, zakłamania¹⁸.

W Niemczech podobne poglądy prezentował pastor Friedrich Schorlemmer z Wittenbergii, który jako jeden z niewielu dawnych opozycjonistów opowiadał się za zakończeniem rozliczeń, używając przy tym argumentów natury etycznej (pojednanie)¹⁹.

Drugi etap stosunku Kościoła do lustracji rozpoczął się od ujawnieniu sprawy ojca Konrada Hejmo i fali publikacji dotyczących księży, które miały miejsce przed i po pielgrzymce papieża Benedykta XVI do Polski w maju 2006 r.

Mimo upływu lat Kościół nie podjął się oczyszczenia własnych szeregów. Nie są także znane przypadki przyznania się duchownych do współpracy ze służbami bezpieczeństwa, co z pewnością wpływa na obecną sytuację, kiedy to Polska targana jest ujawnianymi w mediach przypadkami współpracy księży ze służbą bezpieczeństwa.

IPN podaje, że według zgromadzonych dokumentów archiwalnych ze służbami współpracowało około 10-15% księży i osób świeckich aktywnych w środowiskach kościelnych. Duchowni nie podlegają ustawie lustracyjnej. Nie wiadomo, ilu ich było dokładnie, bo SB nie rozróżniała w swych statystykach zwerbowanych księży i świeckich. Dodatkowym utrudnieniem jest zniszczenie przez SB na przełomie lat 80. i 90. tzw. teczki ewidencji operacyjnej duchownych (które zakładano każdemu z chwilą wstąpienia do seminarium i prowadzono aż do śmierci) oraz wielkość akt agentury. Ocalała jednak część akt w jednostkach terenowych IV departamentu MSW. „Dziennik” 31 maja 2006 r. opublikował zestawienie, które obrazuje liczebność tajnych współpracowników wśród ludzi Kościoła. Zestawienie powstało 31 grudnia 1982 r., dane pokazują, jak intensywnie werbowano księży w początku lat 80²⁰.

Kościół to jedyna grupa inwigilowana w całości, ponieważ jako całość był uznawany za przeciwnika i zwalczany. Podobne dokumenty sporządzano corocznie, zachowały się jednak tylko do 1984 r. Późniejsze zostały prawdopodobnie zniszczone przed 1990 r. Antoni Dudek zauważa, że do tych dokumentów należy podchodzić z wielką ostrożnością, ponieważ zawierają one dane, które nie w pełni odzwierciedlają rzeczywistą sytuację, ponieważ część agentów współpracowała w sposób aktywny, część natomiast tylko figurowała w statystyce²¹. Słuszne są także uwagi historyka IPN Jana Żaryna:

Badając materiały dotyczące penetracji kościoła, natrafiamy na szarą strefę. Na sytuacje, które trudno oceniać jednoznacznie. Księżom rzadko kazano podpisywać cokolwiek i niekiedy niewinne pogaduszki kwalifikowano jako współpracę. Różne były także motywacje

18 J. Tischner, *Ewangelizacja czy dekomunizacja*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 15. Księdza Tischnera wspierał także A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998, s. 343.

19 Autor swoje tezy przedstawia w licznych publikacjach m. in.: F. Schorlemmer, *Versöhnung in der Wahrheit – Vorschläge und Nachschläge eines Ostdeutschen*, München 1992.

20 Zestawienie ilościowe współpracowników SB wśród ludzi Kościoła w 1982 r., Dokument MSW z 31 grudnia 1982 r. Szczegółowe wyliczenie współpracowników SB wśród ludzi kościoła [w:] Sześć tysięcy współpracowników SB, T. Butkiewicz, „Dziennik” 31.05.2006.

21 T. Butkiewicz, *Sześć tysięcy współpracowników SB*, „Dziennik” 31.05.2006.

pozyskanych. Jedni ulegali szantażowi, inni pokusom materialnym, jeszcze inni myśleli, że prowadzą z władzą grę i uprawiają politykę korzystną dla Kościoła²².

W związku z ujawnianiem nazwisk tajnych agentów w środowisku kościelnym były kapelan „Solidarności” w Nowej Hucie ksiądz Tadeusz Isakowicz-Zaleski²³ zaapelował o wewnętrzną lustrację Kościoła. Uważał on, że nie należy zwlekać z ujawnianiem prawdy o współpracy księży z SB. Sam prowadził prace badawcze i publicznie zapowiedział, że po pielgrzymce Benedykta XVI do Polski ujawni materiały dotyczące 24 przypadków współpracy duchownych, którzy donosili m.in. na księży Józefa Tischnera i Franciszka Blachnickiego, rodzinę Pyjasów oraz kontaktowali się z działaczami „Solidarności” i ich bliskimi, przekazując SB najbardziej strzeżone informacje. Planowane ujawnienie materiałów poprzedził apel księdza Zalewskiego o przyznanie się do współpracy z SB. Pozostał on jednak bez odzewu, a w dniu planowanego ujawnienia wyników badań (31.05.2006 r.) metropolita krakowski kardynał Stanisław Dziwisz nakazał wstrzymanie publikacji.

Wypowiadać się w kwestiach lustracji ludzi Kościoła powinna powstała zresztą z udziałem księdza Isakowicza-Zaleskiego Komisja Pamięć i Troska, na czele z bp. Janem Szkodoniem. W Polsce w tamtym okresie działało tylko pięć kościelnych komisji historycznych powołanych do zbadania działalności bezpieki. Ich prace nie obejmowały terenu całego kraju. Episkopat początkowo nie wydawał żadnych dyrektyw w tej sprawie, a Komisje powstawały na mocy autonomicznych decyzji władz diecezji. Komisje w archidiecezji krakowskiej oraz w Lublinie, Tarnowie i we Wrocławiu obejmowały swoim zasięgiem tylko poszczególne diecezje. Piąta komisja obejmowała całą metropolię szczecińsko - kamieńską, czyli tereny aż trzech diecezji. Składała się ona z księży historyków, którzy zwrócili się do trzech oddziałów IPN (poznańskiego, gdańskiego i szczecińskiego) o przekazanie teczek do prowadzenia badań. Ich wyniki miały pozostać do wewnętrznego użytku władz Kościoła, które same podejmą decyzję o konsekwencjach wobec księży-agentów²⁴. Działała także komisja zakonu dominikanów. W archidiecezji krakowskiej kardynał Dziwisz upoważnił do badania historii współpracy duchowieństwa z tajnymi służbami jedynie Komisję „Pamięć i Troska”. Komisja jednak unikała kontaktu z księdzem Zalewskim, nie chcąc się także zapoznać ze zgromadzonymi przez niego materiałami pochodzącymi z IPN. Jej przewodniczący Jan Szkodoń wielokrotnie na łamach mediów powtarzał, że jest to komisja duszpastersko-teologiczna i nie zamierza zagłębiać się w materiały archiwalne, pozostawiając to historykom.

Z inicjatywy Kościoła powstała także Komisja Prawda i Pojednanie, mającą zająć się moralnymi aspektami najnowszej historii Polski, w tym także problemami etycznymi

22 P. Zaremba, *Bomba wybuchnie*, „Newsweek”, 4.06.2006.

23 Postać tego duchownego stała się znana medialnie po premierze w telewizji publicznej dokumentu „Zastraszyć księdza” zrealizowanego przez Macieja Gawlikowskiego. Film przedstawia historię prześladowania księdza przez Służby Bezpieczeństwa, relacjonuje napady na niego oraz zeznania byłych pracowników służb bezpieczeństwa.

24 M. Górka, *Kościelna komisja zbada teczkę bezpieki*, „Gazeta Wyborcza” (Szczecin), 3-4.06.2006.

związanymi z lustracją. Abp Życińskiego powołał także Zespół Ocen Etycznych „Sumienie i Pamięć”. W jego skład, oprócz metropolity lubelskiego abpa Józefa Życińskiego, weszli: prof. Wiesław Chrzanowski, prof. Władysław Bartoszewski, bp Tadeusz Pieronek, prof. Barbara Skarga, prof. Andrzej Zoll, prof. Karol Modzelewski, ks. prof. Andrzej Szostek, przewodnicząca Rady Etyki Mediów Magdalena Bajer oraz dr Andrzej Grajewski.

Informacje o współpracy księży ze służbami bezpieczeństwa wstrząsały Polską od momentu ujawnienia sprawy ojca Konrada Hejmo. Na łamach prasy ujawniane były kolejne nazwiska. 17 maja 2006 r. historyk Jan Żaryn potwierdził informacje „Życia Warszawy”²⁵ o tym, że ks. prof. Michał Czajkowski, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, współpracownik „Tygodnika Powszechnego”, był agentem SB w latach 1960-1984 pod pseudonimem Jankowski. Dokumenty poświadczają, że donosił m.in. na ks. Jerzego Popiełuszkę, metropolitę wrocławskiego abpa Bolesława Kominka, Jacka Kuronia i Jana Józefa Lipskiego. Od końca lat 70. oficerem prowadzącym ks. Czajkowskiego miał być Adam Pietruszka, esbek skazany za zabójstwo księdza Popiełuszki. 30 maja 2006 r. „Życie Warszawy” ujawniło także dane dotyczące ks. Jana Bielańskiego (pseudonim „Waga”) proboszcza katedry na Wawelu witającego podczas pielgrzymki Benedykta XVI²⁶.

30 maja 2006 r. poznaliśmy także informacje na temat współpracy ze Służbami Bezpieczeństwa ks. Mieczysława Malińskiego, pseudonim „Delta”. Spekulacje dotyczące jego osoby sprawiły, że „Tygodnik Powszechny” zawiesił współpracę z swym wieloletnim felietonistą²⁷.

Wstrząsem dla mieszkańców Podhala stały się publikacje Jerzego Jaruckiego z „Tygodnika Podhalańskiego” na temat ks. Drozdka, kustosza sanktuarium Matki Boskiej Fatimskiej na Krzeptówkach. Z akt wynika, że gorliwie informował on o podróżach ks. Dziwisza i abpa Macharskiego oraz o szczegółach pielgrzymki papieża. Konsekwencją publikacji „Tygodnika Podhalańskiego”, który ujawniał także nazwiska tajnych współpracowników SB zajmujących stanowiska w władzach samorządowych, był bojkot gazety ze strony burmistrza Zakopanego, rady miasta i 60 innych osób. Nie tylko zniechęcali oni reklamodawców, ale także próbowali stworzyć konkurencję w postaci tygodnika „Podhale” oraz szykanowali osoby kolportujące gazetę²⁸. Jerzy Jarucki został również pozwany przez ks. Drozdka, a sąd na czas procesu zakazał publikacji wiążących duchownego z TW „Ewa”, którym według redaktora miał być. Wyrok sądu jest kontrowersyjny, ponieważ uniemożliwia publikacje, chociaż Konstytucja zabrania stosowania cenzury²⁹.

Według oficjalnych danych, pochodzących z rocznika statystycznego za rok 2005³⁰ wyznanie rzymskokatolickie deklaruje około 95% Polaków (około 34,3 mln).

25 Artykuł opublikowany na łamach „Życia Warszawy” oparty został na dokumentacji IPN, którą ten udostępnił dr Tadeuszowi Witkowskiemu, naukowcowi mieszkającemu na emigracji w USA.

26 *Ksiądz agent witał papieża na Wawelu*, „Życie Warszawy”, 30.05.2006.

27 T. Butkiewicz, *Kim był agent Delta?*, „Dziennik” 31.05.2006.

28 I. Dańko, B. Kuraś, *Wolność straszy na Krupówkach*, „Gazeta Wyborcza” 25-26.03.2006.

29 Art. 54, ust.2, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. 1997, nr 78 poz. 78.

30 *Mały rocznik statystyczny na rok 2005*, www.stat.gov.pl (13.05.2006).

W rzeczywistości liczba praktykujących jest znacznie niższa to jednak z pewnością większość społeczeństwa akceptuje w pełni autorytet moralny Kościoła i żywo interesuje się jego sytuacją. Przyczyna dużego zainteresowania sprawami współpracy duchownych z komunistyczną bezpieką stała się także publikacja krakowskiego historyka IPN Marka Lasoty „Donos na Wojtyłę. Karol Wojtyła w teczkach bezpieki”.

Dodatkowe emocje budzi fakt, że niektórzy biskupi upatrują w tej sytuacji zaplanowanej prowokacji wobec Kościoła. Biskup Jan Szkołoń w rozmowie z „Dziennikiem” przedstawił tę sytuację następująco:

Wszystko wygląda na zaplanowaną akcję. Tak samo było z ujawnieniem nazwiska ojca Hejmo, zaraz po pogrzebie Ojca Świętego. Teraz, po pielgrzymce, wybucha afery, żebyśmy zapomnieli o dobru, które się wydarzyło. Kto to zaplanował? Nie wiem, ale to szatańskie dzieło³¹.

Sytuację dodatkowo skomplikowały słowa Benedykta XVI wypowiedziane podczas spotkania z duchowieństwem w warszawskiej katedrze św. Jana:

Podczas Wielkiego Jubileuszu Jan Paweł II wielokrotnie wzywał wiernych do pokuty za przeszłe niewierności. Wierzmy, że Kościół jest święty, ale są w nim ludzie grzeszni. Trzeba odrzucić chęć utożsamiania się jedynie z bezgrzesznymi [...] Potrzeba pokornej szczerości, by nie negować grzechów przeszłości, ale też nie rzucać lekkomyślnie oskarżeń bez rzeczywistych dowodów, nie biorąc pod uwagę różnych ówczesnych uwarunkowań [...]³².

Zostały one dwojako zinterpretowane. Biskup Tadeusz Pieronek skomentował je jako opowiedzenie się papieża przeciw lustracji, ksiądz Isakiewicz-Zaleski zaś jako z słowa poparcia.

Jedną z najtrudniejszych chwil dla Polskiego Kościoła i apogeum konfliktu wokół lustracji w Kościele katolickim w Polsce była sprawa abp. Stanisława Wielgusa. 7 stycznia 2007 roku, w trakcie niedoszłego ingresu media ujawniły informacje o jego związkach z wywiadem PRL. Abp. Wielgus, po dwóch dniach sprawowania funkcji metropolity warszawskiego, złożył urząd. Jak duży wpływ miały te wydarzenia na Polaków pokazują badania CBOS. 30% respondentów przyznało, że za sprawą tych wydarzeń jego stosunek do osób duchownych zmienił się na niekorzyść³³.

Roma locuta, causa finita (Rzym przemówił, dyskusji nie będzie) takimi słowami można podsumować stosunek polskiego Kościoła do lustracji. 12 stycznia 2007 ogłoszony został „List biskupów w sprawie lustracji”, który jest reakcją na list Stolicy Apostol-

31 M. Majewski, *Dzień, który wstrząśnie polskim Kościołem*, „Dziennik” 31.05.2006.

32 *Przemówienie Benedykta XVI do duchownych*, 25.05.2006, www.episkopat.pl (12.06.2006).

33 *Kościół wobec lustracji*, Komunikat z Badań, BS/16/2007, Warszawa luty 2007, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2007/K_016_07.PDF. Badanie przeprowadzone 12–15 stycznia 2007 roku, reprezentatywna próba losowa 922 dorosłych mieszkańców Polski.

skiej do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski abp Józefa Michalika. Stwierdzono w nim, że „nie ma żadnych podstaw do oskarżenia członków Episkopatu Polski o zawinioną i dobrowolną współpracę ze Służbami Bezpieczeństwa PRL”. W związku z tym biskupi sprawę lustracji uznają za zamkniętą. Postawa ta jest reakcją na raport z działalności Kościelnej Komisji Historycznej, która od października 2006 do czerwca 2007 badała zasoby IPN dotyczące inwigilacji i represjonowania Kościoła w okresie PRL³⁴. Najważniejszym zadaniem było zbadanie dokumentów, które dotyczą żyjących biskupów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Komisja w raporcie podała, że znajdują się informacje o tym, że kilkunastu spośród nich zostało zarejestrowanych przez organy bezpieczeństwa PRL jako „tajni współpracownicy” lub „kontakty operacyjne”, względnie „kontakt informacyjny”, a jeden został zarejestrowany jako „agent” wywiadu PRL. Komisja uznała także, że stan materiałów wskazuje na znaczne zniszczenia dokumentacji byłej Służby Bezpieczeństwa, dokonane głównie w 1989 r. oraz na początku 1990 r. Zachowane i przedstawione Komisji materiały archiwalne SB – znajdujące się obecnie w zasobach IPN, a dotyczące duchownych, którzy zostali mianowani biskupami – są niekompletne i chaotyczne. Nie pozwala to rzetelnie określić zakresu, intensywności i szkodliwości ewentualnej rzeczywistej i świadomej współpracy tych osób z organami bezpieczeństwa PRL. Dodatkową trudność powoduje to, że od duchownych w zasadzie nie wymagano pisemnej zgody na współpracę oraz nie żądano od nich podpisów³⁵.

Taka postawa Kościoła, tylko pozornie rozwiązuje problem, ponieważ trudno przypuszczać, aby naukowcy i dziennikarze przestali się interesować współpracą Kościoła z SB. Rozliczenia w Kościele doskonale obrazują dotychczasowy polski wzorzec lustracji. W przypadku oskarżeń wobec księży schemat był we wszystkich przypadkach bardzo podobny. Informacje opisujące wieloletnią współpracę wyciekały z reguły przez media, a następnie potwierdzali je historycy z IPN. Sami zainteresowani jak dotąd zaprzeczali doniesieniom, sugerując, że padli ofiarą nagonki. Przecieki z akt, prasowe publikacje, medialne wystąpienia, brak rzetelnego, obiektywnego przygotowania sprawy, trudności w weryfikacji podanych informacji, szum medialny i określenia „polowanie na czarownice”, „dzika lustracja”.

Proces lustracji w odniesieniu do Kościoła wzbudził wiele emocji, ale także wy-mógł racjonalne działania. Członkowie redakcji miesięcznika „Więź”, którego asystentem kościelnym był ks. Czajkowski, postanowili zweryfikować dokumenty IPN dotyczące TW „Jankowskiego”³⁶. Na podstawie informacji zamieszczonych w aktach opracowali raport, który potwierdza, że był nim ks. Czajkowski. Opracowanie jest rzetelne i obiektywne, przedstawia nie tylko opis kontaktów z SB, ale i działania, które ks. Czajkowski robił za plecami i wbrew służbom. Oświadczenie złożył sam zainteresowany: „Wina moja jest

34 14 listopada 2006 roku odbyło się pierwsze spotkanie Komisji. Na przewodniczącego Komisji wybrany został prof. Wojciech Łączkowski, a wiceprzewodniczącym został ks. prof. Jerzy Myszor. Członkami komisji są: prof. Zbigniew Cieślak, ks. prof. Jacek Urban oraz ks. dr hab. Bogdan Stanaszek.
35 <http://www.fidelitas.pl/1739.html> z dnia 25.08.20011.

36 A. Friszke, A. Karoń – Ostrowska, Z. Nosowski, T. Wiścicki, *T.W. „Jankowski”. Historia współpracy*, „Więź” nr 7-8 (573), 2006, s. 81-140.

bezspona. Trudno 24-letnie uwikłanie tłumaczyć tylko epoką, naiwnością, lękiem, zbytnią swobodą wypowiedzi³⁷. Poznaliśmy prawdę, usłyszeliśmy przyznanie się do winy i skruchę, taki sposób działania moim zdaniem jest w stanie przynieść oczyszczenie i wybaczenie.

Polskie społeczeństwo ma niejednoznaczny stosunek do rozliczeń, ale w stosunku do Kościoła jego postawa jest jednak klarowna. Za lustracją duchownych opowiada się dwie trzecie Polaków (65%), w tym 37% uznaje proces „oczyszczenia” polskiego Kościoła za konieczny. O tym, że nie ma potrzeby sprawdzania związków duchowieństwa ze Służbą Bezpieczeństwa PRL, przekonana jest niemal jedna czwarta respondentów (24%), w tym nieliczni (4%) zaliczają się do zdecydowanych przeciwników lustracji w Kościele. Co dziewiąty badany (11%) nie potrafi jednoznacznie ustosunkować się do tej kwestii³⁸.

Sytuacja Kościoła ewangelickiego w NRD (ok. 90% wierzących deklarowała przynależność do niego, pozostałe 10% to wierni Kościoła katolickiego i innych wyznań³⁹) była zgoła odmienna od polskiej. Podporządkowaniem i kontrolą Kościoła instytucje partyjne, państwowe i odpowiednie wydziały tajnych służb zajęły się w latach 1954-1957. To czas, kiedy w Polsce następował czas odwilży po najsurowszych latach stalinizmu, w Niemczech to lata umacniania się władzy komunistycznej. W NRD w dużej mierze udało się władzom zastosować taktykę wykorzystania Kościoła do własnych celów. Czuwały nad tym aż trzy centra kontaktu, ale i nadzoru nad: Grupa Robocza ds. Kościołów przy KC SED, Biuro Sekretarza Stanu ds. Kościołów (od 1957 r.), podlegające Przewodniczącemu Rady Ministrów i utworzony w 1954 r. Wydział ds. Kościołów Ministerstwa Bezpieczeństwa Państwowego⁴⁰. Władze były przekonane, że instrumentalizacja Kościoła to tylko kwestia czasu, tak jak to miało miejsce w okresie nazizmu. Przynależność księży do wiernych Hitlerowi Niemieckich Chrześcijan (Deutsche Christen) to zresztą bardzo częsty środek nacisku i motyw werbunku. Timothy Garton Ash tak opisuje to zjawisko:

Często słyszy się, że wspólna przeszłość w antyfaszystowskim ruchu oporu jest jedną z przyczyn, dla których rząd Honeckera obrał kurs pojednania z Kościołem. Rządziej wspomina się o tym, że poczucie winy z powodu postawy Kościoła w czasach nazistowskich jest dla młodszych luteranów motywem lojalności wobec NRD. [...] W uproszczeniu – w generacji synów zdarzają się chrześcijanie wierni socjalizmowi, ponieważ w generacji ojców

37 M. Czajkowski, *Oświadczenie*, „Więź” nr 7-8 (573), 2006, s. 141.

38 *Kościół wobec lustracji*, Komunikat z Badań, BS/16/2007, Warszawa luty 2007, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2007/K_016_07.PDF. Badanie przeprowadzone 12–15 stycznia 2007 roku, reprezentatywna próba losowa 922 dorosłych mieszkańców Polski.

39 Dokładnie na temat struktury i władz Kościoła ewangelickiego w NRD, [w:] J. Ruszkowski, *Kościół ewangelicki w NRD*, Poznań 1995, s. 19-28. O Kościele katolickim i jego powiązaniach ze Stasi, zob.: A. Grajewski, *Kompleks Judasza*, Poznań 1999, s. 116-160. Jeśli dalej w tekście będę posługiwała się terminem kościół, to chodzi o kościoły ewangelickie.

40 T. Raabe, *SED-Staat und die katholische Kirche 1949 bis 1989*, [w:] *Die Kirchenpolitik von DED und Staatssicherheit*, C. von Vollnhals (red.), Berlin 1997, s. 354, M. G. Goerner, *Die Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK – Apparat der SED*, [w:] ibidem, s. 71, 75-76.

zdarzali się chrześcijanie wierni narodowemu socjalizmowi⁴¹.

Polityka władz NRD miała dwa zasadnicze cele. Pierwszym miało być odłączenie Kościoła w NRD od Kościoła w RFN (udało się to w 1969 r.), drugim – wspieranie tzw. postępowych chrześcijan, czyli takich, którzy chcieli współpracować z państwem⁴². Największy sukces władz to utworzenie w 1969 r. oficjalnej reprezentacji wyznań protestanckich w NRD (Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR). W latach 1969-1981 sekretarzem BEK został Manfred Stolpe, prowadzony przez MfS pod pseudonimem „Sekretarz”. Oparty na zasadach lojalności układ państwo – Kościół określało porozumienie Honecker – BEK z 6 marca 1978 r. Polityka koegzystencji określana była mianem „Kościół w socjalizmie”, później (już w czasach „Neues Forum”) powszechnie krytykowano duchownych, że nie umieli dać oparcia ludziom Niemcom. Do najbardziej znanego i najostrzejszego zarazem przejawu sprzeciwu wobec takiej postawy Kościoła zaliczyć można z pewnością samospalenie pastora Oskara Brüsewitsza na rynku miasteczka Zeitz (Turyngia) w 1976 r. Na początku lat 80. kler z wielkim dystansem podchodził do ruchów pokojowych, z których wywodziła się opozycja. Kurs zmieniono dopiero, kiedy pojedyncze gminny zaczęły same współpracować z opozycją. Impulsem dla konsolidacji tych oddolnych działań stała się właśnie śmierć Oskara Brüsewitsza. Skutkiem tych tragicznych wydarzeń było także powstanie w RFN Centrum Brüsewitsza, wspierającego opozycję w NRD.

Po 1989 r. niektórzy historycy postawę Kościołów wobec NRD określili mianem „lojalnego dystansu” bądź „politycznej abstynencji”. Bo choć pozostawał on krytyczny wobec socjalizmu, to nie artykułował tego stanowiska publicznie. Kościół ani nie walczył, ani nie wspomagał tych, którzy walczyli, ale też nie dał sobą sterować przez władze. Zmianie postawa ta uległa wraz z nasileniem się protestów społecznych.

Różna była skala oddziaływań Kościołów w okresie reżimu, różny także sposób działania Kościołów w stosunku do rozliczeń. Stosunek niemieckiego Kościoła do rozliczenia był zgoła odmienny od polskiego. Niemieckie duchowieństwo z własnej inicjatywy podjęło się procesu weryfikowania swoich szeregów. Zasady rozliczenia z socjalistyczną przeszłością tworzył synod danego Kościoła krajowego. Wszystkie wyznania powołały dwie komisje: komisję duszpasterską i komisję kontrolną, w których zasiadły osoby niezwiązane z władzami Kościoła. Biskupi poprosili także wybranych historyków o zbadanie archiwów.

Bardzo istotne jest, że Kościoły (katolicki i ewangelicki) zostały w tym procesie potraktowane jak wszystkie inne instytucje społeczne, a duchowni – jak wszyscy obywatele. Historycy otrzymali więc prawo wglądu w archiwa ich dotyczące na takich samych

41 T. Garton Ash, *Niemieckość NRD*, Warszawa 1989, s. 59. Przynależność do Deutsche Christen była zresztą bardzo częstym środkiem nacisku i motywem werbunku.

42 W Izbie Ludowej NRD zasiadała pokazowa partia „chrześcijańska” – Unia Chrześcijańsko – Demokratyczna będąca jednym z czterech ugrupowań stanowiących tzw. Front Narodowy.

zasadach, jak innych instytucji i obywateli⁴³.

Już w lutym 1992 r. w Instytucie Gaucka rozpoczęto badania na temat „Kościoł ewangelicki w NRD”, a krajowy Kościół ewangelicki w Saksonii – Anhalt złożył podanie o sprawdzenie 515 osób⁴⁴. Podobnie jak w przypadku weryfikacji urzędników państwowych i wymiaru sprawiedliwości, także w stosunku do Kościoła Saksonia wiodła prym. Pierwsze podania poszczególnych prowincji o sprawdzenia akt swoich biskupów zaczęły spływać już na przełomie sierpnia i września 1991 r. W marcu 1993 r. wpłynęło do Urzędu Gaucka, pierwsze podanie o sprawdzenie całej diecezji katolickiej w Berlinie⁴⁵. Dwa lata później zweryfikowano około 1010 osób na wniosek Kościoła ewangelickiego Berlin-Brandenburgia⁴⁶.

W lutym 1993 r., biskupi katolicy ze wschodnich landów utworzyli centralną komisję, która miała przeprowadzić kwerendę wszelkich akt z czasów NRD, jakie zachowały się w archiwach – nie tylko Stasi, ale także administracji państwowej (urzędy ds. wyznań) i partyjnej. Na czele komisji stanęli: duchowny Dieter Grande⁴⁷ z Drezna oraz historyk Dieter Schäfer, którzy przygotowali także raport końcowy, zawierający wnioski i oceny mające pomóc w procesie wewnątrzkościelnych rozliczeń i w wyjaśnieniu tych sfer z przeszłości Kościoła katolickiego, które znajdują odbicie w dokumentach państwowych⁴⁸. Komisja ustaliła, że wiele akt dotyczących inwigilacji Kościoła zostało zniszczonych (podobnie jak w Polsce) i często udawało się ustalić tylko nazwisko osoby zarejestrowanej jako IM, niemożliwa zaś była ocena charakteru jej kontaktów ze „Stasi”. Dodatkowo bardzo często w przypadku księży rezygnowano z podpisywania zobowiązań do współpracy. Odnaleziono także bardzo mało raportów pisanych przez duchownych. Starano się mimo to w każdym przypadku podchodzić do analizy akt bardzo indywidualnie. Łącznie przejrzano 252 teczki IM prowadzonych przez departament kościelny Stasi. Odnaleziono także 118 teczek osób z kręgów kościelnych, które były obserwowane przez Stasi. Autorzy podzielili werbowanych IM na cztery kategorie: tzw. księży pełnomocników (poleceni przez biskupa do kontaktów ze Stasi), tzw. współpracowników z „premedytacją” (podejmowali współpracę, łamiąc zakazy kościelne, bez wiedzy przełożonych), tzw. współpracowników ideowych (duchownych i świeckich) oraz przypadki tzw. fikcyjnych werbunków⁴⁹.

43 W. Pięciak, *Wielkość, upadek i szara strefa. Lustracja w Kościele: jak to zrobili Niemcy?*, „Tygodnik Powszechny” 19.06.2006.

44 www.bstu.bund.de/cln_042/nn_714274/DE/Behoerde/Chronologie/1992 (12.05.2006).

45 www.bstu.bund.de/cln_042/nn_714274/DE/Behoerde/Chronologie/1993 (12.05.2006).

46 www.bstu.bund.de/cln_042/nn_714274/DE/Behoerde/Chronologie/1995 (12.05.2006).

47 Dieter Grande jako reprezentant Kościoła uczestniczył razem z przedstawicielem ewangelików w niemieckim Okrągłym Stole. W 1992 r. biskup Drezna uczynił go odpowiedzialnym za badania kontaktów duchownych i świeckich tej diecezji ze Stasi. Od 1993 do 1998 Grande kierował centralną komisją. www.justitia-et-pax.de 12. 05.2006.

48 W. Pięciak, *Wielkość, upadek i szara strefa. Lustracja w Kościele: jak to zrobili Niemcy?*, „Tygodnik Powszechny”, 19.06.2006.

49 Całość raportu została przedstawiona opinii publicznej i wydana w formie książkowej D. Grande, B. Schäfer, *Kirche im Visier: SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR*, Leipzig 1998.

W latach 1995-1996 komisje kontrolne wschodnich Kościołów krajowych przedstawiły wyniki lustracji⁵⁰. Duchowieństwo niemieckie wypracowało dwie metody kontroli: lustracja pełna, czyli sprawdzenie wszystkich pracowników Kościoła pod kątem współpracy ze Stasi, i lustracja w przypadku istnienia podejrzenia o współpracę. Trzy Kościoły krajowe podjęły decyzję o pełnej lustracji: Ewangelicki Kościół Prowincji Kościelnej Saksonia, Ewangelicko-Luterański Kościół Meklemburgii i Ewangelicko-Luterański Kościół Turynii. Pozostałe przyjęły zasadę dobrowolnej lustracji lub lustracji za pomocą obowiązkowej ankiety (jak Ewangelicki Kościół Berlina-Brandenburgii)⁵¹. W końcowym raporcie duchowni ewangelicy podali: „Liczba księży i pracowników Kościoła na kierowniczych stanowiskach, którzy nieoficjalnie i konspiracyjnie współpracowali z MfS wynosi 1-2%”⁵².

Lustracja w niemieckich Kościołach miała też pewne wady. Brak przyjęcia jednolitych wytycznych regulujących procedurę sprawdzania sprawił, że zakres tego procesu uzależniony był od indywidualnych zapatrywań w tej kwestii poszczególnych biskupów. Ten brak reguł krytykowano zarówno w dyskusji wewnątrzkościelnej, jak i w opinii publicznej. Wobec duchownych wyciągnięto jednak konsekwencje, choć udowodnienie współpracy ze Stasi nie oznaczało, iż duchowny lub świecki musiał automatycznie utracić stanowisko, a biskupi postępowali bardzo dyskretnie. Wielu jednak przeniesiono do innych parafii, usunięto z zajmowanych funkcji kierowniczych lub też „przydzielono do innych zadań”. Zawsze czynnikiem łagodzącym było dobrowolne przyznanie się do winy.

Najwięcej szumu medialnego było w odniesieniu do Manfreda Stolpego, którego władze kościelne potraktowały bardzo łagodnie, doceniając jego zasługi, i odstąpiły od działań dyscyplinarno-prawnych. W książce *Kompleks Judasza* Andrzej Grajewski pisze o możliwych powiązaniach Stolpego z KGB, ale nawet takie podejrzenia nie przeszkodziły mu zostać premierem Brandenburgii⁵³. Media krytykowały także lustrowanie za pomocą ankiety, uważając tą metodę za niewiarygodną i nie odzwierciedlającą prawdziwej liczby MI. Jednak w porównaniu do polskiego Kościoła katolickiego do lustracji, w Niemczech problem rozwiązano szybko i sprawnie.

Przeprowadzenie lustracji i przyjęte w niemieckich Kościołach rozwiązania przyczyniły się do urzeczowienia dyskusji historycznej. Wielu duchownych podjęło świadomą współpracę ze służbami, wielu jednak odmówiło. Okazało się, że państwo było dobrze zorientowane w sytuacji wewnętrznej Kościoła, ale cel zasadniczy nie został osiągnięty – władze nigdy nie sterowały Kościołami. W wyniku lustracji wielu duchownych musiało uznać swoją słabość i przyznać się do winy. Rzetelna analiza dostępnych informacji okazała się właściwą drogą do przewycięzania słabości i winy oraz ich konsekwencji, a co istotniejsze – do budowania wzajemnego zaufania.

50 Dane z raportów końcowych komisji kontrolnych w: *Kirchliches Jahrbuch*, Gütersloh 2000, s. 100-114.

51 Ibidem, s. 110-112.

52 Ibidem, s. 114.

53 A. Grajewski, *Kompleks*, op. cit., s. 140.

Wielu ewangelickich pastorów zaangażowało się najpierw w prace kościelnych ruchów pokojowych i obywatelskich, a następnie partii przełomu, uzyskując ogromny wpływ na kwestie rozliczania. Zaliczyć tu można wielokrotnie już wspomnianego Joachima Gaucka, ale również Rainera Eppelmana⁵⁴ czy Friedricha Schorlemmera⁵⁵.

Rozliczanie przeszłości jest procesem trudnym i bolesnym jednak nie niemożliwym do przeprowadzenia. Niemiecki Kościół podjął przynajmniej próbę zmierzenia się z przeszłością. Polski Kościół przyjął zasadę *Roma locuta, causa finita*⁵⁶. Jakie będą konsekwencje przyjęcia dwóch różnych dróg przez oba Kościoły? Niemiecki Kościół *Vergangenheitsbewältigung* (przewyciężył swoją przeszłość), polskiemu z pewnością jeszcze nie raz przyjdzie się z nią zmierzyć.

54 Współzałożyciel partii Demokratischer Aufbruch i jej reprezentant podczas obrad Centralnego Okrągłego Stołu. Minister w rządach Modrowa i de Maizière'a. Od 1990 r. w CDU (od 1998 członek prezydium CDU). W latach 1992-1994 przewodniczący Enquete-Kommission. Rozpracowywany przez MfS-SOS „Rattenfängen” (Szcurołap), www.dhm.de/lemo/html/biografien/EppelmannRainer/index.html (14.03.2006).

55 Od 1980 r. zaangażowany w działalność w grupach opozycyjnych, w 1983 podczas Kirchentagu w Wittenberdze przeprowadził na „dziedzińcu Lutra” słynną akcję przetapiania mieczy na lemieszce. W 1988 r. był jednym z autorów tzw. *Dwudziestu tez wittenberskich*, w których postulowano demokratyczne przemiany w NRD. Współzałożyciel partii Demokratischer Aufbruch, przedstawiciel SPD w parlamencie Wittenbergii. Rozpracowywany przez MfS – SOR „Johannes”, www.dhm.de/lemo/html/biografien/SchorlemmerFriedrich/index.html (14.03.2006).

56 Rzym przemówił, dyskusji nie będzie.

Olgierd Kiec

Tożsamość, własność, pamięć. Poznańscy ewangelicy po upadku PRL

Słowa kluczowe: tożsamość, własność, pamięć, protestantyzm, ewangelicyzm, ekumenizm, Poznań

Keywords: identity, property, memory, protestantism, evangelicalism, ecumenism, Poznań

Radość i nadzieję z powodu upadku zmurszałego, lecz nadal totalitarnego państwa, zmąciło polskim protestantom nagłe pojawienie się katolickich duchownych w przestrzeni publicznej. Słynny wizerunek Matki Boskiej w klapie marynarki Lecha Wałęsy, powrót nauczania religii (początkowo tylko katolickiej) do szkół oraz kapelanów do wojska, udział księży w uroczystościach państwowych, święcenie nowych budynków użyteczności publicznej, religijne zakończenie przysięgi poselskiej i prezydenckiej, urządzenie kaplicy w Sejmie, dyskusja wokół problemu aborcji i konkordatu – wszystko to sprawiało wrażenie, iż próżnię powstałą po zdyskredytowanej ideologii marksistowskiej próbuje się zastąpić katolicyzmem. Głosy krytyczne wobec tej sytuacji zgłaszali nie tylko byli członkowie PZPR, ale także dawni opozycjoniści i przedstawiciele niektórych środowisk katolickich, a szczególnie głośnym echem odbił się artykuł Czesława Miłosza *Państwo wyznaniowe?*, opublikowany wiosną 1991 r. w „Gazecie Wyborczej”¹.

W ewangelickiej prasie także nie szczędzono krytyki tej sytuacji, a obawy wyrażali zarówno luteranie, jak i wyznawcy kalwinizmu. Sytuacji nie poprawiło zwycięstwo lewicy w wyborach do Sejmu w 1993 r. i Aleksandra Kwaśniewskiego w wyborach prezydenckich w 1995 r., gdyż spadkobiercy PZPR bynajmniej nie mieli ochoty na usuwanie Kościoła katolickiego z przestrzeni publicznej. Jedynym znaczącym gestem wobec Kościołów mniejszości było uchwalenie w 1994 r. ustaw regulujących stosunek Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Ewangelicko-Reformowanego do państwa. Powrót prawicy do władzy w 1997 r. i utworzenie rządu kierowanego przez luteranina Jerzego Buzka przyniosły jednak stopniowe zmiany, polegające na szerszym włączeniu niekatolickich wyznań do uroczystości państwowych. Swoistym przełomem były obchody milenium zjazdu gnieźnieńskiego w 2000 r., podczas którego – w obecności pięciu prezydentów Europy Środkowej – wspólne nabożeństwo celebrowali polscy zwierzchnicy trzech chrześcijańskich Kościołów: rzymskokatolickiego, prawosławnego i ewangelicko-augsburskiego. Trudno było o lepsze, symboliczne zakończenie epoki sporów, które wyznanie lepiej reprezentuje naród polski i które wniosło większy wkład do polskiej kultury – nawet jeśli spory te będą co jakiś czas i z różnym nasileniem odzywać.

Krytyczne stanowisko wobec polityki wyznaniowej władz państwowych nie mogło pozostać bez wpływu na stosunki protestantyzmu z innymi wyznaniem, zwłaszcza

1 Szerzej zob. O. Kiec, *Kościoły ewangelickie w Polsce w latach 1980-2008*, w: *Kościoły, polityka, historia. Ze studiów nad problemami mniejszości wyznaniowych w Polsce w XX i XXI wieku*, pod red. S. Dudry, O. Kieca, Warszawa 2009, s. 123-159.

z katolicyzmem. Chłodne czy wręcz niechętnie stanowisko obu stron łagodziły jednak gesty Jana Pawła II, w tym zwłaszcza pamiętne wizyty w cerkwi w Białymstoku i w ewangelickim kościele św. Trójcy w Warszawie w 1991 r. Po podpisaniu (1995) i ratyfikacji (1998) konkordatu katolicki Episkopat wycofał się z prób bezpośredniej ingerencji w życie polityczne, a międzywyznaniowy dialog ekumeniczny przyniósł już nie gesty, lecz konkretne porozumienia. Na gruncie międzynarodowym przełomowe wręcz znaczenie miała katolicko-luterańska deklaracja o usprawiedliwieniu (1999), a w Polsce deklaracja o wzajemnym uznaniu chrztu, podpisana przez Kościół katolicki i niemal wszystkie Kościoły niekatolickie w 2000 r. Koniec tysiąclecia był przełomem także pod innym względem – po wielu lokalnych, ekumenicznych inicjatywach, w styczniu 2000 r. katolicki zakon wizytek zwrócił polskim luteranom kościół w Siemianowicach Śląskich, zajęty przez katolików w 1945 r.

Te niewątpliwe sukcesy zaostrzyły jednak wewnętrzkościelne, ewangelickie dyskusje wokół tożsamości wyznaniowej. Zbliżeniu z katolikami i innymi wyznaniem towarzyszyła bowiem stopniowa zmiana ustroju Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, odbierana przez część wiernych jako upodabnianie polskiego luteranizmu do katolicyzmu. Już w 1992 r., na mocy przyjętego w 1991 r. Zasadniczego Prawa Wewnętrznego, seniorzy diecezji luterańskich zostali konsekrowani na biskupów, co miało umocnić ich autorytet w kontaktach z duchownymi katolickimi. Zmiana ta nie spotkała się jednak z powszechną akceptacją – w diecezji pomorsko-wielkopolskiej konieczne stały się wybory nowego seniora, gdyż ks. Raszyk nie zgodził się na zmianę swej kościelnej godności. Wybory wygrał ks. Michał Warczyński z Sopotu i w marcu 1992 r. konsekrowany został na biskupa, a Poznań stracił tym samym status stolicy diecezji. W kolejnych latach coraz bardziej nabrzmiewał problem ordynacji na urzędy duchowne kobiet – według kierowniczych kręgów kościelnych było to niemożliwe z powodu spodziewanych, negatywnych reakcji Episkopatu katolickiego, skutkujących zahamowaniem zbliżenia ekumenicznego. Dopiero jednak uchwalona w 2000 r., tzw. pragmatyka służbowa spowodowała stanowcze głosy sprzeciwu, wskazujące na dalsze upodabnianie się polskiego luteranizmu do katolicyzmu – powodem było m.in. określenie kościoła biskupiego mianem katedry, konieczność ubiegania się o dyspensę przez ewangelika pragnącego zawrzeć małżeństwo z osobą wyznania katolickiego, czy nakaz składania deklaracji o wychowaniu dzieci w wierze ewangelickiej. Wewnętrzkościelna opozycja kwestionująca sens daleko idącego zbliżenia z katolicyzmem uległa wzmocnieniu dzięki ogłoszeniu przez watykańską Kongregację Nauki Wiary deklaracji *Dominus Iesus* (2000 r.), wyraźnie odmawiającej ewangelikom statusu równego z katolikami. Sytuacji nie poprawiało bynajmniej zachowanie premiera Buzka – jego udział w katolickich nabożeństwach i wizyty w Watykanie przyjęte zostały jako uleganie naciskowi katolickiej większości.

W 2000 r. stało się jasne, że polski protestantyzm przeżywa głęboki kryzys tożsamości. Obok sporu o zakres ekumenicznego zbliżenia z katolicyzmem i tym samym o zakres „klerykalizacji” Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, sporym problemem okazało się wypracowanie nowego modelu wyznania mniejszościowego, zajmującego trwa-

łą i niekwestionowaną pozycję w polskim społeczeństwie. Podkreślając swój wkład do polskiej kultury i martyrologię w okresie drugiej wojny światowej, polscy protestanci nadal odrzucali wszelkie posądzenia o związki z niemiecką kulturą, ale jednocześnie chętnie nawiązywali kontakty z niemieckimi współwyznawcami, podjęli energiczne starania o zwrot nieruchomości należących do 1945 r. do Kościoła Ewangelicko-Unijnego, a nawet otwarcie przyznali, iż w ramach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego funkcjonują niemieckie parafie. Posiadając bardzo słabe pozakonfesyjne wyznaczniki tożsamości, luteranie próbowali zyskiwać akceptację społeczną poprzez podkreślanie równoprawności swego wyznania z katolicyzmem, co nieuchronnie prowadziło do przyjmowania form typowych dla dominującej w Polsce religii i w konsekwencji sporów wewnątrzkościelnych oraz pojawiających się od lat 80. głosów o konieczności reform w Kościele.

Wobec narastającej krytyki władz kościelnych do dymisji podał się w 2000 r. biskup Jan Szarek, będący od 1991 r. zwierzchnikiem polskich luteran po rezygnacji biskupa Janusza Narzyńskiego. W listopadzie 2000 r. odbyły się wybory nowego biskupa, przynosząc zwycięstwo Januszowi Jaguckiemu, który objął urządowanie na początku 2001 r. Kilkanaście miesięcy później odbyły się wybory w Kościele Ewangelicko-Reformowanym, wynosząc na urząd biskupi ksiądz Marka Izdebskiego, który w październiku 2002 r. zastąpił biskupa Zdzisława Trandę. Zmiany na stanowiskach zwierzchników obu najstarszych wyznań protestanckich w Polsce nie spowodowały natychmiastowego wyciszenia sporów wokół ewangelickiej tożsamości. Rok 2001 został ogłoszony rokiem tożsamości religijnej w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, a zgłoszone wówczas inicjatywy najlepiej oddawało sformułowanie zawarte w rozważaniach księdza Tadeusza Szurmana: „Aby być otwartym ekumenicznie, trzeba być najpierw dobrym ewangelikiem, katolikiem, prawosławnym”². Jednakże dwa lata później to Kościół Ewangelicko-Reformowany wysłał niezmiernie silny sygnał, iż zbliżenie ekumeniczne z katolikami nie wymaga przyjmowania katolickich form ustroju kościelnego – w 2003 r. ordynowana została w Żelowie Wiera Jelinek, pierwsza kobieta pełniąca w Polsce obowiązki pastora³.

Oficjalne stosunki między Kościołami, choć pod koniec XX wieku trudne czy wręcz chłodne, to niekoniecznie musiały wpływać na kontakty ekumeniczne w poszczególnych regionach i miejscowościach. W Poznaniu przez całą dekadę lat 90. pomyślnie rozwijała się współpraca wyznań zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej z niektórymi parafiami i duchownymi katolickimi. W 1992 r. powstał przy parafii ewangelicko-augsburskiej chór złożony z luteran, metodystów i katolików. Chór ten wystąpił w 1993 r. podczas ekumenicznego nabożeństwa w kościele karmelitów bosych – stojącym w miejscu dawnego, XVI-wiecznego kościoła braci czeskich – podczas którego rozważania wygłosili ks. Tadeusz Raszyk⁴ i Jacek Romankow (lekarz należący do parafii ewangelicko-augsbur-

2 Ks. T. Szurman, *Tożsamość ewangelicka dzisiaj – konfesjonalizm czy ekumenizm?*, „Zwiastun Ewangelicki” 2001, nr 10.

3 Wiera Jelinek w 2010 r. opuściła Polskę i objęła urząd proboszcza w Czechach.

4 Ks. Tadeusz Raszyk (1948-2012) był w latach 1980-2012 proboszczem Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Poznaniu, w latach 1986-1992 był także seniorem diecezji pomorsko-wielkopolskiej.

skiej). Przyjazne kontakty połączyły także proboszcza poznańskiej parafii luterańskiej z proboszczem parafii Maryi Królowej na Wildzie, księdzem Marcinem Węclawskim. Bliskie związki łączące obu duchownych i ich parafian były tym bardziej znamienne, że wildecka parafia powstała w 1993 r., przejmując od zgromadzenia zmartwychwstańców „poewangelicki” kościół św. Mateusza. Wewnątrzkościelne spory o zakres zbliżenia z katolicyzmem nie pozostały jednak bez wpływu na sytuację w luterańskiej parafii w Poznaniu. W 2001 r., czyli w roku tożsamości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, rozwiązany został chór ekumeniczny, co stanowiło wyraźny sygnał, iż zbliżenie protestantyzmu z innymi wyznaniemami ma nieprzekraczalne granice. Wydarzenie to nie wpłynęło jednak na dobrą atmosferę kolejnych ekumenicznych spotkań, w tym organizowanych co roku Tygodni Modlitw o Jedność Chrześcijan. Także ordynacja Wiery Jelinek w 2003 r. nie pogorszyła stosunków z ewangelikami reformowanymi. Okoliczności tego wydarzenia osobiście przybliżył poznańskim protestantom ks. Roman Lipiński, który po śmierci księdza Bogdana Trandy (1996) opiekował się wyznawcami kalwinizmu w stolicy Wielkopolski⁵.

Specyfikę tożsamości ewangelików w Poznaniu określały nie tyle i nie tylko spory konfesyjne i ustrojowe, typowe dla wszystkich parafii w Polsce, lecz raczej kwestie związane z przeszłością protestantyzmu w Wielkopolsce. Wraz z upadkiem PRL powrócił mianowicie problem nieruchomości, należących do 1945 r. do Kościoła Ewangelicko-Unijnego i Ewangelicko-Luterańskiego (staroluterańskiego). Bezpośrednio po drugiej wojnie światowej polscy protestanci próbowali przejąć jeden z „poniemieckich” kościołów i domów parafialnych na swoje potrzeby, tymczasem po 1990 r. rozpoczęła się batalia o przejęcie kontroli nad wszystkimi nieruchomościami „poewangelickimi” na terenie Wielkopolski, które zostały po 1945 r. zajęte przez Skarb Państwa. Była to gra o wysoką stawkę – także w sensie materialnym – gdyż nie dotyczyła tylko gmachów świątyni. Te ostatnie, o ile nie zostały przejęte przez katolików i nie podlegały rewindykacji, służyły najczęściej w okresie PRL jako magazyny spółdzielniom Samopomoc Chłopska i z reguły znajdowały się w fatalnym stanie technicznym. Do celów religijnych nie były nikomu potrzebne, a ich sprzedaż i przeznaczenie na cele świeckie natrafiało na spore trudności, o czym świadczyć może choćby przykład kościoła w Połajewie⁶. Przedwojenne parafie i instytucje kościelne dysponowały jednak także innymi obiektami, jak domy parafialne (plebanie), cmentarze, szpitale, sierocińce, domy seniora, internaty czy inne zakłady misji wewnętrznej. Część tych obiektów znajdowała się w atrakcyjnych lokalizacjach, gwarantujących wysoki zysk ze sprzedaży – jak choćby teren dawnego cmentarza parafii św. Krzyża między ulicą Ogrodową i Półwiejską, na którym wzniesiono centrum handlowe i kulturalne Stary Browar.

5 J. Domasłowski, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Poznaniu i w Zachodniej Wielkopolsce w latach 1919-2005*, Poznań 2005, s. 87.

6 Kościół ewangelicki w Połajewie, używany w okresie PRL jako magazyn zbożowy, przejęty został w 1997 r. przez gminę i sprzedany w 2000 r. inwestorowi, który wystawił świątynię na sprzedaż. Wielki żółty baner z napisem „sprzedam” i numerem telefonu przez wiele lat stanowił wizytówkę centrum Połajewa. Dopiero w 2012 r. kościół sprzedano za 175 tys. złotych, a nowy inwestor zamierza urządzić w nim dom kultury.

Podejmując starania na rzecz przyjęcia przez Sejm ustaw o stosunku Kościołów ewangelickich do państwa, władze kościelne podjęły równocześnie działania mające uniemożliwić tworzenie faktów dokonanych przez użytkowników spornych nieruchomości, polegające na formalnym przejmowaniu ich od Skarbu Państwa. Ksiądz Raszyk (jeszcze jako senior diecezji) już w sierpniu 1991 r. prosił wojewodę poznańskiego

o wstrzymanie podejmowania wszelkich decyzji co do przekazania lub zbycia podmiotom spoza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego wszelkich nieruchomości, które według Ksiąg Wieczystych sprzed 1945 r. są własnością naszego Kościoła, a które w okresie ostatniego 40-lecia zostały przejęte na Skarb Państwa⁷.

W 1994 r. Sejm istotnie uchwalił ustawę o stosunku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do państwa, w której zawarto prawo do wszczęcia „postępowań regulacyjnych” przywracających własność nieruchomości, przejętych przez Skarb Państwa. Zapis ten odnosił się do nieruchomości należących w przeszłości do wszystkich Kościołów ewangelickich funkcjonujących na terenie ziem polskich, w tym do Kościoła Ewangelicko-Unijnego. Podobne prawo do „przywrócenia własności przejętych na rzecz państwa nieruchomości” otrzymał Kościół Ewangelicko-Reformowany. Ustawa nie wymieniła go jednak jako uprawnionego do przejęcia nieruchomości należących do Kościoła Ewangelicko-Unijnego, co utrudniło postępowanie zmierzające do odzyskania obiektów należących do wielkopolskiej Jednoty, funkcjonującej do 1945 r. jako ewangelicko-unijna diecezja Poznań II.

Ewangelicy reformowani nie mieli zresztą zbyt wiele obiektów do ewentualnej rewindykacji, gdyż kościół św. Piotra w Poznaniu zburzono tuż po wojnie, a cmentarza parafia Jednoty w tym mieście nie posiadała. Skoncentrowali zatem swe wysiłki na rzecz odzyskania majątku w pozostałych byłych kalwińskich parafiach ewangelicko-unijnych na terenie Wielkopolski, między innymi w Lesznie, Orzeszkowie i Lasocicach, ale wykazując przy tym umiarkowanie, zgadzając się na przykład, aby świątynia ewangelicko-reformowana w Toruniu, podlegająca w okresie międzywojennym seniorowi wielkopolskiej Jednoty, została przejęta przez miejscową parafię ewangelicko-augsburską.

Poznańska parafia ewangelicko-augsburska podjęła tymczasem szeroko zakrojoną akcję rewindykacyjną, obejmującą obszar całej Wielkopolski. Rada parafialna złożyła ponad 500 wniosków o zwrot nieruchomości, w większości nie pełniących funkcji sakralnych, gdyż majątek będący w posiadaniu innych Kościołów nie podlegał „postępowaniu regulacyjnemu”. Był to swoisty rekord, gdyż w całej Polsce Kościół Ewangelicko-Augsburski złożył w Komisji Regulacyjnej – jak podał mecenas Dawid Bineman-Zdanowicz z parafii ewangelicko-augsburskiej w Toruniu – 1200 wniosków (w tym ponad 500 poznańskich), dotyczących w znacznym stopniu terenów niezabudowanych i cmentarzy. Prawnik ów podkreślił, iż była to tylko „niewielka część posiadanych przed wojną nieru-

⁷ IPN, Wydział do Spraw Wyznań w Poznaniu, Po 19/20, s. 55: Rada Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej KEA w PRL do Wojewody, Urząd Wojewódzki w Poznaniu, 11.08.1991 r.

chomości”, co tłumaczył następująco:

Samoograniczenie się Kościoła było wyrazem obywatelskiej postawy wiernych i władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, by nie obciążać nadmiernie finansowo samorządów i osób prawnych Skarbu Państwa, skutkami bezprawia z lat 1944-1945, a jednocześnie zabezpieczyć podstawowe potrzeby Kościoła, niezbędne do jego funkcjonowania⁸.

Wbrew słowom toruńskiego mecenasa, w Poznaniu wnioski dotyczyły nie tylko terenów niezabudowanych i cmentarzy, lecz między innymi Szpitala Klinicznego przy ulicy Przybyszewskiego (dawnego zakładu diakonis), gmachu Akademii Muzycznej (dawnego Ewangelickiego Domu Związkowego), kawiarni WZ (ul. Fredry, obok kościoła św. Pawła/Najświętszego Zbawiciela), czy internatu Paulinum na Wildzie. Ostatni z wymienionych obiektów był już przed wojną przedmiotem sporu między polskimi i niemieckimi protestantami, zakończonego oddaniem Polskiemu Towarzystwu Ewangelickiemu kamienicy przy ulicy Kossaka 9. Gmach Akademii Muzycznej (obecnie Uniwersytetu Muzycznego) również nie został zabrany protestantom przez władze komunistyczne, lecz władze II RP w czerwcu 1939 r., a niemieccy okupanci nie raczyli zwrócić nieruchomości prawowitym właścicielom, czyli Kościołowi Ewangelicko-Unijnemu.

Wnioski o zwrot nieruchomości były tymczasem rozpatrywane przez Komisję Regulacyjną, a w przypadku braku akceptacji jej postanowień, sprawę kierowano do sądu. Na drodze sądowej trzeba było również rozstrzygnąć spór z Komendą Wojewódzką Policji, która zamierzała uzyskać odszkodowanie za nakłady poniesione podczas bezprawnej budowy koszar ZOMO na terenie należącym do parafii ewangelicko-augsburskiej. Sądy długo jednak zwlekały z uznaniem roszczeń protestantów, nie tylko zresztą poznańskich, gdyż podobne problemy napotkali proboszczowie i rady parafialne w pozostałych miastach diecezji pomorsko-wielkopolskiej. Przełomem stał się dopiero wydany w 2003 r. wyrok Sądu Najwyższego w sprawie plebanii nowomiejskiej w Toruniu, należącej przed wojną do Kościoła Ewangelicko-Unijnego. Wyrok uznał Kościół Ewangelicko-Augsburski za prawnego następcę Kościoła Ewangelicko-Unijnego, a wydany został po kasacji wniesionej przez toruńską parafię odwołującą się od niekorzystnych dla niej wyroków Sądu Okręgowego w Toruniu i Sądu Apelacyjnego w Gdańsku⁹. Korzystny wyrok Sądu Najwyższego nie oznaczał wprawdzie natychmiastowego załatwienia wszystkich spornych roszczeń, ale poznańska parafia odzyskała tak dużą liczbę nieruchomości, że zaczęła prowadzić działalność gospodarczą pod nazwą Administracja Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Poznaniu. Parafialna firma zajęła się głównie rozliczeniami umów najmu

8 D. Bineman-Zdanowicz, *Roszczenia majątkowe Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, w świetle ustawy z 13 maja 1994 roku o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, pod red. J. Kłaczkowa, Toruń 2009, s. 383. W tym samym dziele myśli prawniczej czytamy również: „Okoliczności, w jakich przejmowano bez tytułu prawnego nieruchomości ewangelickie, uzasadniają wszczęcie przez Instytut Pamięci Narodowej postępowań o zbrodnie komunistyczne”, zob. *ibidem*, s. 397.

9 *ibidem*, s. 390-391.

i dzierżawy oraz remontami w posiadanych budynkach¹⁰.

Energicznych starań o zwrot nieruchomości nie wspierała umiejętna polityka historyczna, zmierzająca do upamiętnienia zasług wielu pokoleń niemieckich protestantów. Starając się o zwrot nieruchomości zbudowanych w XIX i na początku XX wieku przez Niemców oraz cmentarzy, gdzie pochowani byli w większości Niemcy, poznańscy ewangelicy hucznie obchodzili rocznice – zwłaszcza jubileuszowe – powołania swej polskiej parafii w 1920 r. Niekwestionowanym bohaterem historycznym pozostawał przedwojenny proboszcz i senior diecezji wielkopolskiej, ks. Gustaw Manitius, zamordowany przez hitlerowców w 1940 r. Taka niejednoznaczna postawa budziła problemy, na przykład kiedy trzeba było zająć stanowisko wobec kości ewangelików, pochowanych w Poznaniu wiele lat przed rokiem 1920, a wykopywanych przy okazji budowy Starego Browaru. Masowe ekshumacje w 2003 r. nie wzbudziły takiego zainteresowania mediów i opinii publicznej, jak odkrycie grobów byłego cmentarza katolickiej parafii św. Marcina w 2013 r. Krótkotrwałą sensacją wzbudziła jedynie informacja, iż szczątki kilkuset protestantów z byłego cmentarza przy ulicy Półwiejskiej i Ogrodowej od wielu miesięcy przechowywane są w workach w szopie na budowie. Ostatecznie szczątki wywieziono i pochowano w 2004 r. w Chodzieży, ale wiele zwłok spoczywa w parku nadal – w 2006 r. lokalne media podały, iż ludzkie kości znajdowały się w pryzmie ziemi wywiezionej z terenu budowy nowego skrzydła Starego Browaru do Rogalina¹¹.

Niechęć do eksponowania przeszłości niemieckiego protestantyzmu w Poznaniu nie wpływała na przyjazne stosunki z przedwojennymi, niemieckimi mieszkańcami Poznania i Wielkopolski oraz ich potomkami. Poznańska parafia nawiązała kontakt z diakoniami z Wielkopolski, które po ewakuacji zakładu i szpitala przy ulicy Grunwaldzkiej i Przybyszewskiego osiadły w Fürstenwalde w Brandenburgii (ostania poznańska diakonisa zmarła w 2007 r.). W 1993 r. delegacja ewangelików z Poznania wzięła udział w poświęceniu domu „Posen” w zakładzie opiekuńczym tamtejszego diakonatu. W 2000 r. w obchodach 80 rocznicy utworzenia Polskiego Zboru Ewangelicko-Augsburskiego wzięł udział pastor Christfried Boelter (ur. 1948), prezes organizacji („ziomkostwa”) poznańskich ewangelików w Niemczech (*Gemeinschaft Evangelischer Posener Hilfskomitee e.V.*). W czasie uroczystości nadano Parkowi Zwycięstwa, otaczającemu ewangelicką kaplicę w Poznaniu, nazwę Park im. Gustawa Manitiusa. Dwa lata później na skraju parku stanął kamień pamiątkowy z napisem upamiętniającym duchownego, który „zginął śmiercią męczeńską w Forcie VII”¹². Propozycja pastora Boeltera, by tablicą lub kamieniem upamiętnić również generalnego superintendenta Paula Blau, pochowanego w grudniu 1944 r. na terenie późniejszego Parku im. Manitiusa, nie spotkała się jednak z przychylnym przyjęciem księdza Raszyka¹³. Złożona kwestia upamiętnienia niemieckich mieszkańców

10 M. Raszyk-Kopczyńska, *Z prac rady parafialnej*, Informator Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Poznaniu 2013, nr 6, s. 17-18.

11 D. Kolbuszewska, *Znaleźli ludzkie kości i wywieźli z ziemią do Rogalina*, GW z 20.09.2006, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,3632406.html> (13.02.2014).

12 J. Domałowski, op. cit., s. 84-85.

13 Pastor Christfried Boelter ze zrozumieniem odniósł się do odmowy, uznając konieczność

Poznania wyznania ewangelickiego powróciła w 2003 r., kiedy pojawił się wspomniany wyżej problem pochówku szczątków ludzkich ekshumowanych podczas budowy Starego Browaru, prowadzonej przez firmę Fortis. Kości przechowywane w 70 workach stały się sporym wyzwaniem dla tożsamości współczesnych poznańskich ewangelików oraz polityki pamięci ich parafii, o czym świadczy krótka relacja prasowa:

Jako że **są to nasi byli parafianie** [podkreślenie O.K.], Fortis zwrócił się do nas z pytaniem, gdzie powinny spocząć odkopane szczątki – mówi proboszcz T. Raszyk. – Rada Parafialna zasugerowała, by zostały one skremowane, a prochy pochowane tam, gdzie mieścił się dawny cmentarz i gdzie zgodnie z naszymi wcześniejszymi rozmowami z Fortisem miał powstać pomnik upamiętniający miejsca pochówku ewangelików.

Sprawa pomnika stanęła jednak pod znakiem zapytania. O jego wzniesienie w Poznaniu starali się od lat niemieccy ewangelicy. Pierwotnie miał stanąć przy ul. Obozowej, ale kolidowało to z planami parafii, która w tym miejscu buduje świątynię. Miasto zaproponowało dwie inne lokalizacje, w tym zbieg ulic Ogrodowej i Półwiejskiej. Na pomnik trzeba będzie jednak poczekać, gdyż niemieccy ewangelicy nie dysponują obecnie pieniędzmi, które mogliby przeznaczyć na ten cel¹⁴.

Tak daleko idące obawy o naruszenie wizerunku protestantyzmu poprzez podkreślenie jego niemieckiego charakteru wydają się nieuzasadnione. Wśród ewangelickich parafian w Poznaniu praktycznie nie ma obecnie Niemców, a zawiązane w 1991 r. Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Mniejszości Niemieckiej Ziemi Wielkopolskiej zdominowane jest przez katolików, zresztą niezbyt zorientowanych w tajnikach języka niemieckiego i najnowszej historii Wielkopolski¹⁵.

O zanikających uprzedzeniach wobec byłych niemieckich mieszkańców Wielkopolski świadczą inicjatywy na rzecz przywrócenia pamięci o byłych sąsiadach, zgłaszane przez polskich, katolickich mieszkańców wielu miast. Jedną z form takiego upamiętnienia jest rewitalizacja cmentarzy ewangelickich lub przynajmniej umieszczenie tablicy pamiątkowej, której poświęceniu towarzyszą niejednokrotnie ekumeniczne nabożeństwa. Ksiądz Raszyk oczywiście chętnie brał udział w takich uroczystościach, ale przy okazji zgłaszał wraz z radą parafialną roszczenia własnościowe. Już w latach 1996-1997 r., podczas przygotowań do utworzenia Parku Pamięci w miejscu nieużywanego, zdewastowanego cmentarza w Tarnowie Podgórnym (należącego formalnie do gminy), rada parafialna w Poznaniu zgłosiła roszczenia do przejęcia tego terenu na własność. Ku zaskoczeniu

podkreślania polskiego charakteru parafii ewangelicko-augsburskiej w Poznaniu – tak przynajmniej stwierdził podczas rozmowy, którą przeprowadziłem z nim w październiku 2002 r. w Dziegielowie. 14 *Pomnik później*, „Poznań Nasze Miasto” (tygodnik), nr 28 z 17.07.2003.

15 O braku językowego wyczucia świadczy tłumaczenie nazwy towarzystwa na język niemiecki (*Sozial-Kulturelle Gesellschaft der Deutschen Minderheit Warthelandes*) – nazwę „Ziemia Wielkopolska” przełożono jako „Kraj Warty”, por. A. Sakson, *Zapis o mniejszościach narodowych w polskich ustawach konstytucyjnych*, w: *Polska-Niemcy-mniejszość niemiecka w Wielkopolsce*, pod red. A. Saksona, Poznań 1994, s. 186.

miejscowego prywatnego przedsiębiorcy, prowadzącego wraz ze stowarzyszeniem niemieckich tarnowian prace renowacyjne, rokowania z księdzem Raszykiem okazały się trudne, ale doprowadziły ostatecznie do kompromisu i w 1997 r. otwarto Park Pamięci¹⁶. Jakiego rodzaju trudności utrudniały rokowania można się tylko domyślać na podstawie doniesień o podobnej sytuacji w Pleszewie. Tamtejszy cmentarz również był nieużywany i zdewastowany, a władze miejskie, postanowiwszy go zrewitalizować i zamienić w park upamiętniający miejscowych protestantów, odkupiły w 2011 r. teren za 140 tysięcy złotych od parafii ewangelicko-augsburskiej w Kaliszu¹⁷.

Energiczne zabiegi o wyegzekwowanie prawa własności do „poewangelickich”, niemieckich nieruchomości nie zawsze korzystnie wpływały na wizerunek parafii ewangelicko-augsburskiej, ale za to przyniosły stabilizację materialną, umożliwiającą usamodzielnienie parafii filialnych oraz przede wszystkim budowę kościoła w Poznaniu. Rewindykowane domy parafialne (plebanie) umożliwiły urządzenie kaplic i organizację nabożeństw w Pile (1994), we Wrześni (2003), w Wągrowcu (2004) i w Rawiczu (2005) oraz wznowienie w 2003 r. nabożeństw w Trzciance, zawieszonych w 1993 r. Rozległy obszar poznańskiej parafii zmniejszono powołując dwie nowe parafie z samodzielnymi proboszczami: w 1999 r. w Pile (z filialem w Chodzieży) oraz w 2001 r. w Lesznie (z filialem w Rawiczu)¹⁸. W Poznaniu tymczasem, dzięki potwierdzeniu prawa własności do gruntu przy ulicy Obozowej – kilkaset metrów od pocmentarnej kaplicy służącej od 1946 za kościół parafialny – w grudniu 2001 r. zainaugurowano budowę nowej świątyni wraz z centrum parafialnym. Uroczystość położenia kamienia węgielnego odbyła się 2 czerwca 2002 r. z udziałem biskupa Janusza Jaguckiego i licznych gości z kraju i zagranicy; obok przedstawicieli parafii ewangelickich z całej Polski, przybyli między innymi dwaj poznańscy księża katolicki oraz przedstawicielka gminy żydowskiej. Nie zabrakło potomków ks. Manitiusa, dla których szczególnym przeżyciem było poświęcenie wspomnianych wyżej kamienia i tablicy na skraju Parku im. Ks. Gustawa Manitiusa.

Prace budowlane przedłużyły się i planowane na 2003 r. poświęcenie świątyni trzeba było odłożyć na następny rok. W wigilię świąt Bożego Narodzenia 24 grudnia 2003 r. odprawiono jednak pierwsze nabożeństwo w nieukończonym kościele, wkrótce też podjęto dyskusje nad wyborem wezwania dla świątyni. Pośród wielu propozycji rozważano nazwę Świętego Krzyża, nawiązującą do pierwszego kościoła luterańskiego-

16 J. Turck, K. Szulc, *Park Pamięci. Stary cmentarz ewangelicki w Tarnowie Podgórnym*, Tarnowo Podgórne 2000, s. 76-81. W książce tej, będącej dokumentacją starań o utworzenie Parku Pamięci jako wspólnego projektu polsko-niemieckiego na rzecz pojednania, przytoczony jest fragment listu Kazimierza Szulca do Hansa Turcka: „Po wielu rozmowach, często trudnych (!), udało mi się doprowadzić do podpisania porozumienia. [...] Nie udało mi się, jak do tej pory, doprowadzić do porozumienia Gminy Tarnowo z Parafią Ewangelicką”, zob. ibidem, s. 77.

17 Parafia ewangelicko-augsburska w Kaliszu stała się właścicielem cmentarza w Pleszewie w 1997 r., por. <http://ewangelicy.pleszew.pl/pl/historia-cmentarza/> (13.02.2014). O dziejach pleszewskiej parafii ewangelicko-unijnej por. O. Kiec, *Zarys dziejów ewangelickiej parafii w Pleszewie 1794-1945*, Rocznik Pleszewski 2010, Pleszew 2011, s. 159-174.

18 J. Domasłowski, op. cit., s. 120-159. Do parafii w Lesznie należy także stacja kaznodziejska w Wąsoszu na Dolnym Śląsku.

go w Poznaniu, zbudowanego na Grobli jeszcze przed zajęciem miasta przez Prusaków w 1786 r. Ostatecznie wybrano jednak na patrona Łaskę Bożą jako wyraz wdzięczności za dotychczasowe osiągnięcia oraz nowe możliwości działania. Stałą służbę liturgiczną w nowej świątyni zainaugurowano w maju 2004 r., a uroczystość poświęcenia odbyła się w niedzielę 19 września 2004 r. Wagę tej uroczystości podkreśliło poprzedzające ją o dwa dni posiedzenie Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w nowym centrum parafialnym, w którym wzięli udział luterańscy biskupi Janusz Jagucki, Michał Warczyński, Janusz Narzyński i Mindaugas Sabutis (z Litwy) oraz kalwińscy biskupi Zdzisław Tranda i Marek Izdebski. Właściwa uroczystość poświęcenia rozpoczęła się pożegnaniem starej kaplicy, z której zebrani udali się do nowego kościoła. Nabożeństwo poprowadził ks. biskup Michał Warczyński, aktu poświęcenia dokonał i kazanie wygłosił ks. biskup Janusz Jagucki.

Oddanie do użytku nowej świątyni nowoczesnego centrum parafialnego ze stacją diakonijną i mieszkaniami dla proboszcza oraz wikariusza stanowiło niewątpliwy przełom w dziejach poznańskiej parafii ewangelickiej. Po latach upokorzeń i marginalizacji ta niewielka wspólnota zapewniła sobie trwałe materialne podstawy dalszego funkcjonowania i uzyskała świątynię umacniającą ewangelicką tożsamość. Nabożeństwa odprawiane w starej, „poniemieckiej” kaplicy, lub zimą w pobliskim pawilonie, nie mogły korzystnie wpływać na stan świadomości protestantów, umacniając raczej przekonanie o dyskryminacji czy lekceważeniu ich wyznania. Przypomnijmy, iż budowa okazałych kościołów ewangelickich, stanowiących swoistą przeciwwagę dla świątyń katolickich i podkreślających tym samym godność protestantów, była już w XIX wieku ambicją poznańskich duchownych ewangelickich. Niestety ksiądz Tadeusz Raszyk, główny architekt i organizator tego przedsięwzięcia, zmarł przedwcześnie 23 marca 2012 r. Pochowany został w miejscu, któremu poświęcił dokładnie połowę życia – obok kościoła Łaski Bożej przy ulicy Obozowej.

Na wakujące stanowisko proboszcza zgasiło się pięciu kandydatów, spośród których w lutym 2013 r. parafianie wybrali księdza Marcina Kotasę. Ten młody duchowny (ur. 1981 w Cieszynie) mógł się poszczycić sporym doświadczeniem, zdobytym w parafiach w Grudziądzu, Skoczowie, a przede wszystkim w Warszawie. W stolicy był od 2008 r. asystentem biskupa, a od 2010 r. administratorem parafii Wniebowstąpienia Pańskiego, gdzie zastąpił ks. Adama Pilcha, zmarłego w katastrofie lotniczej pod Smoleńskiem. Objęcie stanowiska proboszcza w Poznaniu nastąpiło 27 kwietnia 2013 r., a wprowadzenia na urząd dokonał biskup diecezji pomorsko-wielkopolskiej, ks. Marcin Hintz (następca biskupa Michała Warczyńskiego). Uroczystość wprowadzenia miała ekumeniczny charakter, a wśród osób wygłaszających pozdrowienia znalazł się między innymi arcybiskup Stanisław Gądecki. Proboszcza wspiera rada parafialna, której nowy skład ustalono w drodze wyborów w listopadzie 2013 r. W styczniu 2014 r. nowa rada parafialna została zaprzysiężona na kadencję lat 2014-2019.

Okoliczności wydają się sprzyjać księdzu Kotasowi i radzie parafialnej: sam proboszcz reprezentuje pokolenie wchodzące w dorosłe życie już po upadku PRL, zatem

niewykłane w kwestie rozliczeń z epoką totalitaryzmu. Nowy kościół i liczne nieruchomości pozyskane na terenie całej Wielkopolski zapewniły parafii trwałe materialne podstawy działalności na długie lata. Kontakty ekumeniczne z innymi wyznaniem, a przede wszystkim z katolikami są tak dobre, jak nigdy dotąd. Arcybiskup poznański Stanisław Gądecki nie tylko nie utrudnia organizacji Tygodni Modlitw o Jedność Chrześcijan (jak zdarzało się arcybiskupowi Jerzemu Strobie), ale sam w nich uczestniczy – w styczniu 2014 r. wygłosił kazanie w ewangelickim kościele Łaski Bożej. Nie bez znaczenia jest także brak wewnętrzkościelnych konfliktów narodowych, rozbijających protestanckie środowiska w okresie międzywojennym i wojennym do 1945 r.

Obok tych korzystnych uwarunkowań dostrzec można problemy, zarówno natury ogólnej i nurtujące wszystkie Kościoły w Polsce i Europie, jak i lokalne, związane z przeszłością i teraźniejszością Poznania i okolic. Nowemu proboszczowi przyjdzie przede wszystkim zmierzyć się z postępującym procesem sekularyzacji, który – co już można dostrzec – jest istotnym czynnikiem wzmacniającym dążenia na rzecz współpracy ekumenicznej. Zacieśnianie kontaktów z innymi wyznaniem, w tym z katolikami i prawosławnymi, może jednak umacniać konserwatywne tendencje w łonie parafii ewangelicko-augsburskiej w Poznaniu, a zwiastunem takich tendencji jest skład rady parafialnej, zaprzysiężonej w styczniu 2014 r. – oprócz proboszcza, będącego z urzędu wiceprzewodniczącym rady, tworzy ją jedenastu mężczyzn i tylko jedna kobieta, wolontariuszka diakonii z Niemiec. Problemem o charakterze lokalnym jest z kolei konieczność zmierzenia się z dokonaniem księdza Raszyka, który przez niemal 32 lata czuwał nad rozwojem parafii. I tutaj rada parafialna może okazać się czynnikiem utrudniającym ewentualną zmianę lub choćby tylko korektę dotychczasowej polityki pamięci i działań na rzecz rewindykowania nieruchomości należących w przeszłości do Kościoła Ewangelicko-Unijnego. W radzie znaleźli się ludzie, którzy od wielu lat byli aktywnymi uczestnikami życia kościelnego, wspierającymi księdza Raszyka: przewodniczącym rady został w styczniu 2014 r. mecenas Bernard Rozwałka, skarbnikiem lekarz Jerzy Gizło, a sekretarzem specjalista do spraw finansowych Przemysław Hewelt. Trudno oczekiwać, by taki skład zarządu rady umożliwił dokonanie znaczących korekt dotychczasowej polityki, która przecież stoi przed poważnym dylematem. I nie jest nim wcale kwestia lustracji czy wyjaśnienia roli Kościołów ewangelickich w stabilizacji PRL, ale problem „poniemieckiej” własności i zaakceptowania przeszłości wielkopolskiego protestantyzmu – także pruskiego – jako własnej tradycji historycznej.

Już jesienią 2012 r., po śmierci księdza Raszyka, a przed przybyciem księdza Kotasza do Poznania, lokalne media obiegała informacja, iż ewangelicy dążą do odzyskania terenu szpitala przy ulicy Przybyszewskiego, a „chęć odzyskać więcej”¹⁹. Kwestia własności stała się w tym czasie coraz częstszym tematem poruszonym przez niektórych dziennikarzy, specjalizujących się w opisywaniu rewindykacji dokonywanych przez Kościoły, a pomijających podobne działania osób prywatnych – wystarczy wymienić sprawę VIII Liceum Ogólnokształcącego przy ulicy Głogowskiej czy Szkoły Baletowej przy ulicy

19 M. Bielicka, *Szpital Przybyszewskiego dla ewangelików? A chcą odzyskać więcej*, GW Poznań z 12.10.2012.

Gołębiej, do których zgłaszała roszczenia Kuria Arcybiskupia w Poznaniu. Ksiądz Kotas wypowiedział się tymczasem bardzo ostrożnie, kiedy pytano go o kontynuowanie starań na rzecz rewindykacji „poewangelickich” nieruchomości, wskazując iż jest to bardzo złożony problem, wymagający „subtelności i rozwagi”²⁰. Trudno nie zgodzić się z tą opinią, współgrającą z głosami wskazującymi na utratę wiarygodności przez duchownych, którzy zbyt gorliwie dbają o doczesny majątek i utrzymują zbyt bliskie stosunki z elitami władzy – a głosy takie pojawiały się już wiele lat przed pontyfikatem papieża Franciszka, zainaugurowanym w 2013 r.²¹

Kwestię wymagającą namysłu i szerszej debaty jest za to pytanie, czy w kraju, który „bywał wszędzie i nigdzie”²², którego granice przesunięto w 1945 r. o kilkaset kilometrów na zachód, a miliony obywateli przesiedlono lub zmuszono do emigracji, możliwe jest naprawienie niesprawiedliwości poprzez przywrócenie prawa własności – tym bardziej, że wiele rodzin śmiertelnych ofiar dwóch totalitaryzmów próżno czekało i czeka na jakiegokolwiek zadośćuczynienie. Energiczne działania na rzecz rewindykacji własności, choć zgodne z prawem, raczej nie przyczyniają się do budowania wspólnoty narodowej i zaufania społecznego, lecz wpisują się w neoliberalną tendencję indywidualizmu i dbania o interesy jednostek. Negatywny obraz PRL, czy wręcz kryminalizacja państwa totalitarnego tylko wspiera roszczenia majątkowe, pozwalając na podbudowywanie rewindykacji wskazywaniem na zbrodniczy charakter zaboru ewangelickich nieruchomości – oczywiście pod warunkiem, że tego zaboru dokonywały „totalitarne” władze, a nie zwyczajni obywatele.

Prowadząc akcję odzyskiwania nieruchomości poznańscy ewangelicy powinni przemyśleć również, czy nie byłoby wskazane dokonać korekty polityki pamięci. Odżegnywanie się od niemieckości i nieuznawanie przeszłości niemieckich współwyznawców za własną tradycję historyczną może natrafić na niezrozumienie zarówno Polaków, jak i Niemców. Delegacja „ziomkostwa” poznańskich ewangelików, która odwiedziła księdza Kotasa w czerwcu 2013 r., z rozczarowaniem przyznała, iż nowy proboszcz przyjął ją uprzejmie, ale z wyraźną rezerwą, kontrastującą z serdecznym stosunkiem księdza Raszyska²³. Dwaj reprezentanci byłych ewangelickich mieszkańców Poznania, pastor Christfried Boelter i emerytowany nauczyciel Wilfried Gerke, próbują tymczasem od wielu lat przekonać poznaniaków, że Niemcy wnieśli istotny wkład w rozwój ich miasta, a niektórzy z nich zasługują na zajęcie godnego miejsca w lokalnej kulturze pamięci. I nie chodzi tu bynajmniej o Bismarcka, którego pomnik – jak przewrotnie utrzymywał pod koniec XX wieku Norman Davies – poznaniacy powinni ponownie ustawić w centrum swego miasta, lecz o generalnego superintendenta Paula Blaua. Ten wybitny teolog spoczywa

20 *Wywiady: Ks. Marcin Kotas, proboszcz Parafii Ewangelicko-Augsburskiej*, bez daty [2013], <http://www.lazarz.pl/> (15.02.2014).

21 Zwracał na to uwagę m.in. Patrick Michel, zob. P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Kraków 2000, s. 64.

22 W taki sposób określił zmienność polskich granic Norman Davies, por. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski do roku 1793*, Kraków 1990, s. 53.

23 *Besuch in Posen*, „Ostkirchliche Information OKI“ 2013, nr 3.

wszakże na cmentarzu, który obecnie nosi nazwę Parku im. Gustawa Manitusa, a w którym spoczął także ksiądz Raszyk. Jednakże Blau upamiętniony został tylko tablicą w Wernigerode, odsłoniętą w 2011 r.²⁴, podczas gdy polscy protestanci jak dotąd nie uznali za stosowne umieszczenie tablic nawet na niemieckich cmentarzach wyznaniowych, zamienionych w PRL na parki i odzyskanych przez parafię ewangelicko-augsburską po 1991 r. Takie postępowanie trudno już uzasadniać obawą o kojarzenie polskiego protestantyzmu z Niemcami, a zwłaszcza z polityką germanizacyjną czy polityką hitlerowską – wiedza o przeszłości niemieckich sąsiadów cieszy się coraz większym zainteresowaniem polskiego młodego pokolenia. Jest to być może proces podobny do tego, jaki obserwowany jest na Ziemiach Odzyskanych, gdzie po odrzuceniu niemieckiego dziedzictwa kulturalnego przez pierwszych osadników, dorosły nowe pokolenia, poszukujące lokalnej tożsamości. Niemiecka przeszłość ich miasta i regionu nie stanowi już problemu, nie wymaga odrzucenia, lecz staje się częścią własnej tożsamości regionalnej. Proces ten widać także w Poznaniu i okolicach, a przykładem niech będzie choćby seria książek o niemieckich obrońcach twierdzy Poznań w 1945 r., powieści Piotra Bojarskiego, czy inicjatywy na rzecz rewitalizacji cmentarzy ewangelickich w wielu miejscowościach Wielkopolski. W 2006 r. oficjalny serwis internetowy Urzędu Miasta Poznania z niekłamaną radością informował o decyzji Manfreda Kruski (syna byłego niemieckiego pastora), by 70 urodziny obchodzić w rodzinnym mieście, czyli w stolicy Wielkopolski. W tym nurcie umieścić także można tablicę upamiętniającą niemieckich ewangelików z parafii św. Mateusza na Wildzie, umieszczoną w 2007 r. w ich dawnym kościele parafialnym – obecnym kościele Maryi Królowej.

24 *Gedenkplakette für Theologen Paul Blau am Ort seiner glücklichsten Lebensjahre*, 17.10.2011, http://www.volksstimme.de/nachrichten/lokal/wernigerode/581501_Gedenkplakette-fuer-Theologen-Paul-Blau-am-Ort-seiner-gluecklichsten-Lebensjahre.html (15.02.2014).

Religia w wymiarze systemowym

Katarzyna Kaczmarek

Islamska Republika Iranu. Teokracja a demokracja

Słowa kluczowe: system polityczny, demokracja, prawo muzułmańskie, fundamentalizm, kobieta w islamie, prawa człowieka, prześladowania

Keywords: political system, democracy, Islamic law, fundamentalism, Women in Islam, human rights, persecution

Islamska Republika Iranu od wielu lat stara się umacniać swoją pozycję w regionie. Krwawe wydarzenia historyczne, skomplikowane relacje między funkcjonariuszami religijnymi, ruchami politycznymi i władzą państwową to uwarunkowania prowadzące do sytuacji, w której na arenie międzynarodowej Iran postrzegany jest jako państwo nieobliczalne. Teokratyczna władza republiki, dążąca do uczynienia z Iranu państwa o statusie mocarstwa – chociażby w relacji do sąsiadów – traktowana jest częściej jako zagrożenie niż poważny partner w kreowaniu międzynarodowej polityki. Jak pisze prof. Mariusz Gulczyński:

Najczęstszą od prawieków formą było legitymizowanie praw obowiązujących w państwie i władzy państwowej boskim pochodzeniem bądź mandatem władcy. Demokratyczna legitymizacja źródeł władzy i prawa – z woli ludu – współcześnie uznawana za cywilizowaną normę, była od czasów Oświecenia i upowszechniania demokracji wyjątkiem od tej dominującej reguły. Równie częstą do niedawna formą związków było wykorzystywanie przez systemy religijne władzy państwowej i jej instrumentów przymusu do egzekwowania podporządkowania się nakazom moralnym religii i rygorom obrzędowym dominującej w danym państwie konfesji. Formą często spotykaną w przeszłości, współcześnie ponownie animowaną, jest angażowanie kapłanów w sprawowanie władzy państwowej i związane z tym potraktowanie norm religijnych jako prawa państwowego. Religiami posługiwano się także dla ideologicznej motywacji i mobilizacji w konfliktach politycznych – podbojach wojnach domowych, rewolucjach i kontrrewolucjach. Religijnie motywowane ruchy polityczne zwykło się określać mianem fundamentalizmów, a splatanie władzy państwowej z duchowieństwem i egzekwowanie przez państwo norm religijnych jest zwane teokracją¹.

Już sama nazwa państwa – *Islamska Republika Iranu* – wskazuje jak wielką rolę w kształtowaniu jego życia publicznego stanowi islam. W założeniach, Iran powinien być republiką łączącą zasady demokracji z prawem muzułmańskim:

islam nie ma jednej władzy politycznej i religijnej. Charakteryzuje się natomiast tendencją do traktowania religii jako doktryny społecznej, politycznej i prawnej, obejmując całe życie

1 M. Gulczyński, *Panorama systemów politycznych świata*, Warszawa 2004, s. 277.

wspólnoty. Jest to źródłem największej współcześnie skłonności do upolitycznienia islamskich ruchów religijnych – wzrastania na tym podłożu zarówno wojującego fundamentalizmu, jak i rządów teokratycznych².

System polityczny Iranu

Islamska Republika Iranu powstała w 1979 roku. Efektem rewolucji islamskiej było między innymi przekształcenie ustroju państwa. Zdecydowanie nowym zjawiskiem, był wzrost znaczenia wpływu duchownych na decyzje podejmowane przez władze Iranu. Religia zaczęła odgrywać ogromną rolę w kształtowaniu stosunków społecznych i politycznych zarówno wewnątrz jak i na zewnątrz państwa. Tradycja i obrzędy, jakie z niej wynikały, stały się elementem tożsamości łączącym ludność zamieszkałą na terenie Iranu, a samo państwo przyjęło wyznaniowy charakter. Jak zauważa Aleksandra Dzisiów-Szuszczykiewicz:

władza podporządkowana jest zasadom prawa muzułmańskiego – szariatu, a struktura władzy oparta na koncepcji imama Chomejniego – *welajat-e faghih* (co można tłumaczyć jako zwierzchnictwo prawnika muzułmańskiego), co determinuje religijny charakter państwa i jego polityki. Nad zgodnością aktów legislacyjnych irańskiego parlamentu czuwa Rada Strażników (pers. *Szaura – je Neghban*), której członkowie interpretują także konstytucje oraz monitorują wybory prezydenckie, parlamentarne i do Zgromadzenia Ekspertów. Islam jest ściśle związany z polityką państwa, zarówno wewnętrzną jak i zagraniczną. Zgodnie z art. 152 irańskiej Konstytucji ochrona praw wyznawców islamu stanowi jeden z fundamentalnych celów irańskiej polityki zagranicznej, co podkreślają irańscy analitycy i politycy³.

Polityczna legitymizacja władzy, proces podejmowania decyzji, a także kształt oraz kierunek polityki wewnętrznej i międzynarodowej Islamskiej Republiki Iranu oparte są na kilku podstawowych założeniach. Jednym z najważniejszych jest idea *szahadatu*, czyli świadectwa wiary, samopoświęcenia, która bardzo często interpretowana jest jako męczeńska śmierć wyznawców islamu⁴. Koncepcja *wspólnoty muzułmańskiej (umma)*⁵ ma na celu kształtowanie obrazu prowadzonej polityki przez władze Iranu. *Estechare* oznacza zwrócenie się do Boga z prośbą o pomoc, radę czy wskazówkę w danej, określonej sprawie. Ostatnią praktyką muzułmańską mającą ogromny wpływ na sam proces kształtowania decyzji i polityki państwa irańskiego jest *edalat*. Oznacza ona sprawiedliwość opartą na irańskiej tradycji⁶.

2 Ibidem, s. 278.

3 A. Dzisiów-Szuszczykiewicz, *Rola islamu w polityce zagranicznej Islamskiej Republiki Iranu*, [w:] *Iran-30 lat po rewolucji*, Warszawa 2009, s. 24-42.

4 Zob. S. Surdykowska, *Idea szahadatu w kulturze Iranu*, Warszawa 2006.

5 Zob. M. Składankowa, *Zrozumieć Iran. Ze studiów nad literaturą perską*, Warszawa 1997.

6 Zob. S. Surdykowska, op. cit.

Założenia te znajdują odzwierciedlenie w reżimie politycznym, jaki został wprowadzony wraz z uchwaleniem konstytucji w 1979 roku. W opinii Małgorzaty Stolarczyk:

ustrój Iranu to fuzja doktrynalnie sprzecznych systemów kulturalnych i politycznych, gdzie położono nacisk na silną władzę centralną skupioną w rękach muzułmańskiego prawnika (*welajat-e fagi*) – wytrawnego charyzmatycznego polityka i wodza oraz największy autorytet religijny. Wielu pyta wobec tego: czy Iran jest teokracją, czy islam da się pogodzić z demokracją, kim właściwie jest osoba zajmująca stanowisko *welajat-e fagi*?⁷.

Nie ma prostej odpowiedzi na wyżej postawione pytania. Rozwiązania, jakie zostały wprowadzone w Iranie, niewątpliwie są oryginalne, a sama konstytucja wprowadzająca republikę islamską definiuje sposób sprawowania władzy. Należy jednak podkreślić, iż:

dla twórców Republiki Islamskiej i jej konstytucji jedyną motywacją był Koran i sunna Proroka spisane w dobie islamu klasycznego z kanwy, którego został wywiedziony i rozszerzony w okresie rewolucyjnym inny, ważki dla islamu termin – fundamentalizm, odwołujący się w swoim znaczeniu i motywacji także do islamu pierwotnego, z którego, w oczach fundamentalisty – posłusznego i wiernego wykonawcy woli Allaha – wszystko się poczęło⁸.

Wraz z ustanowieniem Islamskiej Republiki, najważniejszym i naczelnym systemem norm prawnych stała się konstytucja z 1979 roku, której treść zweryfikowano po dziesięciu latach obowiązywania. Połączyła ona szyizm z instytucją, jaką jest państwo. Na szczycie hierarchii państwowej stoi prawnik muzułmański – najwyższy przywódca, który poprzez interpretację *Świętej Księgi* zapewnia wykonanie woli pochodzącej od samego Boga. Irańscy szyici wierzą, że jego orzeczenia są wolą samego Allaha. Z drugiej jednak strony legitymizacja władzy pochodzi również bezpośrednio od narodu, co potwierdzone jest przez referendum. Podstawowe elementy demokratyczne zostały zmiestyfikowane. Republikańskie narzędzia reprezentacji, takie jak prezydent i parlament, nie mają możliwości ustanawiania prawa. Tylko wykwalifikowany w dziedzinie interpretacji nakazów religijnych, zawartych w *Koranie*, prawnik muzułmański, dzięki swym uprawnieniom staje się jedynym i najważniejszym autorytetem państwowym, a tym samym skupia w swych rękach pełnię władzy stając się najwyższym przywódcą (*welajat-e fagi*). Sama konstrukcja ustawy zasadniczej nie pozostawia żadnych wątpliwości. Iran to państwo muzułmańskie. Struktura, terminologia i systematyka, a także budowa pozostałych instytucji władzy odzwierciedla fundamentalne założenie – przymierza z Bogiem w szyickim rozumieniu⁹.

Prowadząc rozważania na temat systemu politycznego Islamskiej Republiki Iranu warto przytoczyć słowa Małgorzaty Stolarczyk, aby w pełni zrozumieć sposób podzia-

7 M. Stolarczyk, *Iran – państwo i religia*, Warszawa 1997, s. 91-92.

8 M. Gulczyński, *Współczesne systemy polityczne*, Zielona Góra 2002, s. 239, s. 10.

9 Ibidem, s. 7-11.

łu władzy, jej postrzegania i interpretowania:

[...] duchowieństwo muzułmańskie wywalczyło sobie w systemie państwowym nienaruszalną pozycję, gdyż gorliwymi wyznawcami islamu muszą być: przywódca państwa, prezydent oraz zwierzchnik organu sądowniczego. Także religijny status członków madżalesu musi być uregulowany. Ponadto naczelne credo państwa nakazuje, aby wszelka działalność organów władzy pozostawała w zgodzie z zasadami islamu. Oznacza to, że w wypadku prac Zgromadzenia Islamskiego, najwyższego konstytucyjnie ciała ustawodawczego, utworzono Radę Nadzorującą, która niczym izba wyższa zatwierdza bądź eliminuje postanowienia parlamentu irańskiego. W rzeczywistości zaś, będąc organem zewnętrznym i występując jako oddzielna struktura, Rada ta ogranicza i paraliżuje działalność normotwórczą Zgromadzenia, która w całości jest podporządkowana ideom i wartościom islamu. Władza wykonawcza republiki Islamskiej także nie dysponuje pełnią niezależności i samodzielności. Nowelizacja konstytucji w 1989 roku wykluczyła z obrębu tego organu urząd premiera, którego obowiązki podzielono między prezydenta i przywódcę państwa (*welajat-e faqih*). W konsekwencji prezydent Iranu pełni obowiązki głowy państwa i szefa rządu. Niestety, jego z pozoru rozległe uprawnienia są powstrzymywane prerogatywami wodza kraju i zostają w dużym stopniu zawężone do posunięć rutynowych. Nawet w wypadku kreślenia przez prezydenta, jako przewodniczącego Rady Ministrów, ogólnej polityki kraju, wszystkie jego decyzje czy zarządzenia muszą służyć islamowi i być uzgodnione z autorytetem państwa¹⁰.

Kultura polityczna Islamskiej Republiki Iranu nie jest jednoznaczna, a problem relacji między demokracją a islamem jest mocno skomplikowany. W europejskim rozumieniu podziału władzy, w Iranie taki nie występuje. Całość władzy, nieograniczone możliwości kontroli pozostałych organów jasno wskazują na posiadanie faktycznego wpływu muzułmańskich duchownych na wszelkie decyzje podejmowane w interesie państwa. Szyckie zasady organizacji państwa i daleko posunięty fundamentalizm religijny, to determinanty odrzucenia wszelkich naleciałości i objawów nowoczesnych państw. Rozdział religii od władzy w Iranie nie został zaakceptowany, a wartości i tradycje wynikające z przeszłości są dla fundamentalistów niezbędne w dalszym kształtowaniu polityki państwa. Brak wypełnienia podstawowych zasad warunkujących ład demokratyczny przejawia się ponadto w prześladowaniach ze względów religijnych i wyznaniowych, a także w opartym na mizoginizmie statusie kobiet.

Jedną z podstawowych cech ustroju demokratycznego jest pluralizm ogółu zjawisk życia społecznego, ekonomicznego i politycznego. W roku 2009, tuż po czerwcowych wyborach prezydenckich, liczne, burzliwe i masowe protesty wskazywały na naruszenia prawa w trakcie głosowania. Po wygranej Mahmuda Ahmadineżada, skrajnego konserwatysty, wręcz fanatyka w prowadzeniu polityki zagranicznej Iranu, narodził się pierwszy po wielkiej rewolucji 1979 roku ruch, mający na celu walkę o podstawowe pra-

¹⁰ Ibidem, s. 11.

wa i wolności obywateli. Przewaga głosów, zrodziła niedowierzenie i sprzeciw wobec domniemywanego fałszowania wyniku wyborów. Oponenti Ahmadineżada, nazwani *Zielonym Ruchem*, jasno wskazywali na wiele zaniedbań, które ich zdaniem uprawniały do zakwestionowania uczciwości przeprowadzonego głosowania¹¹. Protesty przybrały postać zamieszek, które irańska władza brutalnie próbowała stłamsić. Odrzucono również wnioski o unieważnienie wyborów, rozpoczęły się liczne aresztowania zwolenników Mir Hosseina Mousawiego, a zagraniczni obserwatorzy byli stopniowo wyrzucani z kraju ogarniętego zamieszkami.

Wydarzenia lata 2009 roku nie przyniosły podważenia teokracji. I chociaż ruch opozycyjny nie doprowadził do kluczowych zmian, to wśród publicystów zachodnich pojawiła się hipoteza o pęknięciu systemu. Nie sposób jednak nie zauważyć, że protesty nie były wyraźnie skierowane przeciw Republice, lecz przeciwko nadużyciom wyborczym¹². Wybory z 2009 roku nie były jedynymi, które zawierały w swoim przebiegu wiele niejasności. W 2013 roku mógł powtórzyć się scenariusz z lat poprzednich, jednak władze prewencyjnie zapobiegły takiej możliwości, a udział w wyborach kandydatów potencjalnej opozycji, został całkowicie uniemożliwiony¹³.

Status kobiety w Islamskiej Republice Iranu

Podstawą systemu politycznego Islamskiej Republiki Iranu są pewne kanony władzy. Wszelkie prawo ustanowione, czy to poprzez ustawy, przepisy czy regulacje musi pozostawać w zgodzie z prawem muzułmańskim¹⁴. Nadrzędnym i podstawowym źródłem prawa Islamskiej Republiki Iranu jest interpretacja *Świętej Księgi*, z której wynikają wszelkie regulacje podporządkowujące życie społeczne, polityczne i ekonomiczne obywateli Iranu. Jedną z kluczowych kwestii, która jasno wskazuje na charakter państwa i stopień jego demokratyczności, jest status kobiety, a także bezpośrednio związana z nim relacja kobieta – mężczyzna w tradycyjnych społeczeństwach islamu, gdzie sposób

11 *Czy można zmanipulować wybory w Iranie?*,

<http://euroislam.pl/index.php/2009/06/czy-mozna-zmanipulowac-wybory-w-iranie/> (21.02.2014). Jak wskazuje Mehdi Khaladzi, ekspert w zakresie polityki wewnętrznej Iranu z The Washington Institute for Near East Policy (Waszyngtoński Instytut Polityki Bliskowschodniej), sposobów na fałszowanie wyborów w Iranie jest kilka. Jednym z nich jest sam sposób głosowania i liczenia głosów, który jest dwustopniowy. Po zakończeniu głosowania, głosy zliczane są w obecności kandydatów, przedstawicieli ministerstwa spraw wewnętrznych i Rady Strażników w każdym okręgu wyborczym. Wpisywane są do odpowiedniego formularza, który nie jest ujawniony. Drugim krokiem jest wysyłanie formularza do ministerstwa spraw wewnętrznych, gdzie są zliczane wyniki z wszystkich okręgów wyborczych i następnie publikowane. Dwustopniowy system zliczania głosów nie daje możliwości porównania liczby głosów między dwoma formularzami.

12 Zob. H. Majd, *Demokracja Ajatollahów. Wyzwanie dla Iranu*, Kraków 2011.

13 Zob. *Iran: demokracja w państwie Boga*, <http://www.instytutobywatelski.pl/15683/komentarze/iran-demokracja-w-panstwie-boga> (21.02.2014).

14 Zob. *System polityczny Iranu*, <http://www.stosunkimiedzynarodowe.pl/system-polityczny-iranu>, (23.02.2014).

organizacji i kontroli społecznej oparty jest na paradygmacie mahram/nāmahram, oznaczającym stopień segregacji płciowej, która w życiu publicznym Islamskiej Republiki Iranu jest wyraźnie widoczna¹⁵.

Jednym z kluczowych haseł rewolucji 1979 roku była emancypacja kobiet i zapobieganie dyskryminacji ze względu na płeć. Doskonałym podłożem do wdrożenia wszystkich niezbędnych reform mających na celu poprawę sytuacji społecznej, ekonomicznej i politycznej kobiet, było nadanie im praw wyborczych kilkanaście lat wcześniej (w 1963 roku)¹⁶. Praktyka państwa teokratycznego nie przyniosła jednakże realnych i korzystnych zmian. W artykule 20. Konstytucji Islamskiej Republiki Iranu niezmienny pozostaje zapis: „wszyscy członkowie narodu, mężczyźni i kobiety, mają jednakowe prawa polityczne, ekonomiczne, społeczne i kulturalne, które pozostają w zgodzie z pryncypiami islamu”¹⁷. Słowa kończące tę konstytucyjną normę prawną stanowią jej sedno. Treści *Koranu*, do których odsyłany jest czytelnik tego zapisu, jednoznacznie określają status kobiety w świecie muzułmańskim:

Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi, i ze względu na to, że oni rozdają ze swojego majątku. Przeto cnotliwe kobiety są pokorne i zachowują w skrytości to, co zachował Bóg. I napominajcie te, których nieposłuszeństwa się boicie, pozostawiajcie je w łóżach i bijcie je! A jeśli są wam posłuszne, to starajcie się nie stosować do nich przymusu. Zaprawdę, Bóg jest wzniosły, wielki!”¹⁸.

Na podstawie religijnych wyznaczników, kobieta postępuje zgodnie z wolą mężczyzny. Jest podporządkowana decyzjom zapadającym bez jej bezpośredniego udziału, a Konstytucja tylko teoretycznie zakłada równość płci.

Sytuacja irańskich kobiet jest niezwykle skomplikowana. Dla przedstawicieli kręgu kultury europejskiej, gdzie pojęcie demokracji rozumiane jest niemalże jednorodnie, pozycja kobiet w sakralnym wymiarze islamu jest wysoce niesprawiedliwa. Noszenie przez irańskie kobiety hiżdżabu, czy czadoru jest równoznaczne z ograniczaniem najważniejszych wolności i praw, jakie przysługują każdemu człowiekowi. Zasłanianie twarzy, a często i całego ciała jest symbolem braku głosu i podrzędnej pozycji w społeczeństwie choć, jak zauważa Monika Stolarczyk, kwestię tę przedstawia się niekiedy w całkowicie odmiennej interpretacji:

[...] dla tych, które naprawdę oddane są wierze i doktrynie islamu, hidżab jest sposobem ochrony i zachowania prestiżu kobiecego, dumy, honoru i szacunku społeczeństwa, w któ-

15 P. Niechciał, *Szyickie małżeństwa czasowe w Iranie jako alternatywa dla „zachodniej rozwiązłości seksualnej*, „Ex nihil. Periodyk Młodych Religioznawców” 2010, nr 1 (3), s. 85.

16 Zob. *Różnorodność feminizmu w kręgu kultury muzułmańskiej w Iranie i w Holandii*, <http://www.psz.pl/Roznorodnosa-feminizmu-w-kregu-kultury-musulmanskiej-w-Iranie-i-Holandii> (23.02.2014).

17 M. Stolarczyk, op. cit., s. 150.

18 *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 99, w. 34-47.

rym żyje, na pewno są w Iranie środowiska, które nie potępiają kobiet za odsłanianie twarzy, ale są i takie, które przestrzegają tego nakazu w sposób kategoryczny. Generalnie uważa się, że hidżab nie pozbawił kobiet prawa wolności wyboru. To hidżab postawił je na piedestale w społeczeństwie i to dzięki niemu kobieta zajmuje taką pozycję i cieszy się powszechnym szacunkiem¹⁹.

Irańskie feministki lokalizują źródła problemów związanych z nierówną pozycją płci również w religijnych uwarunkowaniach, a dokładnie w nadinterpretacji treści zawartych w *Koranie*²⁰. Aresztowania aktywnie działających feministek w pokojowych manifestacjach, przeszukiwanie mieszkań, czy zamykanie wydawnictw i organizacji zajmujących się walką o prawa człowieka, doprowadziły do tego, że możliwość rewizji istniejącego porządku praktycznie nie istnieje. W Iranie nie występują żadne sformalizowane instytucje, które potencjalnie mogłyby zająć się propagowaniem myśli feministycznej. Nie ma tym samym feministek w głównym nurcie politycznym²¹. Problem dyskryminacyjnego wobec kobiet charakteru państwa jest ponadto bagatelizowany przez aktorów międzynarodowej sceny politycznej²². Suma tych czynników prowadzi do sytuacji, w której Iranki powszechnie nie sprzeciwiają się roli córki, żony i matki, wyznaczanych przez religię. Trudno w tej sytuacji określić poziom ich pragnienia samorealizacji, spełniania się zarówno w życiu zawodowym jak i rodzinnym, a także dążeń do takich samych szans, jakie mają mężczyźni.

Prześladowania ze względów religijnych

Dyskryminacja kobiet, system instytucjonalny, który pozostawia ogromne możliwości do prowadzenia praktyk niezgodnych z demokratycznymi zasadami rządzenia państwem, to nie jedyne akty świadczące o braku możliwości połączenia dwóch odmiennych systemów wartości. Islamska Republika Iranu od wielu lat zajmuje wysokie miejsca w raportach dotyczących prześladowań ze względów religijnych.

Jak podają najnowsze statystyki, struktura religijna Iranu, to przede wszystkim wyznawcy islamu w wersji szyickiej (98,64 %), chrześcijanie (0,51%), wyznawcy baha-

19 M. Stolarczyk, op. cit., s. 150.

20 Zob. *Feministka czyta Koran*, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,53581,4996_028.html, (23.02.2014).

21 Zob. *Różnorodność...* <http://www.psz.pl/Roznorodnosc-feminizmu-w-kregu-kultury-muzulmanskiej-w-Iranie-i-Holandii>, (23.02.2014).

22 Zob. R. Fiedler, *Od sankcji do sankcji. Polityka Stanów Zjednoczonych wobec Islamskiej Republiki Iranu*, „Przegląd Strategiczny” 2013, nr 1. Jak wskazuje autor, zainteresowanie państw Zachodu dotyczy Iranu tylko i wyłącznie w sferze geopolitycznej. Polityka Stanów Zjednoczonych Ameryki, Rosji i Chin jest prowadzona w oparciu o system sankcji, których stosowanie nie przynosi zamierzonych efektów, a ich zaostrzenie nie będzie brane pod uwagę, choćby ze względu na obawę przed rozpadem teokratycznego reżimu, a tym samym destabilizacją całego regionu oraz stratami gospodarczymi, jakie mogłoby wywołać podjęcie takich kroków.

izmu (0,4%), a pozostała grupa, to przedstawiciele innych religii²³.

Zgodnie z najnowszym raportem *World Watch List*, sporządzanym przez organizację *Open Doors*, monitorującą prześladowania chrześcijan na świecie, Iran zajmuje 9 miejsce. Prawom szariatu podporządkowane są wszelkie przepisy prawne, pomimo tego, iż Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu stanowi o wolności wyznania obywateli swojego państwa. Niestety, sytuacja chrześcijan, ale także innych mniejszości religijnych jak np. bahaitów, z roku na rok jest coraz gorsza. W raporcie można znaleźć konkretne przykłady dyskryminacji obywateli Iranu tylko i wyłącznie ze względu na odmienną religię, jaką praktykują:

Prawie cała działalność chrześcijańska jest nielegalna, szczególnie, gdy odbywa się w językach perskich. Chrześcijaństwo wciąż jest postrzegane jako zagrożenie dla reżimu, zwłaszcza, że liczba jego wyznawców wzrasta. Z represjami spotykają się szczególnie wierzący nawróceni z islamu, a także chrześcijanie ewangeliczni. Na tradycyjne, historyczne wspólnoty, takie jak Ormianie czy Asyryjczycy, wywiera się mniejszą presję, pod warunkiem jednak, że nie ewangelizują one muzułmanów²⁴.

Wolność religijna ograniczana jest na różne sposoby. Źródłem tego jest zarówno władza, ale także społeczeństwo. Prawo islamu nie dopuszcza możliwości zmiany wyznania. Konwertyta jest natychmiast surowo karany. Religijne praktyki i nauki w Iranie pozostają pod ciągłym nadzorem specjalnej tajnej policji, a co za tym idzie wszelkie praktyki chrześcijańskie napotykać na ogromne represje ze strony władzy Islamskiej Republiki Iranu²⁵. Konflikty chrześcijańsko-muzułmańskie mają przede wszystkim podłoże religijne, ale też wpływ na nie mają relacje społeczne, kulturalne i etniczne²⁶.

Interpretacja prawa muzułmańskiego dopuszcza praktyki niosące akty przemocy wobec innych wyznań. Z podobnymi problemami, jakich doświadczają chrześcijanie muszą sobie radzić wyznawcy bahaizmu. Zgodnie z Raportem Specjalnego Sprawozdawcy ONZ ds. przestrzegania praw człowieka w Iranie, mniejszości narodowe, w tym bahaiści podlegają zwiększającym się formom prowadzącym do nierówności spowodowanej wyznawaniem innej wiary. Utrudnienia w dostępie do edukacji, zatrudnienia i liczne bezpodstawne aresztowania i represje, to tylko nieliczne formy prześladowania. W wielu przypadkach zarzut stawiany członkom bahaickiej wspólnoty sprowadza się do stwierdzenia, iż „praktyki religijne zagrażają bezpieczeństwu państwa”. Pozostawia to władzy Islamskiej Republiki Iranu otwartą furtkę do bezpardonowej walki z przedstawicielami wiary innej niż powszechnie obowiązująca²⁷.

23 Iran, <http://www.gpch.pl/iran> (18.01.2014).

24 Iran, <http://www.opendoors.pl/przesladowania/opisykrajow/iran/> (24.02.2014).

25 Ibidem (24.02.2014).

26 Zob. *Światowy Indeks Prześladowań 2014*, http://www.opendoors.pl/przesladowania/2014_sip/2971641/ (24.02.2014).

27 Zob. *Pomimo obietnic Iran kontynuuje łamanie praw człowieka – potwierdza raport ONZ*, <http://www.bahai.org.pl/zagranica/436-pomimo-obietnic-iran-kontynuuje-amanie-praw-czlowieka-potwierdza-raport-onz> (24.02.2014);

Omawiając system polityczny Iranu i ustrój tego państwa nie można nie dostrzec pewnych zależności, które powodują, że współcześnie wizerunek Islamskiej Republiki Iranu może mieć dwa oblicza. Konstytucja z roku 1979 uznająca Iran za republikę, spełniającą teoretycznie wszelkie założenia demokratyczne, może powodować, że obraz państwa na arenie międzynarodowej będzie ukierunkowany na przedstawienie postępu i reform, jakie w Iranie przeprowadzono w celu pogodzenia zasad prawa muzułmańskiego z zasadami demokracji. Drugi obraz, całkowicie zgodny z realnym wpływem wyznaniowego charakteru rządów, to państwo, które ogranicza podstawowe wolności swoich obywateli, jak choćby przytoczone wyżej – dyskryminacje ze względu na płeć oraz prześladowania ze względów religijnych. Prawo powstałe na fundamencie religijnym i skonstruowane z islamskich komponentów sakralnych, przekreśla możliwość istnienia w Iranie podstawowych zasad demokracji, takich jak prawa mniejszości religijnych i prawa kobiet. Islamska Republika Iranu pozostaje państwem wyznaniowym, państwem nieposiadającym żadnych wspólnych cech z ustrojem demokratycznym. Poszukiwanie przejawów demokracji na gruncie teokracji, ma w tym wypadku wymiar wyłącznie teoretyczny.

Zob. *Krzyż i półksiężyc*,
<http://www.tygodnikpolityka.pl/swiat/1512000,1,chrzescijanie-przesladowani-na-bliskim-wschodzie.read>
(24.02.2014).

Dorota Matuszak

Problem demokracji w państwach arabskich. Kwestia upolitycznienia religii i ureligijnienia polityki

Słowa kluczowe: *demokracja, islam, polityka, fundamentalizm, Koran, państwa arabskie*
Keywords: *democracy, islam, politics, fundamentalism, Quran, Arab states*

W 2002 roku były prezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki Jimmy Carter powiedział:

Fakt, że wszyscy jesteśmy ludźmi, łączy nas silniej, niż dzielą nas nasze obawy i przesady. Bóg daje nam zdolność czczenia wyboru. Możemy zdecydować, że będziemy łagodzić cierpienie. Możemy wybrać wspólne działanie na rzecz pokoju¹.

Problem wyboru pojawia się wtedy, gdy jest on nam z góry narzucony. Dyktatury w Iraku, Libii czy Egipcie zostały obalone w wyniku przebiegu tzw. *wiosny arabskiej*. Państwa trzecie, takie jak Stany Zjednoczone Ameryki pomagały i wciąż pomagają, przynajmniej deklaracyjnie, budować w tych państwach demokrację. Pojawia się zatem pytanie: czy demokracja *sensu stricto* w wersji zachodniej ma podstawy do recepcji w państwach arabskich?

We współczesnym świecie stosunków międzynarodowych utarł się, powtarzany w sparafrazowanej formie za Winstonem Churchillem, pogląd, iż demokracja jest najlepszym z możliwych ustrojów politycznych. Stany Zjednoczone Ameryki propagują od wielu lat tę formę rządów z uzasadnieniem, iż demokracja zapewnia ochronę przed terroryzmem. Praktycznym wyrazem amerykańskiego zaangażowania w procesy demokratyzacji mają być misje w Iraku i Afganistanie. Celem ma być *efekt domina*, który w rezultacie zdemokratyzuje całe regiony, w tym wypadku Bliski Wschód. Nie zawsze jednak ustroj demokratyczny sprawdza się w państwach, w których nie ma on podstaw kulturowych, nie zawiera się w kanonach tradycji, nie wynika z treści i przesłania religii wyznawanej przez mieszkańców regionu. Problem demokracji w porewolucyjnych państwach arabskich doskonale odzwierciedlają przykłady Iraku, Libii czy Egiptu. Wprowadzenie tego ustroju całkowicie odmieniło definicję demokracji zachodniej, powstała kulturowo-religijna hybryda, która stanowi demokrację wyłącznie nominalną. Problemem jest w tym wypadku nie odgórne zbudowanie podstaw monteskiuszowskiego trójpodziału władzy, ale budowa społeczeństwa obywatelskiego, chcącego brać udział w wyborach i wyznającego zasady demokracji.

Demokracja nie powstaje z popiołów, lecz stopniowo, a etapy jej rozwoju i procesy, które się nań nakładają, różnią się w zależności od kraju i społeczeństwa². Ana-

1 Przemówienie z okazji otrzymania Pokojowej Nagrody Nobla, Oslo, 10 grudnia 2002 roku.

2 B. Lewis, *Freedom and Justice*, <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/blewis.htm> (30.01.2014).

logicznie możemy stwierdzić, iż na świecie pomimo wspólnego mianownika – wartości demokratycznych – istnieje wiele modyfikacji tego ustroju politycznego. Rozwój demokracji warunkowany jest wieloma czynnikami. Głównym budulcem jest społeczeństwo: świadome, konsekwentnie dążące do realizacji założeń ustrojowych, wierzące w ideę demokracji.

Spółeczeństwo obywatelskie w państwach arabskich boryka się z ciągłym wpływem religii na władzę w państwie. Fundamentalisci islamscy od wielu lat zakładają szkoły religijne oraz rozszerzają własne wpływy w szkołach państwowych. Skutek jest taki, że ugrupowania religijne tworzą *muzułmańskie społeczeństwo obywatelskie*, istniejące równolegle do *świeckiego społeczeństwa obywatelskiego*, a często zastępujące jego wątłe instytucje³. Problemem jest przewaga religii nad ustrojem państwa. Społeczeństwo obywatelskie w państwach arabskich budowane jest na fundamentach religijnych. To właśnie te fundamenty zaprzeczają idei demokracji, jednocześnie narzucając jej islamską interpretację. Współczesna wykładnia islamu budzi wrogość wobec zachodnich wzorców demokracji. Arabskie ugrupowania antyzachodnie pogłębiają jeszcze bardziej nienawiść.

Islam sukcesywnie niszczy tkankę społeczeństwa obywatelskiego. Łączy się to z trudnościami adaptacji wzorców demokracji zachodniej. Dla ludności zamieszkującej państwa arabskie przekształcenia demokratyczne są często niezrozumiałą odmianą. Wzmożenie poważnie osłabionego potencjału obywatelskiego wobec dezorganizacji gospodarki powinno być zasadniczym celem wszelkich strategii koalicyjnych. Benjamin Barber twierdzi, iż:

Demokracji nie można narzucić pod lufą karabinu życzliwego przybysza z zewnątrz. Nie rodzi się z wojennych popiołów, ale w zmaganiach, działalności społecznej i rozwoju gospodarczym. Demokracji nie zbuduje się też z materiałów eksportowanych przez wyzwolenczą armię amerykańską, ani w cieniu firm amerykańskiego sektora prywatnego ani organizacji pozarządowych⁴.

Demokracji muszą chcieć ludzie, którym jest ona narzucana. Tworzenie ustroju demokratycznego musi mieć podstawy również w działaniach gospodarczych danego kraju. Jeżeli ustrój nie przynosi dobrobytu, poprawy, nie będzie dla obywateli lepszą alternatywą. Demokracja potrzebuje korzeni, na których może wyrosnąć społeczeństwo wierzące w nią, kultywujące jej tradycję. Państwa arabskie od lat rządzone tyrańską ręką pogrążone są w chaosie. Stabilizacja to nie narzucenie ustroju demokratycznego, lecz edukacja od podstaw społeczeństwa, wpojenie idei funkcjonowania państwa opartego na jej zasadach, co nie jest łatwym zadaniem biorąc pod uwagę przywiązanie do tradycji religijnych obywateli tych państw.

Gdy populacja z jednego kręgu kulturowego styka się z inną, należąca do odręb-

3 S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1998, s. 156.

4 B. Barber, *Imperium strachu*, Warszawa 2006, s. 106.

nej cywilizacji, tworzą się naciski działające na rzecz ekonomicznych i politycznych dosłowań obu społeczeństw. Często jednak dochodzi do konfliktów na tym tle, które skutkują potęgowaniem nienawiści międzykulturowej. Ten rodzaj nienawiści przejawia się bardzo często wśród mieszkańców państw arabskich wobec świata zachodniego. Ludzie ci, z natury waleczni, od wieków kultywowali tradycję przenikania religii do świata polityki. Niewyobrażalnie wielka zmiana, jaką jest wprowadzenie demokracji jest niezrozumiała dla muzułmanów, którzy żyją w przekonaniu o monopolu słuszności swoich poglądów.

W krajach islamskich funkcjonują dwie podstawowe kategorie wartości. Na pierwszą składają się: rodzina, klan, plemię. Na drugą: jednostki kulturowe i religijne. Religia odrywa bardzo ważną rolę w społecznym, ekonomicznym, kulturalnym i politycznym rozwoju arabskich społeczeństw i systemów politycznych. Religia traktowana jest jako najważniejszy czynnik i zmienną, kształtującą arabską kulturę polityczną oraz mentalność Arabów⁵. Islam znaczy bardzo wiele dla narodowej społeczności muzułmanów, a silne poczucie islamskiej narodowej tożsamości stało się częścią polityki i religii. Restrukturyzacja społeczeństwa, gospodarki, kultury czy polityki w państwach arabskich, wydaje się być nieosiągalna.

Demokracja jest ustrojem, który rozwija się powoli. Społeczeństwo, które ją przyjmuje musi o nią walczyć. Demokracja wymaga kultywowania lokalnych instytucji obywatelskich. Tylko wówczas ludzie mają szansę żyć w duchu obywatelskim, być edukowanym w tym kierunku. Nie można odmówić współczesnym państwom arabskim braku załączków demokracji. Wyrazem tego jest choćby bunt przeciw tyranom. Jedną z barier dla rozwoju porządku demokratycznego jest jednakże oparta na religii tradycja oraz przesiąknięte doktryną religijną prawo szariatu.

Historia zdemokratyzowanych Niemiec i zliberalizowanej Japonii mogą służyć za przykłady wprowadzenia ustroju demokratycznego w państwach, w których skutecznie obalono tyranów. Zaraz po tym uzyskały one ogromną pomoc gospodarczą, do dziś prowadzone są w nich działania z zakresu edukacji obywatelskiej⁶. Państwa arabskie tak wielkiej pomocy nie otrzymały. Społeczeństwa Japonii i Niemiec nie opierały się też w tak wielkim stopniu demokratyzacji. Obydwa państwa wyrosły na jedne z najpotężniejszych gospodarek świata. Postawy demokracji wyrosły tam na żyznej, bo gospodarczo i politycznie przygotowanej ziemi.

Zmiany demokratyczne są możliwe jedynie w dłuższej perspektywie i do ich wprowadzenia konieczna jest przemiana świadomości społeczeństw. Bezpośrednią przyczyną ostatnich zamieszek na Bliskim Wschodzie i Afryce Północnej była drożęjąca żywność, a pośrednią przyczyną – zapóźnienie tego regionu. To zacofanie przełożyło się na wielką rewoltę społeczeństwa, które widzi, że inaczej, lepiej, rozwijają się sąsiednie regiony, przede wszystkim Europa⁷. W najbliższym czasie trudno jest spekulować

5 Por. S. P. Huntington, op. cit., s. 258.

6 Ibidem, s. 107.

7 *Demokracja w krajach arabskich*, <http://www.polskieradio.pl/9/299/Artykul/320206,De-mokracja-w-krajach-arabskich-nie-jest-mozliwa> (21.07.2013).

na temat możliwości zmiany świadomości mieszkańców Bliskiego Wschodu. Tysiące lat tradycji nie mogą zostać zapomniane, by w karty historii wpisać na stałe demokrację. Zapóźnienie regionu również odgrywa bardzo dużą rolę w problemie wdrożenia demokracji. Zubożałe społeczeństwo spodziewa się od nowego ustroju dobrobytu – lustrzanego odbicia Europy.

Kultura arabsko-islamska jest zakorzeniona w tradycjach, których etos był odległy od standardów demokracji, liberalizmu, praw jednostki i praw kobiet. Współczesna niechęć do tych zjawisk nie wyłoniła się z próżni, ale jest produktem dawnego nomadyzmu pustyni Półwyspu Arabskiego⁸. Na przestrzeni lat, mieszkańcy Bliskiego Wschodu pogłębiali społeczny, a z czasem i polityczny antyokcydentalizm. Najbardziej zagorzali wyznawcy islamu widzą dzisiaj w demokracji duchowe i zmaterializowane *zło*, chcąc powstrzymać jego rozprzestrzenianie gotowi są ponieść najwyższe ryzyko i straty. Za narodziny *zła* i jego ekspansję odpowiadają w tej percepcji nie tylko decydenci, ale również demokratyczne społeczeństwa. To społeczeństwo, a nawet pojedynczy ludzie budują demokrację. Nie rząd, nie parlament, lecz jednostka przekonana o słuszności swoich działań, świadoma tego, iż poprzez swoje czyny wpływa na kształt państwa. Z tych założeń czerpie swoje podstawy tzw. *islam polityczny*. To jedna z najbardziej niebezpiecznych przeszkód dla recepcji idei demokracji w świecie arabskim. Narastająca fala islamu politycznego, produktu symbiozy religii i polityki, reprezentowanego przez Bractwo Muzułmańskie i jego odgałęzienia w państwach arabskich pod różnymi nazwami – Hamas w Gazie i Algierii, al-Nahdha (Przebudzenie) w Tunezji i Tahrir (Wyzwolenie) w innych państwach – stanowi główną przeszkodę dla demokratycznych przemian⁹.

Kolejnym problemem świata arabskiego jest szerzenie się analfabetyzmu. Jest to proceder na tak wielką skalę, że poza wymiarem pedagogicznym czy materialno-społecznym, stanowi również kolejną barierę dla demokracji. Ludność nie potrafiąca czytać i pisać nie pojmie w pełni założeń demokracji, będzie również podatna na dezinformację i opartą na prostej argumentacji indoktrynację.

Świat islamski nie respektuje praw kobiet. Dyskryminacja w tym obszarze jest zjawiskiem powszechnym. Brak równouprawnienia automatycznie blokuje podstawową zasadę demokracji, jaką jest równość. Nie tylko wobec prawa, ale także w życiu codziennym. Kultura Bliskiego Wschodu nie uwzględnia jednak tej wartości, traktując kobietę, jako istotę niższą w myśl koranicznego wskazania:

niewiasty postępować powinny ze wszelką, przystojnością, a mężowie tak samo z nimi, ale mężowie mają stopień wyżej nad niewiastami (2:228).

W systemie wartości muzułmanów nie ma więc religijnej podstawy dla filaru demokracji: równouprawnienia płci w sferze społecznej i politycznej.

Wszystkie islamskie dyscypliny naukowe mają swój początek w *Koranie*. Księga

⁸ *Demokracja w krajach arabskich* <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2136> (21.04.2013).

⁹ *Ibidem*.

ta jest podstawą islamskiego prawa i teologii. Całe życie religijne, społeczne zbudowane jest wokół tekstu *Koranu*¹⁰. Logiczną jest w tej sytuacji konstatacja, że przy takim poziomie ureligijnienia polityki bardzo ciężkim zadaniem jest najmniejsza przebudowa podwalin islamskiej kultury i nauki na wzór zachodniej demokracji.

Antyzachodni światopogląd promowany w państwach islamskich odwołuje się, jak w przypadku Braci Muzułmanów, do hasła *ideowej kolonizacji* islamu, a obowiązkiem muzułmanów jest:

zapobieganie powodzi nowoczesnej cywilizacji, zalewającej bagnem materialistycznych, grzesznych władz. W świecie muzułmańskim zapanował zachodni sekularyzm, którego ekspansja potęguje nadal o ile nie wykorzenimy go z naszych ziem¹¹.

Tu pojawia się bezpośrednie odwołanie do *dżihadu*, w rozumieniu *wysiłku na ścieżce* Allaha, w jego ostatecznej postaci – *świętej wojny*. Dżihadyci odczytują historię i bieżącą politykę przez pryzmat swoich charakterystycznych przekonań religijnych, a nie zachodnich założeń o postępowej dynamice historii¹². Ten swoisty religijny fanatyzm skutkuje wrogim nastawieniem wobec kultury Zachodu, co jednocześnie wyklucza możliwość wprowadzenia ustroju demokratycznego. Muzułmanie kultywujący tradycję *dżihadu* nigdy nie staną po stronie *niewiernych*.

Ktoś, kto zakłada, że jego męczeństwo przyspieszy nadejście ery mesjańskiej, jest jeszcze mniej podatny na zastraszenie¹³, czy też rygor, który starają się nałożyć państwa zachodnie. Idea *dżihadu* jest całkowitą sprzecznością wobec założeń demokracji. Co więcej, w skrajnej postaci, jest wezwaniem do walki przeciw wszystkiemu, co zachodnie. Walka o zachowanie tradycji religijnej jest priorytetem, który w niektórych kręgach nie może zostać przedefiniowany.

Nie sposób zignorować opinie tych badaczy islamu, którzy twierdzą, iż muzułmański bóg jest tyranem¹⁴. Ta tyrania przekłada się na działania islamskich grup terrorystycznych. *Koran* zakłada wrogość wobec innych religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, co bezpośrednio odzwierciedla się w antyzachodnich ocenach.

Zarówno świat zachodni, jak i arabski mają problem z rozdziałem religii od polityki. Na Zachodzie widoczne jest to przede wszystkim w państwach uznawanych za katolickie, w których przejawy wpływów myśli chrześcijańskiej są widoczne w systemie wartości wyznawców. Dużo bardziej skomplikowana sytuacja pojawia się w państwach arabskich, gdzie *Koran* stanowi prawo, a wszelkie poglądy zbudowane są na jego podstawie. O ile w państwach katolickich możemy mówić o wpływie doktryny religijnej na kształt polityki, o tyle w państwach arabskich religia stanowi podwaliny wszystkich dz-

10 M. A. S. Abdel Haleem, *Wprowadzenie do wydania Koranu*, Nowy Jork 2005, s. 9.

11 B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Nowy Jork 2001, s. 302.

12 G. Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem, wezwanie do działania*, Warszawa 2009, s. 63.

13 Ibidem, s. 110.

14 J. Gopal, *Podszept Gabriela, Islam bilans krytyczno-historyczny*, Zgorzelec 2006.

iedzin życia i funkcjonowania państwa.

Szeroki pluralizm Zachodu wyłonił się w społeczeństwie uformowanym przez chrześcijańską koncepcję godności ludzkiej i kulturę ukształtowaną przez tę ideę¹⁵. Dzięki temu świat zachodni, oparty na chrześcijańskich wartościach jest kompatybilny z założeniami demokracji. Państwa arabskie kształtując tożsamość w oparciu o inny system religijny nie opierają swojej polityki na godności ludzkiej, równości, czy wolności.

Samuel Huntington słusznie zauważał, iż:

założenia filozoficzne, systemy wartości, stosunki społeczne, obyczaje i światopoglądy różnią się znacząco w poszczególnych kręgach kulturowych. Kultury mogą się zmieniać, w różnych okresach miewają rozmaity wpływ na politykę i ekonomię, ale najważniejsze różnice w stopniu rozwoju politycznego i gospodarczego, zakorzenione są w odrębnościach kulturowych¹⁶.

Świat arabski wiele lat pracował na dzisiejszy kształt każdego z państw mieszczących się w tym regionie. Pomimo przenikania z kulturą zachodnią do dzisiaj charakteryzuje się silną odrębnością w kwestii adaptacji idei demokracji. W krajach tych nie rządził *lud (demos)*, a religia.

Państwa arabskie, szczególnie te, które doświadczyły *arabskiej wiosny ludów* odznaczają się silnym kryzysem partii opozycyjnych. W państwie występuje zazwyczaj jedna, maksymalnie dwie partie rządzące, obywatele nie mają alternatywy wobec panującej władzy. Zwolennicy despotycznych reżimów często sprawują wciąż ważne funkcje w życiu politycznym państw arabskich, co więcej, w krajach tych żyje wielu zwolenników dyktatury, którzy po dziś dzień wierzą w słuszność obalonych rządów.

Państwa Bliskiego Wschodu wciąż nie są wewnętrznie zjednoczone. Egipt i Libia borykają się z walkami między siłami postrewolucyjnymi i ich fragmentaryzacją. Idea zmiany ustroju politycznego w tych państwach miała – według pierwszych i entuzjastycznych przekazów telewizji zachodnich, komentujących *arabską wiosnę* – łączyć, a nie dzielić społeczeństwo. Stało się jednak inaczej. Kraje podzieliły się nie tylko na zwolenników i przeciwników reżimów politycznych, nastąpiło także rozdrobnienie sił rewolucyjnych, co w konsekwencji doprowadziło do stworzenia różnych odłamów rewolucjonistów posiadających odmienne postulatory. Dzisiaj głównym miejscem tych walk jest Syria.

Przynajmniej w zachodniej percepcji narody arabskie cierpią z powodu ubóstwa tradycji demokratycznych, nieobecności społeczeństwa obywatelskiego, rozprzestrzenionej korupcji, patronatu i nepotyzmu w rządach, eksplozji demograficznej, kryzysu ekonomicznego, bezrobocia i podziałów religijnych, sekciarskich i plemiennych. Wszystkie te czynniki są przeszkodami w przejściu od despotyzmu do demokracji¹⁷.

15 Ibidem s. 129.

16 S. P. Huntington, op. cit., s 20.

17 Ibidem.

Stworzenie ładu demokratycznego w uwarunkowanym determinizmem religijnym społeczeństwie wiązać się musi z wieloletnią i żmudną pracą. Naturalną jest pokusa sięgnięcia po apodyktyczne rozwiązania Zachodu zastosowane po II wojnie światowej wobec Niemiec i Japonii, jednakże zwiększona ingerencja zewnętrzna w sprawy Bliskiego Wschodu mogłaby przynieść rezultaty odwrotne do zamierzonych. Narody arabskie słyną ze swej dumy i ambicji, narzucanie im zachodniego wzoru ustroju demokratycznego utożsamione byłoby co najmniej z obrazą ich tradycji i dotychczasowego dorobku. Zapewne taka instrumentalizacja przestrzeni społecznej odczytana zostałaby również jako obraza religii.

Znawcy problematyki bliskowschodniej zauważają, że w państwach arabskich dokonuje się zwiększone wprowadzanie elementów kapitalizmu rynkowego i wokół tej kwestii formułowane są prognozy, co do możliwości przemian politycznych w regionie. Stosunki rynkowe nie mogą jednakże zastąpić samych stosunków społecznych. Trudno przypuszczać, że mogłyby również osłabiać powszechne zaangażowanie w religię. Ostatecznie należy chyba raczej pamiętać, że to demokracja wytworzyła kapitalizm, a nie odwrotnie¹⁸.

Wobec powyższych refleksji pojawić się musi pytanie o kształt ustroju, który realnie mógłby służyć państwom i społeczeństwom arabskim, prowadząc do wewnętrznego pomniejszenia chaosu i zewnętrznego zarzucenia wrogości do Zachodu. Wydaje się, iż ustrojem, który sprawdzałby się w regionie byłaby hybryda demokratyczno-autorytarna, czy nawet dyktatorska. Pojęcia i stojące za nimi treści wykluczają się w warunkach zachodnich, lecz może są najbardziej odpowiednie w odniesieniu do warunków religijno-kulturowych Bliskiego Wschodu i sytuacji, w której nawet najwięksi aktywiści *arabskiej wiosny* nie są pewni tego, jak ma przebiegać zmiana ustrojowa i w jakim kształcie mogą ją zaakceptować. Prognoza, co do możliwości szybkiego wzrostu tendencji prodemokratycznych na Bliskim Wschodzie, aktualnie nie znajduje merytorycznych podstaw.

18 B. Barber, *Dżihad Kontra McŚwiat*, Warszawa 2005, s. 373.

Martyna Masłowska

Interakcje religii i polityki we współczesnej Finlandii – wybrane problemy

Słowa kluczowe: islam, Finlandia, imigracja muzułmańska, islamizacja Europy, laicyzacja, Päivi Räsänen

Keywords: islam, Finland, Muslim immigration, islamisation of Europe, secularisation, Päivi Räsänen

Celem artykułu jest ukazanie najważniejszych problemów współczesnej Finlandii w odniesieniu do kwestii religijno-politycznych i społecznych. Na rozważania składają się refleksje: - na temat imigracji muzułmańskiej oraz trudności związanych z asymilacją muzułmanów w fińskim społeczeństwie, - na temat zagadnień związanych z regulacją sytuacji prawnej wspólnot religijnych na terenie Finlandii, - na temat źródeł, przebiegu i skutków demontażu tradycyjnego fińskiego modelu państwo – Kościół, - na temat procesu laicyzacji społeczeństwa, na który nierzadko wpływ mają działania decydentów politycznych. Artykuł powstał przede wszystkim w oparciu o anglojęzyczne i fińskojęzyczne statystyki, dokumenty prawne oraz publikacje książkowe.

Kontekst społeczny

Stare fińskie powiedzenie mówi, że tworząc świat Bóg zapomniał w Finlandii rozdzielić ziemię od wody. Aż 30% terytorium tego kraju to podmokłe łąki i bagna. Właściwa nazwa Finlandii – *Suomi* – pochodzi od słowa *suo*, co oznacza moczary¹. Finlandia kształtem przypomina kobietę z podniesionym prawym ramieniem (jej „lewe ramię” po ostatniej wojnie przypadło Rosji)². Najbardziej zaludnione jest południe, tam właśnie znajdują się największe miasta: Helsinki, Tampere, Espoo i Turku. Środkowa część kraju to lasy i jeziora, których jest 188 tysięcy. Im dalej na północ, tym większe odludzie. Coraz mniej jest drzew, ostatecznie za kołem polarnym krajobraz przeobraża się w subarktyczną tundrę³.

Finlandię cechuje surowy klimat, co znajduje odzwierciedlenie w stosunkowo niewielkiej liczbie mieszkającej tam ludności – niewiele ponad 5 milionów osób. Większość mieszkańców należy do Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego. W ciągu ostatnich dziesięcioleci, krajobraz religijny tego kraju zmienił się radykalnie. Ma to związek z pojawieniem się nowych wspólnot wyznaniowych. Ich obecność jest ściśle skorelowana z coraz większą migracją na te tereny. Finlandia staje się tworem wieloreligijnym. Skutkiem tej sytuacji są nowe wyzwania stojące przed decydentami politycznymi, a wśród nich –

1 Por. D. Swallow, *Culture Shock! Finland: A Guide to Customs and Etiquett*, Vantaa 2001, s. 58-62.

2 Por. A. F. Chew, *The White Death: The Epic of the Soviet-Finnish Winter War*, Helsinki 1999, s. 28-29.

3 Por. M. Witkowska, *Jednoręczna Kobieta*, „Gazeta Wyborcza”, Opole nr 214, 12.09.1998, s. 5.

wypracowanie odpowiedniej regulacji prawnej wobec kwestii religijnych⁴.

Liczba imigrantów w Finlandii jest nadal dość mała, w porównaniu z innymi państwami nordyckimi. Spośród 5,3 mln osób, około 143 tysięcy (2,7 %) to cudzoziemcy⁵. Niepokojące dla mieszkańców tego państwa jest jednak tempo przyrostu imigrantów. W 1988 roku odsetek ten wynosił jedynie 20 tysięcy (0,4 %)⁶. Pierwsza wielka fala imigracji rozpoczęła się w 1990 roku, kiedy to weszło w życie rozporządzenie pozwalające na przeniesienie się do Finlandii byłej mniejszości etnicznej (z fińskimi korzeniami) z ZSRR, głównie z Karelii, która była częścią Finlandii przed II wojną światową⁷. Od 1990 roku systematycznie rośnie liczba imigrantów z krajów muzułmańskich⁸. W związku z tym, wykształciła się głośna dyskusja na temat praw mniejszości religijnych w Finlandii⁹.

Tło historyczne

Finowie od zawsze żyli w ścisłym związku z naturą. W przeszłości oddawali cześć duchom zamieszkującym lasy (*haltija*) i gospodarstwa (*tonttu*)¹⁰. Wierzyli, że zmarli wędrują po świecie i należy im się szacunek¹¹. Najbardziej znanymi fińskimi bogami byli: Ahti – bóg wody i ryb oraz Tapio – bóg lasów¹². W momencie pojawienia się katolicyzmu, religia animistyczna zaczęła wchłaniać wpływy katolickie i modyfikować swoje założenia, w tym czcić katolickich świętych, którzy zostali włączeni do politeistycznego panteonu¹³.

Wiarę katolicką w Finlandii zaczęli propagować misjonarze, którzy głosili swoje nauczanie na Wyspach Alandzkich, gdzie znajdują się najstarsze kościoły w Finlandii¹⁴. Ostatecznie jednak katolicyzm rozkrzewił biskup Henryk z Uppsali około 1155 roku, który w jej obronie poniósł męczeńską śmierć i został ogłoszony patronem Finlandii¹⁵. Około 1230 roku nastąpił kres pogańskich wierzeń. W tym czasie wzniesiono kościoły w miejscach dawnego kultu. Warto w tym miejscu wspomnieć XVI-wiecznego fińskie-

4 Por. O. Alho, *A guide to Finnish customs and manners*, Tampere 2010, s. 56.

5 Por. R. Harala, *Population and Cause of Death Statistics. Statistics Finland*, Tampere 2013, s. 4-6.

6 Por. http://www.stat.fi/til/vrm_en.html (25.02.2014).

7 Por. E. Piironen, *Karjalan pyhät kilvoittelijat (The holy fighters of faith in Karelia)*, Espoo 1979, s. 25-31.

8 Por. E. Engle, P. Paananen, *The Winter War: The Soviet Attack on Finland 1939-1940*, Helsinki 1997, s. 34-36.

9 Por. <http://www.uskonnot.fi/> (25.02.2014).

10 Por. M. Kuusi, B. Keith, M. Branch, *Finnish Folk Poetry: Epic*, Helsinki 1997, s. 19-21.

11 Por. L. Talko, *Finlandia bez pukania*, „Duży Format” nr 48 dodatek do „Gazety Wyborczej”, 19.12.2005, s. 9.

12 Por. P. Harding, J. Brewer, *Przewodnik Pascala. Finlandia*, Bielsko-Biała 2004, s. 16-17.

13 Por. I. Talve, *Finnish Folk Culture. Studia Fennica*, Helsinki 1997, s. 52-53.

14 Por. M. Klinge, *Let Us Be Finns: Essays on History*, Vantaa 1996, s. 21-24.

15 Por. A. Osęka, *Aland, wolny archipelag*, „Magazyn” nr 35 dodatek do „Gazety Wyborczej” nr 201, 29.08.1997, s. 18.

go reformatora Mikaela Agricola, który był ojcem literackiego języka fińskiego¹⁶. On, jako pierwszy, w 1548 roku dokonał tłumaczenia *Nowego Testamentu*, natomiast przełożenia na fiński całej *Biblii* dokonano dopiero w 1642 roku¹⁷.

Pomimo niskiego uczestnictwa wiernych w nabożeństwach, Finlandia na tle sąsiednich państw skandynawskich notuje wysoki wskaźnik osób wierzących i uznających podstawowe prawdy religii chrześcijańskiej. Popularne wśród Finów są prywatne praktyki religijne prowadzone w zaciszu swojego domu¹⁸. 85% Finów deklaruje się jako osoby wierzące, 83% należy do Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego, 1,1% przynależy do Fińskiego Kościoła Prawosławnego (w jurysdykcji Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola), około 1% to wyznawcy islamu, 50 tys. – zielonoświątkowcy, 19 tys. – świadkowie Jehowy, 3 tys. – mormoni, 1,5 tys. – wyznawcy judaizmu. 15% społeczeństwa deklaruje, że nie należy do żadnej wspólnoty religijnej. Tylko 2% luteran chodzi do kościoła co tydzień, a 10% co miesiąc. W tym warunkach co raz trudniej znaleźć w Finlandii kościół¹⁹.

Stosunki między państwem a Kościołem

Stosunek państwa wobec Kościoła luterańskiego został określony przez prawo z 1869 roku. Państwo wspiera od tamtej pory finansowo Kościół, określając z czasem jego status jako *państwowy*. W przeszłości biskupi byli mianowani przez prezydenta spośród kandydatów zaproponowanych przez synod generalny, jednak w 2000 roku nastąpiła w tym zakresie zmiana²⁰. Od 1922 roku fiński obywatel może legalnie odstąpić od Kościoła krajowego i należeć do innego Kościoła lub nie przynależać do żadnego²¹.

Konstytucja wprowadzona w 1923 roku zagwarantowała *wolność religijną*, jednakże na jej mocy dwa Kościoły są wyraźnie uprzywilejowane. Fiński Kościół Ewangelicko-Luterański (*Suomen evankelis-luterilainen Kirkko*) i fińska Cerkiew prawosławna otrzymały jako jedyne status Kościołów narodowych²². Wierni płacą na ich rzecz podatki w wysokości 1% lub 2% dochodów, z czego później Kościoły finansują działalność charytatywną²³.

Różne źródła budują podstawę prawną fińskiego systemu prawa kościelnego. W 2000 roku weszła w życie fińska konstytucja, w której *wolność religii* jest teraz zapisana w sekcji 11:

16 Por. S. Heininen, M. Heikkilä, *Kirchengeschichte Finnlands*, [b.m.w.] 2002, s. 70.

17 Por. <http://www.euresisnet.eu/Pages/ReligionAndState/FINLAND.aspx> (26.02.2014).

18 Por. L. Mäkitalo, *Taivaallisia naisia*, Helsinki 2006, s. 23.

19 Por. <http://www.uskonnot.fi/raportit/?reportId=90> (26.02.2014).

20 Por. P. Virrankoski, *Suomen historia I*, Helsinki 2002, s. 58.

21 Por. H. Huttunen, *Finnish Ecumenical Council*, Helsinki 1999, s. 1.

22 Por. <http://www.hs.fi/kotimaa/Kolme+suomalaisesta+kuuluu+luterilaiseen+kirkkoon> (26.02.2014).

23 Por. I. Ambrosius, M. Haapio, *Ortodoksinen Kirkko Suomessa*, Helsinki 1979, s. 496-497.

Każdemu obywatelowi przysługuje wolność wyznania i sumienia. Wolność wyznania i sumienia pociągają za sobą prawo do wyznawania i praktykowania religii, prawo do wyrażania przekonania i prawo do bycia członkiem wspólnoty religijnej. Nikt nie jest w obowiązku uczestniczyć w praktyce religijnej²⁴.

W rozdziale 6 zamieszczono ogólną klauzulę dotyczącą równości i zakazu dyskryminacji ze względu na religię oraz przekonania:

Wszyscy są równi wobec prawa. Nikt nie może, bez akceptowalnego powodu być traktowany odmiennie od innych osób ze względu na płeć, wiek, pochodzenie, język, religię, przekonania, poglądy, stan zdrowia, niepełnosprawność lub inny powód, który dotyczy jego lub jej osoby. Dzieci powinny być traktowane równo, jako jednostki i będą one mogły mieć wpływ na sprawy związane z ich życiem w stopniu odpowiadającym ich etapowi rozwoju. Równość płci jest promowana w działalności społecznej i życiu zawodowym, w szczególności w celu określenia wynagrodzenia i innych warunków zatrudnienia, przewidzianych w sposób bardziej szczegółowy przez ustawy²⁵.

Konstytucyjna ochrona autonomii Kościoła luterańskiego została określona w sekcji 76 nowej²⁶. Konstytucja odeszła od nominacji biskupów przez prezydenta, co odzwierciedla ogólny trend w kierunku stopniowej separacji państwa i Kościoła. Istnieją także inne źródła regulujące tę sytuację. Nowa ustawa dotycząca *wolności religii* ustanawia ochronę wolności wyznania i nadaje ramy prawne dla powstania i funkcjonowania społeczności religijnych innych niż Kościół luterański i prawosławny. Finlandia podpisała również traktaty międzynarodowe dotyczące praw człowieka oraz konieczności ochrony wolności religijnej – Europejską Konwencję Praw Człowieka, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych oraz Konwencję o Likwidacji Dyskryminacji Kobiet²⁷.

Państwo fińskie nie jest ani bezwyznaniowym ani wyznaniowe, ponieważ istnieją (jak wcześniej wspomniano) ścisłe instytucjonalne i prawne powiązania pomiędzy państwem a Kościołem luterańskim. Ponadto, Kościół prawosławny ma w Finlandii specjalny status instytucjonalny, a Konstytucja i prawo świeckie zapewniają wolność wyznania oraz prawa mniejszości religijnych²⁸. Działalność kościelna składa się z pomocy religijnej w instytucjach publicznych, takich jak wspieranie sił zbrojnych lub duszpasterstwo w więzieniach. Wszystkie te działania są finansowane przez państwo, nawet większość szpitali jest obsługiwana przez zgromadzenia lub związki parafialne²⁹.

24 *Ministry of Justice Finland. The Constitution of Finland 11 June 2000*, Helsinki 2001, s. 5-6. Tłumaczenie własne.

25 *Ibidem*, s. 10.

26 *Por. ibidem*, s. 21.

27 *Por. J. Lavery, The History of Finland*, Vantaa 2006, s. 25-27.

28 *Por. R. Jaakko, Ecumenical Growth in Finland*, Helsinki 2010, s. 4.

29 *Por. S. Korpela, Finnish Church aims to be down-to-earth*, Helsinki 2012, s. 2-3.

Finlandia to jedyne państwo na świecie, w którym kobiety równocześnie obejmowały urząd premiera i prezydenta. Od września 2010 ten sfeminizowany kraj ma pierwszą kobietę biskupa. Jest nią 57-letnia Irja Askola, absolwentka wydziału teologii, wyświęcona na pastora w 1988 roku. Przełamała ona męski monopol na biskupie szaty, nieznacznie pokonując w głosowaniu Mattiego Poutainena³⁰. Na południu kraju, prawie połowa pastorów to kobiety, lecz do tej pory nie było jeszcze kobiety biskupa. Proces feminizacji urzędów kościelnych spotkał się z zadziwiająco powszechną akceptacją. Obecnie wielu rodziców woli nawet, by ich dzieci ochrzciła kobieta pastor. Ale jest oczywiście mała grupa pastorów i członków Kościoła płci męskiej, którzy twierdzą, że ordynacja kobiet jest sprzeczna z doktryną chrześcijańską.

Z uwagi na fakt, iż w Finlandii obecnie szybko przebywa imigrantów i uchodźców, którzy reprezentują różne religie, rząd tego państwa po raz kolejny został zmuszony do przemyślenia dotychczasowych odnoszących się do religii i edukacji, a zwłaszcza roli religii w fińskim systemie szkolnym³¹.

Laicyzacja społeczeństwa – kryzys Kościoła luterńskiego

Konstytucja kładzie nacisk na równe traktowanie osób. Równość płci jest omówiona szczegółowo w ustawie o równości (*Tasa-arvolaki* z 2005 roku). Ma to na celu zapobieganie dyskryminacji ze względu na płeć i promowanie równości płci, szczególnie w życiu zawodowym. Istnieją jednak ograniczenia dotyczące stosowania tego prawa. Na przykład, nie ma ona wpływu na działalność religijną zarejestrowanych wspólnot religijnych. Ograniczenia nie dotyczą spraw niereligijnych tych organizacji, takich jak zatrudnienie i wynagrodzenia. Według ustawodawstwa konstytucyjnego istnieje pewna autonomia prawna dla społeczności religijnych. Mają one prawo do organizowania działalności zgodnie z ich doktryną.

Istotnym problemem związanym z równością jest kwestia rejestrowania związków jedнопłciowych. Od końca 1990 roku przepisy regulujące związki osób tej samej płci były najbardziej widoczne w debacie na temat etyki seksualnej. Prawo dotyczące partnerów tej samej płci zostało uchwalone przez parlament Finlandii pod koniec września 2001 roku, a weszło w życie w marcu 2002. Zgodnie z tym ustawodawstwem, związki homoseksualne posiadają prawa i obowiązki zbliżone do małżonków heteroseksualnych, z pewnymi wyjątkami – ich relacja nie jest traktowana jak rodzina³².

Kościół luterński, sprzeciwił się zjednoczeniu par jedнопłciowych, a także utożsamianiu ich z małżeństwem, co wywołało głośną krytykę opinii publicznej. Kościół odmówił sprawowania obrzędów religijnych dla par tej samej płci, przy jednoczesnej deklaracji szacunku dla osób homoseksualnych, wynikającym z ogólnych, respektowa-

30 Por. J. Pawlicki, *Pani biskup Helsinek*, „Gazeta Wyborcza”, 08.03.2011, s. 10.

31 Por. F. Singleton, *A Short History of Finland*, Helsinki 2010, s. 32-33.

32 Por. K. Mustola, *The situation concerning homophobia and discrimination on grounds of sexual orientation in Finland*, Turku 2008, s. 5.

nych przez Kościół praw człowieka. Przejawem kontrowersji wewnątrzkościelnych był Synod Generalny w maju 2002 roku, podczas którego przedstawiono dwa projekty dotyczące statusu kościelnego osób żyjących w związkach homoseksualnych. W pierwszym z nich zaproponowano, by osoba żyjąca w zarejestrowanym związku osób tej samej płci nie miała możliwości pełnienia funkcji kościelnych oraz by nie mogła mieć statusu *pracownik Kościoła*. Drugi projekt proponował przygotowanie alternatywnych form służby, a także możliwość pobłogosławienia związku osób tej samej płci. Wniosek stanowiący o tym, że osoba żyjąca w zarejestrowanym związku osób tej samej płci nie powinna mieć możliwości pełnienia funkcji lub pracy w charakterze pracownika Kościoła ponownie omawiano na Synodzie jesienią 2007 roku³³. Rada Kościoła zajęła stanowisko głoszące, iż nikt nie powinien być traktowany inaczej na gruncie orientacji seksualnej. Wniosek został odrzucony. W październiku 2010 roku, kwestia praw homoseksualistów w Kościele luterańskim została omówiona podczas debaty telewizyjnej. Powstało wówczas wrażenie, że Kościół w ogóle nie akceptuje homoseksualistów. Konsekwencją tej sytuacji było odejście z Kościoła prawie 40 tysięcy osób w ciągu jednego tylko miesiąca. Już dzień po telewizyjnej emisji programu, w którym biskup Helsinek, negatywnie wypowiedział się na temat homoseksualistów, możliwości legalizacji małżeństw homoseksualnych oraz adopcji dzieci przez takie małżeństwa, ponad 2,5 tysiąca Finów zdecydowało się na wystąpienie ze wspólnoty. Niektórzy jeszcze w trakcie trwania programu. Inni w ciągu następnych godzin. Zrobili to dzięki stronie Eroakirkosta.fi (nazwa domeny oznacza *odejść z Kościoła*)³⁴. Strona działa od siedmiu lat, prowadzi ją stowarzyszenie wolnomyślicieli, a fińskie prawo zakłada wystąpienie z Kościoła przez internet³⁵. Kościół nie uległ jednakże presji dekoniumiunktury. W listopadzie 2010 roku Synod Generalny postanowił, że nie będzie oddzielnego rytuału błogosławieństwa związków osób tej samej płci, lecz jedynie chwila modlitwy w intencji pary³⁶.

Kolejna fala wystąpień z Kościoła związana była z kontrowersyjnymi komentarzami liderki Chrześcijańskich Demokratów Päivi Räsänen na temat aborcji, która stwierdziła, że: „zwierzęta nie mogą być poddane ubojowi w sposób zadający im cierpienie, za to nie wolno nawet dyskutować o bolesności aborcji”³⁷. Po jej wystąpieniu w ciągu dwóch dni aktu apostazji dokonało 3500 osób³⁸. Równoległe do procesów sekularyzacji i spadku liczby członków dominującego Kościoła, zyskują w jego obrębie konserwatywne ruchy odrodzenia. Na przykład w Oulu ruch laestadiański (staroluterski i pietystyczny) tworzy największą działającą grupę religijną w tym regionie, a w całej Finlandii, działając pod nazwą *Elämän Sana* (*Świat Życia*), identyfikuje się z nim trzech biskupów. René Gothóni,

33 Por. <http://www.muslimpopulation.com/Europe/Finland/IslaminFinland.php> (2.02.2014).

34 Por. <http://www.wprost.pl/ar/225330/Rekordowa-liczba-wiemych-odeszla-z-Kosciola-Ewangelicko-Luteranskiego-w-Finlandii/> (28.02.14).

35 Por. <http://www.komputerswiat.pl/nawosci/internet/2010/42/odeszli-z-kościola-przez-internet.aspx> (28.02.2014).

36 Por. V. Purmonen, *Orthodoxy in Finland, past and present*, Helsinki 1984, s. 14-15.

37 Por. J. Rantala, *Islam in Finland*, „Politiikka” 07.10.2013, s. 5-7.

38 Por. J. Pawlicki, *Dlaczego Finowie porzucają swój kościół*, Helsinki 2013, s. 12.

profesor religioznawstwa porównawczego na Uniwersytecie w Helsinkach, przewiduje, że obecny kryzys gospodarczy może doprowadzić ludzi do religii:

Szczególnie w sytuacjach kryzysowych ludzie zwracają się do religii [...] we współczesnej Finlandii wielu zgubiło się w alkoholu, przemocy lub innych skrajnościach, bo nie wiedzą, jak radzić sobie z kryzysem³⁹.

Fiński raj dla muzułmanów

Podobnie jak w innych krajach europejskich, politycznie poprawni strażnicy fińskiej wielokulturowości, próbowali uciszyć publiczną dyskusję na temat eskalacji problemu imigracji muzułmańskiej. W Finlandii jest około 45 tysięcy muzułmanów, większość z nich to sunnici⁴⁰. Przybyli do kraju na początku lat 90., najpierw byli to Somalijczycy, potem Irakijczycy, Afgańczycy i Kosowianie. Dziś wiele dzieci imigrantów dorosło. Niektórzy z nich się zsekularyzowali, lecz wielu stało się gorliwymi wyznawcami islamu. W ten sposób narodził się w Finlandii społeczny i polityczny problem radykalizmu i fundamentalizmu islamskiego. To właśnie drugie pokolenie muzułmanów jest uważane w całej Europie Zachodniej za grupę największego ryzyka społecznego. Na przykład w Wielkiej Brytanii i Francji wielu emigrantów drugiej generacji stało się zgorzkniałymi, zradykalizowanymi i oddzielonymi od reszty społeczeństwa ludźmi. Nie bez winy decydentów politycznych państw europejskich. Ludzie ci urodzili się w Europie i mieszkali tutaj przez całe życie, a mimo to doznali wielu upokorzeń i zepchnięcia do poziomu obywateli drugiej kategorii, na przykład na rynku pracy⁴¹. Takie sytuacje zdarzają się też w Finlandii, gdzie bezrobocie w całym kraju wynosiło 9% w 2005, natomiast wśród Somalijczyków 58%. To sprawia, że młodzi muzułmanie szukają wyjaśnień daleko poza urzędem pracy⁴².

Aktualnie w Finlandii istnieją dziesiątki niezależnych grup islamskich. Najstarszą z nich jest Fińskie Stowarzyszenie Islamskie, które powstało w 1925 roku. Ma ono około 700 członków, z których znaczna część to potomkowie Tatarów⁴³. Grupa ta korzysta z meczetów w Helsinkach, Tampere i Lahti. Inną, istotną zbiorowością jest Islamska Społeczność Finlandii, która powstała w 1987 roku. Jej członkowie to głównie Arabowie oraz fińscy konwertyci. Wspólnota ma meczet i szkołę Koraniczną w Helsinkach⁴⁴. Największym zgrupowaniem jest obecnie Helsinki Islamic Center, do którego należy prawie 2000 członków. Ponadto istnieje kilkanaście innych, mniejszych organizacji w regionie Helsinek, a tylko niektóre z nich nie są oficjalnie zarejestrowane⁴⁵. Obecnie w Finlandii jest 45

39Por. http://yle.fi/uutiset/church_resignations_a_long-term_trend/6736606 (28.02.2014).

40Por. <http://www.muslimpopulation.com/Europe/Finland/IslaminFinland.php> (2.02.2014).

41 Por. A. Pezda, *Rozbiłam się o fiński mur*, „Gazeta Wyborcza”, 13.06.2006, s. 16.

42 Por. <http://www.euroislam.pl/index.php/2010/05/islam-po-finsku/> (01.03.2014).

43 Por. <http://www.uskonnot.fi/lisatietoja> (01.03.14).

44 Por. <http://www.gatestoneinstitute.org/2075/finland-muslim-immigration> (01.03.2014).

45 Por. <http://hki-islamkeskus.fi/soomaali/> (01.03.2014).

meczetów i sal modlitewnych, większość w Helsinkach⁴⁶. W stolicy Finlandii otwarto też nowy mega meczet szyicki, ufundowany przez Islamską Republikę Iranu, a konkretnie przez Fundację Ahlul-Beit⁴⁷, za którą stoi radykalna grupa islamska. Ahlul-Beit założyła około 70 ośrodków na całym świecie, a jej głównym celem jest promowanie religijnych i politycznych poglądów islamskich radykałów z Iranu⁴⁸. Krytycy przypuszczają, że teokraci z Teheranu zamierzają używać helsińskiego meczetu jako centrum rekrutacji dla Hezbollahu – militarnej grupy islamu szyickiego⁴⁹. Fińscy decydenci polityczni poparli tymczasem szyicką inicjatywę, widząc w niej symbol postępu multikulturalizmu w nordyckim państwie⁵⁰.

Ciekawe spojrzenie na tę ostatnią kwestię zaprezentowała gazeta „Egypt Today”. W ocenie jej redaktorów multikulturalizm przemienił Finlandię w raj dla muzułmańskiej emigracji, nie tylko dla szyitów, ale także dla rywalizujących z nimi muzułmanów sunnickich. W reportażu zatytułowanym *Witamy w Finlandii* gazeta zachęcała do osiedlania się w tym kraju. Bezpośrednio po publikacji tego artykułu muzułmanie w kolejnej fali zaczęły przybywać do Finlandii⁵¹.

Według dziennikarza Toma Kankkonena, który niedawno napisał książkę pt. *Islam Europassa (Islam w Europie)*, Finlandia jest domem dla kilkuset islamskich fundamentalistów nurtu wahabistycznego, powstałego w Arabii Saudyjskiej⁵². Wahabici nie tylko zniechęcają muzułmanów do integracji z Zachodem, ale także aktywnie namawiają do *dżihadu* przeciwko niewiernym. Kankkonen twierdzi, że radykałowie operują w społecznościach takich jak Helsinki Muslimikoti (Muzułmański Dom), stowarzyszenie Iqra i Salafickie Forum Internetowe⁵³. O ile politycy głównego nurtu bagatelizują zjawisko, o tyle jest ono coraz częściej podnoszone – stając się ważnym tworzywem i jednym ze źródeł sukcesu politycznego – przez trzecią siłę tamtejszej sceny politycznej, nacjionali-

46 Por. <http://ndie.pl/muzulmanie-w-finlandii-zadaja-dodatkowych-4-platnych-dni-urlopu/> (02.03.2014).

47 Ahlul-Beit jest przeciwna wszystkim innym nurtom islamu, które konkurują z islamem dyktowanym przez irańskich teokratów. Nawołuje ona do prześladowania sunnitów, sufitów i alawitów, a także świeckich i umiarkowanych muzułmanów. Organizacja ta głośno sprzeciwia się integracji muzułmańskich emigrantów z goszczącymi ich społeczeństwami, por. J. Saarinen, *The History of Jihadism in Finland and An Early Assessment of Finnish Foreign Fighters in Syria*, Helsinki 2010, s. 3.

48 Por. <http://counterjihadreport.com/tag/ahlul-beit-foundation/> (01.03.2014).

49 Por. <http://islamqa.info/en/110455> (01.03.2014).

50 Por. <http://www.logosmedia.fi/artikkeliarkisto/islamsuomessa.html> (01.03.2014). Symptomatyczne w procesie zaklinania multikulturalizmu przez polityków fińskich jest ignorowanie przez nich faktu awersji, wobec szyickiego mega meczetu, wyrażanej przez sunnitów. W ich środowisku popularne są głosy na rzecz potrzeby wsparcia ze strony Arabii Saudyjskiej, aby ta sfinansowała konkurencyjny wobec irańskiego sunnickiego mega meczet, por. <http://www.gatestoneinstitute.org/3080/finland-iranian-mega-mosque> (02.03.2014).

51 Por. K. Soeren, *Finlandia: raj dla islamistów*, Helsinki 2012, s. 1-2.

52 Por. E. Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, Turku 1985, s. 64-66.

53 Por. T. Lippman, *Islam is a martian civilization. If you succeed, that means God is on your side*, [w:] T. Lippman, *Understand Islam*, 1989, s. 50.

styczną partię Prawdziwi Finowie (Perussuomalaiset)⁵⁴.

Rosną również obawy społeczne związane z brakiem integracji zwyczajnych muzułmańskich imigrantów w Finlandii. Na przykład muzułmańskie dzieci w fińskich szkołach często nie mogą uczestniczyć w zajęciach szkolnych, takich jak śpiew i taniec, ponieważ niektórzy rodzice uważają je za antyislamskie. Ponadto, dzieci imigrantów często nadużywają *argumentu rasizmu*, jeśli rozwiązanie danego konfliktu nie jest na ich korzyść, albo jeśli nauczyciel przywołuje dziecko do porządku⁵⁵. W miarę jak rośnie ich liczba, muzułmanie domagają się, aby fiński rząd zapewnił im więcej meczetów i sal modlitewnych. Fińskie Stowarzyszenie Islamskie twierdzi, że są one przepełnione, a ich liczba (45) niewystarczająca.

Wnioski

Tradycyjny w Finlandii model państwo – Kościół formalnie zakończył się już na początku XX wieku, w momencie wejścia w życie pierwszej ustawy regulującej wolność wyznania. Dzisiejszą sytuację wyznacza przede wszystkim konstytucja z 2000 roku. Za sprawą jej zapisów zwiększyła się swoboda działalności organizacji religijnych posiadających podstawę prawną, co dotyczy także nowych, szczególnie islamskich, podmiotów religijnych. Zjawisko dynamicznego przyrostu społeczności islamskiej w Finlandii jest o tyle niepokojące, że w pokoleniu młodych muzułmanów, zauważalne są wyraźne tendencje ku radykalizacji: religijnej i społecznej⁵⁶.

W porównaniu do innych państw zachodnioeuropejskich Finlandia jest mimo wszystko w miarę jednolitym organizmem w odniesieniu do zjawisk życia religijnego. Ten stan rzeczy nie musi być jednakże trwały zważywszy na procesy rosnącej społeczności islamskiej z jednej strony oraz sekularyzacji społeczeństwa fińskiego z drugiej, czego przejawem jest występowanie wiernych z Kościoła luterańskiego.

54 Zob. <http://www.perussuomalaiset.fi/>.

55 Por. B. Maréchal, F. Dassetto, S. Allievi, S. J. Nielsen, *Muslims in the enlarged Europe: religion and society*, Espoo 2003, s. 51.

56 Por. <http://www.euroislam.pl/index.php/2010/05/islam-po-finsku/> (02.03.2014).

Wioleta Husar

Wielokulturowość a problem islamizacji państwa na przykładzie Hiszpanii

Słowa kluczowe: wielokulturowość, muzułmańscy imigranci, islamizacja, tygiel kulturowy, interkulturowość, pokojowa koegzystencja, Hiszpania

Keywords: multiculturalism, Muslim immigrants, islamization, cultural melting pot, interculturalism, peaceful coexistence, Spain

Wielokulturowość we współczesnym świecie nie stanowi *novum*, jej przejawy widoczne były już w starożytnym Egipcie. W tamtym okresie interferencja kultur była rezultatem prowadzonych wojen, dyplomacji oraz migracji ludności¹. Do lat siedemdziesiątych XX wieku współistnienie wielości kultur utożsamiano głównie z takimi państwami jak Kanada, Australia i Stany Zjednoczone Ameryki². W tym miejscu należy zaznaczyć ich odmienną trajektorię w stosunku do państw Europy Zachodniej. Anizotropowy charakter społeczeństwa amerykańskiego był ściśle związany z obecnością ludności autochtonicznej oraz wymogami asymilacyjnymi. Wszystkie działania ukierunkowywała wizja stworzenia tzw. *społeczeństwa przyszłości*. Państwa europejskie wyrosły natomiast na silnym homogenicznym przeświadczeniu wielowiekowego dziedzictwa, żyjąc tym samym w duchu tzw. *przeszłości narodów*³. Ukonstytuowaniem *Starego Kontynentu*, jako grupy kulturowej, jest skomasowanie heterogeniczności na stosunkowo małej przestrzeni⁴. Biorąc jednak pod uwagę skalę różnorodności, europejski konglomerat kultur ustępował zdecydowanie społeczeństwu amerykańskiemu⁵.

Nasilenie się procesów migracyjnych już od lat sześćdziesiątych XX wieku spowodowało stopniową zmianę mozaiki społeczeństwa europejskiego. Ruchy ludności znalazły swoje umotywowanie w czynnikach: społecznych, politycznych, gospodarczych czy peregrynacji o podłożu poznawczym, turystycznym lub edukacyjnym⁶. Intensywny napływ imigrantów (bardzo często wyznających islam) z wcześniejszych obszarów zamorskich do metropolii, eskalacja roszczeń windykacyjnych ze strony byłych państw kolonijnych⁷, odrodzenie się regionalizmów i etnicznych osobliwości lokalnych jak np.: Baskowie i Katalończycy w Hiszpanii, Normandia, Bretania i Korsyka we Francji, czy Sy-

1 Por. A. Śliz, M. S. Szczepański, *Wielokulturowość i jej socjologiczny sens. Festival Caravan czy wielokulturowe Street Party?*, „Studia Socjologiczne”, 2011, nr 4 (203), s. 7.

2 Por. A. Śliz, *Polska bratnia pomoc. Polish assistance, Inc. Socjologiczne studium monograficzne*, Opole 2001, s. 22-30.

3 Por. M. Biernacka, *Hiszpania wielokulturowa. Problemy z odmiennością*, Warszawa 2012, s. 15.

4 Por. K. Krzysztofek, *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie”, 2003, nr 1, s. 78.

5 Por. M. Biernacka, op. cit.

6 Por. H. Mamzer, *Wielokulturowość – czy wyzwolenie z więzów etnocentryzmu?*, „Przegląd Bydgoski”, 2001, nr XII, s. 33.

7 Por. M. Biernacka, op. cit., s. 16-17.

cylią we Włoszech oraz pogłębienie się problemów mniejszości etnicznych, religijnych i narodowych wraz z transformacją ustrojową Europy Wschodniej i Środkowej, sprawiły, że Europa musiała zrewidować dotychczasową politykę⁸. Wielokulturowość stała się bardzo ważnym pierwiastkiem dyskursu politycznego Europy i elementem prowadzonej polityki społecznej, charakteryzującej niemonolityczne pod względem kulturowym i etnicznym państwa.

Niniejszy artykuł ma na celu – przede wszystkim, choć nie wyłącznie – zwrócenie uwagi na problemy związane ze zjawiskiem wielokulturowości w Europie, ze szczególnym uwzględnieniem wyzwań stojących przed państwem hiszpańskim w dobie progresywnej islamizacji. Zasadnicza treść artykułu dotyczy działań podejmowanych przez muzułmańską mniejszość w Hiszpanii oraz postawy roszczeniowej wobec rządu monarchii w celu krzewienia swojej kultury. Ponadto, podejmuje próbę określenia zależności między prowadzoną polityką wielokulturowości a możliwościami rozwoju religii islamskiej.

Analizę problemu należałoby rozpocząć od terminologicznego uściślenia pojęcia *wielokulturowości*. Pomimo istnienia sporu, co do interpretacji terminu, którego antecedencje sięgają myśli herderiańskich, można wskazać, że wielokulturowość jest swego rodzaju kontinuum, a nie elementem eksponującym granice między kulturami⁹. Marian Golka definiuje *wielokulturowość* jako koincydencję na jednej przestrzeni co najmniej dwóch grup społecznych o różnicach kulturowych cech dystynktywnych: w wyglądzie zewnętrznym, języku, zachowaniu, wyznaniu, pochodzeniu, hierarchii wartości itd., które powodują wzajemne postrzeganie różnic, a co z tym związane, ich różnorakie implikacje¹⁰. Uwagę zwraca obiektywność takiego ujęcia, dzięki pozbawieniu zabarwienia pluralizmem kulturowym, a uwypukleniu kategorii badawczej¹¹. Należy jednak zauważyć, że interpretacja wielokulturowości jako prostego schematu umiejscowienia kultur na jednej przestrzeni nie odzwierciedla społecznej rzeczywistości, *de facto* są to elementy obligatoryjne, ale newralgiczną składową wydają się być interakcje między kulturami. Koreluje z tym założeniem implementacja pojęcia *wielokulturowości* Hanny Mamzer, która przyjmuje, iż:

[...] jest to zbiór zasad i procesów realizacji współżycia społecznego w warunkach realizacji pluralizmu etnicznego i kulturowego, nastawionych przy tym na optymalizację stosunków społecznych przez wyrównywanie praw i szans uczestnictwa, co pozwala na niwelację napięć i konfliktów¹².

8 Por. A. Śliz, M. S. Szczepański, op. cit., s. 8.

9 Por. K. Krzysztofek, op. cit.

10 Por. M. Golka, *Oblicza wielokulturowości*, [w:] *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, pod red. M. Kempnego, A. Kapciak, S. Łodzińskiego, Warszawa 1997, s. 55.

11 Por. I. Lenartowicz, *Jeśli nie edukacja to co? Pedagogika międzykulturowa jako odpowiedź na rzeczywistość społeczeństwa wielokulturowego*, „Homo communicativus. Filozofia – Komunikacja – Język – Kultura”, 2007, nr 1(2), s. 112.

12 H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003, s. 33.

Rozpatrując wielokulturowość przez pryzmat imigracji należy zaznaczyć, iż obejmuje ona szerokie spektrum zjawisk społecznych, a ponadto jest zjawiskiem kontrowersyjnym. Jerzy Zubrzycki, twórca podstawowych założeń australijskiej polityki wielokulturowości zaznacza, że wielokulturowość ma wiele płaszczyzn i nieprzymusowych form kontaktów międzykulturowych, co skutkuje zainicjowaniem nowej kulturowości. Niemniej jednak uważa, że polityka wielokulturowości wyraża szacunek wobec drugiego człowieka, który wywodzi się z innej kultury, jest reprezentantem odmiennej rasy czy religii. Zdaniem J. Zubrzyckiego polityka wielokulturowości odrzuca asymilację na zasadzie nadrzędności którejkolwiek z kultur¹³.

Ekspansywny rozwój globalizacji i metropolizacji determinuje rosnące kontrowersje wobec definiowania *wielokulturowości*, która w istocie staje się zjawiskiem coraz powszechniejszym. Ponadto, koegzystencja odmiennych grup etnicznych, religijnych czy narodowych w ramach jednego społeczeństwa nie stwarza konieczności integracji bądź asymilacji, a może być jedynie podwaliną wspólnoty, gdzie rudymentarną zasadą funkcjonowania jest wielość kultur¹⁴.

To zinstytucjonalizowane na podstawie zasad demokratycznych współistnienie w danej przestrzeni określonych form zbiorowości społecznych, znamionuje wyrażoną tożsamość kulturową. Inicjuje to uformowanie się nowej jakościowo wspólnoty, która kładzie kres dominacji kulturowej. Paradoksalnie owe zróżnicowanie nie niweluje możliwości wspólnego działania¹⁵.

Zjawisko wielokulturowości to poważny problem polityczny państw, które podejmowały mniej lub bardziej humanitarne próby jego skutecznego rozwiązania. Jedną ze strategii zakłada fizyczną likwidację mniejszości, a więc wyniszczenie grupy współzamieszkującej terytorium. Niekiedy nosiła znamiona ludobójstwa (wojna w byłej Jugosławii). Czystki etniczne, to kolejna próba zażegnania newralgicznej kwestii, mająca nieco łagodniejszą formę od poprzedniej, gdyż przewiduje ekspulsję mniej wpływowej grupy, co ważne, niekoniecznie mniejszej, ze wspólnie zamieszkiwanych ziem. Doskonałym przykładem puryfikacji etnicznych były praktyki hitlerowskie czy stalinowskie. Inną formą prowadzenia polityki wielokulturowości jest asymilacja, która przyjmuje przymusową integrację i częściową deprywację praw np. do języka czy kultury. Jest to wymuszenie inkulturacji w kulturę dominującą. Zgodnie z zasadą *żyj i pozwól żyć* wcielano również usankcjonowany pluralizm etniczny, który jednak pozwala na pewien wachlarz swobód, ale nie propaguje integracji. Wydaje się, że współcześnie przodującym modelem prowadzenia polityki wielokulturowości jest integracja obywatelska z poszanowaniem *prawa do różnic*. W dokumentach ONZ, UNESCO, Rady Europy czy Unii Europejskiej określa się

13 Por. <http://biuletynmigracyjny.uw.edu.pl/33-s-luty-2012/australijski-program-wielokulturowosci> (28.02.2014).

14 Por. K. Kwaśniewski, *Pluralizm kulturowy. Tożsamość kulturowa*, [w:] *Słownik etnologiczny*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 273.

15 Por. A. Sadowski, *Zróżnicowanie kulturowe a społeczeństwo obywatelskie*, „Sprawy Narodowościowe”, 1999, nr 14, s. 34-35.

go jako *politycznie poprawny* najwyższy standard demokracji¹⁶.

W Europie dwudziestego wieku, w której dominowała retoryka narodowa, renesans przeżywały idee kulturowej neutralności państwa, z których wywodzi się założenie *wielokulturowości*¹⁷. Miało być to remedium na, ujawniający się szczególnie w ostatnich dekadach, dystans kulturowy między rodzimymi Europejczykami a imigrantami spoza kontynentu. Polityka wielokulturowości zakłada istnienie społeczeństw odmiennych kulturowo, religijnie i pod względem narodowym, w którym relacje zdeterminowane są współistnieniem różnych kultur, a nie utożsamianie się z kulturą nadrzędną¹⁸. Wzorcowe w tej dziedzinie państwo neutralne unika wszelkich poczynań i decyzji, które mogłyby spotkać się z zarzutem koneksji z jedną z kultur wspólnoty zamieszkującej państwo¹⁹. Obecnie pojawia się ogromny problem, aby tego typu założenie mogło być w pełni realizowane.

W tym kontekście istotnym elementem jest ideologia multikulturalizmu, jako hybryda łącząca w zależności od kontekstu etnicznego rozmaite postaci wielokulturowości, stanowiące budulec dla odmiennych form multikulturalizmu²⁰. Pojęcie *multiculturalism* może być rozpatrywane w trojaki sposób: jako obiektywny fakt istnienia wielości kultur, jako polityka prowadzona przez rządy, która ma zapobiec konfliktom społecznym powstałym na bazie wielokulturowości i trzecia interpretacja jako ideologia, ruch czy filozofia, która uwypukla się poprzez działania mniejszości, dążących do większej emancypacji i partycypacji na płaszczyźnie politycznej, społecznej, kulturowej państwa²¹.

Przybycie do krajów europejskich imigrantów sprawiło, że przy stworzeniu barwnego społeczeństwa pod względem kultur, powstało jednocześnie środowisko wieloreligijne. Niniejszy artykuł skupia się wokół niematerialnego elementu kultury, jakim jest religia. Nie ma na celu kompleksowego zobrazowania mozaiki wyznań religijnych, powstałej na terenie Europy po falach migracyjnych, a jedynie zwrócenie szczególnej uwagi na kwestię islamizacji na gruncie hiszpańskim.

W przeważającej mierze ludność napływowa do Europy wyznaje islam, a jej liczebność rośnie dzięki dużemu przyrostowi naturalnemu. W konsekwencji tych procesów islam ewoluuje do poziomu religii diaspory – religii drugiego i kolejnego pokolenia imigrantów²². Czynnikiem wzmacniającym społeczność islamską jest również zjawisko konwersji Europejczyków na islam.

16 Por. K. Krzysztofek, op. cit., passim.

17 Por. J. T. Hryniewicz, *Polityka wielokulturowości i imigranci. Doświadczenia państw europejskich i wnioski dla Polski*, „Przegląd Zachodni”, 2009, nr 3, s. 231–250.

18 Por. K. Karwowski, *Jedność w różnorodności*,

http://www.eid.edu.pl/archiwum/2006,104/kwiecien,218/jednosc_w_roznorodnosci,1938.html (08.11.2013).

19 Por. J. T. Hryniewicz, op. cit., s. 231.

20 Por. W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie interpretacje*, Poznań 1998, s. 152.

21 Ibidem.

22 Por. K. Pedziwiatr, *Od religii imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2005, s. 20.

Zgodnie z badaniami przeprowadzonymi przez Pew Research Center²³ w 2010 roku, populacja muzułmanów w całej Europie (wraz z Bośnią i Hercegowiną, Macedonią i Rosją, bez Turcji) stanowi 44,1 mln, czyli około 6% ogółu ludności europejskiej. Co ważne, liczba wyznawców islamu rośnie, przy czym tempo wzrostu spada. Dodatkowo, prognozy przewidują, że w dekadzie 2010–2020 wzrost wyniesie 7,5 mln, natomiast w latach 2020–2030 już tylko 6,6 mln. Zmniejszenie przyrostu ma być podyktowane obniżeniem liczby imigrantów oraz spadkiem liczby urodzeń wśród osiadłych w państwach europejskich muzułmanów²⁴. W powyższych prognozach brak wyodrębnienia zjawiska konwersji na islam. We Francji, jak szacuje Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, liczba konwertytów na islam oscyluje wokół 4 tysięcy rocznie, należy jednak zaznaczyć, że państwo to zamieszkuje jedna z najliczniejszych grup muzułmanów w Europie²⁵.

Pojawienie się dużej liczby imigrantów – muzułmanów implikuje możliwość zaistnienia zjawiska islamizacji. Termin ten rozumiany jest jako rozprzestrzenianie się filozofii islamskiej na wielu płaszczyznach i dziedzinach życia w społeczeństwach, grupach etnicznych czy plemionach²⁶. Na forum międzynarodowym głośno mówi się o tym, iż *Stary Kontynent* stoi przed problemem progresywnej islamizacji²⁷.

Współcześnie możemy mówić o tzw. *trzeciej fali* islamizacji, która ma charakter migracyjny²⁸. Ten trzeci etap znacząco kontrastuje z poprzednimi, zważywszy na fakt, iż wcześniej niedopuszczalne były wyjazdy wyznawców islamu do krajów niemuzułmańskich, z drobnymi wyjątkami, np. dla uwalniających jeńców, dyplomatów czy handlowców²⁹. Na przestrzeni lat uległo to zmianie.

Występowanie i progresywny charakter islamizacji w państwach europejskich niezaprzeczalnie potwierdza demografia oraz problemy muzułmanów z asymilacją w tamtejszych społeczeństwach. Konsolidacja wspólnot islamskich i niespójna europejska polityka multikulturalizmu (np. w Wielkiej Brytanii polityka komunitarystyczna, we Francji model obywatelski i laicki, w Niemczech próby bezpośredniego porozumienia się z rządem tureckim³⁰) pozwoliła na utworzenie w państwach przyjmujących własnych,

23 Centrum zajmuje się badaniami demograficznymi, analizą zawartości mediów oraz innymi badaniami empirycznymi, niezbędnymi w naukach społecznych. Dostarcza informacji o sprawach, postawach i trendach kształtujących społeczeństwo świata i Ameryki. Z założenia jest organizacją apolityczną, zob. <http://www.pewresearch.org/about/> (09.11.2013).

24 Por. M. Hoarau, P. Sasnal, *Wzrost islamofobii w Europie*, „Biuletyn PISM”, 27.05.2013, nr 55 (1031), s. 1, [<http://www.pism.pl/publikacje/biuletyn/nr-55-1031>] (09.11.2013).

25 Por. P. Heanni, S. Amghar, *Ekspansjonizm islamu*, „Le Monde Diplomatique”, Luty 2010, [http://monde-diplomatique.pl/LMD70/index.php?id=5_5] (19.02.2014).

26 Por. <https://www.opendooors.pl/przesladowania/wiadomosci/2013/06czerwiec/2568950> (19.02.2014).

27 Por. P. Jankowski, *Schyłkowi Europy będzie towarzyszyć kwilenie noworodka*, <http://europejczyicy.info/25314/artykuly/schylkowi-europy-bedzie-towarzyszy-kwilenie-noworodka/> (28.02.2014); *Islamizacja Europy wymknęła się spod kontroli*, <http://europejczyicy.info/15924/wiadomosci/europa/islamizacja-europy/> (28.02.2014).

28 Por. B. Lewis, *Trzecia fala islamizacji*, „Wprost”, nr 16/2007 (1269), [<http://www.wprost.pl/ar/104864/Trzecia-fala-islamizacji/>] (19.02.2014).

29 Ibidem.

30 Por. S. Scaranari-Introigne, *Islamizacja Europy*, „Nasz Dziennik”, 29-30 grudnia 2012, nr 303

zamkniętych społeczności, z czasem wysuwających coraz większe roszczenia, które wielokrotnie prowadzą do społecznych konfliktów. Ich dezyderaty dotyczą np. kwestii socjalno-bytowych, *stricte* religijnych, politycznych czy prawnych³¹. Muzułmanie domagają się możliwości konstrukcji własnych struktur w nowym kontekście kulturowym. Żądają budowy meczetów, które bardzo często powstają na bazie budownictwa sakralnego innych wyznań, tworzenia sklepów o charakterze *halal*, cmentarzy, odrębnych stołówek w szkołach czy miejscach pracy, respektowania muzułmańskich świąt i obyczajów oraz związanych z tym konsekwencji przez pracodawców. Liczne programy *łączenia rodzin* i samoświadomość konieczności odbudowy komórki rodziny sprawiły, iż nieodzowne stało się przekazywanie i podtrzymywanie znaczenia przynależności religijnej i kulturowej. Dodatkowo problem islamizacji nabiera intensywności w obliczu kryzysu finansowego, rosnącego bezrobocia, braku wyraźnej stabilizacji państw i niepewności ekonomicznej obywateli³².

Jedną z reperkusji rewolucji kulturowej lat 70. i 80. było założenie budowy tożsamości europejskiej na wzór amerykański oraz przyjęcie i efektywna asymilacja emigrantów w oparciu o postmodernistyczny konsumpcjonizm. Oparta o te wytyczne polityka wielokulturowości jest brutalnie dyskredytowana, zwłaszcza w odniesieniu do mniejszości islamskiej m.in. poprzez zamachy terrorystyczne w Madrycie czy Londynie, a także zamieszki natury narodowościowej m.in. we Francji lub Wielkiej Brytanii³³.

Radykalne poglądy na temat obecności i rozprzestrzeniania się religii islamskiej na kontynencie europejskim wyrażała Oriana Fallaci. W licznych książkach, artykułach i publicznych wypowiedziach włoska dziennikarka podkreślała, iż Europie grozi *zalew islamem*, czego przyczyn upatrywała w zbyt umiarkowanej polityce rządów państw Unii Europejskiej wobec imigrantów muzułmańskich, którzy jej zdaniem stanowią realne zagrożenie dla naszej kultury i demokracji³⁴. Ponadto, w kontekście postępującej islamizacji, a w jej ramach wprowadzania przez muzułmanów swoich praw religijnych, wydają się być słuszne pytania retoryczne, wysuwane przez autorkę *Siły rozumu*:

[...] gdzie kończą się prawa obywateli, a zaczynają prawa cudzoziemców? [...] czy cudzoziemcy mogą posiadać prawo do forsowania ustaw, które znoszą prawa obywatelskie, które ośmieszają zasady obywatelskie, które znieważają obywatelskie zdobycze? [...] czy cudzoziemcy znaczą więcej od obywateli? Czy są jakimś rodzajem nadobywateli, czy naprawdę są naszymi władcami? Naszymi panami?³⁵.

(4538), [<http://www.naszdziennik.pl/wp/19388,islamizacja-europy.html>] (28.02.2014).

31 Por. A. Konarzewski, *Czy Europa zamknie drzwi cudzoziemcom? Kryzys multikulturalizmu*, „Refugee Pl – Gazeta Uchodźców”, nr 17, 2010, s. 1-2

[<http://www.szymonkowalczyk.com/userfiles/file/Gazeta%2017%20pol.pdf>] (21.02.2014).

32 Ibidem.

33 Por. M. Ryba, *Bankructwo utopii multi-kulti*, „Nasz Dziennik”, 21-22 lipca 2012, nr 169 (4404), [<http://www.naszdziennik.pl/wp/5164,bankructwo-utopii-multi-kulti.html>] (21.02.2014).

34 Por. J. Balicki, P. Stalker, *Polityka imigracyjna i azylowa. Wyzwania i dylematy*, Warszawa 2006, s. 284.

35 O. Fallaci, *Siła rozumu*, przekład J. Wajs, Warszawa 2004, s. 95.

Wyraziste i radykalne podejście Oriany Fallaci tożsamy jest z poglądem wielu obywateli europejskich, nie jest jednak *poprawne politycznie* i nie wpisuje się w większość w założenia prowadzonych *miękkich polityk* multikulturalizmu.

Po prawie półwieczu prosperowania doktryny otwartości Europy na inne kultury czołowi aktorzy sceny politycznej mówią o jej dyskredytacji: „to nieudany eksperyment” (David Cameron – premier Wielkiej Brytanii) oraz, że „wielokulturowość umarła” (Angela Merkel – kanclerz Republiki Federalnej Niemiec)³⁶. Pomimo, że państwa prowadzą nie tożsame polityki względem wielokulturowości, to początkowy zamysł był podobny: „pełna otwartość na imigrantów”. Kryzys idei wielokulturowości i konieczność jej redefinicji w dużej mierze spowodowany jest nabraniem ekspansywnego charakteru przez islam. Hiszpania jest przykładem państwa, gdzie polityka wielokulturowości jest priorytetową kwestią, zaś eskalacja roszczeń mniejszości muzułmańskiej ogromnym problemem, wymagającym szybkiej interwencji.

Wielokulturowość w Hiszpanii ma utrakwistyczną postać: dotyczy zarówno mniejszości autochtonicznych, takich jak Baskowie czy Katalończycy, oraz mniejszości o charakterze napływowym, jak np. muzułmanie. Idea wielokulturowości jest reperkusją symboliki społeczeństwa, gdzie ścierają się nietożsame kultury i wpływy cywilizacyjne, które formalnie przyjmują postać równorzędnych³⁷.

Jedną z pierwszych hiszpańskich koncepcji ideowych mających na celu pokojową koegzystencję i ścieranie się wielu kultur³⁸ był *el crisol*³⁹. Maja Biernacka słusznie zauważa, że nosi ona podstawowy defekt ideologiczny, gdyż rzeczywiste stosunki społeczne mają immamentnie charakter hierarchiczny. Hiszpania okazała się również żywym gruntem dla konstruktywizmu społecznego, płynnej tożsamości i pokrewnych jej koncepcji oraz polityki różnicy, które miały przyczynić się do budowy dialogu wielokulturowego⁴⁰.

Heterogeniczność społeczeństwa hiszpańskiego wymusza zastosowanie różnych form przyzwolenia na różnorodność. Dyskurs, łączący aprobatę dla odmienności i równość wobec prawa, ma neutralizować możliwość pojawienia się konfliktów kulturowych, zwłaszcza w odniesieniu do imigrantów niezadowolonych z zajmowanych pozycji stratyfikacyjnych. W hiszpańskim dyskursie publicznym zaczęto politykę wielokulturowości zastępować interkulturowością, która z semantycznego punktu widzenia koreluje różnorodność kulturową z otwartością na wzajemne relacje, przy deprecjacji stygmatu podrzędności. Niezmiernie istotny jest fakt, zwłaszcza przy tak skomplikowanej genealogii ludności Hiszpanii, iż idea ta nie ujmuje przynależności do grupy jako warunek *sine qua*

36 Por. K. Duda, *Co dalej z wielokulturową Europą?*, <http://instytut-karskiego.org/co-dalej-z-wielokulturowa-europa/> (21.02.2014).

37 Por. M. Biernacka, op. cit., s. 94.

38 Por. A. Buras-Marciniak, *Kilka uwag o języku i literaturze ludowej bośniackich Sefardyjczyków*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe. Język – Literatura – Kultura”, nr 5, 2008, s. 143.

39 W tłumaczeniu na język polski oznacza *tygiel kulturowy*. Polityka ta wzorowała się na anglosaskim *melting pot*, czyli tygłu narodów.

40 Por. M. Biernacka, op. cit., s. 95.

non tożsamości jednostki⁴¹.

Początkowo w latach 80. wzrost liczby imigrantów Hiszpanie traktowali jako zjawisko przejściowe, z czasem jednak stało się jasne, że dla większości przybyłych jest to miejsce docelowe i zamierzają osiedlić się tu, jeżeli nawet nie na stałe, to na dłuższy okres. Pociąga to za sobą implikacje w postaci znacznego upolitycznienia kwestii imigracji⁴².

Imigranci w Hiszpanii stanowią ponad 12% ogółu jej ludności⁴³, w tym wyznawcy islamu to około 2,5%, ponad 1 mln w 2010 roku⁴⁴, obecnie to około 3,6% populacji czyli 1,7 mln⁴⁵. Korzenie tej religii na Półwyspie Iberyjskim sięgają początków VIII wieku i na wpółwymaginated przez muzułmanów historii Al-Andalus⁴⁶. Ponad ośmiowiekowa obecność na terytorium hiszpańskim pozostawiła po sobie potężną spuściznę kulturową oraz wiecznie żywą w umysłach Arabów historię idyllicznej krainy. Po II wojnie światowej reżim frankistowski bardzo często nawiązywał do niegdysiejszej obecności muzułmanów. Po otwarciu kulturowym na świat arabski w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych uformował się korytarz migracyjny. Do kraju coraz liczniej przybywali studenci, wysoko wykwalifikowani specjaliści czy biznesmeni, głównie z Syrii, Jordanii, Iraku, Maroka, Gambii, Senegalu, a następnie uchodźcy z Palestyny oraz Iranu. W kolejnych falach migracyjnych przeważało młode pokolenie, o niskim poziomie wykształcenia, chcące poprawić swoją sytuację bytową. Państwo hiszpańskie w 1994 roku skonstruowało międzyministerialny plan integracji imigrantów, wskazując na istnienie potrzeby pogłębienia polityki migracyjnej⁴⁷.

Społeczność muzułmańską w Hiszpanii tworzą w większości ludzie młodzi⁴⁸. Zgodnie z danymi meldunkowymi z grudnia 2013 ponad 560 tys. to Hiszpanie – dzieci z małżeństw mieszanych, ci, którzy przyjęli hiszpańskie obywatelstwo oraz nawróceni na islam. Szacuje się, że konwertytów jest ok. 20 tys.⁴⁹

Państwo hiszpańskie w stosunkach ze światem islamskim obrało własną strategię, a mianowicie formę pokojowej koegzystencji. Po transformacji państwa w latach 70. islam zyskał miano pełnoprawnego wyznania, co było gwarancją poszerzenia praw jego wyznawców. W 1992 roku rząd Hiszpanii podpisał umowę z Hiszpańską Radą Islamską (Islamic Commission of Spain), regulującą status reprezentantów religijnych i imamów oraz nadającą szereg praw i obowiązków wyznawcom islamu w ramach społeczeństwa

41 Ibidem, s. 98–100.

42 Ibidem, *passim*.

43 Ibidem, s. 111.

44 Por. R. M. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie Zachodniej – między integracją a radykalizacją?*, [www.natolin.edu.pl/pdf/zeszyty/Natolin_Zeszyt_43.pdf] (09.11.2013).

45 Por. M. Raczkiwicz, *Muzułmanie w Hiszpanii coraz silniejsi*, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,17593,muzułmanie-w-hiszpanii-coraz-silniejsi.html> (25.02.2014).

46 Por. Z. Jakubowska, *Madryt 11 marca*, Warszawa 2005, s. 35-45.

47 Por. K. Pędziwiatr, *op. cit.*, s. 126-128.

48 Por. <http://www.arabia.pl/content/view/280731/2/> (25.02.2014).

49 Por. M. Raczkiwicz, *op. cit.*

hiszpańskiego m. in.: ulgi podatkowe w odniesieniu do własności majątkowych należących do państwa, ale stanowiących część konstytutywną Hiszpańskiej Rady Islamskiej, potwierdzenie współpracy pomiędzy instytucjami państwowymi a Radą (głównie w ramach zachowania i upowszechniania islamskiej historii oraz dziedzictwa kulturowego islamu), legalizacje małżeństw zawieranych na podstawie islamskiego prawa religijnego⁵⁰.

Hiszpański premier José Luis Rodríguez Zapatero był inicjatorem tzw. *przymierza cywilizacji*. W ramach niniejszego projektu muzułmanie łatwiej uzyskiwali pozwolenia na budowę meczetów, a także rozpoczęły działalność arabskie kanały telewizyjne⁵¹. Na hiszpańskim forum politycznym zainicjowano wówczas debatę nad kwestią finansowania budowy meczetów w celu uniezależnienia instytucji islamskich od kapitału zagranicznego, pochodzącego ze strony państw arabskich, propagujących wśród wiernych najczęściej wahabizm i salafityzm. Ekspansja kapitału pochodzącego z państw muzułmańskich przejawia się nie tylko w horrendalnej budowie meczetów i minaretów w hiszpańskich wspólnotach autonomicznych, ale także poprzez działalność islamskich funduszy inwestycyjnych, firm ubezpieczeniowych czy banków, a także, co szczególnie niepokoi, w sferze mediów, gdzie promowany jest radykalny islam⁵².

Hiszpania przy określaniu swojej polityki wielokulturowości w kwestii islamskiej wybrała drogę współpracy, co jednak obecnie owocuje wzrostem roszczeń po stronie społeczności muzułmańskiej. Adekwatnym przykładem jest powstanie w Granadzie islamskiej partii PRUNE (Partido Renacimiento y Union de España), której głównym celem jest reprezentacja interesów muzułmańskich w kraju, a działania opierają się na zasadach koranicznych⁵³. W Granadzie widoczne jest rozwarstwienie społeczeństwa pod względem religijnym. Część tamtejszej wspólnoty muzułmańskiej postuluje zastąpienie obowiązującego prawa hiszpańskiego prawem szariatu⁵⁴.

O słabości państwa hiszpańskiego w starciu z procesem islamizacji może świadczyć uległość wobec ultimatum rządu marokańskiego (skąd pochodzi większość imigrantów muzułmańskich), który rości sobie pretensje do monitorowania rozwoju sierot pochodzących z Maroka, zaadoptowanych przez rodziny hiszpańskie. Zawarta umowa międzyrządowa obliguje stronę hiszpańską do stworzenia mechanizmów kontrolnych do momentu uzyskania przez podopiecznego pełnoletniości. Nadto rodzice adopcyjni są zobowiązani do wychowania dziecka muzułmańskiego zgodnie z kulturą i religią islamską. Jest to bezprecedensowy przykład prób wdrażania prawa szariatu w orzecznictwo hiszpańskie⁵⁵.

50 Por. <http://www.kosciol.pl/article.php/20050123174927938> (01.03.2014).

51 Por. <http://wpolityce.pl/wydarzenia/74398-hiszpanie-coraz-slabsi-wobec-muzulmanow-ich-liczba-siega-juz-17-mln> (01.03.2014).

52 Por. S. Kern, *Spain Facing Creeping Islamization*, <http://www.gatestoneinstitute.org/2928/spain-islamization> (01.03.2014).

53 Por. <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/03/05/espana/1267793002.html> (28.01. 2014).

54 Por. <http://wolnemedi.net/wierzenia/hiszpania-zmaga-sie-z-islamizacja/>, (01.03.2014).

55 Por. S. Kern, *The Islamization of Spanish Jurisprudence. Spain Submits to „Adoption Jihad”*, <http://>

Muzułmańscy imigranci w Hiszpanii coraz częściej głośno demonstrują swoje niezadowolenie poprzez protesty. W 2011 roku w Terrassie kilka tys. wyznawców Allaha protestowało przeciwko bardziej restrykcyjnej kwalifikacji imigrantów jako świadczeniobiorców w przypadku zapomóg z pomocy społecznej. Ponadto stosunkowo często ich żądania dotyczą akcydentalnych kwestii z punktu widzenia kultury europejskiej, przykładowo domagają się zakazu przebywania w miejscach publicznych dla psów jako „zwierząt nieczystych”. Ściśle koreluje z tym zdarzenie mające miejsce w Léridzie, gdzie masowo otruto psy, za co obwinia się muzułmanów. Stowarzyszenie Islamskie w Maladze wysunęło natomiast postulat, zaprzestania emisji serialu przez państwowy kanał telewizyjny, z powodu jego „antymuzułmańskiego” charakteru. Przeciwko hiszpańskiemu nauczycielowi geografii wniesiono pozew za „zniesławienie islamu”, gdyż podczas lekcji wspominał o regionalnej szynce, co uraziło uczucia religijne muzułmańskiego ucznia. Nie mniej kontrowersyjnym zdarzeniem była konieczność zmiany nazwy i wystroju architektonicznego jednego z klubów w Murcji, z powodu gróźb zamachu na ten obiekt ze strony islamskich ekstremistów, uznających go za profanację ich religii⁵⁶.

Bardzo wymownym wydarzeniem, potwierdzającym skalę zjawiska islamizacji na obszarze Hiszpanii, jest oficjalne uznanie muzułmańskiego *Święta Ofiarowania* za święto narodowe w dwóch enklawach hiszpańskich: Ceucie i Melilli. Królestwo Hiszpanii od wieków było państwem niemal monolitycznym pod względem religijnym, gdzie centralną pozycję zajmował katolicyzm, ściśle związany z polityką państwową. Mimo, że współcześnie widoczne jest zjawisko sekularyzacji społeczeństwa hiszpańskiego, pozycja katolicyzmu względem innych religii jest nadal mocna, co nie oznacza jednak, że roszczenia religii mniejszościowych, w tym islamu, o zrównanie praw np. dotyczących ulg podatkowych, permanentnie jej nie osłabiają, degradując częściowo pozycję państwa hiszpańskiego jako bastionu katolicyzmu⁵⁷.

Należy zaznaczyć, że władze hiszpańskie nie są w stanie całościowo weryfikować treści przekazywanych w szkołach muzułmańskich czy podczas spotkań modlitewnych. Potwierdza to incydent z udziałem Abdeslamana Laaroussiego, marokańskiego imama, perswadującego wiernym konieczność dyscyplinowania kobiet za pośrednictwem przemocy fizycznej czy psychicznej zgodnie z prawem szariatu. Niejednokrotnie władze hiszpańskie donoszą o zawiązywaniu przymusowych małżeństw czy celowym okaleczeniu lub *zabójstwach honorowych* kobiet w środowisku muzułmańskim⁵⁸. Relewantny jest problem ubioru zgodnego z literą *Koranu*, a jednocześnie diametralnie kontrastującego z zasadami kulturowymi panującymi w Europie. Początkowo władze hiszpańskie nie ingerowały w powyższe kwestie⁵⁹, z czasem, wraz z falami niezadowolenia w wielu mia-

www.gatestoneinstitute.org/3595/spain-adoption-islam (01.03.2014).

56 Por. <http://www.euroislam.pl/index.php/2011/12/hiszpania-pod-naporem-islam/> (01.03.2014).

57 Por. M. Stasiński, *Bunt niekatolików w katolickiej Hiszpanii – o równości wobec prawa*, „Gazeta Wyborcza”, 23.06.2010, [http://wyborcza.pl/1,76842,8050808,Bunt-niekatolikow_w_katolickiej_Hiszpanii_o_rownoschtml] (01.03.2014).

58 Por. S. Kern, *Spain...*

59 Por. <http://www.wprost.pl/ar/202844/Burki-i-nikaby-beda-dozwolone-w-Hiszpanii/> (02.03.2014).

stach zaczęto wprowadzać zakazy noszenia burek i nikabów w miejscach publicznych, motywując to względami bezpieczeństwa narodowego oraz możliwością wdrożenia się muzułmanów do panujących lokalnych zwyczajów⁶⁰.

Newralgiczną kwestią z punktu widzenia bezpieczeństwa państwa hiszpańskiego jest proces intensywnej radykalizacji mniejszości islamskich. Potwierdzeniem słuszności tego typu obaw jest atak terrorystyczny z 11 marca 2004 roku na madrycką kolej podmiejską. Wielokrotnie służby hiszpańskie donosiły o udaremnionych atakach, rozbiściu siatek powiązań islamskich organizacji terrorystycznych na terenie Hiszpanii, która uznawana jest za główną europejską bazę rekrutacyjną dla terrorystów, ze względu na położenie geograficzne i liczną grupę imigrantów muzułmańskich⁶¹.

Współczesny świat stoi w obliczu stale zmieniającej się rzeczywistości społecznej. Różnorodność kulturowa niesie ze sobą zarówno pozytywne aspekty przenikania się kultur, jak i poważne implikacje w postaci konfliktów interesów poszczególnych grup. Państwa podejmują różnorakie środki stymulujące procesy integracyjne czy pokojowej koegzystencji. Niemniej jednak polityka wielokulturowości jest symptomatyczna dla poszczególnych państw. Na przestrzeni lat działania rządów w ramach kwestii różnorodności zmieniały się. Obecnie mówi się o kryzysie polityki wielokulturowości w Europie i jej systematycznej dyskredytacji. Należy jednak zaznaczyć, że Hiszpania jest krajem, gdzie ten problem dopiero dojrzewa i staje się powoli priorytetowy, zwłaszcza rozpatrując go przez pryzmat imigracji. Przybycie ogromnej rzeszy ludności napływowej, transparentnie łączy się z pojawieniem nowej kategorii konfliktów społecznych.

Hiszpania, która swym położeniem geograficznym, preferencyjnymi warunkami pobytu i aklimatyzacji cudzoziemców oraz stosunkowo szerokim zakresem tolerancji dla odmienności m. in. kulturowej, jest atrakcyjnym miejscem migracji muzułmanów. Przez bardzo długi okres rządy hiszpańskie prowadziły wysoce liberalną politykę wobec tej mniejszości, zgodnie z zasadami poszanowania koncepcji wielokulturowości na zasadzie współpracy partnerskiej. Doprowadziło to jednak do wystosowania przez wyznawców islamu coraz liczniejszych i daleko idących postulatów. Progresywna islamizacja, która jest niebywałym problemem społeczeństw wielu państw zachodnioeuropejskich, także nie ominęła monarchii hiszpańskiej. Wydaje się być zasadne twierdzenie, iż hiszpańska *miękką polityka* wielokulturowości w znacznym stopniu przyczyniła się do ekspansji islamu na terenach wspólnot autonomicznych. Niesie to za sobą konieczność reorientacji polityki wielokulturowości na bardziej zdeterminowaną zwłaszcza w stosunku do radykalizujących się środowisk. Niemniej jednak nie może oznaczać to zamknięcia państwa hiszpańskiego na odmienność kulturową, a jedynie wypośredkowania w stosunku do różnorodności. W przypadku Hiszpanii dylematy wielokulturowości, oscylujące wokół religii islamskiej, łączą się ściśle z imigracją. Wprowadzenie bardziej restrykcyjnej po-

60 Por. <http://www.gazetaprawna.pl/artykuly/728465,w-hiszpanii-policja-tworzy-rejestr-kobiet-noszacych-burki.html> (02.03.2014).

61 Por. M. Stasiński, *Jihad po hiszpańsku*, „Gazeta Wyborcza”, 28.12.2010 [http://wyborcza.pl/1,76842,8873599,Jihad_po_hiszpansku.html] (01.03.2014).

lityki imigracyjnej wiąże się z koniecznością poniesienia długofalowych kosztów takich jak: obciążenia podatkowe, niedostatek siły roboczej, niski przyrost naturalny, a w przypadku społecznych konsekwencji przede wszystkim dalsza alienacja osiadłych już mniejszości napływowych. Reperkusje te stają w opozycji do możliwych korzyści. Dzięki zmniejszeniu liczby imigrantów możliwe jest zatrzymanie zjawiska rozszczepienia społeczeństwa, złożonego z dwóch odrębnych i separujących się wspólnot, pochodzących z dwóch kręgów kulturowych. Być może jest to skuteczny sposób na opanowanie rosnących konfliktów społecznych czy kulturowych.

Kryzys finansowy niosący perturbacje na płaszczyźnie politycznej czy społecznej doprowadził Hiszpanię na skraj bankructwa. Ogromne bezrobocie, zwłaszcza wśród młodych Hiszpanów, przyczynia się do wzrostu fal niezadowolenia i wzrostu nastrojów ksenofobicznych, rasistowskich oraz antyrządowych. W niedalekiej przyszłości może stać się to początkiem wprowadzenia bardziej zdecydowanej polityki względem odmienności kulturowej, zwłaszcza w odniesieniu do procesów narastającej islamizacji kraju, który niegdyś był pierwszym bastionem katolicyzmu.

Paweł Śnieg

Pozycja systemowa i znaczenie religii w amerykańskim życiu politycznym

Słowa kluczowe: mesjanizm polityczny, predestynacja, Wielkie Przebudzenie, odrodzenie religijne, konserwatyizm polityczny, pas biblijny, Kościoły charyzmatyczne, Kościoły nienominalne, mega kościół, Ewangelia sukcesu, chrześcijaństwo ewangelikalne, protestantyzm, katolicyzm, mormonizm

Keywords: political messianism, predestination, Great Awakening, revival (awakening), political conservatism, Bible Belt, charismatic churches, non-denominational churches, megachurch, prosperity Gospel, Evangelical Christianity, protestantism, catholicism, mormonism

Ojcowie Założyciele

W Stanach Zjednoczonych osobista religijność kandydatów na prezydenta oraz urzędującego prezydenta zawsze była obiektem społecznego zainteresowania. Nieraz miała też wpływ na wynik wyborów. Już w 1801 roku Thomas Jefferson w trakcie zwycięskiej kampanii prezydenckiej musiał stawić czoła oskarżeniom o ateizm¹. Barack Obama musiał się z kolei tłumaczyć, że jest chrześcijaninem mimo wielu podejrzeń o ukrywanie rzekomego wyznawania islamu². Mimo pluralizmu religijnego i tolerancji wyznaniowej, religijność pretendentów do Białego Domu zdaje się mieć duże znaczenie.

Stosunek *Ojców Założycieli* Stanów Zjednoczonych Ameryki (polityków, którzy przyczynili się do określenia ustroju politycznego państwa poprzez autorstwo Deklaracji Niepodległości i Konstytucji) do religii pozostaje do dziś przedmiotem intensywnego sporu³. Problemy badawcze stawiane przez naukowców i publicystów dotyczą miejsca, jakie wyznaczali oni religii w życiu publicznym państwa:

- Czy mieli na celu dalekosiężny plan ścisłej separacji władzy świeckiej od jakiegokolwiek wpływu religii?

- Jakie były prywatne poglądy wybitnych mężów stanu na sprawy religii i w jaki sposób mogły one wpłynąć na przyjęte rozwiązania prawne?

W okresie walki o niepodległość jak i długi czas potem niezwykle popularny był motyw Ameryki jako *Nowego Izraela*. Koncepcja ta, podobnie jak idea nowego *narodu wybranego* oraz wiele innych, pochodnych od nich, zostały przeniesione do Ameryki przez pierwszych osadników angielskich. Różne obrazy i tematy biblijne stanowiły inspirację dla *Ojców Założycieli* w redagowanych przez nich dokumentach czy projektowanych symbolach powstającego narodu. Na przykład konkurencyjne projekty *Wiel-*

1 S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, Kraków 2009, s. 55.

2 <http://www.polska-usa.pl/opinie/w-co-wierzy-prezydent-obama> (15.10.2011).

3 S. Burdziej, op. cit., s. 55-57.

kiej Pieczęci Stanów Zjednoczonych Ameryki autorstwa Thomasa Jeffersona i Benjamina Franklina odwoływały się do wyjścia Izraelitów z Egiptu ku Ziemi Obiecanej. Trzeba zauważyć, że w czasach okresu rewolucyjnego motywy biblijne czerpano częściej ze *Starego Testamentu* niż *Nowego Testamentu*. Herbert Richardson tłumaczy to licznymi paralelami pomiędzy historią Izraela a historią Stanów Zjednoczonych Ameryki. *Stary Testament* przedstawia losy narodu uciskanego przez Egipcjan. W zamian otrzymał od Boga nowe „mlekiem i miodem płynące” tereny. Podobnie pierwsi europejscy kolonizatorzy w *Nowym Świecie* musieli uciekać z Europy przed prześladowaniami religijnymi, by przez Atlantyk znaleźć mnóstwo ziemi oraz dogodne warunki osadnictwa. Liczne miejscowości amerykańskie otrzyły biblijne nazwy: Hebron, Salem, Bethel, Nazareth czy New Canaan. Stosunkowo bezkrwawe wywalczenie niepodległości, a później imponująca ekspansja terytorialna stanowiły widzialne znaki boskiego błogosławieństwa, postrzeganego wręcz jako predestynacja (*predestination*). Choć wojna secesyjna zakłóciła ten idylliczny obraz raj na ziemi, zinterpretowano ją jako słuszną karę i zadośćuczynienie za grzech niewolnictwa⁴.

Normy życia publicznego wyznaczone przez *Ojców Założycieli*, a w szczególności George’a Washingtona, Johna Adamsa i Thomasa Jeffersona – do dziś kształtują charakter religii obywatelskiej. George Washington podczas składania przysięgi na wierność konstytucji w 1789 roku na koniec spontanicznie dodał słowa „Tak mi dopomóż Bóg”, wyznaczając tradycję, od której nie odszedł żaden z jego następców. Washington uklęknął również i pocałował *Biblię*. Jednym z pierwszych swoich aktów proklamował *dzień narodowego dziękczynienia*. Były to wyraźne przesłanki do kształtowania podstawowych cech religii obywatelskiej. Thomas Jefferson wysoko cenił nauki Jezusa Chrystusa – „najbardziej czcigodnego reformatora ludzkich błędów”. Uważał, że jego posłanie zostało skażone przez zorganizowane chrześcijaństwo. Stworzył nawet własny ulubiony zbiór przypowieści biblijnych, zwany *Biblią Jeffersona*⁵. Zasługą Jamesa Madisonsa był słynny *Memorial and Remonstrance*, gorący apel o wolność wyznania. Benjamin Franklin przyjmował pozycję „racjonalnego, lecz pragmatycznego deizmu”. Wiara w Opatrzność spowodowała, iż w obliczu impasu w obradach konstytucyjnych, którym przewodniczył, zaproponował, „by każdego ranka przed wznowieniem obrad [...] wzywać w modlitwie pomocy Nieba”⁶.

Pluralizm wyznaniowy Stanów Zjednoczonych Ameryki wytworzył sytuację, w której osoby religijne pozbawione są jednolitego przywództwa duchowego. W pewnym stopniu taką funkcję pełnili wybitni kaznodzieje czy teologowie: Martin Luther King, Billy Graham czy Rheinhold Niebuhr⁷. Problem jednak w tym, że ich przesłanie trafiło

4 Ibidem, s. 58.

5 Ibidem, s. 59.

6 Cyt. za: C. Jillson, M. D. Neumann, *Founders and Religion*, [w:] *Religion and American Law*, ed. by P. Finkelman, London 2000, s. 191-192.

7 Martin Luther King – pastor baptystyczny, działacz na rzecz równouprawnienia, zniesienia dyskryminacji rasowej, laureat pokojowej Nagrody Nobla z roku 1964, Człowiek Roku 1963 według magazynu „Time” (*Encyklopedia PWN*, pod red. J. Burek, Warszawa 2000, s. 448). Billy

zawsze tylko do części społeczeństwa, ponieważ byli oni wyrazicielami konkretnych tradycji religijnych. Religia obywatelska potrzebowała natomiast „własnej ambony”. Znalazła ją w Białym Domu, który został nazwany przez Theodore’a Roosevelta *kapitałną kaziarnią (bully pulpit)*⁸.

Na gruncie amerykańskim można dostrzec tendencje do postrzegania prezydenta jako przywódcy duchowego. Analizy tego zjawiska podjął się na polskim gruncie Bohdan Szklarski⁹. Używa on określenia *proces dematerializacji* amerykańskiej polityki, który ma polegać na zanikaniu substancji treści zarządzania przy jednoczesnym wzroście znaczenia przywództwa symbolicznego, polegającego w dużej mierze na skutecznej *sygnalizacji aktywności*: „Wydaje się, że gdyby tylko mogli, politycy mówiliby wyłącznie o wartościach podstawowych społeczeństwa i o Bogu”¹⁰. Wśród amerykańskich prezydentów można znaleźć wiele podobieństw do biblijnych proroków. John F. Kennedy w przemówieniu inauguracyjnym w 1961 roku mówił o „badaniu gwiazd, podbijaniu pustyni, wykorzenianiu chorób”. Wystąpienie zawierało całą panoramę obrazów mającą na celu wywołanie poczucia otwartej przestrzeni, ukazując swego rodzaju kolejne „amerykańskie pogranicze”, czekające na kolejnych pionierów. Można tu dostrzec pewne podobieństwo do ucieczki Izraelitów z Egiptu do Ziemi Obiecanej. George W. Bush decydując się na inwazję na Irak w 2003 roku używał porównań do średniowiecznych wypraw krzyżowych. Retoryka okazała się skuteczna, ponieważ wielu Amerykanów zwyczajnie uwierzyło w eschatologiczny i sakralny wymiar amerykańskiej operacji militarnej. Obecny prezydent Barack Obama w czasie kampanii wyborczej w 2008 roku był postrzegany przez swoich zwolenników jako *nowy Mesjasz*, który miał wyprowadzić amerykańską gospodarkę z recesji i pobudzić wzrost gospodarczy oraz prowadzić pokojową politykę zagraniczną. W tej percepcji posłannictwo amerykańskich prezydentów wsparte religią obywatelskiej tworzy efekt *mesjanizmu politycznego (political messianism)*. W niektórych przypadkach można nawet mówić o *Trójcy: Boga, narodu i prezydenta*. Celem jest jedność narodu amerykańskiego przy całej jego kulturowej i religijnej różnorodności.

Graham – amerykański ewangelista przebudzeniowy, teolog i antropolog, jeden z najbardziej znanych ewangelistów na świecie, autor bestsellerów. Najbardziej rozpoznawalna postać w protestantyzmie drugiej połowy XX wieku. Bywa nazywany „Bożym ambasadorem”, „pastorem Ameryki”, „największym chrześcijaninem, jakiego kiedykolwiek wydała Ameryka”, „protestanckim papieżem”, „pastorem prezydentów” itd. Jest kaznodzieją zaangażowanym w działalność ewangelizacyjną, podczas której odwiedził wiele krajów świata, w tym Polskę. Pochodzi z rodziny prezbiteriańskiej, sam jednak przystąpił do Południowej Konwencji Baptystów (ibidem, s. 269). Reinhold Niebuhr – teolog amerykański, duchowny ewangelicki. W latach 1915-1928 sprawował funkcję pastora w Detroit, a od 1928 roku przez trzydzieści dwa lata był profesorem etyki chrześcijańskiej Union Theological Seminary w Nowym Jorku. Propagował wizję chrześcijaństwa zaangażowanego społecznie, o orientacji antropologicznej, był jednak przeciwnikiem teologii liberalnej (ibidem, s. 524).

8 S. Burdziej, op. cit., s. 68.

9 B. Szklarski, *Przywództwo symboliczne: między rządzeniem a reprezentacją. Amerykańska prezydentura XX wieku*, Warszawa 2006, s. 298.

10 Ibidem, s. 303.

Amerykanie identyfikują się z prezydentem dużo silniej niż z jakąkolwiek inną postacią publiczną. Potencjalni prezydenci oceniani są w odniesieniu do ideału, który jest połączeniem przywódcy działającego w imieniu Boga, papieża, ojca, bohatera, króla. Chcą być ponaddoczesny, być żywą legendą, ale zarazem bardzo ludzki. Kimś, kogo można by wskazać własnym dzieciom jako wzór, kimś kogo można powitać jako szanowanego członka własnej rodziny, w sposób jaki chłopskie rodziny modlą się do domowej ikony. Wybór prezydenta staje się w takich warunkach aktem wiary¹¹.

Wpływ fundamentalistów protestanckich na amerykańskie życie polityczne

W trakcie trwania kampanii wyborczych i samych wyborów, czy to prezydenckich czy do Kongresu, wielu obserwatorów politycznych zwraca szczególną uwagę na głosy ze stanów południowych. Wynika to z faktu, że większość elektoratu to mieszkańcy tzw. *pasa biblijnego* (*Bible Belt*). Nazwa ta odnosi się do regionów (Missisipi, Alabama, Georgia, Arkansas, Tennessee, Oklahoma), gdzie dominują fundamentaliści protestanccy¹². Charakterystycznym zjawiskiem jest wysoka religijność mieszkańców *pasa biblijnego*, kontrastująca z niską religijnością w innych uprzemysłowionych państwach świata. Określenie wzięło się z silnie akcentowanego przywiązania do literalnego rozumienia *Biblii*. Ewangelikalni fundamentaliści w szczególny sposób interesują się tematyką apokaliptyczną, biblijnymi prorocत्वami dotyczącymi *końca czasów* i ponownego przyjścia Chrystusa. Wierzą, że żyjemy w czasach ostatecznych. Koncepcja ta pojawia się nieustannie w nauczaniu i publikacjach tego nurtu. Amerykańscy ewangelikalni fundamentaliści protestanccy są najbardziej wpływowym nurtem religijnym w Stanach Zjednoczonych Ameryki przełomu XX i XXI wieku. Warto również odnotować wzrost znaczenia innego nurtu religijnego, który nie jest zaliczany do chrześcijaństwa ewangelikalnego, a mianowicie wspólnoty mormońskiej. Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (*The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*) zyskał na znaczeniu jako elektorat wyborczy od momentu wyborów prezydenckich w 2012 roku, gdy kontrkandydatem Baracka Obamy był właśnie mormon – Mitt Romney.

Amerykańskie Kościoły i denominacje protestanckie, zaliczające siebie do nurtu ewangelikalno-fundamentalistycznego powstały w wyniku *Wielkiego przebudzenia* (*Great Awakening*) jak określa się przemiany duchowe w amerykańskim protestantyzmie w XVIII i przede wszystkim XIX wieku. Odrodzenie religijne (*revival-awakening*) nastąpiło szczególnie w południowo-centralnej części Stanów Zjednoczonych Ameryki. Liczba wiernych tego nurtu chrześcijaństwa szacowana jest na około 70 milionów i jest porównywalna z liczbą katolików¹³. Najważniejszą i najsilniejszą grupę pod względem liczby uczestników, oddziaływania społecznego i stanu finansowego stanowią różne odłamy baptystów, tworzące Południową Konwencję Baptystów (*Southern Baptist Convention*).

11 S. Burdziej, op. cit., s. 70-71.

12 Zob. M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm amerykański*, Lublin 2013.

13 *The World Almanac and Book of Facts 2004*, New York 2004, s. 609.

Drugą znaczącą grupę stanowią liczne Kościoły niedenominacyjne (*non-denominational churches*), wywodzące się z tradycji zielonoświątkowej (*Pentecostals*), metodystów, adwentystów. Wśród tej drugiej grupy popularność zdobyły tak zwane Kościoły charyzmatyczne (*charismatic churches*): *Cornerstone Church* pod przewodnictwem pastora Johna Hagee czy Duszpasterstwo Międzynarodowe (*Ministries International*) Jacka van Impe. Często pozostają one w konflikcie z głównym nurtem swych tradycji, proponując własne, niezależne interpretacje tekstów biblijnych. Począwszy od lat siedemdziesiątych fundamentaliści protestanccy odgrywają ważną i ciągle rosnącą rolę w amerykańskim życiu politycznym. Tworząc organizacje, takie jak *Moral Majority* (*Moralna większość*) w latach osiemdziesiątych zastąpioną przez *Liberty Federation*, stanowią na początku XXI wieku, wpływowe lobby w Waszyngton DC. Reprezentują tzw. *political conservatism* i udzielają poparcia prawicowym i konserwatywnym politykom Partii Republikańskiej, zarówno w wyborach lokalnych jak i centralnych, parlamentarnych i prezydenckich. Jednym z elementów politycznych programów republikańskich konserwatystów oraz koncepcji religijno-politycznej fundamentalistów protestanckich jest stosunek do współczesnego narodu i państwa izraelskiego¹⁴. Wśród wielu duchownych tego nurtu, głoszących poparcie dla Izraela, na szczególną uwagę zasługują trzej pastory, którzy zdobyli nie tylko ogromną popularność, ale również sukces finansowy i wpływy polityczne: Jerry Falwell, Pat Robertson i John Hagee. Ewangelikalni fundamentaliści protestanccy stanowią ważny elektorat wyborczy i z ich opinią musi się liczyć każdy polityk. Ideologia, która im towarzyszy, przykuwa ich uwagę na rozwój wydarzeń w Izraelu, a więc rzutuje na wizję polityki zagranicznej na Bliskim Wschodzie jaką prowadzi rząd amerykański. Pogodzenie się z Żydami, przez wieki uznawanych za wrogów chrześcijaństwa, podkreślanie żydowskich korzeni chrześcijaństwa stanowi ważny krok w tworzeniu nowego sposobu widzenia obu tradycji religijnych. Jednocześnie jednak kreuje zapotrzebowanie na nowego wroga religijnego. Tym wrogiem staje się islam¹⁵.

Chrześcijaństwo w wersji *light*

Najnowszym fenomenem społeczno-religijnym Ameryki są mega kościoły (*megachurches*). Oprócz luksusowych pomieszczeń kultowych są to zespoły kościelnych supermarketów oraz ośrodków usług, oferujące wszelkie udogodnienia dla rozpieszczonego nowoczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego, takie jak: restauracje, banki, szkoły, firmy, sale gimnastyczne, biblioteki, przedszkola, biura podróży oraz wyposażone pod względem technologicznym areny liturgiczne, które bardziej przypominają wyposażenie sal kongresowych aniżeli tradycyjne kościelne nawy. Pod jednym wspólnym dachem znajdują się ołtarze i plakaty reklamowe. Szczególną uwagę należy poświęcić mega kościołowi chyba najbardziej popularnego pastora w chwili obecnej – Joela Osteena, który

14 A. Peck, *Teologia i polityka: stanowisko amerykańskich ewangelickich fundamentalistów wobec narodu i państwa izraelskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 3 (213), s. 146-147.

15 Ibidem, s. 158-159.

posługę religijną kontynuuje po ojcu Johnie Osteen. W 2002 roku pastor Joel Osteen wydzierżawił halę sportową *Houston Rockets*. Przerobił ją na siedzibę swego ponadwyznaniowego *Lakewood Church*. Hala mieści 20 tysięcy ludzi i na niedzielnym nabożeństwie jest pełna. *Lakewood* to największy dziś pojedynczy Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki¹⁶.

Osteen uważa się za następcę charyzmatycznych ewangelistów. Głoszoną przez niego wiarę, że zamożność podoba się Bogu, umacniali protestanci duchowni drugiej połowy XIX i początku XX stulecia, w złotym wieku ekspansji amerykańskiego kapitalizmu. „Jest twoim obowiązkiem bogacić się. 98 proc. zamożnych Amerykanów to ludzie uczciwi. Dlatego właśnie są zamożni. Uczciwie robić pieniądze to głosić Słowo Boże” – przekonywał popularny kaznodzieja epoki Russell H. Conwell. „Nie widzę, jak można iść za Chrystusem i nie odnieść sukcesu” – mawiał XIX-wieczny pastor Dwight Moody. Radził robotnikom, by pracowali po 15 godzin na dobę, „bo kiedy pracujesz, Szatan nie ma szans na skuszenie cię do grzechu”. Szatan mógłby zachęcić do strajkowania. Przemysłowcy epoki opłacali duchownych, aby utrzymywali pracowników w uległości¹⁷. Osteen ma jednakże wielu krytyków. Zjazd *czarnych* Kościołów baptystycznych potępił gospodarza *Lakewood Church* za stwarzanie złudzeń poszkodowanym przez recesję. Wpływowy pastor z Kalifornii Rick Warren nazwał *Ewangelię pomyślności* (*Ewangelię sukcesu, prosperity Gospel*) bałwochwalstwem. W czasie gospodarczej zapaści kwestionuje się amerykański dogmat pozytywnego myślenia, wpajany w mega kościołach i głoszony przez świeckich mówców motywacyjnych w korporacjach. Konserwatywny publicysta John Derbyshire i lewicowa intelektualistka Barbara Ehrenreich potępił postawę optymizmu jako myślenie magiczne i infantylne negowanie rzeczywistości. Ehrenreich widzi w niej jedno z psychologicznych źródeł kryzysu – przyczynę ryzykownych operacji na Wall Street, które doprowadziły do krachu i życia ponad stan całego społeczeństwa. „Musimy się przygotować do walki ze strasznymi przeciwnościami losu, które sami na siebie ściągnęliśmy” – pisze autorka. W Ameryce, obok uśmiechniętych pastorów, zawsze byli też prorocy zgłady¹⁸.

Katolicy w amerykańskim życiu politycznym

Pomimo tego, iż Stany Zjednoczone Ameryki są krajem założonym przez protestantów, którzy w decydującym stopniu odcisnęli swoje piętno na kulturze amerykańskiej i życiu politycznym, to trzeba zwrócić uwagę na obecność katolików¹⁹ w tychże sferach. Bycie katolikiem w Ameryce, a szczególnie politykiem deklarującym wyznanie rzymskokatolickie, może prowadzić do szerokiej dyskusji. Wydaje się dzisiaj, że antyka-

16 T. Zalewski, *Cukierkowa religia w USA. Bóg w wersji light*, www.polityka.pl, 1.12.2009.

17 Ibidem.

18 Ibidem.

19 Mowa jest o wiernych Kościoła Rzymskokatolickiego. W Stanach Zjednoczonych Ameryki istnieją również narodowe Kościoły katolickie np. Polski Narodowy Kościół Katolicki (*Polish National Catholic Church*).

tolickie sentymenty są już przeszłością, aczkolwiek zdarzają się wyjątki związane z historycznymi stereotypami. Amerykańskie początki anty-katolicyzmu mają swoje źródła w reformacji, która rozwijała głęboko zakorzenioną niechęć wobec Kościoła Rzymskokatolickiego. Założenia reformacji zostały przywiezione do *Nowego Świata* przez brytyjskich kolonialistów, którzy byli głównie purytanami. Kolonialne prawa i ustawy zawierały szereg proskrypcji skierowanych przeciwko katolikom. Tylko jeden sygnatariusz *Deklaracji Niepodległości*, Charles Carroll, był katolikiem.

Z politycznym anty-katolicyzmem można było spotkać się w wypowiedziach amerykańskich prezydentów. Począwszy od Williama MacKinleya religia obywatelska stała się narzędziem amerykańskiej polityki zagranicznej, w zasadzie tożsamej z ambicjami misyjnymi protestantów, których hasłem było „zdobyć świat dla Chrystusa w tym pokoleniu”. Przejawiało się to zwłaszcza w trakcie interwencji zbrojnych na Kubie i Filipinach, pozostających wówczas pod władzą Hiszpanii. Łatwe sukcesy militarne wzmogły jednak zapędy imperialne Ameryki²⁰. Uzasadniając swoją decyzję o zajęciu całych Filipin, prezydent MacKinley powiedział grupie misjonarzy metodystycznych:

Co wieczór do północy przechadzałem się po Białym Domu, i nie wstydzę się wam, panowie, przyznać, nieraz padałem na kolana i modliłem się do Wszechmogącego Boga o światło i wskazówkę. I pewnego razu, późno w nocy pojąłem to w ten sposób: (1) nie możemy oddać Filipin Hiszpanii – to byłoby tchórzliwe i niehonorowe, (2) nie możemy oddać ich Francuzom czy Niemcom – naszym konkurentom na Wschodzie – byłby to kiepski interes, (3) nie możemy pozostawiać ich samym sobie – nie są zdolni do samodzielnych rządów – wkrótce mieliby anarchię i nadużycie władzy gorsze niż w okresie rządów hiszpańskich, więc (4) nie pozostaje nic innego, jak zająć je całe, wykształcić Filipińczyków, podnieść ich kulturowo, ucywilizować oraz ochrzcić, i z Bożą pomocą zrobić dla nich jak najlepiej, jako dla bliźnich w Chrystusie, za których oddał on życie. Wówczas poszedłem spać i spałem spokojnie²¹.

Warto zwrócić uwagę, iż McKinley w powyższej wypowiedzi przeoczył fakt, że na przełomie XIX i XX wieku Filipiny (podobnie zresztą jak Kuba) już od ponad trzech stuleci pozostawały krajem chrześcijańskim. Pierwszych Filipińczyków nawrócił na katolicyzm Ferdynand Magellan w roku 1521. Wypowiedź prezydenta, gorliwego metodysty była wyraźnym echem anty-katolickich sentymentów²².

Bardzo długo katolików kojarzono z ubóstwem. Zarzucano im chęć likwidacji rozdziału państwa od Kościoła, brak akceptacji dla tzw. *amerykańskich wartości* oraz wierność Watykanowi, a nie Ameryce. Stąd pogardliwe określenie *papista*. Byli zwalczani przez protestanckich fundamentalistów, masonerię, Ku Klux Klan i ateistów. Oburze-

20 S. Burdziej, op. cit., s. 63.

21 Cyt. za: J. F. Rhodes, *The McKinley and Roosevelt Administrations 1897-1909*, Port Washington, NY: Kennikat Press, 1965, s. 106-107.

22 S. Burdziej, op. cit., s. 63.

nie wśród fundamentalistów protestanckich wywoływało to, że katolicy nie uznawali segregacji rasowej. Szok i zdziwienie budziło to, że biali i czarni katolicy modlą się razem. W 1829 roku powstał pierwszy zakon czarnych kobiet w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Sióstr Opatrzności założony w Baltimore przez małą grupkę amerykańskich Haitanek. Wkrótce po otrzymaniu papieskiego zatwierdzenia, siostry utworzyły szkoły i domy dla czarnych dzieci. Drugi czarny zakon Sióstr Świętej Rodziny powstał w 1842 roku w Nowym Orleanie założony przez Henriette Delille i Juliette Gaudin. W 1928 roku Alfred Smith został pierwszym katolickim kandydatem na prezydenta. Był on jednak nie do przyjęcia dla protestanckiej większości. Dopiero w 1961 roku John F. Kennedy został pierwszym i jak dotąd jedynym katolickim prezydentem Stanów Zjednoczonych Ameryki. Religioznawca Timothy Walch stwierdził, że wybór Kennedy'ego na prezydenta zakończył dychotomię między katolicyzmem a tzw. *amerykańskimi wartościami*. Obecnie katolicy stanowią 30 % Kongresu. Katolikami są m. in. spiker Izby Reprezentantów John Boehner czy wiceprezydent Joe Biden. Katolicy stanowią większość w Sądzie Najwyższym (pierwszy raz w historii nie ma żadnego protestanta, bowiem sześciu sędziów jest katolikami, a trzech Żydami).

Po II wojnie światowej sytuacja się zmieniła i katolicy przestali budzić niechęć. Katolicy stanowili 35% żołnierzy amerykańskich walczących podczas II wojny światowej, choć wciąż byli mniejszością w społeczeństwie amerykańskim. Katolicy przestali się wtedy kojarzyć z ubóstwem. Bogacili się oni szybciej niż reszta społeczeństwa, zasilając tym samym dużym strumieniem szeregi klasy średniej. Udało się im również w końcu przełamać bariery etniczne. W XIX wieku katolicyzm w Ameryce był silnie związany z imigrantami z Irlandii, Niemiec, Włoch i Polski. Najwięcej przybywało Irlandczyków, których w latach 1820-1865 przypłynęło do Ameryki niemal dwa miliony. Mniej więcej do połowy XX wieku katolicy zamykali się w swoistych narodowych gettach – irlandzkich, polskich czy włoskich. Katolików łączyła wspólna wiara, ale dzieliły narodowe partykularyzmy. Po wojnie katolicy stworzyli wiele tytułów prasowych, a nawet sięgali po możliwości, jakie stwarza telewizja. Przykładem katolickiego programu, który odniósł duży sukces był *Life is worth living*, w którym występował biskup Fulton Sheen. Ten program przyciągał przed ekrany telewizyjne 30-milionową widownię. Katolicy od początku byli szczególnie aktywni na polu pomocy charytatywnej, czym zdobyli sobie uznanie zwłaszcza wśród uboższych mieszkańców. Rozwijali też działalność na polu edukacji. Szkoły katolickie szybko znalazły się wśród najlepszych, a dzieci do nich posyłali również protestanci²³.

Kościół amerykański z około 70 mln wiernych jest ważny dla Watykanu z kilku względów. Przede wszystkim katolicy amerykańscy są praktykujący (chodzą na mszę) w większym stopniu niż katolicy z krajów wysoko rozwiniętych. Po drugie Stany Zjednoczone Ameryki są krajem bogatym, a Stolica Apostolska zwraca się do krajów bogatych w poszukiwaniu środków finansowych. Po trzecie Stany Zjednoczone Ameryki są

23 B. Bartoszek, *Wzrastanie: God bless America?*,

<http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1170/wzrastanie-god-bless-america/?print=1> (31.03.2014).

jedynym supermocarstwem światowym i to fakt, który trzeba brać pod uwagę, ponieważ państwo to oddziałuje na dyskusję międzynarodową na szczeblu politycznym, ekonomicznym i religijnym. Ameryka ma ważną rolę do odegrania na światowej scenie. Amerykańscy katolicy należą do najlepiej wykształconych i najlepiej sytuowanych na świecie. W porównaniu z Europą, Stany Zjednoczone Ameryki to kraj młody, ale o kluczowym znaczeniu. Katolicy amerykańscy chcą pozostać wierni swojej kulturze i swojemu Kościołowi. Wierność tym ideałom powoduje, że dylemat, co do nadrzędnej tożsamości, a Amerykanie (katolicy) chcieliby zachować podwójną: amerykańską i katolicką²⁴.

W ostatnich latach Kościół katolicki w Ameryce przeżywał kryzys. Poważnie na jego osłabienie wpłynęła seria skandali pedofilskich z udziałem księży. Wybuchła burza, która zmusiła Kościół do wypłaty milionów dolarów odszkodowań. Wiele diecezji stało na krawędzi bankructwa. Potem wyszło na jaw, że osoby oskarżające księży o molestowanie seksualne często wymyślały niestworzone rzeczy, by uzyskać jak najwyższe odszkodowanie. Znaleźli się nawet adwokaci specjalizujący się w sprawach przeciw Kościołowi. To wszystko nie doprowadziło do załamania się Kościoła. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że wyjdzie on z kryzysu wzmocniony.

Podsumowanie

Na podstawie obserwacji życia politycznego Stanów Zjednoczonych Ameryki można dojść do wniosku, iż religia i polityka są zjawiskami nierozdzielными. Mieszkańcy Ameryki tworzą społeczeństwo, dla którego religia ma o wiele większe znaczenie, aniżeli dla innych społeczeństw państw wysoko rozwiniętych. Większość polityków amerykańskich – w szczególności z obozu republikańskiego – otwarcie deklaruje, że w procesie decyzyjnym kieruje się przesłankami religijnymi, a i ich wiara często determinuje postępowanie polityczne. Może być to chłodna kalkulacja, aby nie narazić się wyborcom lub ich pozyskać, ale może być to skutkiem autentycznej religijności.

Tak szeroko występująca obecność retoryki religijnej w amerykańskim dyskursie politycznym jest z pewnością zaskakująca w spojrzeniu opartym o pryzmat eurocentryczny. W silnie zlaicyzowanej Europie amerykański fundamentalizm religijny jawi się jako zjawisko nie tylko anachroniczne, ale nawet niepokojące. Nie można jednak zapominać, że religijne symbole, odniesienia czy obrazy są głęboko zakorzenione w tradycji Stanów Zjednoczonych Ameryki i wręcz współtworzą fundamenty państwa: począwszy od motywu *nowego Izraela*, aż po narodowe motto *In God We Trust*. Do ostatniego z haseł Amerykanie powszechnie sięgają podczas mobilizacji w służbie ojczyźnie, a także w obliczu narodowych tragedii, jak 11 września 2001 roku. Jednocześnie, z uwagi na systemowy pluralizm religijny Ameryki, prezydenci tego państwa unikają retoryki, która mogłaby być odczytana jako faworyzowanie konkretnego wyznania czy

24 C. Gillis, *Katolicy i kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 208.

tradycji religijnej. Z tej przyczyny można tłumaczyć brak obecności krzyża w Kongresie albo używania inkluzywnych zwrotów: „wszystkie kościoły, synagogi i meczety Ameryki”. Często w różnych przemówieniach mamy do czynienia z ceremonialnym deizmem. Politycy najczęściej używają takich określeń jak *Opatrzność (Providence)* czy *Wszchemogący (Almighty)*. Wszyscy Amerykanie należą do *one nation under God*, nawet ci, którzy deklarują brak wiary w Boga. Jak powiedział drugi prezydent John Adams: „Nasza Konstytucja została stworzona tylko dla narodu moralnego i religijnego. Jest zupełnie niestosowna dla rządzenia jakimkolwiek innym narodem”²⁵.

25 Cyt. za: G. Himmelfarb, *Road to Modernity: The French, British and American Enliightenments*, New York 2004, s. 211.

Danuta Cudna

Mitt Romney, czyli mormońska wersja amerykańskiego mesjanizmu w realiach systemowego pluralizmu światopoglądowego

Słowa kluczowe: mesjanizm, predestynacja, mormonizm, Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, odrodzenie religijne, konserwatyizm polityczny, Mitt Romney

Keywords: messianism, predestination, mormonism, The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, revival (awakening), political conservatism, Mitt Romney

Wśród koncepcji religijno-politycznych, które pojawiały się w dziejach Stanów Zjednoczonych Ameryki, za najbardziej popularną uchodzi ponadkonfesyjna (głównie na gruncie pluralistycznego protestantyzmu¹) idea amerykańskiego narodu wybranego przez Boga. Począwszy od XVI wieku do Ameryki przybywały rzesze imigrantów w poszukiwaniu zarówno lepszego losu, jak i fortuny. Należeli oni do różnych narodowości jak i wyznań. Tworzyli mozaikę zarówno kultur i tradycji. Osadnicy pochodzenia anglosaskiego, uciekający przed prześladowaniami religijnymi w Europie, widzieli w procesie zasiedlania nowego kontynentu akt Bożej woli ustanowienia nowego Izraela. W XVIII-wiecznej Ameryce, północne stany objęła rewolucja przemysłowa, która przyczyniła się do wielu napięć i niepokojów. Ludzie oczekując rychłego końca świata, z dużą żarliwością słuchali proroków, którzy go przepowiadali. Amerykańska rewolucja i walka o niepodległość, dodały nowego bodźca do działania. Był to kraj poszukujący swej tożsamości i odrębności – przede wszystkim od Anglii². Od połowy XIX wieku mesjanizm amerykański przybrał popularną nazwę *Boskiego Przeznaczenia*. Amerykanie powszechnie wierzyli, że Bóg przeznaczył ich do osiągnięcia wielkich zadań na tym świecie. Misja ta dla wielu miała oblicze zarówno etyczne, jak i religijne³. W atmosferze tak pojętej predestynacji mesjanistycznej mieściło się również nauczanie mormonów – nowego ruchu religijnego okresu tzw. *drugiego wielkiego przebudzenia* (*The Second Great Revival*) w XIX wieku⁴.

Twórca Kościoła mormonów Joseph Smith urodził się w Sharon w stanie Vermont w grudniu 1805 roku w metodystycznej rodzinie Josepha i Lucy Smith⁵. Nocą 21 września 1823 roku, Smithowi, według jego relacji, miał ukazać się anioł Moroni, który oznajmił, że został wybrany na przedstawiciela prawdziwej religii na świecie. Wizja ta powtarzała się kilkakrotnie, a podczas jednej z nich Moroni wskazał wzgórze Kumorah, leżące około czterech kilometrów od Palmyry, gdzie miały znajdować się złote płyty ukryte setki lat

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

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

3 Ibidem, s. 52.

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

5 A. Leśniak, *Mormoni. Amerykański wynalazek religijny*, Tychy 2001, s. 24; S. Beźnic, *Mormoni – kontrowersje wokół poligamii i Księgi Mormona*, „Nomos” 1996, nr 14, s. 38.

wcześniej⁶. Anioł nie pozwolił od razu na wydobycie tablic, Smith musiał odczekać cztery lata. Złote płyty miały być zakopane w drewnianej skrzyni wraz z dwoma kamieniami. Kamienie te zwane Urim i Tummim były wykorzystywane do tłumaczenia tekstu⁷. Płyty składające się na *Księgę Mormona* zostały podzielone na cztery zasadnicze grupy: *Płyty Nefiego* (zwierające kroniki Nefitów i Lamanitów), *Płyty Mormona* (zawierające streszczenie kronik Nefiego spisane przez Mormona i jego syna Moroniego), *Płyty Etera* (zawierają kronikę Jeredów) oraz *Mosiężne Płyty* (zabrane przez Nefiego z Jerozolimy)⁸.

Po przetłumaczeniu *Księgi Mormona*, anioł Moroni miał zabrać ją do Nieba, choć przedtem zezwolił na obejrzenie jej przez trzech, a potem kolejnych ośmiu świadków. Byli to Oliver Cowdery, Martin Harris, David Whitmer, jego krewni, Chrystian, Jacob, John i Peter Junior oraz Joseph Smith senior, a także Hyrum Smith, Samuel H. Smith i Hiram Page⁹. Inną, bardzo ważną, z uwagi na tytułowe rozważania dotyczące mesjanizmu, księgą mormonów są *Nauki i Przymierza*. Jest to zbiór duchowych objawień i natchnionych wypowiedzi przekazanych dla założenia i kierowania Królestwem Bożym na ziemi w ostatnich dniach. W większości są to objawienia Smitha oraz jego następców na stanowisku prezydenta Kościoła i proroka. Księga *Nauki i Przymierza* składa się z siedemdziesięciu dziewięciu objawień, jakich Smith i jego następcy mieli doświadczyć w latach 1823-1978. Tłumaczenia te są bardzo istotne dla mormonów, z uwagi na boskie instrukcje i zalecenia dla ludzkości związane z *paruzją*, tj. ponownym przyjściem Jezusa Chrystusa na ziemię. *Nauki i Przymierza* określają też rozwój i charakter struktury Kościoła. Dwie końcowe deklaracje to manifest prezydenta Kościoła Wilforda Woodruffa, dotyczący zniesienia poligamii i deklaracja prezydenta Spencera W. Kimballa, rozszerzająca posługę kapłańską i dostępność świątyni wszystkim godnych tego mężczyźni, ponieważ od tej pory tych funkcji nie mogli na przykład pełnić czarnoskórzy mormoni. Uzupełnieniem *Nauki i Przymierza* jest święta księga *Perła Wielkiej Wartości*. Zawiera ona życiorys Josepha Smitha oraz poprawione przez niego fragmenty *Biblii*, *Pierwszą Księgę Mojżeszową* i dwudziesty czwarty rozdział *Ewangelii* według świętego Mateusza. W ostatniej części dzieła umieszczonych zostało trzynaście zasad wiary Kościoła sformułowanych przez Josepha Smitha¹⁰.

Powstanie Kościoła mormońskiego ogłoszono oficjalnie 6 kwietnia 1830 roku w Fayette w stanie Nowy Jork. Pierwsza jego konferencja odbyła się już dwa miesiące później. Początkowo mormonizm był ruchem ubogich farmerów, którzy znaleźli w nim oparcie duchowe i ekonomiczne. Działalność misyjna Kościoła objęła w pierwszej kolejności obszar Nowego Jorku, Ohio oraz Missouri. Pierwszym biskupem był Edward Pa-

6 Zob. *Księga Mormona. Jeszcze Jedno Świadczenie o Jezusie Chrystusie*, wyd. polskie 2004 (ISBN 1-59297-522-4). Por. P. Mazur, *Teokracja mormonów w latach 1830-1844*, „Przegląd Humanistyczny” 2004, nr 6, s. 101.

7 A. Leśniak, op. cit., s. 26.

8 Ibidem, s. 6.

9 Ibidem, s. 38.

10 Ibidem, s. 10.

tridge, natomiast patriarchą Kościoła mianowano Josepha Smitha¹¹.

Od pierwszych lat istnienia Kościół spotykał się z gwałtownymi przejawami wrogości¹². Skłaniały one mormonów do nieprzerwanych poszukiwań bezpieczniejszych terenów. Jak się im wydawało należało do nich Nauvoo, najszybciej rozbudowujące się miasto stanu Illinois. Bezpieczeństwo okazało się złudne. W czerwcu 1844 roku Smith i inni przywódcy mormońscy zostali zatrzymani w więzieniu w Carthage. Pięć dni później ponad setka osób wdarła się do aresztu i zlinczowała Josepha Smitha oraz jego brata Hyruma. Trzydziestoosmioletni prorok Kościoła został zamordowany¹³. Nagła śmierć Smitha, który nie wybrał swego następcy, doprowadziła do sytuacji, w której Kościół został podzielony na co najmniej cztery grupy. Tragiczne wydarzenia i implozja struktury eklezjalnej nie wpłynęły jednakże na zahamowanie przyrostu liczby wiernych. W 1870 roku było ich łącznie około 110 tysięcy, a w 1890 już ponad 200 tysięcy. Ruch mormoński najprężniej rozwijał się w Salt Lake City, a docelowo miasto to urosło do rangi światowego centrum mormonizmu. Już pod koniec XIX wieku mormoni stanowili około 90% ludności stanu Utah¹⁴. Denominacja mormońska w tym stanie przyjęła nazwę: Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (*The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*)¹⁵. Dzisiaj jest to największa wspólnota konfesyjna mormonów, licząca na całym świecie ponad 13 milionów wyznawców¹⁶.

Najwięcej kontrowersji dotyczących działalności i nauczania mormonów wiązało się z praktyką poligamii¹⁷. W sakralnym wymiarze uzasadniano ją m. in. naśladowaniem praktyki występującej w *pierwszym Izraelu*. Mesjanistyczna predestynacja wymagała zwiększonej prokreacji. Państwo amerykańskie, pomimo wątpliwości, ostatecznie nie

11 W. Jakubowski, *Doktryna, kult i organizacja Kościoła Mormonów*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 319.

12 M. B. McGuire, op. cit., s. 116.

13 W. Jakubowski, op. cit., s. 42.

14 Ibidem, s. 52.

15 Inne (większe) współcześnie działające denominacje mormońskie to: Fundamentalistyczny Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (nadal sakralizujący poligamię), Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (tzw. Strangici), Kościół Jezusa Chrystusa (tzw. Kutleryci), Kościół Jezusa Chrystusa (tzw. Bickertonici), Kościół Chrystusa – Obszar Świątyni (tzw. Hedrikici), Kościół Chrystusa z Poselstwem Eliasza, Społeczność Chrystusa, zob. A. Wójtowicz *Bóg Mormonów*, Kraków 2003, passim; *Mormonism. A Historical Encyclopedia*, ed. by W. P. Reeve, A. E. Parshall, Santa Barbara 2010.

16 Por. <https://www.lds.org> (29. 03. 2014).

17 Inna kontrowersja wiąże się z praktyką chrztu za zmarłych – spoza grona mormonów. Z tego też powodu mormoni gromadzą szczegółowe dane o zmarłych, a ich archiwa uchodzą w efekcie za najlepsze na świecie w odniesieniu do kryterium skuteczności kwerend genealogicznych. Różnica między mormonami a amerykańskimi protestantami i katolikami polega również na tym – co jest kolejnym powodem rozbieżności – że ci pierwsi wierzą, iż Jezus po zmartwychwstaniu pojawił się wśród ludów zamieszkujących Amerykę. Kościół mormoński nie określa się mianem protestanckiego, prawosławnego czy katolickiego, lecz zgłasza pretensje do umiejscawiania go w osobnym nurcie chrześcijańskim. Tymczasem Światowa Rada Kościołów kwestionuje całkowicie chrześcijański charakter tej denominacji.

podzieliło tego stanowiska¹⁸. Pierwszym rozwiązaniem prawnym skierowanym przeciwko wielożeństwu był *Anti-Bigamy Act* z 1862 roku, uznający ten czyn za przestępstwo. Choć nie wszedł on w życie, to represje wobec poligamistów były coraz częstsze. Dwadzieścia lat później ogłoszono skutecznie represyjny *Eadmunds Act.*, w którym zapisano m. in. pozbawienie praw wyborczych i publicznych w odniesieniu do osób dopuszczających się poligamii. Następstwem tego rozwiązania prawnego była na przykład emigracja części mormonów z Utah do Meksyku i Kanady. W 1887 roku Kongres uchwalił kolejną antypoligamiczną ustawę, *Edmunds-Tucker Act*, która położyła kres korporacjom kościelnym i utrzymywaniu poligamii ujmowanej w formule *wolności religijnej*. W 1890 roku ówczesny prezydent Kościoła Wilford Woodruff wydał manifest, w którym oficjalnie ogłaszał przerwanie praktyki poligamii w Kościele. Decyzję tę potwierdziła Konferencja Generalna Kościoła. Tym samym zakończył się konflikt z rządem federalnym. Trzy lata później prezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki Benjamin Harrison ogłosił amnestię dla wszystkich poligamistów oskarżonych przed 1890 rokiem. W rzeczywistości deklaracja Woodruffa zabraniała poligamii mormonom w tych krajach, gdzie jest ona prawnie zakazana. Mormoni wyznają zasadę, że muszą się podporządkowywać prawu kraju, w którym żyją, nawet jeśli oznacza to ograniczenia w wyznawaniu swojej religii¹⁹.

Mormoni postrzegają swoją doktrynę jako dopełniającą chrześcijaństwo w takim znaczeniu, w jakim kontynuacją i reformą dla judaizmu było chrześcijaństwo. Uważają, że tworzą *naród wybrany*, a w Ameryce widzą *ziemię obiecaną*. Przeświadczeni są o wyjątkowości kontynentu amerykańskiego i jego narodu w perspektywie całych dziejów ludzkości i świata. To właśnie w Stanach Zjednoczonych Ameryki (w *nowym*, a nie w *starym Izraelu*) ma w przyszłości stanąć świątynia, w której sam Chrystus, będzie sprawować duchowe i polityczne rządy nad światem²⁰. To są nadrzędne powody przeświadczenia o własnej szczególnej roli, w każdym aspekcie i dziedzinie życia. W idei mesjanistycznej zawiera się konieczność łączenia sfer: *sacrum* i *profanum*. Amerykańscy mormoni nie unikają dzisiaj zainteresowania polityką. Przeciwnie, to właśnie działalność polityczna ich świeckich przedstawicieli jest doskonałym uzupełnieniem pracy kaznodziejów i misjonarzy (zwolnionych przez to z zaangażowania i wypowiedzi politycznych), a w szczególnych wypadkach należy się jej przedstawicielom niejako pierwszeństwo nad działalnością *stricte* i wyłącznie religijną. W ten ostatni model wpisuje się w ostatnich latach wyraźnie kazus politycznej aktywności Mitta Romneya. Ilustruje ona jednocześnie ewolucję poglądów członków Kościoła Jezusa Chrystusa Świątych w Dniach Ostatnich. Jak zauważa Meredith B. McGuire: „mormoni przeszli od silnie charyzmatycznej postaci autorytetu, pod rządami Josepha Smitha i Brigham Younga, do stabilnej, zrutyinizowa-

18 W 1879 roku Sąd Najwyższy rozważał kwestię prawnego usankcjonowania poligamii, jeśli jest ona praktykowana przez grupę religijną, a więc jeśli spełnione byłoby kryterium sakralnego wymiaru wielożeństwa. Możliwość tę odrzucono po głośnej sprawie *Reynolds v. United States*, M. B. McGuire, op. cit., s. 359.

19 W. Jakubowski, op. cit., s. 54.

20 S. Beźnic, op. cit., s. 56-57.

nej postaci rządów funkcjonariuszy kościelnych”²¹, a „po porzuceniu swych ideałów z początku XIX wieku na temat współpracy robotników, wspólnej własności i bezklasowości, Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich przekształcono w znaczną siłę finansową, *teokratyczną korporację*, popierając konserwatywne stanowisko polityczne, indywidualizm i wolny rynek”²². Dawni sympatycy i wyborcy Partii Demokratycznej w zdecydowanej większości utożsamiają się dzisiaj i czynnie popierają Partię Republikańską. Aktualnie wszyscy przedstawiciele Utah wybrani do Kongresu są mormonami i republikanami jednocześnie, a ich polityczny lider, Romney, był jednym z kandydatów republikanów w amerykańskich wyborach prezydenckich w 2008 i ostatecznym kandydatem w 2012 roku.

Mitt Romney urodził się w 1947 roku w Detroit. Jako gorliwy mormon, konsekwentnie i aktywnie udzielał się w pracach na rzecz Kościoła²³. Zajął się także biznesem, a dopiero później polityką. Ukończył prestiżowe szkoły: Cronbrook School w Michigan, Uniwersytet Brigham Younga oraz słynny Uniwersytet Harvarda. Jak każdy mormon, odbył również misję zagraniczną. Wybrał Francję, dzięki czemu nauczył się języka i poznał specyfikę kraju, a wiele lat później wykorzystał te doświadczenia, przedstawiając się w kampaniach wyborczych jako znawca problematyki zagranicznej. W 1967 roku poślubił Annę Davies, z którą ma pięciu synów. Karierę rozpoczął w Massachusetts w Boston Consulting Group, gdzie zdobył doświadczenie menadżerskie. Pozwoliło mu to później, w 1977 roku, założyć firmę Bain&Company, fundusz inwestycyjny. Działalność polegała przede wszystkim na przejmowaniu upadających firm, ich restrukturyzacji i późniejszym odsprzedaniu z zyskiem. W ten sposób zdobył Romney świetne podstawy do zajęcia się polityką. Pierwszą próbą były wybory do senatu stanu Massachusetts w 1994 roku. Mimo, że zdobył 41% głosów, przegrał z przedstawicielem demokratów Edwardem Kennedym²⁴. Doskonałą okazją do wykazania się była organizacja zimowych igrzysk olimpijskich w Salt Lake City w 2002 roku. Został przewodniczącym komitetu organizacyjnego i w dużej mierze dzięki niemu był możliwy wielki sukces tej największej imprezy sportowej. Było to również znakomitą reklamą Kościoła mormonów. Na Romneya spłynęły liczne nagrody i wyróżnienia, między innymi z Bentley College, Suffolk University oraz z Hillsdale College. Najciekawszą chyba nagrodą było umieszczenie go przez magazyn „People” w 2002 roku na liście pięćdziesięciu najpiękniejszych ludzi na świecie. Na fali sukcesu igrzysk olimpijskich, zdecydowanie wygrał wybory na gubernatora stanu Massachusetts w 2002 roku. Doprowadził do redukcji zadłużenia stanu o 3 miliardy dolarów oraz zreformował system ubezpieczeń zdrowotnych. Po zakończeniu kadencji gubernatorskiej podjął decyzję o kandydowaniu na prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki. Mocno zaangażował się w kampanię prezydencką w 2008 roku. Wydał na nią łącznie 110 milionów dolarów, z czego 45 milionów pochodziło z jego własnej kieszeni. Efektem

21 M. B. McGuire, op. cit., s. 301.

22 Ibidem, s. 219.

23 P. Szczypczyk, *Mormoni, droga do władzy. Od Josepha Smitha do Mitta Romneya*, [b.m.w.] 2012, s. 62.

24 Ibidem, s. 63.

były zwycięstwa w prawyborach republikańskich w stanach Massachusetts, Alaska, Minnesota, Colorado i Utah. Wówczas nie wystarczyło to do nominacji, którą ze strony Partii Republikańskiej wywalczył ostatecznie John McCain. Ten z kolei w samych wyborach przegrał z kandydatem demokratów Barackiem Obamą. Mitt Romney nie miał zamiaru się poddać i w zasadzie od razu po przegranych wyborach na nominację 2008 roku rozpoczął przygotowania do kampanii w roku 2012²⁵.

Bardzo wiele dla odczarowania wizerunku typowej mormonki jako biednej, zgaszonej istoty zrobiła Ann Romney, i to z pozycji niefeministycznych. Żona republikańskiego kandydata na prezydenta w kreacjach wartych kilka średnich pensji, z przystojnym mężem i piątką synów u boku nie wyglądała na ofiarę sekty dyskryminującej kobiety, lecz raczej na wzór do naśladowania dla konserwatek dowolnego wyznania. Ann wyszła za mąż w wieku 19 lat i przez całe dorosłe życie była u boku męża. Gdy liberalna publicystka wytknęła jej, że „nie przepracowała jednego dnia”, odpowiedziała: „Wybrałam pozostanie w domu i wychowanie chłopców. I wiercie mi, to ciężka praca²⁶”. Ta wypowiedź całkowicie odpowiadała wizji konserwatystów i jednocześnie anglo-saskich protestantów. Nie będzie w tej sytuacji szczególnie ryzykowną hipoteza o znaczącej roli Ann Romney w procesie rozszerzania sympatii dla jej męża wśród sceptycznych dotąd wobec mormońskiego polityka kręgów południowych baptystów i zielonoświątkowców. Przedstawiciele tych wpływowych politycznie środowisk zmuszeni zostali niejako do nowego spojrzenia na Kościół mormonów. Już nie tyle w wymiarze teologiczno-doktrynalnym, co społeczno-politycznym. W głównej siedzibie Kościoła w Salt Lake City niemal cała armia misjonarzy przygotowuje się do głoszenia religijnego poselstwa. Wszyscy mężczyźni noszą białe koszule i gustowne krawaty, są krótko ostrzyżeni i gładko ogoleni. Wszyscy ślubowali, że nie wezmą do ust herbaty, kawy ani alkoholu. Nikt nie pali. Wszyscy wierzą, że małżeństwo trwa przez całą wieczność – i powinno być związkiem między mężczyzną a kobietą. Baptyści i zielonoświątkowcy mogli dostrzec w tym wzorze społecznym wyłączenie zbieżności z modelem preferowanym przez własne środowiska.

Wielu amerykańskich dziennikarzy i politologów skupiało się głównie nad tym, co robi i jak się wypowiada Mitt Romney podczas kampanii wyborczej w 2012 roku. Podstawowym przesłaniem, które emanowało z wypowiedzi Romneya było przeświadczenie o wyjątkowej roli Stanów Zjednoczonych Ameryki jako mocarstwa o uniwersalnych wartościach oraz najsilniejszej gospodarce i sile militarnej. W opinii Romneya wszelkie głosy o zmierzchu potęgi jaką jest Ameryka były nieuprawnione i przedwczesne. Także w kwestii konkretnych działań na arenie międzynarodowej okazał się on zwolennikiem zaostżenia kursu wobec Iranu. W jego opinii irański program nuklearny jest największym zagrożeniem dla bezpieczeństwa międzynarodowego od czasu rozpadu Związku Radzieckiego. Jedyną bodaj poważną wątpliwość neokonserwatystów w postrzeganiu Romneya jako „swojego” człowieka, związana była z jego wypowiedziami na temat Afganistanu, który według republikańskiego kandydata miał być ostatecznym potwier-

25 Ibidem.

26 K. Wężyk, *Mormonka z tabletem*, „Wysokie Obcasy” 2012, nr 41, s. 34.

dzeniem, że Stany Zjednoczone Ameryki nie mogą walczyć na frontach cudzych wojen o niepodległość. Ujęte w mesjanistyczną retorykę wypowiedzi Romneya dotyczące Iranu ostatecznie neutralizowały obawy sceptyków jego obozu politycznego²⁷. Odwiedzając w czasie kampanii wyborczej Wielką Brytanię, Izrael i Polskę, Romney potwierdzał mesjanistyczną wizję Ameryki, uwzględniając wyznaczniki geopolityki światowej. Krytykując decyzje prezydenta Obamy w sprawie zaniechania budowy tarczy antyrakietowej, która była obiecana Polsce, zyskał nie tylko przychylność Polaków, lecz także opinię polityka, dla którego – jak przystało na konserwatystę religijnego i politycznego – nie są obce kategorie *osi dobra* i *osi zła*, w wersji szerszej niż definiowana uprzednio przez George'a W. Busha²⁸.

W toku kampanii Romney zaprezentował ponadto, także w formie książki, wieloaspektowe i wielokierunkowe spojrzenie na inne problemy polityki zagranicznej. Z dzisiejszej perspektywy można ocenić je jako wizjonerskie i trafne, skoro mesjanistyczne powinności Ameryki skierował nie tylko w stronę Chin i państw islamskich (co czyniło wielu innych autorów), ale także w stronę Rosji, która jego zdaniem rozpoczęła starania o odbudowanie dawnej świetności przez nieuchronną rywalizację ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki²⁹. Zdaniem Romneya, Ameryka potrzebowała jednocześnie odnowy: świeżych pomysłów, aby przebić się przez skomplikowane problemy i przywrócić niekwestionowaną amerykańską potęgę. Między wierszami odczytać można było, że ową świeżość przynieść mógł ktoś spoza tradycyjnego kręgu republikanów, w domyśle: polityk mormon. To samo dotyczyło problemów polityki wewnętrznej, w odniesieniu, do których Romney proponował rozwiązania mające na celu przywrócenie żywotności ekonomicznej, skutecznego tworzenia nowych miejsc pracy, racjonalnego zwiększenia wydatków na opiekę zdrowotną i poprawę edukacji. Pomysłem Romneya było wezwanie do nowego zaangażowania obywatelskiego w sprawy państwa. Tylko w ten sposób Ameryka mogła osiągnąć cel strategiczny: zachować pozycję światowego lidera.

W trakcie przebiegu kampanii wyborczej trudno było określić, które elementy programu wprowadzi w życie republikanin w przypadku zwycięstwa. Z jego otoczenia płynęły sygnały, iż prezydentura Romneya będzie stać pod znakiem obniżki podatków, zwiększenia środków finansowych na zbrojenia oraz zaostrzenia prawa dotyczącego aborcji³⁰. Składając ukłon w stronę religijnych konserwatystów Romney oświadczył ponadto, że „będzie chronił świętości życia i honorował instytucję małżeństwa”³¹. Romney

27 Ł. Szymaszek, *Świat według Mitta Romneya*,

<http://www.psz.pl/Lukasz-Szymaszek-Swiat-wedlug-Mitta-Romneya> (28.03.2014).

28 Zob. W. Dzielski, W. Michnik, *Religia w polityce zagranicznej USA – na przykładzie prezydentury George'a W. Busha*, „Teologia Polityczna”, nr 4, 2006-2007, s. 167-175; E. Waśko-Owsiejczuk, *Wpływ „wojny z terroryzmem” na reelekcję George'a W. Busha*, „Studia Podlaskie”, t. XIX, 2011, s. 232-233.

29 M. Romney, *No Apology: Believe in America*, St. Martins 2011, passim.

30 C. Philip, *Wybory prezydenckie w USA: Jeśli wygra Mitt Romney...*,

<http://www.polskatimes.pl/arttykul/692779,wybory-prezydenckie-w-usa-jesli-wygra-mitt-romneyid,t.html> (29.03.2014).

31 [b. a.], *Obiecuje 12 mln nowych miejsc pracy*, <http://praca.wp.pl/title,Obiecuje-12-mln-nowych-miejsc-pracy,wid,14887001,wiadomosc.html> (29.03.2014).

formalnie unikał skojarzeń z religią oraz identyfikowania jego osoby z Kościołem mormonów. W tym celu wygłosił publicznie zdanie nawiązujące do słynnego przemówienia Johna Kennedy'ego, który powiedział: „kandyduję jako Amerykanin, nie jako katolik”. W nowym/starym wzorze słowo *katolik* zostało zastąpione słowem *mormon*. Z drugiej strony Romney podkreślił, że różne religie w Stanach Zjednoczonych Ameryki łączy jeden system wartości. W ten sposób następowo było podniesienie statusu mormonizmu do rangi innych wyznań i religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki.

Religia kandydata na prezydenta nie dla wszystkich była wszak irrelevantna i stała się przedmiotem głębokiej analizy przedstawicieli i sympatyków Partii Demokratycznej. Romneya oskarżano pośrednio za wynalezione *grzechy mormońskie*. Gdy jeden z biskupów mormońskich kazał samotnej matce Peggie Hayes oddać dziecko do adopcji albo odejść z Kościoła, Romney miał jej zdaniem powiedzieć: „Tego chce od ciebie Kościół, a jeśli tego nie zrobisz, to możesz zostać ekskomunikowana za odmowę podporządkowania się jego kierownictwu”. Romney stanowczo zaprzeczył tym zarzutem, jednak sprawa Hayes została opisana w książce *The Real Romney* autorstwa Michaela Kranisha i Scotta Helmana³², dziennikarzy z „The Boston Globe”. Według publicystów, przekaz Romneya był jasny: *Oddaj syna albo będziesz musiała odejść od Boga*. Zastanawiali się oni w tej sytuacji nad wpływem czynnika religijnego na postawę polityka i nad tym, w jakich obszarach spodziewać się można jeszcze kontrowersji, u których źródeł mógłby znajdować się mormoński determinizm³³. Śledztwo prowadzone przez tych i innych dziennikarzy przyniosło wówczas kolejną sensację. Okazało się, że podpisana w 1995 roku umowa pomiędzy mormonami a organizacjami judaistycznymi o zaniechaniu chrztów ofiar holocaustu nie jest respektowana, gdyż mormoni wcale nie zaprzestali specyficznego dla nich rytuału religijnego wobec nieżyjących Żydów. Dziennikarze śledczy ustalili na przykład, że mormoni ochrzcili rodziców Szymona Wiesenthala, legendarnego tropiciela hitlerowskich zbrodniarzy wojennych. 14 lutego 2012 roku mormoni przeprosili za złamanie umowy, lecz sceptycyzm amerykańskich Żydów wobec mormonów przeniósł się na Mitta Romneya³⁴. W ocenie mormonów jednostkowe zdarzenie przedstawiane było niesprawiedliwie i przybrało formę frontalnego ataku na denominację. Według badań przeprowadzonych wśród mormonów (próba tysiąca osób) w 2012 roku przez Pew Research Center na temat religii w życiu publicznym, blisko sześciu na dziesięciu mormonów uważało, że Amerykanie są niedoinformowani w tematyce związanej z ich religią. Prawie połowa pytanych skarżyła się na dyskryminację, a z drugiej strony aż 56% uważało, że Amerykanie gotowi są na prezydenta mormona. Te same badania pokazały, że 74% respondentów popierało Partię Republikańską. 75% badanych uważało aborcję za mo-

32 M. Kranish, S. Helman, *The Real Romney*, Boston 2012, ss. 448.

33 R. Blakely, *Mormoni z rockowym powabem, czyli tło walki Mitta Romneya o Biały Dom*, „The Times” 2012, nr 6, s. 5.

34 J. Noch, *Kolejne dziwactwa mormonów pogrzebią szanse Romney'a?*, <http://natemat.pl/1381,kolejne-dziwactwa-mormonow-pogrzebia-szanse-romney-a-posmiertne-chrty-zydow-to-zbyt-wiele> (28.03.2014).

ralne zło, a 86% do tej samej kategorii włączyło poligamię³⁵. Upublicznienie tych badań, a w szczególności opinii dotyczącej ostatniej kwestii, pokazało ogółowi Amerykanów, że zjawiska postrzegane powszechnie jako anachroniczne, a kojarzone z Kościołem Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, oceniane są jako aberracyjne przez członków tej denominacji i sytuują się na peryferiach całego ruchu mormonów. Kampania polityczna Romneya służyła więc, mimo dwóch wskazanych wyżej przypadków, poprawie wizerunku mormonów w społeczeństwie amerykańskim. Naturalnie światopogląd, przekonania i styl życia mormonów były nadal obce jego liberalnej części, jednakże na tej samej zasadzie jak postrzegano w tych kręgach fundamentalistów protestanckich spod znaku *White Anglo-Saxon Protestant*³⁶. Za sprawą Romneya mesjanizm amerykański w wydaniu mormońskim postrzegany jest na tym samym poziomie, co mesjanizm polityków związanych z Południową Konwencją Baptystów czy też polityków, których zaplecze konfesyjne tworzą czołowe denominacje zielonoświątkowe.

Konkludując: aktywność polityczna Mitta Romneya przyniosła poprawę wizerunkową głównego Kościoła mormońskiego w społeczeństwie amerykańskim. Możliwość dotarcia Romneya do wszystkich obywateli Stanów Zjednoczonych Ameryki przyniosła też oczywistą nobilitację Kościoła. Mesjanistyczny program mormońskiego polityka ukazał w racjonalnym świetle całą wspólnotę. Izolowanie jej w wymiarze społecznym i politycznym w Ameryce przestało być aktualne. Przegrana Romneya w walce o prezydenturę³⁷, okazała się triumfem ogółu mormonów, a w epoce obserwowanego odrodzenia religijnego w Ameryce o wybitnie konserwatywnym charakterze³⁸, prognozować należy większą niż dotychczas rolę Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich w wymiarze społecznym i politycznym Stanów Zjednoczonych Ameryki.

35 Zob. <http://www.pewforum.org/2012/01/12/mormons-in-america-executive-summary/> (28.03.2014).

36 T. Deptuła, *Koniec Ameryki WASP-ów*, „Rzeczpospolita”, 10.10.2012; M. Pomarański, *Współczesny amerykański fundamentalizm protestancki*, Lublin 2013.

37 U szczytu kampanii wyborczej, która okazała się niezwykle brutalna, szanse wydawały się być wyrównane. Urzędujący prezydent miał więcej wyborców wśród kobiet, ludzi biedniejszych i o liberalnym światopoglądzie. Natomiast kandydata republikanów popierało więcej mężczyzn, ludzi biznesu i osób o konserwatywnych poglądach. Mitt Romney uzyskał także poparcie niektórych gwiazd Hollywoodu: Johna Voighta i Clintona Eastwooda (P. Szczypczyk, op. cit., s. 67), a przede wszystkim poparcie magnata prasowego Donalda Trumpa (K. M. Matusiak, *Gwiazdy popkultury w amerykańskiej kampanii prezydenckiej w 2012 roku*, „e-Politikon” 2013, nr 5, s. 74). Ostatecznie Obama zdobył 51,1 % wszystkich oddanych głosów (332 głosy elektorskie), a Romney 47,2 % (206 głosów elektorskich), zob. R. Barnes, *Obama wins a second term as U.S. president*, „Washington Post”, 6.11.2012.

38 M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 174.

Religia w wymiarze geopolitycznym

Tomasz Klin

Rola religii w badaniach geopolitycznych

Słowa kluczowe: religia, geopolityka, wielkie mocarstwa, aktorzy niepaństwowi, konflikty religijne, mapa świata, mocarstwa islamskie, marginalne potęgi, przestrzeń

Keywords: religion, geopolitics, great powers, non-state actors, religious conflicts, world map, Muslim powers, marginal powers, space

Badacze z dziedziny nauk społecznych zwykle reagują na wyraźne zmiany rzeczywistości i tak jest także w tytułowej problematyce. Oparte na idei dżihadu ataki terrorystyczne oraz wojny religijne lub quasi-religijne ostatnich dwóch dekad doprowadziły do znacznego wzrostu zainteresowania religią jako przyczyną lub istotnym elementem rywalizacji o wpływy, konfliktów o terytorium czy tworzenia podziałów przestrzennie-politycznych. W epoce pozimnowojennej trudno o całkowite pomijanie tych zagadnień w rzetelnych badaniach geopolitycznych.

Rozpatrując tytułowe zagadnienia w formie pytania: Jaka jest rola religii w badaniach geopolitycznych? – można rozbić je na następujące szczegółowe problemy: Na jakim etapie i poziomie analizy badawczej religia może być brana pod uwagę? Czy można traktować religie jako czynnik (przyczynowy) w badaniu geopolitycznym? Czy też religia będzie raczej składnikiem konstytuującym badane objekty i zjawiska? Zanim jednak przedstawione zostaną odpowiedzi na powyższe pytania, warto o przegląd wczesnych badań i refleksji geopolitycznych pod kątem ich odniesień do problematyki religijnej.

Geopolityka wobec religii – od prekursorów po czasy obecne

Poszukując odpowiedzi na pytanie o aspekty religijne we wczesnej (klasycznej) refleksji geopolitycznej, uderza relatywna areligijność geopolityki, a zwłaszcza geopolityki zachodniej, rozwijanej w Niemczech, Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych Ameryki i Francji. Zdaniem Gerry'ego Kearnsa, myśl geopolityczna przełomu XIX i XX wieku koncentrowała się na rasie, narodach pojmowanych w kategoriach etnicznych, bądź też w wariancie marksistowskim na klasach¹. Twórca pojęcia geopolityki, Rudolf Kjellén, skupiał się na państwowości i narodowości, zmienności granic i ekspansji, politycznych aspektach stosunków międzypaństwowych, ale religia nie zajęła poczesnego miejsca w jego rozważaniach². Pierwszy z wybitnych geopolityków niemieckich, Friedrich Ratzel, nie negował znaczenia religii jako jednego z czynników sprawczych ludzkiej aktywności, niemniej sytuował ją zasadniczo w dziedzinie kultury danego społeczeństwa lub naro-

1 G. Kearns, *Imperial Geopolitics. Geopolitical visions at the Dawn of the American Century*, [w:] J. Agnew, K. Mitchell, G. Toal (red.), *A Companion to Political Geography*, Malden 2006, s. 175-180.

2 P. Eberhardt, *Podstawy teoretyczne i ideowe geopolityki według Rudolfa Kjelléna*, „Przegląd Geograficzny” 2012, nr 2.

du, deprecjonując jej rolę przyczynową, koncentrując się na relacjach zbiorowości ludzkich i środowiska naturalnego³. Inny współtwórca geopolityki, Halford Mackinder, który pozostawił po sobie wielką spuściznę intelektualną, badał zarówno związki pomiędzy środowiskiem geograficznym a ośrodkami potęgi w ujęciu globalnym, jak i koncepcjami ładu pokojowego po obu wojnach światowych. Żywotnie zainteresowany utrzymaniem i rozwojem Imperium Brytyjskiego, przedstawiał postulaty dotyczące rozwiązań polityczno-przestrzennych⁴. Wszystkie te zabiegi pomijały religię. Kolejny z „ojców” geopolityki, Alfred Mahan, skupiał się na polityczno-militarnych aspektach długofalowych działań mocarstw, szczególnie w kontekście rywalizacji na morzach i oceanach. Trzeba podkreślić, iż religia pełniła w jego życiu i przekonaniach znaczącą rolę; w niektórych publikacjach napomknął o boskiej woli jako transcendentnej sile sprawczej amerykańskiej ekspansji – nigdy jednak nie rozwinął tej argumentacji w dziesiątkach publikacji o tematyce geopolitycznej⁵. I wreszcie francuska szkoła geopolityki, która rozwijała się przez pryzmat posybilizmu geograficznego i opozycji wobec Niemiec. W bogatym dorobku Paula Vidala de la Blache, Jacquesa Ancela i innych francuskich intelektualistów znalazło się miejsce dla badań geohistorycznych, problematyki granic, postulatów dotyczących Europy Centralnej (w kontekście antyniemieckim)⁶ – wszystko to jednak pomijało zagadnienia religijne.

Wyjaśnienie areligijności klasycznej geopolityki zachodniej zasługuje na odrębną publikację. Ujmując rzecz skrótowo: wydaje się, że geopolityka wpisywała się w główne schematy myślenia (i działania) ówczesnych elit Zachodu. Stąd nacjonalizm, często rasizm, zazwyczaj imperializm i państwocentryzm. Wielkie mocarstwa ery imperialnej były *de facto* zsekularyzowane w wymiarze ustrojowym, personalnym, a zatem i decyzyjnym – brakowało religijnych intencji i bodźców do działania politycznego. Kościoły i doktryny religijne w tej epoce pozostawały poza głównym nurtem zarówno imperializmu kolonialnego, jak i rywalizacji wielkomocarstwowej.

Trzeba jednak wspomnieć, iż jeszcze przed powstaniem geopolityki, w wielu różnych kulturach zajmowano się tzw. geografiami sakralną, której celem jest badanie nadawanych religijnie znaczeń przestrzeni geograficznej⁷. Innym nurtem z pogranicza wiedzy

3 J. Macała, *Friedrich Ratzel jako twórca niemieckiej Geopolitik*, „Athenaeum” 2012, nr 34; idem, konsultacja pisemna (niepublikowana); L. M. Ashworth, *Realism and the Spirit of 1919: Halford Mackinder, Geopolitics and the League of Nations*, „European Journal of International Relations” 2011, nr 2, s. 282-283; M. Bassin, *Race contra Space: The Conflict between German Geopolitik and National Socialism*, „Political Geography Quarterly” 1987, nr 2, s. 118.

4 T. Klin, *Wizje ładu międzynarodowego w niemieckiej i anglosaskiej myśli geopolitycznej w okresie II wojny światowej*, Toruń 2008, s. 191-211; G. Ó Tuathail, *Putting Mackinder in his place. Material transformations and myth*, „Political Geography” 1992, nr 1.

5 P. A. Crowl, *Alfred Thayer Mahan: The Naval Historian*, [w:] *Makers of Modern Strategy: From Machiavelli to the Nuclear Age*, red. P. Paret, Oxford–New York 1986, s. 445, 451, 465, 468.

6 W. Kazanecki, *Współczesna francuska myśl geopolityczna. Główne tendencje i ich reprezentanci*, Toruń 2012, s. 80-99.

7 A. Danek, *Przestrzeń jako ciało – archetyp geografii sakralnej*, [w:] *Przestrzeń i polityka. Czynniki geograficzne w badaniach politologicznych*, pod red. L. Sykulskiego, Częstochowa 2013, s. 33-36.

geograficznej i religioznawstwa była geozofia, która podejmowała m.in. zagadnienie ponadnaturalnych (transcendentnych) sił oddziałujących na kultury w ujęciu przestrzennym, co traktowano jako swojego rodzaju filozofię przestrzeni⁸.

Po I wojnie światowej stopniowo rozwinęła się geopolityka niemiecka, stając się głównym ośrodkiem tego typu publikacji, wyprzedzając znacznie pozostałe wielkie mocarstwa Zachodu. Ówczesna myśl geopolityczna wpisywała się szczególnie mocno w nacjonalizm, z czasem w stopniu coraz bardziej skrajnym. Za pewien paradoks należy uznać wieloaspektowość geopolityki niemieckiej, sprawiający wrażenie braku naczelnej koncepcji, jednego wzoru intelektualnego rozwoju. Badania łączyły zarówno standardowe dla dzisiejszej nauki metody, jak analizy geograficzne czy demograficzne, a z drugiej strony niektóre przemyślenia Karla Haushofera i wielu innych autorów niemieckich brnęły w obsesyjny wręcz etnowoluntaryzm, bezkrytyczną akceptację niemieckiej ekspansji, mistycyzm narodu⁹. Duchowość kategorii *Volk* nie opierała się na religii chrześcijańskiej, lecz na odrębnej tożsamości, ukształtowaniu przez przestrzeń, zbiorowych uczuciach narodowych, antyświeceniowym irracjonalizmie¹⁰. Chociaż ideologia narodowego socjalizmu posiadała pewne religijne cechy, jak: wiara w przeznaczenie narodu, autorytet przywódców, ceremoniał, to jednak niemiecka myśl geopolityczna tej epoki nie uczyniła z religii istotnego wątku rozważań.

Na tym tle zwraca uwagę eurazjatyzm – ideologia (w aspektach przestrzennych doktryna geopolityczna) stworzona przez rosyjską emigrację międzywojenną, która jako jedyna traktowała religię na tyle poważnie, by włączyć ją do podstawowych aspektów refleksji geopolitycznej. W przekonaniach rosyjskich intelektualistów, którzy wyemigrowali wskutek wojny domowej z lat 1918-1920, obszar eurazjatycki nie był w swojej istocie ani europejski, ani azjatycki; cechował się polietnicznością, oryginalnością klimatyczną i szerzej: geograficzną, oraz dominacją prawosławia. Eurazjatyści sprzeciwiali się zarówno komunizmowi, jak i innym zachodnim ideom; postulowali zbudowanie ideokratycznego imperium eurazjatyckiego, które opierałoby się na prawosławiu, w tym dużej roli cerkwi, przy zachowaniu pewnego pluralizmu religijnego. Istotnym wyróżnikiem prawosławia była idea soborowości, czyli kolektywnego podejmowania decyzji, która odróżniała ją – jak twierdzili eurazjatyści – od zaborczego katolicyzmu. Co istotne, eurazjatyzm wyróżniał się specyficznym poczuciem misji (misjonizmem), polegającym na przypisywaniu Rosji roli „zbawcy” także innych części świata, leżących poza obszarem eurazjatyckim¹¹. Co oczywiste, eurazjatyzm nie wyrósł w próżni – carska Rosja opierała się na prawosławnej moralności i religijności¹². Znajdowało to odzwierciedlenie także w praktyce politycznej, czego przykładem oddziaływanie przez Rosję za pomocą religii w celu ugruntowania wpływów na Bałkanach¹³. Jeszcze jedną kluczową ideą, którą eks-

8 G. Dijkink, *When Geopolitics and Religion Fuse: A Historical Perspective*, „Geopolitics” 2006, nr 2, s. 193-194.

9 T. Klin, op. cit., s. 68-86.

10 M. Bassin, op. cit., s. 122-123.

11 I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001, s. 17, 61-65, 67.

12 P. Eberhardt, *Rosyjski panslawizm jako idea geopolityczna*, „Przegląd Geopolityczny” 2010, t. 2, s. 48.

13 V. Mihailov, *Państwa i narody bałkańskie w świadomości geopolitycznej Rosji. Rosja w świadomości*

ponowali eurazjatyści, była Moskwa jako Trzeci Rzym (za drugi uznawano Konstantynopol) – światowe centrum chrześcijaństwa. Koncepcja ta wywodziła się z XVI wieku¹⁴. Eurazjatyzm stanowił zatem wyrafinowane intelektualnie przedłużenie idei pochodzących z carskiej Rosji.

Podczas II wojny światowej refleksję geopolityczną uprawiano głównie w Niemczech i Stanach Zjednoczonych, ale także wielu innych krajach¹⁵. Całkowicie zarzucono analizy zależności pomiędzy religią (religiami) a wielkomocarstwową polityką. Z kolei w erze zimnowojennej państwocentryzm geopolityki został zastąpiony „supermocarstwocentryzmem”. Sowietci ze względów ideologicznych ignorowali religię, uznając ją za „nadbudowę” kapitalizmu. Z kolei badacze anglosascy (głównie amerykańscy) potępili samą geopolitykę, która budziła skojarzenia z nazizmem – praktykowali jednak interdyscyplinarne badania na pograniczu geografii, demografii, strategii i nauk politycznych. Rozważania o znaczeniu kolejnych przestrzeni koncentrowały się na supermocarstwach i imperiach kolonialnych, analizowano też trendy demograficzne – bez odniesień do religii jako takiej¹⁶. Badacze skupieni wokół Foreign Policy Research Institute rozważali i planowali długofalowe polistrategie ZSRR i Stanów Zjednoczonych Ameryki¹⁷. Saul Cohen podejmował w swoich badaniach wątki religijne pomocniczo, głównie w ujęciu historycznym¹⁸. Z kolei Colin Gray w ogóle nie interesował się zagadnieniami religijnymi w globalnej rywalizacji Stanów Zjednoczonych Ameryki i ZSRR¹⁹.

Większe zainteresowanie aspektami religijnymi w refleksjach geopolitycznych pojawiły się dopiero pod koniec zimnej wojny. Jest oczywiste, że pod wpływem przełomowych wydarzeń, m.in. rewolucji w Iranie czy zmuszenia wojsk Stanów Zjednoczonych Ameryki do opuszczenia Libanu wskutek krwawego zamachu terrorystycznego, zainteresowanie badaczy wzbudziły religijne konotacje niektórych ośrodków potęgi. Amerykańscy geopolitycy, w tym Zbigniew Brzeziński, zaczęli dostrzegać, iż dotychczasowe „sworznie geopolityczne”, czyli kraje kluczowe do opanowania dla wielkich mocarstw, mogą samodzielnie pełnić rolę ważnych, mocarstwowych graczy – dotyczyło to także Iranu²⁰.

Relatywnie większą rolę przypisuje się religiom w epoce pozimnowojennej. Carlo Jean zauważył, iż religia może leć u podstaw potęgi²¹, jednak nie rozwinął tej myśli, co wskazuje na traktowanie zagadnień religijnych w najlepszym razie jako drugorzędnych.

geopolitycznej państw i narodów bałkańskich, „Przegląd Geopolityczny” 2010, t. 2, s. 79-80, 88-90.

14 I. Massaka, op. cit., s. 71-72.

15 Szerzej w: T. Klin, *Geopolityka w okresie II wojny światowej*, [w:] *Geopolityka*, pod red. A. Dybczyńskiego, Warszawa 2013, s. 116-132.

16 *New Compass of the World. A Symposium on Political Geography*, red. H. W. Weigert, V. Stefansson, R.E. Harrison, London 1949.

17 Np. R. Strausz-Hupé, W.R. Kintner, J. E. Dougherty, A.J. Cottrell, *Protracted Conflict*, New York 1959.

18 S. B. Cohen, *Geography and Politics in a World divided*, London-Toronto 1973.

19 Np. C. S. Gray, *The Geopolitics of the Nuclear Era: Heartland, Rimlands, and the Technological Revolution*, New York 1977.

20 Z. Brzeziński, *Wielka szachownica*, Warszawa 1999, passim.

21 C. Jean, *Geopolityka*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003, s. 109.

Uznał islam za znaczącego aktora geopolitycznego²², a jednocześnie stwierdził, że „jest zwykłym pionkiem w grze geopolitycznej państw uprzemysłowionych”²³. Te sprzeczności są w mojej opinii symptomatyczne dla trudności w przypisaniu religiom właściwych proporcji w globalnym układzie sił.

W nowych opracowaniach nt. geopolityki autorzy rozmaicie odnoszą się do zagadnienia religijności. Colin Flint interesuje się etnicznością, ale ignoruje religię²⁴. Dla Leszka Moczulskiego istotnym aspektem badań jest tzw. warstwa cywilizacyjna, która pozostaje w związku z religią²⁵. Z kolei Joseph Nye, który wprawdzie nie pomija aspektów religijnych jako elementów konstytuujących potęgę, traktuje je marginalnie i na dodatek czyni to w sposób nieusystematyzowany, tj. nie siląc się na uniwersalność ich zastosowania²⁶. W najnowszym opracowaniu dotyczącym geopolityki, Harvey Starr, dokonując teoretycznego uporządkowania zależności czasoprzestrzennych (zwłaszcza w kontekście konfliktów i problematyki granic), zasadniczo nie podjął wątków polityczno-religijnych²⁷.

Nawet wśród francuskich geopolityków, takich jak Gérard Dussouy, dostrzega się zjawisko religijnego odrodzenia, niemniej sytuuje się je w ramach problematyki kultury i tożsamości²⁸. Bardziej szczegółową analizę geopolityczną konkretnych religii i wyznań, w tym buddyzmu i szyzmu, podjął jedynie mniej znany autor François Thual²⁹. Co ciekawe, we Francji znajdują się też intelektualne ośrodki zbliżone do rosyjskiego neoeurazjatyzmu; Jean Parvulesco, podkreślający jedność katolicyzmu i prawosławia poprzez kult maryjny, wpisał się w postulaty jedności Eurazji w opozycji do Stanów Zjednoczonych Ameryki. Dostrzegał głębię konfliktu pomiędzy materializmem i tym, co transcendentne³⁰. Jednakże tego rodzaju refleksja wychodzi poza standardy naukowe i sytuuje się raczej w postulatycznym nurcie myśli geopolitycznej, podobnie jak rosyjski neoeurazjatyzm³¹.

Bardziej naukowym ujęciem wykazał się C. Dale Walton, który analizował kontekst przestrzenny islamskiego radykalizmu i terroryzmu. Zauważył on zróżnicowanie tych zjawisk pod względem siły i słabości, ich różne odcienie pod kątem związków z nacjonalizmem i kosmopolityzmem w poszczególnych regionach świata³². Należy nadmie-

22 Ibidem, s. 330-334.

23 Ibidem, s. 331.

24 C. Flint, *Wstęp do geopolityki*, Warszawa 2008.

25 L. Moczulski, *Geopolityka – potęga w czasie i przestrzeni*, Warszawa 2000.

26 J. Nye, *Przyszłość siły*, Warszawa 2012, s. 29-52, 163-168.

27 H. Starr, *On Geopolitics: Space, Place, and International Relations*, Boulder-London 2013.

28 G. Dussouy, *Systemic Geopolitics: A Global Interpretation Method of the World*, „Geopolitics” 2010, nr 1, s. 148.

29 W. Kazanecki, op. cit., s. 288-289.

30 Ibidem, s. 170-177.

31 R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007, s. 196-199, 226-227; R. Paradowski, *Eurazjatyckie imperium Rosji. Studium idei*, Warszawa 2003, passim; I. Massaka, op. cit., s. 174-206.

32 C. Dale Walton, *Geopolitics and the Great Powers in the Twenty-first Century. Multipolarity and the revolution in strategic perspective*, London-New York 2007, s. 73-77.

nić, iż w niektórych badaniach geohistorycznych religia postrzegana jest jako instrument kulturowej dominacji – za ekspansją kolonialną stały katolicyzm i wyznania protestanckie jako religie państwowe³³. Z drugiej strony zauważono, iż preferowany przez religijne elity średniowiecznej Europy światopogląd konserwatywny nie zapobiegł samej ekspansji kolonialnej, która wywarła poważne skutki dla chrześcijaństwa³⁴. Dostrzega się znaczącą rolę kulturotwórczą religii, w tym zwłaszcza chrześcijaństwa i islamu, w kontekście kartografii, poszerzania wiedzy i wyobrażeń przestrzeni – dotyczy to jednak wyłącznie dawnych epok³⁵. Wciąż jednak religia nie pojawia się jako kategoria eksplanacyjna w niektórych współczesnych opracowaniach, które łączą ujęcie historyczne z analizą współczesności i projekcjami przyszłości³⁶.

Na koniec tej części rozważań warto podkreślić, że w licznych badaniach o charakterze internacjologicznym religia występuje jako zmienna obok wielu innych czynników ekonomicznych, demograficznych czy polityczno-ustrojowych. Przykładem jest religijna (wyznaniowa) fragmentacja kraju jako zmienna w badaniu tzw. klątwy surowcowej – w tym przypadku znaczenia ropy naftowej dla ekonomicznego i polityczno-instytucjonalnego rozwoju danego kraju³⁷.

Wygląda na to, że nie udało się dotychczas usystematyzować aspektów religijnych w badaniach geopolitycznych. Pojawiają się jednak nowe publikacje, podejmujące tę problematykę. Ze swojej strony chciałbym zwrócić uwagę na te aspekty religii i geopolityki, które czynią je zbieżnymi. Trzeba podkreślić przestrzenny aspekt religii i to w podwójny sposób: Przede wszystkim, zbiorowości wyznawców są zwykle terytorialne. Chociaż procesy globalizacyjne częściowo to zmieniają, doprowadzając do migracji siły roboczej z różnych ras i religii, nadal państwa lub regiony państw o większych terytoriach są zdominowane przez jedno wyznanie. Znaczna część lądów be trudu może zostać przypisana do określonych konfesji. Nie powinno się negować kulturotwórczego czy nawet politycznego znaczenia mniejszości wyznaniowych, które występują powszechnie, jednak przynależność większości zamieszkałych obszarów do danego wyznania jest bezsporna. Spoglądając zatem na religię w sensie demograficzno-przestrzennym, dostrzec można jej potencjał jako źródła wiedzy geopolitycznej.

To jednak nie wszystko. Religie uświęcają miejsca lub przestrzenie, nadając im ogromną wartość symboliczną. Najbardziej charakterystycznym przykładem sakralizowanej przestrzeni jest Dar al-Islam – świat Islamu, obejmujący Bliski Wschód, Afrykę Północną, Azję Środkową i inne, mniejsze obszary Azji i Afryki, a także Europy. Religie

33 M. Jones, R. Jones, M. Woods, *An Introduction to Political Geography: Space, Place and Politics*, London–New York 2004, s. 42-43.

34 G. Dijkink, op. cit., s. 202-203.

35 A. J. Klinghoffer, *The Power of Projections. How Maps Reflect Global Politics and History*, Westport–London 2006, passim.

36 Np. T. Klementewicz, *Geopolityka trwałego rozwoju. Ewolucja cywilizacji w trakcie dziejotwórczych kryzysów*, Warszawa 2013.

37 R. Kennedy, L. Tiede, *Economic Development Assumptions and the Elusive Curse of Oil*, „International Studies Quarterly” 2013, nr 4, s. 764-767.

uświęcają również konkretne miejsca, czego przykładami są: Jerozolima i znajdujące się tam Wzgórze Świątynne oraz Jasna Góra, przez wiele stuleci darzona przez Polaków szczególną estymą. Sakralizacja miejsc (zwłaszcza poprzez świątynie) i przestrzeni wywołuje poważne skutki polityczne³⁸. Przypomnijmy, że w świecie muzułmańskim wstrząs wywołała ingerencja zbrojna Zachodu podczas wyzwolenia Kuwejtu w 1991 roku – odebrano to jako naruszenie obszaru Ummy (wspólnoty islamskiej). Odczuwano większą wrogość niż w wyniku aneksji Kuwejtu przez Irak³⁹.

Aby właściwie zanalizować rolę religii w badaniach geopolitycznych, warto jeszcze dokładniej przybliżyć istotę geopolityki. Na temat napisano już wiele⁴⁰. W wymiarze badawczym (naukowym) polega ona na badaniu interakcji pomiędzy środowiskiem geograficznym a zjawiskami politycznymi w skali ponadlokalnej⁴¹. W tym sensie przedmiotem jej zainteresowania są ośrodki potęgi (siły) o charakterze terytorialnym, zwane podmiotami geopolitycznymi⁴², oraz przestrzenny wymiar interakcji pomiędzy nimi. Siłą rzeczy geopolityka skupia się na wielkich mocarstwach jako najważniejszych podmiotach. Rzetelne badania geopolityczne mogą jednak dotyczyć marginalnych ośrodków potęgi, w tym małych lub słabych państw, grup rebelianckich itp. Kluczowa pozostaje przestrzeń, chociaż złożoność rzeczywistości prowadzi niekiedy do wychodzenia poza nią w badaniach geopolitycznych⁴³. Pytanie brzmi: Jak do tego przedmiotu badawczego mają się religie? Odpowiedzi należy poszukiwać na kilku etapach postępowania badawczego.

Po pierwsze, w badaniu geopolitycznym można badać same ośrodki potęgi, które są po prostu wielkimi zbiorowościami, wyodrębnionymi przez tożsamość i zdolność do kolektywnego działania. Na tym etapie religie mogą pełnić rolę elementu konstytuującego tożsamość ośrodka potęgi. Jest oczywiste, że przynajmniej niektóre państwa są w dużym stopniu spójne pod względem wyznaniowym, demonstrują znaczenie danej religii w oficjalnej symbolice, prowadzą politykę wewnętrzną i zagraniczną według klucza wyznaniowego. Podobnie czynią niektórzy aktorzy niepaństwowi, jak choćby Armia Bożego Oporu czy Hezbollah (Partia Boga). A zatem religia może współtworzyć ośrodki siły.

Po drugie, potęgą danego ośrodka powinna zostać określona i w miarę możliwo-

38 E. McAlister, *Globalization and the Religious Production of Space*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2005, nr 3, s. 249; R. Zenderowski, *Konflikt etniczny, konflikt religijny, konflikt etnoreligijny jako konflikty polityczne*, „Athenaeum” 2013, nr 38, s. 63; G. Dijkink, op. cit., s. 196.

39 R. Muir, *Political Geography: A New Introduction*, Basingstoke 1997, s. 21, 23.

40 S. Musiał, *Współczesne rozumienie pojęcia geopolityki i pojęć pochodnych*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2011, nr 3-4, s. 168-176.

41 Podobnie w: S. B. Cohen, *Geopolitics: Geography of International Relations*, Lanham 2009, s. 12; P. J. Taylor, C. Flint, *Political Geography: World-economy, Nation-state and Locality*, Harlow 2007, s. 318; J. Agnew, *Geopolitics: Re-Visioning World Politics*, New York 2003, s. 135; S. Bieleń, *Podmiotowy aspekt równowagi międzynarodowej*, [w:] *Stosunki międzynarodowe i polityka. Wyzwania końca stulecia. Księga Jubileuszowa na 65-lecie Profesora Bogusława Mrozka*, (praca zbiorowa), Warszawa 1995, s. 25-26.

42 Ich istota omówiona w: L. Sykułski, *Geopolityka, czyli pochwała realizmu*, Warszawa 2011, s. 32.

43 Nie ustalono granicy pomiędzy badaniami o charakterze geopolitycznym a politologicznymi, internacjologicznymi, geograficznymi etc.

ści zmierzona. Należy zatem zastanowić się, czy religię można traktować jako składnik potęgi. Temu problemowi zostanie poświęcone nieco więcej uwagi. W historii definiowania potęgi odnajdujemy interesujące kryteria, z których wiele nie miało żadnego związku z religią⁴⁴. Niemniej niektóre zasługują na bardziej szczegółową analizę. I tak: Nicholas Spykman wymienił jednorodność etniczną i integralność społeczną⁴⁵, które bezdyskusyjnie kształtowane są m.in. przez kryteria wyznaniowe. Jednak nie analizował roli religii jako składnika potęgi jakiegokolwiek mocarstwa. Z kolei najsłynniejszy przedstawiciel realizmu klasycznego, Hans Morgenthau, zauważył trafnie: „Na potęgę może składać się wszystko, co ustanawia i podtrzymuje kontrolę człowieka nad człowiekiem”⁴⁶. Wśród dziewięciu składników potęgi narodowej nie wymienił jednak żadnego, który bezpośrednio wiąże się z religią. Wydaje się, że niektóre z nich, zwłaszcza ludność, charakter narodowy oraz morale narodowe mogłyby opierać się na tożsamości lub tradycjach religijnych, jednak w szczegółowych analizach Morgenthau nie podjął tych wątków⁴⁷. Ponieważ Morgenthau uchodzi za najwybitniejszego intelektualistę, który wnikliwie rozpatrywał zagadnienie potęgi państw, należy w tym miejscu podkreślić, iż jego dociekania wpisują się w epokę, w której religie traktowano jako drugo- lub nawet trzeciorzędny aspekt życia politycznego i międzynarodowego.

Podobnie można określić stanowisko Raymonda Arona, który stwierdził: „ani rasa, ani religia nie cementowały jednostek politycznych, a także nie uchroniły przed wojną”⁴⁸. Aron stworzył uniwersalną, trójskładnikową typologię czynników potęgi: przestrzeń; zasoby, czyli ilość i jakość narzędzi i uczestników walki; zdolność do działań zbiorowych⁴⁹. Z punktu widzenia niniejszej publikacji kluczowy jest trzeci typ, który odnosi się do potencjału mobilizacyjnego. Aron miał tu na myśli różne zagadnienia: „organizację armii, dyscyplinę żołnierzy, jakość dowództwa [...] i solidarność obywateli podczas konfliktu w obliczu powodzenia lub klęski”⁵⁰. Jest jasne, że w pewnych epokach to tożsamość wyznaniowa pełniła kluczową rolę w mobilizacji politycznej i wojennej. Jednak wnioski z całokształtu wiedzy historycznej doprowadziły Arona do pominięcia religii jako uniwersalnego czynnika sprawczego czy składnika potęgi.

Spośród współczesnych badaczy w obrębie potęgonomii niektórzy jedynie wzmiankują o religii w kontekście spójności społecznej (Arvind Virmani⁵¹), inni z kolei

44 Zob. K. Höhn, *Four Early Attempts to Develop Power Formulas (1741-1955)*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2011, nr 3-4.

45 N. J. Spykman, *America's Strategy in World Politics. The United States and the Balance of Power*, New York 1942, s. 19.

46 H. J. Morgenthau, K. W. Thompson, *Polityka między narodami: walka o potęgę i pokój*, Warszawa 2010, s. 27.

47 Ibidem, s. 135-173.

48 R. Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, New Brunswick 2003, s. 571.

49 Ibidem, s. 54.

50 Ibidem.

51 A. Virmani, *Global Power from the 18th to 21st Century: Power Potential (VIP²), Strategic Assets & Actual Power (VIP)*, Working Paper No. 175, Indian Council for Research on International Economic Relations, New Delhi, November 2005.

ją pomijają, kierując się postulatem stałości (uniwersalności) i niezbędności wyodrębnienia czynników potęgi⁵². Reasumując zatem, religia jest trudnym do zmierzenia czynnikiem niektórych ośrodków potęgi – jej pominięcie przez wielu badaczy z różnych epok nie jest dziełem przeoczenia, po prostu zbiorowości ludzkie mogą być mobilizowane przez religię, jak również ideologie czy też poza- lub quasi-religijne aspekty kultury. Dlatego też religia nie może być traktowana jako uniwersalny składnik potęgi.

Chciałbym w tym miejscu zasygnalizować możliwe wątki, które mogą być podejmowane w geopolitycznym badaniu zjawisk religijnych. Są to: położenie wielkich religii i ich ekspansja przestrzenna; położenie i dystans ośrodków i świętych miejsc; strefy graniczne – tarcia i konflikty; instrumentalizacja religii przez ośrodki potęgi w celu mobilizacji mas do oddziaływań na zewnątrz; koherentność regionów geopolitycznych: badania poprzez porównanie proporcji ludności dominującego wyznania. Niektóre z powyższych kierunków postępowania badawczego są już podejmowane, np. przeprowadzono geopolityczną analizę Kościoła Rzymskokatolickiego⁵³. Opublikowano również wiele badań skupionych na geopolityce etniczności i konfliktów religijnych, w których dociekano ich położenia i charakteru granic⁵⁴.

Wzrost znaczenia religii w geopolityce – argumenty za i przeciw

O rosnącej roli religii w badaniach geopolitycznych mogą świadczyć argumenty wiążące się z kilkoma charakterystycznymi zjawiskami. Poniżej ich przegląd:

a) Wzrost znaczenia aktorów niepaństwowych, w tym różnego rodzaju religijnych: organizacji o charakterze zbrojnym lub terrorystycznym, kościołów, sekt i in.

Zagadnienie częściowej erozji porządku opartego na państwach zostało upowszechnione w nauce o stosunkach międzynarodowych⁵⁵; w skrócie przedstawia się następująco: tradycyjnym aktorem było państwo⁵⁶, natomiast rozwój techniki, liberalizacja życia politycznego, globalizacja i inne procesy doprowadziły do wzrostu znaczenia podmiotów niepaństwowych, w tym zwłaszcza korporacji i organizacji pozarządowych. Co istotne, nowi aktorzy zwykle nie mają charakteru terytorialnego – działają w różnych przestrzeniach, w zależności od celów, możliwości technicznych, komunikacyjnych etc. Z punktu widzenia argumentacji o wzroście znaczenia religii w ujęciu przestrzenno-politycznym zagadnienie to rodzi poważne problemy dwojakiego rodzaju: po pierwsze,

52 M. Sułek, *Metodyka analizy geopolitycznej (na przykładzie potęgometrii)*, „Przegląd Geopolityczny” 2011, t. 3, s. 14.

53 J. Agnew, *Deus Vult: The Geopolitics of the Catholic Church*, „Geopolitics” 2010, nr 1.

54 Np. S. Hollingsworth Smith, *A Geopolitics of Intimacy and Anxiety: Religion, Territory, and Fertility in Jammu and Kashmir*, Ann Arbor 2009.

55 M. Pietraś, *Hybrydowość późnowestfalskiego ładu międzynarodowego*, [w:] *Późnowestfalski ład międzynarodowy*, pod red. M. Pietrasia, K. Marzędy, Lublin 2008, s. 64-74; M. Pietraś, *Istota i ewolucja międzynarodowych stosunków politycznych*, [w:] *Międzynarodowe stosunki polityczne*, pod red. M. Pietrasia, Lublin 2007, s. 24-42; T. Łoś-Nowak, *Stosunki międzynarodowe: teorie – systemy – uczestnicy*, Wrocław 2006, s. 229-233.

56 Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że tradycyjne były też inne podmioty, m.in. kościoły, zbiorowości koczowników czy grupy piratów.

„nowi” aktorzy są niejednorodni – stanowią co najmniej kilka typów podmiotów, w zależności od przyjętych kryteriów wyróżniania⁵⁷. Co więcej, brakuje metodologii i wiarygodnych danych dotyczących ilości (a tym bardziej znaczenia) tych podmiotów. Jak zatem określić kryteria badania wzrostu religii w odniesieniu do upowszechniania się tego zjawiska?

Po drugie, wątpliwości budzi przestrzenny charakter tych organizacji, a w związku z tym sposoby ich badania – bez przestrzeni nie ma badań geopolitycznych. W przeciwieństwie do państw i pośrednio rządowych organizacji międzynarodowych, podmioty transnarodowe zwykle nie mają terytoriów ani nie pretendują do ich posiadania. Korporacje nastawione są na zysk poprzez sprzedaż towarów i usług na różnych rynkach, a najlepiej z ich punktu widzenia na rynku globalnym. Organizacje pozarządowe realizują cele społeczne często niezależnie od przynależności narodowej ich członków. Jak się jednak okazuje, brak atrybutu terytorialności nie oznacza braku wymiaru przestrzennego. Można badać podmioty transnarodowe przez pryzmat ich przynależności do głównych osi podziału globu (zwłaszcza modelu Immanuela Wallersteina, w którym wyróżnia się ekonomiczne centrum, pół-peryferie i peryferie); albo też poszukiwać klucza przestrzennego w gęstości ich działań w ramach sieci globalnych, które przecież nie są jednolite pod względem przestrzennym. Istotne jest spostrzeżenie, iż zagraniczni ochotnicy islamscy w wielu wojnach stali się odrębnym rodzajem aktora międzynarodowego, a globalizacja transportu i mediów sprzyja ich rekrutacji⁵⁸.

b) Występowanie licznych konfliktów zbrojnych o charakterze religijnym. Generalnie liczba wojen i ich zaciętość zmniejszyła się⁵⁹, tym niemniej zjawisko pozostaje istotnym przedmiotem zainteresowania badaczy. W tym miejscu należy określić, na czym polega tego rodzaju konflikt. Zdaniem Radosława Zenderowskiego, mamy do czynienia z konfliktem religijnym, gdy przynajmniej jedna ze stron deklaruje chęć obrony wiary lub jej szerzenia czy upowszechnienia. Pomocniczo na religijny charakter wojny wskazują następujące symptomy: atakowanie wyznawców (zwłaszcza duchownych), bezczeszczenie świątyń, symboli religijnych, wyszydzanie zasad religijnych itp.⁶⁰ W praktyce niekiedy trudno bezdyskusyjnie określić, czy dany konflikt zbrojny ma charakter religijny, zwłaszcza gdy motywacje polityczne i religijne przenikają się lub gdy w wojnie biorą udział więcej niż dwie strony, wśród których część nie ma żadnych religijnych lub antyreligijnych celów (*vide*: wojna domowa w Syrii).

57 I. Popiuk-Rysińska, *Uczestnicy stosunków międzynarodowych, ich interesy i oddziaływania*, [w:] *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, pod red. E. Haliżaka, R. Kuźniara, Warszawa 2006, s. 88-116; M. Pietraś, K. Piórko, *Podmioty transnarodowe*, [w:] *Międzynarodowe stosunki...*, s. 142-144.

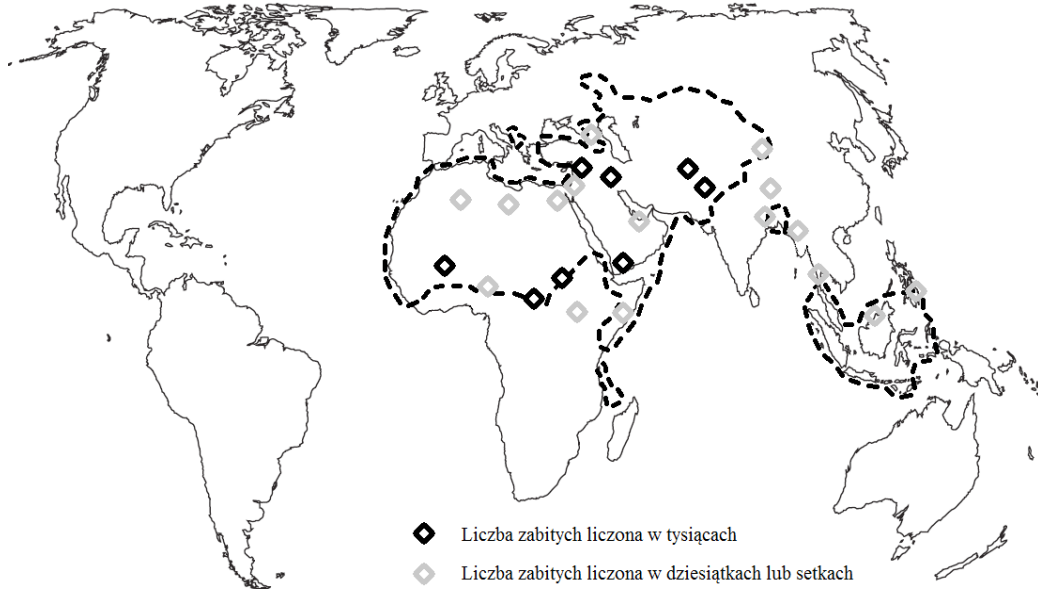
58 T. Hegghammer, *The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad*, „International Security” 2010/2011, nr 3.

59 S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature. A History of Violence and Humanity*, London 2012, s. 57-65, 228-274.

60 R. Zenderowski, op. cit., s. 49.

Względnie aktualny przegląd konfliktów zbrojnych⁶¹ daje podstawy do określenia ich charakteru z uwzględnieniem roli religii. W tym miejscu zostanie przedstawiona mapa geopolityczna, która uświadamia korelację pomiędzy występowaniem konfliktów o charakterze religijnym a zasięgiem społeczności islamskich.

Mapa. Konflikty o charakterze religijnym po 2010 roku na tle obszarów występowania populacji o liczebnej przewadze muzułmanów



Źródła:

Kontury lądów za: <http://www.mapakonturowa.pl/mapy/swiat/swiat.pdf> (11.02.2014).

Kontury świata islamskiego głównie za: http://www.islam101.com/dawah/muslim_world_map.html (17.02.2014).

W opracowaniu konfliktów korzystano z powszechnie dostępnych źródeł, głównie medialnych i internetowych. Opracowanie własne⁶².

61 L. Arbour, *Die Kriege des kommenden Jahres*, „Internationale Politik” 2014, <https://zeitschrift-ip.dgap.org/de/ip-die-zeitschrift/archiv/jahrgang-2014/januar-februar/die-kriege-des-kommenden-jahres> (11.01.2014).

62 Za R. Zenderowskim do konfliktów religijnych zaliczono: 1) takie, w których stronami są różne religie lub wyznania w obrębie jednej religii; 2) takie, w których co najmniej jedna ze stron działa z pobudek religijnych (niezależnie od tego, czy są one najważniejsze, czy nie, tj. łączą się one z motywacjami politycznymi, ekonomicznymi itp.). Uwagi szczegółowe: Orientacyjną liczbę ofiar (rzęd wielkości) podano za lata 2011-2014. Niektóre konflikty trwają od kilku dekad i przyniosły łącznie dużo większą liczbę zabitych – dotyczy to Algierii, Nigerii, Ugandy, Tybetu, Kaukazu Północnego, Palestyny i Somalii. Konflikty w Syrii i Libanie, uwzględniając ich charakter oraz mając na uwadze czytelność, zaznaczono jako jeden. Konflikty w Egipcie są rozproszone (walki wojskowych i protestujących z udziałem Bractwa Muzułmańskiego; tłumienie rebelii na Synaju; przemoc wobec Koptów) – na mapie zaznaczone jako jeden. Analogicznie zaznaczono rozproszone konflikty w Indiach (w różnych stanach; w ostatnich latach głównie przemoc kierowana wobec muzułmanów). Wojny domowej w Libii z 2011 roku nie zaliczono do konfliktów religijnych;

Tylko dwa konflikty o charakterze religijnym (zgodnie z przyjętą szeroką ich definicją) nie dotyczyły islamu: wojna w północnej Ugandzie, rozpętała przez sektę o nazwie Armia Bożego Oporu, oraz konflikt w Tybecie, w którym Tybetańczycy jako strona bronią swojej tożsamości i swobody praktyk religijnych. Wszystkie pozostałe konflikty toczyły lub toczą się w obrębie lub na granicach świata islamskiego. Co istotne, muzułmanie bywają zarówno agresorami (Sudan wobec Sudanu Południowego), jak i ofiarami, np. w Indiach duże społeczności islamskie co pewien czas stają się ofiarami pogromów, z kolei w Palestynie, Birmie, Tajlandii i Chinach padają ofiarą wojskowo-policyjnej przemocy. W niektórych konfliktach „granicznych” trudno o bezdyskusyjne ustalenie strony agresywnej: w Nigerii, Republice Środkowoafrykańskiej czy na rosyjskim Kaukazie Północnym. W obrębie świata muzułmańskiego występuje także wiele konfliktów religijnych, gdzie po obu stronach giną przedstawiciele jednej religii – tak jest w najbardziej obecnie krwawej wojnie, która toczy się w Syrii; podobnie wygląda sytuacja w Iraku i Pakistanie, a do pewnego stopnia również w: Afganistanie, gdzie wciąż istotną stroną są wojska koalicji pod przywództwem Stanów Zjednoczonych Ameryki; Mali, w którym po stronie rządowej zaangażowała się Francja i siły pokojowe z różnych państw afrykańskich; podobnie jak w Republice Środkowoafrykańskiej i (bez czynnego udziału Francji) w Somalii. Na mapie zaznaczono wiele konfliktów wewnątrzpaństwowych, w których stronami są fundamentaliści islamscy oraz siły antyfundamentalistyczne: w Algierii, Libii, Mali, Somalii, Egipcie, Syrii, Jemenie, Iraku, Afganistanie, Pakistanie. W niektórych konfliktach po przeciwnych stronach stanęli sunnici i szyci, tj. w Jemenie, Bahrajnie, Iraku, Syrii i Libanie.

Powyższa mapa z pewnością upraszcza skomplikowaną rzeczywistość – charakter konfliktów w Syrii, Afganistanie, Jemenie czy Iraku nie jest łatwy do określenia ze względu na wielość stron i intencji. Tym trudniej w uproszczony sposób wyjaśnić te konflikty, a zwłaszcza należy unikać twierdzenia o islamie jako głównej przyczynie wojen. Konflikty niereligijne toczą (lub niedawno toczyły) się bowiem w wielu innych częściach świata, m.in. na Ukrainie, w Meksyku i Hondurasie, pomiędzy Koreą Północną a Południową, a także w Demokratycznej Republice Kongo, na Wybrzeżu Kości Słoniowej i w wielu innych rejonach. Co więcej, niereligijne (etniczne lub typowo polityczne) konflikty miały miejsce również w świecie islamskim, tj. w Darfurze (Sudan), a nieco wcześniej w Kirgistanie, Czadzie i na Komorach. Na dodatek w wielu długotrwałych konfliktach, w tym zwłaszcza w wojnie domowej w Somalii, zdarzały się okresy, w których strony konfliktu nie miały religijnych intencji. Przyczyny wszelkich konfliktów zbrojnych są wielorakie, zazwyczaj obejmują stosunki społeczno-ekonomiczne, strukturę populacji, siłę tożsamości zbiorowej czy charakter systemu polityczno-instytucjonalnego. Jednak jeśli chodzi o konflikty religijne, ich występowanie niemal wyłącznie w obrębie lub na pograniczu obecnego świata Islamu świadczy o dużym potencjale politycznym, zawartym w religii muzułmańskiej.

zaznaczono późniejsze konflikty z udziałem fundamentalistów islamskich. Jako konflikt religijny zaznaczono wojnę graniczną Sudanu i Sudanu Południowego, a nie wojnę domową w Sudanie Południowym.

c) Wzrost znaczenia mocarstw islamskich, które aktywnie promują swoją religię. Ostatnim takim historycznym podmiotem było Imperium Osmańskie, które funkcjonowało przez ponad 500 lat aż do upadku na początku XX wieku. Dzisiaj przytacza się przykłady nowoczesnych państw islamskich, których potęga systematycznie wzrasta. Aby rozwinąć ten argument, trzeba koniecznie uściślić kategorię „mocarstw islamskich”. Generalnie za państwa islamskie uznaje się te, których większość populacji stanowią muzułmanie. W tym wypadku nie chodzi o takie właśnie państwa posiadające status mocarstwowy, lecz wyłącznie o te, które posługują się islamem jako istotnym narzędziem w polityce zagranicznej. Mobilizacja duchowieństwa, tworzenie i wspieranie organizacji polityczno-religijnych, państwowa propaganda odwołująca się do religii – te cechy działalności mocarstwa świadczą o jego ponadprzeciętnym przywiązaniu do religijności i mogłyby wspierać tezę o wzroście znaczenia religii w rzeczywistości międzynarodowej.

Jeśli przyjąć, że G20 stanowi zasadniczą grupę wielkich i średnich mocarstw współczesnych⁶³, warto przyjrzeć się jej pod tym kątem. Na liście uczestników znajdują się trzy państwa islamskie: Turcja, Indonezja i Arabia Saudyjska. W G20 pominięto natomiast Iran, skonfliktowany z wpływowymi mocarstwami zachodnimi oraz sunnickimi monarchiami z Zatoki Perskiej na czele z Arabią Saudyjską.

Jeśli chodzi o Turcję i Iran, państwa te w sensie geopolitycznym nawiązują odpowiednio do: Imperium Osmańskiego i Persji. Z perspektywy kilku dekad ich rola znacznie wzrosła, choć trzeba odnotować, iż także w okresie zimnej wojny oba państwa sprawiały wrażenie istotnych geopolitycznych aktorów. Wtedy jednak pozostawały państwami świeckimi, ściśle kooperującymi z Zachodem. Rewolucja z 1979 roku przekształciła Iran w teokrację, która w zbliżonym kształcie ustrojowym przetrwała do dzisiaj. Rola Iranu na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza wsparcie dla rozmaitych grup zbrojnych w wojnach domowych w Libanie, Iraku, Afganistanie i Syrii, a także skuteczny opór wobec presji Zachodu w sprawie rezygnacji z programu nuklearnego, bez wątpienia pokazują, że istnieje co najmniej jedno mocarstwo islamskie, którego ranga w regionie, a nawet w świecie znacząco wzrosła. Pytanie brzmi: Czy Turcja także jest mocarstwem islamskim takim, którego ustrój i aktywność zagraniczna potwierdzają tezę o wzroście znaczenia religii w życiu międzynarodowym? Potęga Turcji, mierzona np. poziomem gospodarki, rzeczywiście wzrasta⁶⁴. Generalnie jej politykę zagraniczną ocenia się jako aktywną, mocarstwową. Wzrasta samodzielność ekonomiczna i polityczna Turcji w relacjach z Zachodem⁶⁵, chociaż inwazja na północną część Cypru w 1974 roku wskazuje, że państwo

63 Oczywiście z wyłączeniem niektórych państw, którą są skonfliktowane z dużą częścią społeczności międzynarodowej; dotyczy to zwłaszcza Izraela i Iranu.

64 Zgodnie z ustaleniami Międzynarodowego Funduszu Walutowego udział produktu Turcji (wg siły nabywczej) wzrósł z 1,19% w 2000 roku do 1,34% globalnego produktu w 2013 roku. Turcja ma szesnastą co do wielkości gospodarkę świata i największą w regionie Bliskiego Wschodu. Dane za: *World Economic Outlook Database*, October 2013, <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2013/02/weodata/weose1gr.aspx> (25.02.2014).

65 K. Kubiak, *Wschodzące mocarstwo nad Bosforu*, „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego” 2012 (2011/2012).

to potrafiło zdobyć się na unilateralizm także w epoce zimnowojennej. Z kolei zmiany ustrojowe i ideologiczne nie są tak jednoznaczne. Druga dekada rządów Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP) przyniosła podkreślanie islamskiej tożsamości państwa. Osłabiono również znaczenie armii jako samodzielnego aktora na arenie krajowej. Jednakże demokratyczny charakter systemu politycznego może prędzej czy później przynieść porażkę AKP w wyborach. Nie wiadomo zatem, czy desekularyzacja Turcji zostanie zjawiskiem trwałym.

Także ocena Arabii Saudyjskiej z punktu widzenia wzrostu znaczenia mocarstw islamskich wymaga komentarza. Państwo to stanowi kolebkę islamu. Chociaż nie ma charakteru teokratycznego, jego ustrój zalicza się do skrajnie autokratycznych i represyjnych w ramach prawa szariatu. Arabia Saudyjska niewątpliwie oddziałuje na otoczenie poprzez religię, finansując sunnickie organizacje w wielu częściach świata, w tym grupy zbrojne w konfliktach na Bliskim Wschodzie. Użyła sił zbrojnych w celu stłumienia szyickich rewolt w Jemenie i Bahrajnie. Jednakże jej potęga gospodarcza w dużym stopniu opiera się na ropie naftowej, co pozostaje źródłem cyklicznego wzrostu i regresu ekonomicznego. Co więcej, poprzez interesy ekonomiczne, a obecnie w jeszcze większym stopniu polityczno-wojskowe, została trwale połączona ścisłym sojuszem ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki, o czym świadczą jej nieformalne próby nacisku, by Amerykanie zaatakowali Iran i jego najbliższego sojusznika, Hezbollah⁶⁶. Brak efektów potwierdza niesamodzielną Arabii Saudyjskiej w relacjach ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki. Warto także pamiętać, iż cenzura ogranicza dostęp do rzetelnej wiedzy o sytuacji społeczno-politycznej w kraju i wśród najbliższego otoczenia, czyli Rady Współpracy Państw Zatoki – niemniej z pewnością w najbliższym czasie sytuacja ta pozostanie źródłem niepewności; zagrożenie rewolucyjne na Półwyspie Arabskim nie zmalowało⁶⁷.

Interesującym państwem islamskim, które od kilku dekad boryka się z uzyskaniem statusu mocarstwowego, jest Indonezja. Trudno jednoznacznie ocenić zarówno jej wcześniejszy, jak i obecny status na arenie międzynarodowej. O Indonezji jako mocarstwie świadczy w ostatniej dekadzie przede wszystkim przynależność do G20 oraz stały wzrost liczby ludności i systematyczny wzrost gospodarczy⁶⁸, co skutkuje wzrostem podstawowych atrybutów potęgi. Nie można jednak abstrahować od konfliktów etnicznych, które trawią Indonezję. Jeden z nich zakończył się secesją Timoru Wschodniego. Rodzi się pytanie: Czy utrata części terytorium świadczy o utracie statusu mocarstwowego? Biorąc pod uwagę, jak wiele potęg zachodnich w XX wieku utraciło kolonie lub terytoria zależne, wydaje się, że nie, ale wskazuje na słabości wewnętrzne oraz niekiedy koniecz-

66 C. Davidson, *The Coming Collapse of the Gulf Monarchies*, <http://www.foreignaffairs.com/articles/140096/christopher-davidson/the-arab-sunset?nocache=1> (25.02.2014).

67 Ibidem.

68 Zgodnie z ustaleniami Międzynarodowego Funduszu Walutowego udział produktu Indonezji (wg siły nabywczej) wzrósł z 1,17% w 2000 roku do 1,48% globalnego produktu w 2013 roku. Indonezja ma piętnastą co do wielkości gospodarkę świata i największą w ASEAN. Dane za: *World Economic Outlook...*, op. cit. (11.01.2014).

ność podporządkowania się silniejszym mocarstwom na arenie międzynarodowej⁶⁹. Być może Indonezja dąży do większej konsolidacji nieco mniejszego terytorium (pozbawionego Timoru Wschodniego i w przyszłości prawdopodobnie Papui Zachodniej⁷⁰). Podsumowując sytuację i status Indonezji, są one niejednoznaczne. Państwo to nie jest typowym mocarstwem regionalnym, ponieważ brakuje czytelnych relacji hierarchicznych (zwierzchności lub przynajmniej większych wpływów), zwłaszcza ustępstw ze strony innych państw na rzecz Indonezji czy też ingerencji takich, jakie dokonuje w swoim sąsiedztwie Australia (interwencje zbrojne, procesy *state-building*). Z kolei potęga Indonezji w ujęciu atrybutywnym jest dużo większa w porównaniu z państwami ASEAN, ale wielokrotnie mniejsza od Chin. Jednak najistotniejsza z punktu widzenia tezy o wzroście znaczenia mocarstw islamskich pozostaje relatywna świeckość Indonezji jako państwa – brak używania religii jako ważnego instrumentu polityki zagranicznej.

Jak wynika z powyższego, bardziej szczegółowa analiza prowadzi do mniej jednoznacznych wniosków nt. wzrostu znaczenia mocarstw islamskich. Co więcej, istnieje państwo islamskie, które trwale utraciło status mocarstwa: Irak, który wydaje się być szczególnie interesującym przypadkiem. Saddam Husajn umiejętnie skonsolidował władzę państwową w latach 1970-ych, a także rozwinął infrastrukturę i system socjalny, bazując na zyskach z eksportu ropy naftowej, której cena znacznie wzrosła po kryzysie z 1973 roku. W parze z rozwojem społeczno-ekonomicznym szła rozbudowa i modernizacja armii. Skuteczność w zdobywaniu i konsolidacji władzy na arenie krajowej doprowadziła Saddama do przekonania o własnej nadzwyczajności, stąd zbrojny atak na Iran w 1980 roku, a następnie na Kuwejt w 1990 roku. Dopiero wtedy Irak przeistoczył się ze świeckiego, „modernistycznego” państwa w krzewiciela islamskiej jedności w celu przeciwdziałania budowy przez Stany Zjednoczone Ameryki szerokiej koalicji. Podkreślając nieskuteczność tej strategii – główne potęgi arabskie uczestniczyły w odbiciu Kuwejtu – trzeba zauważyć, iż mocarstwowość Iraku skończyła się wraz z przegraną wojną w 1991 roku. Ustanowienie stref zakazu lotów i częściowo udane kurdyjskie powstanie ograniczyły władzę rządu centralnego na dużej części terytorium. Z punktu widzenia „religijności” Iraku jako państwa zainteresowanie wzbudza utrata statusu mocarstwowego tuż po rezygnacji z eksponowania świeckiego charakteru władz. Irak islamistyczny nie był mocarstwem⁷¹. Sytuacja po inwazji z 2003 roku i późniejszej wojnie domowej wskazuje na trwałe osłabienie jego państwowości. Nie oznacza to oczywiście, iż konflikty wewnętrznie pozostają nieistotne z punktu widzenia geopolityki; niemniej, utrata statusu mocarstwowego przez Irak musi być brana pod uwagę w argumentacji o wzroście znaczenia mocarstw islamskich.

69 Podporządkowanie silniejszym w konkretnej sytuacji nie musi oznaczać utraty statusu mocarstwa, o czym świadczy przykład powstrzymania Wielkiej Brytanii, Francji i Izraela przez USA i ZSRR w wojnie o Suez w 1956 roku.

70 M. Missala, *Perspektywy samostanowienia Papui Zachodniej*, „Stosunki Międzynarodowe – International Relations” 2002, nr 3-4.

71 A dokładniej: pozostawał nim zaledwie przez kilka miesięcy.

Wobec powyższych wywodów należy stwierdzić, że religia pozostaje nadal drugo- albo nawet trzeciorzędnym aspektem badań geopolitycznych, o czym świadczą przede wszystkim następujące argumenty:

a) Główne mocarstwa (Stany Zjednoczone Ameryki, Chiny, Rosja, mocarstwa europejskie, Indie, Brazylia) przejawiają niewiele motywacji i aktywności w dziedzinie religijnej. Chiny są wciąż rządzone przez orientację ideologiczną, która zaakceptowała kapitalizm, lecz nie wyzbyła się antyreligijności, o czym świadczą konflikty z Tybetańczykami, Ujgurami i delegalizacja sekty Falung Gong. Mocarstwa europejskie oraz Brazylia są niemal całkowicie zsekularyzowane. W Stanach Zjednoczonych Ameryki i Indiach istnieją wpływowe stronnictwa polityczne, które nadają działaniom państwowym charakter w dużym stopniu konfesyjny – są to odpowiednio neokonserwatyści⁷² oraz Indyjska Partia Ludowa (BJP)⁷³. Ich rola zwiększa się jednak wyłącznie dzięki wygranej wyborom; w praktyce demokratycznej oznacza to pozostawanie u władzy jedynie przez kilka lat. Nie należy także przeceniać wpływu neoeurazjystów na władze Rosji – Aleksander Dugin zdecydowanie skrytykował całą rosyjską klasę polityczną włącznie z Władimirem Putinem⁷⁴.

b) Religie w niektórych regionach nie wytworzyły właściwie żadnych geopolitycznych graczy. Dotyczy to Ameryki Północnej i Południowej, Europy Zachodniej, Afryki Południowej, Oceanii. Wprawdzie religia jest ważna w życiu publicznym w wielu krajach położonych w wyżej wymienionych regionach – kościoły i inne organizacje religijne mogą wywierać duży wpływ na sytuację polityczną. Nie zmienia to ich wykluczenia z kategorii podmiotów geopolitycznych. Pomimo atrybutu terytorialności, nie działają jako kolektywne ośrodki potęgi, ponieważ nie dysponują ani nawet nie aspirują do posiadania atrybutów suwerenności. W wymienionych regionach nie istnieje żadna organizacja religijna, której można byłoby przypisać status podmiotu geopolitycznego.

c) Główne osie podziałów geopolitycznych w niewielkim stopniu odzwierciedlają podziały religijne. Oczywiście trudno jednoznacznie wskazać na kryterium globalnego podziału. W dyskursie naukowym i politycznym pojawiają się: bogata Północ vs ubogie Południe; Zachód vs reszta; Stany Zjednoczone Ameryki i ich sojusznicy vs Chiny i Rosja ze swoimi sprzymierzeńcami. Jeśli spróbuje się wyodrębnić regiony geopolityczne według kryteriów sąsiedztwa i gęstości interakcji (w tym konfliktów) – tak jak to uczynił

72 Wypowiedzi prezydenta USA George'a W. Busha o nowej „krucjacie” wpisywały się w quasi-religijną ideologiczność zachodniego liberalizmu, w którym łatwo dostrzec niektóre elementy tradycyjnych religii monoteistycznych, w tym moralizatorstwo, teleologię i sekciarstwo. D.A. Hughes, *Liberal Warfare: A Crusade Twice Removed*, „International Studies Review” 2013, nr 3, s. 354-357. Przykładem wypowiedź Busha: „Kto nie jest z nami, ten jest przeciwko nam” – przypisywana także Leninowi. Z. Brzeziński, *Wybór: dominacja czy przywództwo*, Kraków 2004, s. 46.

73 Której funkcjonariusze brali udział w nakręceniu spirali przemocy religijnej w stanie Gudżarat w 2002 roku, skutkiem czego zginęło przypuszczalnie ponad 2 tysiące osób, por. C. Jaffrelet, *Communal Riots in Gujarat: The State at Risk?*, „Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics”, Working Paper No. 17, July 2003, s. 16.

74 A. Dugin, *Horyzonty „błotnej rewolucji”*, „Studia Geopolitica” 2010/2011, nr 1.

choćby Saul Cohen⁷⁵ – ich odniesienie do religii stanie się nieco bardziej widoczne, ale przecież wynika to z terytorialnego charakteru religii, które w procesach historycznej ekspansji zdominowały poszczególne obszary. Jeśli prześledzić inne podziały, jak np. głosowania w ONZ, kryterium religijne może być istotne w zależności od przedmiotu podejmowanej decyzji.

d) Wysoka skuteczność ekonomii, a zwłaszcza finansów jako instrumentu nacisków i wpływów. Wielu autorów twierdzi, że geoeconomia staje się istotnym, jeśli nie kluczowym „paradygmatem” stosunków międzynarodowych⁷⁶. Potwierdzeniem mogą być przypadki skutecznej presji ekonomicznej, którą wywarła Rosja na Ukrainę, Unia Europejska na Serbię, Zachód na Iran itp. Tezę o zastąpieniu geopolityki przez geoekonomię uważam jednak za zbyt daleko idącą; w argumentacji przeciwko niej podnoszone są m.in. ostatnie konflikty wokół spornych archipelagów Azji Wschodniej⁷⁷. Ważnym celem i istotą działań politycznych, niezależnie od skali, jest bowiem władza sama w sobie i prestiż, który przynosi. Także i ten kierunek dociekań nie zmierza w stronę uznania religii za szczególnie istotną w sporach terytorialnych, o czym świadczy wiele przykładów, w tym względnie aktualne faworyzowanie Filipin i Wietnamu przez dyplomację Stanów Zjednoczonych Ameryki w sporze o Wyspy Spratly⁷⁸.

Na zakończenie warto dodać, iż konstruowanie znaczeń przestrzennych przez religię oddziałuje z dużą siłą na legitymizację ośrodków władzy i działań politycznych. Jednakże dla wielu podstawowych aktów decyzyjnych w polityce międzynarodowej religia odgrywa pomniejszą rolę, o czym świadczy jej ograniczone znaczenie w tworzeniu i wiarygodności sojuszy czy umów gospodarczych. Wydaje się, że po zimnowojennej epoce ideologii nie nastąpił prognozowany przez niektórych „wiek religii”; wprawdzie religia nabrała większego znaczenia, ale należy na nią patrzeć we właściwych proporcjach. Dla geopolityki pozostaje mniej istotna.

75 S. B. Cohen, *Evaluating Systemic Geopolitics – A Twenty-First Century View*, „Geopolitics” 2010, nr 1, s. 163. Przetłumaczona na język polski wersja mapy w: T. Klin, *Geopolityka pozimnowojenna*, [w:] *Geopolityka...*, pod red. A. Dybczyńskiego, s. 226.

76 Zob. *Geoeconomia*, pod red. A. Haliżaka, Warszawa 2012.

77 R. S. Ross, *The Problem with the Pivot*, „Foreign Affairs” 2012, nr 6,

<http://www.foreignaffairs.com/articles/138211/robert-s-ross/the-problem-with-the-pivot> (26.02.2014).

78 Ibidem.

Jarosław Macała

Tenno-Geopolitik. Znaczenie religii w geopolityce Japonii po 1868 roku według Karla Haushofera

Słowa kluczowe: religia i geopolityka, niemiecka Geopolitik, geopolityka Japonii, shintoizm, Karl Haushofer

Keywords: Religion and geopolitics, German Geopolitik, Japan geopolitics, shintoism, Karl Haushofer

Problem roli religii w analizach geopolitycznych nie doczekał się do tej pory gruntownych i kompleksowych studiów, choć liczba publikacji na ten temat stale rośnie. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że obie te sfery należą do innych światów: *sacrum* i *profanum*. Jednak trudno pomijać religie przy analizach geopolitycznych, albowiem należą do podstawowych komponentów ludzkiego myślenia o świecie, a zatem także o przestrzeni, państwie, narodzie itd. Stąd wpływały i wpływają na wartość, wagę i znaczenie terytorium dla określonej zbiorowości, kształtują związaną z nim tożsamość i emocje, wyposażając ludzi w mitologiczne czy symboliczne instrumentarium. Przez to oddziałując w różnym stopniu na polityczne możliwości wykorzystania przestrzeni. Z reguły w specyficznej kombinacji z czynnikami geograficznymi i kulturowymi¹.

Jeśli chodzi o naukowe opracowanie wpływu religii na koncepcje geopolityczne Karla Haushofera, to ten wątek nie doczekał się do tej pory dogłębnych badań. Natomiast kwestia roli Japonii w jego geopolityce była już wielokrotnie przedmiotem penetracji naukowych, w tym bardzo szczegółowych². Autor, badając wątek wpływu religii na geopolitykę Japonii w myśli Karla Haushofera, próbuje szukać odpowiedzi na dwa podstawowe pytania: 1) czy w niemieckiej *Geopolitik*, tak jak w geopolityce klasycznej, czynniki kulturowe, w tym religia, odgrywały znacznie mniejszą rolę niż uwarunkowania geograficzne polityki?; 2) czy trafna jest opinia, często występująca w literaturze przedmiotu, iż Japonia to dla Haushofera „pierwotne doświadczenie i model” albo „wzór niemieckiej *Geopolitik*”?³

1 A. Curanović, *Geopolityka religii w stosunkach polsko-rosyjskich*, [w:] *Geopolityka w stosunkach polsko-rosyjskich*, pod red. S. Bielenia, A. Skrzypka, Warszawa 2012, s. 123-125.

2 Niedawno ukazała się monografia poświęcona tej kwestii: C. W. Spang, *Karl Haushofer und Japan. Die Rezeption seiner geopolitischen Theorien in der deutschen und japanischen Politik*, München 2013.

3 Idem, *Karl Haushofer und die Geopolitik in Japan. Zur Bedeutung Haushofers innerhalb der deutsch-japanischen Beziehungen nach dem Ersten Weltkrieg*, [w:] *Geopolitik. Grenzgänge im Zeitgeist*, t. 1.2: *1945 bis zur Gegenwart*, red. I. Diekmann, P. Krüger, J. H. Schoeps, Potsdam 2000, s. 592-593; H. W. Weigert, *Haushofer and the Pacific. The Future in Retrospect*, www.foreignaffairs.com/articles/70190/hans-w-weigert/haushofer-and-the-pacific (21.02.2013).

Religia w niemieckiej *Geopolitik*

W przypadku niemieckiej szkoły geopolitycznej jej przedstawiciele za znacznie ważniejsze uważali czynniki geograficzne niż kulturowe. Co więcej, podkreślali wpływ zajmowanej przez naród przestrzeni na kształtowanie się jego kultury. Dla twórcy geografii politycznej Friedricha Ratzla (1844-1904) dużo istotniejsze w historii człowieka były czynniki zewnętrzne, przyrodnicze, możliwe do naukowego zbadania, a nie wewnętrzne – psychiczne oraz kulturowe. Stąd wyraźnie antyreligijne ostrze jego myśli: przeciwstawiał się religijnej teleologii dziejów, bowiem to przyroda miała decydujące znaczenie, zaś pozytywistyczny rozwój nauki deprecjonował znaczenie religii w życiu narodów i państw. Konkretnie społeczeństwo czy naród kształtuje się według niego dzięki wspólnej kulturze, czyli też religii oraz obyczajom i językowi, zaś warunki geograficzne i losy historyczne prowadzą do nierówności i zróżnicowania kultur. Religia, mowa to naturalne podstawy każdej kultury, ale zależne w dużej mierze od czynników przyrodniczych. Rozwijając tę myśl Ratzel dowodził, że całe dzieje człowieka i narodów to dynamiczny proces rozwoju kultury, która była owocem zmagania się ludzi z przyrodą. Wyraźnie mówił o prymacie biologizmu w ludzkich działaniach, a także w poczynaniach narodów. W oczywistej sprzeczności z chrześcijaństwem stała związana z głoszonym przez niego socjaldarwinizmem bezwzględna walka narodów o byt i przestrzeń życiową⁴.

Istotą kultury było dla niego tworzenie coraz silniejszej więzi narodu z przestrzenią, którą zajmuje. Stąd religia w jego ocenie wpływała na to, co nazywał *Raumsinn*. Stanowił on w jego ocenie fundament patriotyzmu, a zatem dążenia do trwania oraz wielkości narodu. Biologizm Ratzlowskich koncepcji ujawniał się i w tym terminie, gdyż traktował go jako specyficzną cechę każdego narodu, wynikająca też z jego kultury i historii. Dominowały w nim czynniki instynktowne, irracjonalne. Można go nazwać też swego rodzaju mistyczną i subiektywną komunikacją narodu z zajmowaną przestrzenią⁵.

Warto jednak podkreślić, iż czynniki kulturowe wpływały na to, iż ludzie mieli możliwość rozmaitego wykorzystania czynników geograficznych, będących do ich dyspozycji, co siłą rzeczy ograniczało wymowę Ratzlowskiego determinizmu geograficznego. Ten czynnik wolicjonalny jeszcze mocniej eksponowali kolejni przedstawiciele niemieckiej *Geopolitik*⁶.

W przypadku twórcy terminu *geopolityka* szwedzkiego germanofila Rudolfa Kjelléna (1864-1922) jego stosunek do religii jest słabo spenetrowany badawczo, ale uważa się, iż czynniki geograficzne też odgrywały u niego znacznie większą rolę niż kulturowe. Państwo uważał *per analogiam* za żywy organizm wymagający dla swojego rozwoju odpowiedniej przestrzeni. Wśród 5 kategorii analitycznych państwa nadrzędna

4 *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, wybór i opracowanie A. Wolff-Powęska i E. Schulz, Poznań 2000, s. 19, 140-147.

5 F. Ratzel, *Politische Geographie oder Geographie der Staaten, der Verkehres und des Krieges*, wyd. II, München und Berlin 1903, s. 9.

6 J. Macała, „*Raumsinn*” jako kategoria w klasycznej geopolityce niemieckiej, [w:] *Więzi*, pod red. E. Bartkowiak, A. Dobrychłop, P. Prüferera, Zielona Góra 2010, s. 241-251.

była geopolityka, a religia wchodziła w obręb etnopolityki. Zauważał bowiem, iż państwo posiadało cechy mierzalne (np. terytorium, potencjał demograficzny czy też liczebność i wyposażenie sił zbrojnych), jak i słabo mierzalne, jakościowe, np. kulturę, język, religię, tradycję, mentalność narodu.

Przekonywał, iż w geopolityce każde państwo dążyło do takiej formy, żeby najlepiej wyrazić swoją geograficzną indywidualność, czyli optymalne położenie geograficzne i granice polityczne gwarantujące bezpieczeństwo. Zaś odpowiednikiem tego terminu w sferze etnopolityki była narodowa indywidualność, czyli wpływ czynników geograficznych i biologicznych na psychikę i duszę narodu. Stąd dostrzegał różne rodzaje tej narodowej indywidualności, przejawiające się w historii⁷. Trudno nie skojarzyć tej analizy z Ratzlowskim *Raumsinn*, choć Kjellén wołał określenia bardziej biologiczne, np. *instynkt geopolityczny*⁸.

Karl Haushofer wobec religii

Karl Haushofer (1869-1946) był najwybitniejszym niemieckim geopolitykiem, jednym z twórców geopolityki klasycznej. Stworzył całą szkołę badań relacji między przestrzenią a polityką⁹. Pochodził z dobrze sytuowanej i ceniącej wykształcenie rodziny mieszczańskiej. Po ukończeniu gimnazjum w Monachium wybrał w 1887 r. karierę zawodowego oficera w armii bawarskiej, którym był do 1919 r. Później został docentem, a następnie do 1939 r. profesorem geografii na Uniwersytecie w Monachium.

Jeśli chodzi o rolę religii w życiu Haushofera, to warto zauważyć, iż we wspomnieniach, które spisywał w ostatnich miesiącach życia podawał, że jego wcześniej zmarła mama Adelheid (1844-1872) była pobożną katoliczką. Natomiast odgrywający najważniejszą rolę wychowawczą w jego życiu ojciec Max Haushofer (1840-1907), od 1868 r. profesor ekonomii i geografii handlu na Politechnice w Monachium, nie ukrywał lekceważącego stosunku do katolicyzmu oraz typowej dla pozytywizmu wiary w naukę. Później został narodowo-liberalnym posłem do bawarskiego Landtagu, co można uznać za dosyć jednoznaczną deklaracją ideową w stosunku do katolicyzmu. Być może dlatego, choć syn odebrał staranną formację katolicką, to jego religijność była zbliżona do postaci ojca. Z Kościoła katolickiego wystąpił w 1907 r., kiedy miejscowy proboszcz odmówił kościelnego pogrzebu jego ojcu. Był to jednak raczej pretekst, bowiem Karl Haushofer już wcześniej występował przeciw klerykalizmowi i upolitycznieniu katolicyzmu w Bawarii oraz ograniczaniu przez Kościół wolności nauki, którą sobie szczególnie cenił. Po odejściu od katolicyzmu szybko wstąpił do kościoła luterańskiego, ale nie wydawał się z nim również mocno związany.

Jak tłumaczył, w swoim życiu poszukiwał takiego *modus vivendi*, które byłyby

7 A. Wolff-Powęska, *Doktryna geopolityki w Niemczech*, Poznań 1979, s. 114-115; P. Eberhardt, *Podstawy teoretyczne i ideowe geopolityki według Rudolfa Kjellena*, „Przegląd Geograficzny”, 2012, t. 2, s. 318.

8 R. Kjellen, *Der Staat als Lebensform*, wyd. IV, Berlin-Grünwald 1924, s. 59, 73-77.

9 Zob. szerzej: H. A. Jacobsen, *Karl Haushofer – Leben und Werk*, t. I, Boppard am Rhein 1979.

zdolne bez większych tarć godzić różne nurty chrześcijaństwa, bowiem nadal uważał się za człowieka religijnego i życiowego ascetę. Z drugiej strony, podobnie jak wielu uczonych w XIX w. wierzył w naukę. Ta zaś wyraźnie, co akcentowałem wyżej, przekonywała, że potrafi poznać i ustalić prawa rządzące życiem ludzi i narodów¹⁰. Wydaje się, że dla Haushofera wartość rozumu, a zatem nauki była większa, a wpływ religii rozpatrywał przede wszystkim z perspektywy czynników geopolitycznych, czyli siły państwa i narodu na określonym terytorium. Stąd religia, jako wspólnota światopoglądu i formacji miała dla niego określone zadania przestrzenne, żeby dążyć do równowagi między „dwoma pozornie przeciwnymi żądaniami”. Z jednej strony, religia musiała tworzyć wzorzec dobrego życia dla człowieka, walczyć z jego zepsuciem duchowym, ukazywać nikłość doczesności oraz małość człowieka wobec transcendencji. Jednak winna być tak silną i zakorzenioną, żeby zachować tożsamość swoich wyznawców, bronić ich przed wrogimi duchowymi i ideologicznymi wpływami z zewnątrz oraz opieraniem się na obcym *genius loci*. Z drugiej strony, winna formować wśród wiernych zdolności misyjne do adaptacji w nowych warunkach, ażeby mogli wyjść bez utraty tożsamości poza swoją rodzimą przestrzeń. Wykorzystując np. geograficznie ugruntowaną symbolikę albo traktowanie zdobytej przestrzeni jako nagrody a nie kary od boga czy bogów¹¹.

Ważne dla wizji świata Karla Haushofera oraz zainteresowań geografią okazało delegowanie w latach 1908-1910 r. do Japonii w celu prac studyjnych dla bawarskiego Sztabu Generalnego oraz jako instruktora armii japońskiej. Jak wielu ludzi Zachodu, uległ fascynacji jej bardo starej i bogatej religii, historii i kulturze, czemu pozostał wierny do końca życia. Przy okazji, zapoznał się ze wschodnią wiedzą ezoteryczną i okultyzmem, ale jej wpływ na monachijskiego geopolityka świata nie wydaje się duży. Istotniejszy dla niego był sposób myślenia elit samurajskich, w tym myślenia przestrzennego¹². Do końca życia uważał się za wybitnego znawcę oraz przyjaciela Japonii, admiratora jej duszy i kultury. Jednak jego obraz Japonii można uznać za powierzchowny oraz intencjonalny, bowiem obarczony ideologicznym wyobrażeniem odnoszącym się do Niemiec, ich sytuacji wewnętrznej oraz polityki.

W wymiarze religijnym, traktowanym jako próba wyjaśnienia przez Haushofera siły narodu i państwa oraz poczynań geopolitycznych Japończyków szczególnie ważne okazało się zetknięcie z panteistycznym shintoizmem, który nakazuje „naśladować bogów”. Zaś, „kto przestaje naśladować bogów, wstępuje na drogę łamania norm społecznych, gdyż bogowie stanowią wzorzec i normę każdego zachowania ludzkiego”. Związana z shintoizmem mitologia była nasycona ziemską codziennością, czyli także treściami politycznymi, w zasadzie autokratycznymi¹³.

Spotkanie z tą religią wywarło spory wpływ na myślenie Karla Haushofera oraz

10 H. A. Jacobsen, op. cit., s. 13; B. Hipler, *Hitlers Lehrmeister. Karl Haushofer als Vater der NS-Ideologie*, St. Ottilien 1996, s. 26-27, 63-64.

11 K. Haushofer, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans. Studien über die Wechselbeziehungen zwischen Geographie und Geschichte*, wyd. III, Heidelberg-Berlin 1938, s. 227-228.

12 P. Eberhardt, *Koncepcje geopolityczne Karla Haushofera*, „Przegląd Geograficzny” 2009, nr 4, s. 528.

13 W. Kotański, *W kręgu shintoizmu*, t. 2, Warszawa 1995, s. 39, 50-53.

jego wizję państwa i polityki, wszakże z ewidentnym kontekstem niemieckim. Podkreślał, iż shinto jest rdzennie japońską religią, choć może słowo tradycja byłoby odpowiedniejsze. Shintoizm oraz buddyzm, od wielu wieków wzajemnie oddziałując się na siebie w znaczący sposób ukształtowały japońską kulturę, wpływały na różnego rodzaju idee i przekonania. Dla niego istotne było połączenie w shintoizmie romantycznego kultu natury, przodków i bohaterów, czyli istotna rola mitologii, oferującej wyznawcom pożądane wzorce życia. Podkreślał też sakralizację własnego terytorium, wielkie przywiązanie do przyrody oraz wysp, w obcowaniu z którymi Japończycy odczuwają uczucia niemalże mistyczne, co tworzy też podstawy dla uznania Japończyków za naród wybrany i wyjątkowy. Bardzo ważne było też wprost wywodzące się z shintoizmu przywiązanie do swojej rodziny, której członkowie stanowią silnie i solidarnie wspierająca się grupę. Za identyfikacją z rodziną szło silne utożsamianie się z firmą, gdzie się pracuje. Wreszcie szczególnie więź z państwem, któremu było się obowiązany szacunek, zdyscyplinowanie i ciężką pracę, czyli gotowość do ofiary i poświęcenia¹⁴.

Wielką rolę w historii Japonii shintoizm odegrał po 1868 r., kiedy stał się oficjalną religią odnowy państwa japońskiego. Wówczas shintoizm jako religię rdzennie japońską starano się nieraz brutalnie oczyścić z „naleciałości” buddyzmu i uczynić oficjalnym kultem państwowym. Powstał zlaicyzowany, po części wymyślony system religijny, którego zadaniem było wspomaganie siły Japonii oraz obrona jej kultury i tożsamości przez obcymi wpływami, przede wszystkim zachodnimi. Połączony z wzorowanymi m.in. na Prusach odgórnymi reformami państwa na wzór postabsolutny¹⁵. Monachijski geopolityk oceniał, iż ten upaństwowiony shintoizm okazał się nadal żywą religią, nie jakimś etnograficznym czy historycznym zabytkiem, którym zajmują się już tylko naukowcy. Dalej wpływał głęboko na moralność i tożsamość Japończyków, a tą drogą pośrednio na społeczne i polityczne życie narodu. Dla przykładu, religijna kosmogonia objawiała się również w „mystyce tworzenia państwa, która jest przecież niedocenianą siłą polityczną”¹⁶.

Uczestnictwo w opartych na tym shintoizmie obrzędach i publicznych ceremoniach stało się okazją do manifestowania patriotyzmu, przywiązania do tradycji i posłuszeństwa boskiemu cesarzowi, którego nikt nie może odwołać ani przeciwstawić się jego woli. Zwornikiem państwa stał się ten powszechny kult cesarza oraz Japonii, jako stworzonej, a przez to wybranej przez bogów. Innymi słowy, państwowy shintoizm stał się ideologiczną podstawą polityki państwa w czasie ery Meiji, która mogła zostać odniesiona do Niemiec. Heglowskie uwielbienie państwa łączyło się tam z militaryzmem i dążeniem do ekspansji¹⁷.

14 K. Haushofer, *Dai Nihon. Betrachtungen über Groß-Japans Wehrkraft, Weltstellung und Zukunft*, Berlin 1913, s. 25-27; W. Kotański, op. cit., s. 138-139, 141-142.

15 E. Kostowska-Watanabe, *Transformacja Japonii w okresie Meiji i Taisho – nowi ludzie w nowych czasach*, [w:] *Zmiany społeczne w Japonii w XIX i XX wieku*, pod red. E. Kostowskiej-Watanabe, Kraków 2012, s. 66.

16 K. Haushofer, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans...*, s. 71, 228; idem, *Japan baut sein Reich*, Berlin 1941, s. 21.

17 Idem, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans...*, s. 71-72; B. Hipler, op. cit., s. 63.

Widoczna u Karla Haushofera fascynacja Japonią powodowała, iż dostrzegał ostrzeży dylemat, przed którym stały także Niemcy. Tłumaczył, że konkurują ze sobą dwie Japonie. Ta pierwsza, w której doszło do zespolenia religii, dominacji tradycyjnych zwyczajów i elit, wielkiego autorytetu i władzy cesarza, harmonijnej i łagodzącej napięcia struktury społecznej z budową hierarchicznego, autorytarnego, silnego, stabilnego państwa, o sprawnej, zmodernizowanej na wzór zachodni gospodarce i armii, zdolnego do ekspansji w Azji. Z drugiej strony, zdawał sobie sprawę z tego, że era Meiji (1868-1912) i Taisho (1912-1926), wymuszająca przynajmniej po części kapitalistyczne reformy społeczne i ekonomiczne Japonii, jej otwarcie kulturowe i ekonomiczne na świat zachodni powodowały stałe zmiany społeczne i mentalnościowe. Wśród elit pojawiła się nowa grupa ludzi, w tym coraz bardziej wpływowa klasa średnia, której pozycja była wynikiem przemian kapitalistycznych oraz rozszerzania praw politycznych. Jej wyobrażenia o pożądanym kształcie Japonii były czasem odległe od wyobrażeń starych, samurajskich elit. Wśród tych nowych grup społecznych dostrzegał rosnące nastroje fascynacji i chęci do bezkrytycznego naśladowania zachodniej kultury oraz rozwiązań społeczno-ustrojowych, jakby nie dostrzegali, że osłabienie własnej tożsamości otwiera drogę do infiltracji kulturowej i politycznej państw zachodnich. Członkowie japońskich elit często przesiąkali kulturą Zachodu na studiach na zachodnich uniwersytetach. Wierzyli, że drogą przejścia tych wzorców ich ojczyzna może stać się mocarstwem na wzór zachodni, czego najlepszym przykładem dla wielu Japończyków były Stany Zjednoczone Ameryki. Dla Haushofera wybór był łatwy, bo tylko ta pierwsza Japonia była rodzima, autentyczna oraz zakorzeniona w tysiącletniej religii i tradycji narodu, ona mogła dać jej wielkość i potęgę. Nauczyła się umiejętnie wtapiać niezbędne dla unowocześnienia państwa wzorce zachodnie w jej kulturę i tradycję. Zaś ta druga wersja to tylko nieudolna i fatalna dla przyszłości Japonii próba bezkrytycznej kopii obcych wzorców, która doprowadzi do rozkładu duchowego i zależności politycznej¹⁸.

Ten dylemat japoński stanowił dla Haushofera jeden z ważkich argumentów dla pozytywnej oceny potęgi państwa, autorytarnego systemu i polityki monarchicznych, bismarckowskich Prus i Niemiec, na których wedle monachijskiego geopolityka wzorowała się często Japonia ery Meiji w budowie instytucji społecznych, politycznych i militarnych. Kontrastowała z tym negatywna cenzurka dla liberalnej i demokratycznej Republiki Weimarskiej, znieawidzonej przez Haushofera.

Po tym wywodzie łatwo ocenić, iż Karl Haushofer odszedł od liberalnych poglądów ojca, nie bez wpływu refleksji związanych z pobytem w Japonii. Jego poglądy ugruntowały się podczas I wojny światowej¹⁹. Stał się konserwatystą, w okresie międzywojennym radykalnym. Jego poglądy charakteryzował pesymizm wobec skutków oświecenia i modernizacji, niszczących tradycyjne wartości i wspólnoty, przede wszystkim narodowe. Prowadziło to do atomizacji społeczeństwa oraz wzmacniało egoizm jednostek kosztem więzi łączących ich z innymi ludźmi. Stąd, używając niemieckiej terminologii,

18 H. A. Jacobsen, op. cit., s. 103.

19 Ibidem, s. 123-124, 128-129.

niemiecki geopolityk wyraźnie opowiadał się za *Gemeinschaft* (społeczeństwo jako wspólnota połączona organicznymi więzami), a nie za *Gesellschaft* (społeczeństwo jako mechanicznie utworzony zbiór odrębnych jednostek).

Wizja świata Haushofera stanowiła próbę stworzenia alternatywy dla znienawidzonego liberalizmu oraz bolszewizmu. Demokracja, liberalizm i komunizm stały się dla niego pospołu największymi zagrożeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi. W jednym szeregu wrogów znaleźli się: lewicowcy, liberałowie, biurokraci, przedstawiciele wielkiego kapitału oraz koła pacyfistyczne, których agitacja i działalność podkopywała morale narodu niemieckiego²⁰.

W jakiejś mierze z religią związany był częsty w myśli Haushofera swoisty irracjonalizm i mistycyzm, volkistowskie przywiązanie do idealistycznie pojmowanej wspólnoty narodowej, do ziemi i kultury agrarnej, antymodernizm i antyokcydentalizm. Przekonaniu o dużej roli religii, autorytetu, hierarchii oraz elit w społeczeństwie towarzyszyła akceptacja dla rządów autorytarnych, a odrzucenie władzy mas, egoizmu i chaosu, charakterystycznych według niego dla liberalnej demokracji. Wyrażał też dobitnie pogląd o wyższości wspólnoty – narodu i państwa nad jednostką²¹.

Wpływ shintoizmu na koncepcje geopolityczne Karla Haushofera

Wpływ japońskiej religii i myśli na myślenie geopolityczne Haushofera widać w wielu obszarach. Pobyt w Japonii i podróże po Azji rozbudziły jego zainteresowania naukowe geografiami, historią i kulturą wielkiej przestrzeni azjatyckiej. W czasie zdrowotnego urlopu z wojska napisał w latach 1911-1913 na temat Japonii doktorat z geografii pod kierunkiem prof. Ericha von Drygalskiego, obroniony w 1913 r. na Uniwersytecie w Monachium. Problematyce azjatyckiej, a szczególnie japońskiej, poświęcił też pracę habilitacyjną w 1919 r. O skali jego zainteresowania tą problematyką świadczył fakt, że w sumie opublikował kilkanaście książek oraz ok. 90 artykułów oraz udzielił wielu wywiadów prasowych i radiowych dotyczących kwestii azjatyckich i japońskich²².

Warto wspomnieć o kilku wybranych aspektach wpływu wspomnianej religii Kraju Kwitnącej Wiśni na koncepcje geopolityczne Haushofera. Japoński shintoizm w ocenie Karla Haushofera najlepiej potrafił wyjaśnić dylemat, który miał spore znaczenie dla jego myśli geopolitycznej. Mianowicie, jak pogodzić religię z nauką. Sądził, iż japoński shintoizm potrafił zespolić religię z uzasadnionym naukowo determinizmem biologicznym rywalizacji o byt, która jako odwieczne prawo natury decydowała o przyszłości człowieka

20 Ibidem, s. 132-133.

21 Szerzej: F. Ebeling, *Geopolitik, Karl Haushofer und seine Raumwissenschaft 1919-1945*, Berlin 1994, s. 123-128, 136-137; *Przestrzeń i polityka...*, s. 64-66.

22 Christian W. Spang podaje, że na ponad 40 książek Karla Haushofera 11 miało tytuły kojarzące się jednoznacznie z Japonią, a następne 3 dotyczyły Azji Wschodniej. Spośród ponad 430 artykułów (opublikowanych do 1942 r.) 90 dotyczyło tematyki azjatyckiej, z czego 75 japońskiej: C. W. Spang, *Karl Haushofer und die Geopolitik in Japan...*, s. 592.

i narodów²³. Socjaldarwinowska walka o byt, przejęta przez Haushofera od Ratzla i Kjellena stanowiła jeden z najważniejszych elementów jego koncepcji geopolitycznych.

W myśli Haushofera wielką rolę odgrywał jej praktyczny aspekt. W wielu definicjach geopolityki sformułowanych przez siebie podkreślał, iż to nauka o przestrzennym uwarunkowaniu procesów politycznych, ale chciał, by dzięki jej normatywnemu charakterowi osoby kierujące państwem wybierały taką drogę rządzenia, która zmniejsza dystans pomiędzy wiedzą a możliwościami politycznego działania. Tym bardziej, że według niego przestrzeń i położenie geograficzne nie mogły w sposób dominujący określać polityki państwa, bowiem dobrze zorientowany w historii oraz geografii człowiek jest w swoich decyzjach politycznych wolny. Rolą geopolityków było takie przekazywanie „geopolitycznych prawd”, żeby kształtować „świadomość przestrzenną” elit i mas, żeby pobudzić naród do działania w celu zmiany jego zewnętrznego położenia²⁴. Jednym z fundamentów kształtowania tej świadomości była dla religia i system edukacji.

Pod wpływem japońskich doświadczeń poszukiwał właściwej roli religii dla formowania siły i potęgi narodu oraz państwa, wyraźnie z niemieckim podtekstem. Na tym tle zaczął przesadnie krytykować wpływ chrześcijaństwa (szczególnie katolicyzmu) na wychowanie. Albowiem Ewangelia odwoływała się do miłości człowieka do człowieka, widziała w każdym bliźniego, a nie wroga, uczyła pokory i cierpliwego znoszenia zła w nadziei na życie wieczne. W ten sposób nie tworzyło się woli walki o własną przestrzeń życiową, wprost przeciwnie – to odstręczało od poświęcenia się dla ojczyzny. W kontraście dla chrześcijaństwa podkreślał spójność i jedność rządu oraz religii w Japonii w dziele tworzenia przez system edukacji świadomości przestrzennej narodu, opartej o religijną, mistyczną więź z własną wspólnotą i przestrzenią²⁵.

W tworzeniu tej świadomości oraz jej zaszczerpieniu narodowi szczególną rolę przypisywał feudalnej kaście samurajów, którzy w pierwszych dekadach po 1868 r. obsadzili wszystkie ważniejsze stanowiska cywilne i wojskowe. Całe życie przygotowywali się, żeby walczyć i ginąć za boskiego cesarza, zawsze wierni ojczyźnie, rodzinie i widzący w ofierze ze swego życia najwyższy sens egzystencji²⁶.

Ten militarny aspekt shintoizmu był szczególnie ceniony przez Haushofera. Samurajskie elity wychowały cały naród (przede wszystkim młodzież) do poczucia jedności z państwem, traktowania go jako najwyższej wartości. Tym samym przygotowywały masy do roli obrońców państwa i cesarza (światny Soldatenmaterial)²⁷.

Stąd odwoływanie się w wychowaniu do retoryki pseudowojennej, która była symbolem prymatu zasad karności i posłuszeństwa, gotowości do walki i ofiary z życia, co wynikało z zasad shintoizmu. To winno być według Haushofera podstawą każdej re-

23 B. Hipler, op. cit., s. 64.

24 K. Haushofer, *Staat, Raum und Selbstbestimmung*, [w:] *Macht und Erde*, t. III: *Raumüberwindende Mächte*, red. K. Haushofer, Leipzig-Berlin 1934, s. 63.

25 K. Haushofer, *Deutsche Kulturpolitik im indopazifischen Raum*, Hamburg 1939, s. 140.

26 J. Tubielewicz, *Historia Japonii*, Wrocław 1984, s. 344-345.

27 K. Haushofer, *Dai Nihon...*, s. 47-51; idem, *Deutsche Kulturpolitik im indopazifischen Raum...*, s. 144-146; H. A. Jacobsen, op. cit., s. 111.

ligii państwowej, a zatem także wzorem dla Niemiec. Szczególnie podkreślał, iż akceptowaną powszechnie w Japonii zasadą etyczną było prezentowanie zachowań zgodnych z oczekiwaniami państwa jako zachowań moralnych. W tym mieściło się dobrowolne poświęcenie się państwu z powodu postawy religijnej, a nie przymusu czy z motywów socjalnych albo narodowych. W jego ocenie, religijnie umotywowane postawy podporządkowania się Japończyków państwu wydawały się znacznie bardziej wzniosłe i heroiczne niż typowe dla ludzi Zachodu: indywidualizm, egoizm, niechęć do poświęcenia się, wyrachowanie, materializm, które charakteryzowały poczynania elit oraz naśladowujących je mas²⁸.

Japońska Tenno-Geopolitik

Analizując pobieżnie poglądy geopolityczne Karla Haushofera warto przypomnieć, iż wyrastały one przede wszystkim z tradycji niemieckiej geopolityki, w tym adaptacji socjaldarwinowskich koncepcji Ratzla i Kjellena. Jednak też z konkretnych uwarunkowań położenia Niemiec, a szczególnie z ogólnonarodowego poczucia upokorzenia i frustracji po klęsce w I wojnie światowej. Widać to było w degradacji ich mocarstwowej pozycji, okrojeniu terytorialnym oraz w bolesnym podziale narodu niemieckiego wskutek nowych linii granicznych, żeby go osłabić. Wreszcie w ideowej, społecznej oraz ekonomicznej destabilizacji Republiki Weimarskiej²⁹.

Zbudowany w interesie zwycięskich mocarstw powojenny system światowy (tzw. wersalski) nie gwarantował, w oczach niemieckich geopolityków, stabilnego pokoju między państwami i narodami, czyli tego, do czego został powołany: „traktat ten nie doprowadził do silniejszej, wiarygodnej równowagi, lecz przeciwnie, zaostriżył sprzeczności i stworzył nowe napięcia”³⁰. Albowiem został oparty według Haushofera na egoizmie zwycięzców, na dyktacie państw Zachodu, a zatem na nierówności, grabieży i wyzysku słabszych oraz pokonanych. Szczególną złowrogą rolę odgrywały w nim Wielka Brytania i Stany Zjednoczone Ameryki oraz skrajnie wroga Niemcom Francja. Wykorzystując swą pozycję dążyły od lat do władzy nad światem, do politycznego i ekonomicznego zduszenia zagrażających im państw, w tym Niemiec poprzez tzw. *Anakondapolitik*. Dlatego, zdaniem Haushofera, w latach 30-tych dynamiczne Niemcy, Japonia i Włochy winny dążyć do zburzenia tego niesprawiedliwego ładu, do złamania hegemonii mocarstw morskich, żeby stworzyć *nowy porządek (neue Ordnung)*, który byłby oparty na rzeczywistej równości, godności i wolności narodów. Uważał, iż:

28 K. Haushofer, *Dai Nihon...*, s. 361-362; B. Hipler, op. cit., s. 64-65.

29 K. Haushofer, *Grundlagen, Wesen und Ziele der Geopolitik*, [w:] K. Haushofer, E. Obst, H. Lautensach, O. Maull, *Bausteine zur Geopolitik*, Berlin-Grünewald 1928, s. 29; idem, *Das Reich. Grossdeutsches Werden im Abendland*, Berlin 1943, s. 88-90.

30 E. Tiessen, *Wersalski traktat pokojowy a geografia polityczna*, [w:] *Przestrzeń i polityka...*, s. 446.

istotą równouprawnienia jest to, że we współżyciu narodów nie ma racji bytu odbezpieczony pistolet piratów, którym grożąc z zagarniętych wysp blokują ląd; że nie narzuca się sztucznego, małoprzestrzennego rozczłonkowania i okaleczenia komunikacji³¹.

Ten apel o konstrukcję nowego porządku światowego nie miał raczej charakteru ani przesłanek naukowych, a bardziej podstawy ideologiczne i propagandowe³².

Wyrażał się on choćby w sformułowanej na początku lat 30-tych jego koncepcji podziału świata na wielkoprzestrzenne pan-regiony: Pan-Europa (dominacja Niemiec), Pan-Rosja (dominacja ZSRR), Pan-Ameryka (dominacja Stanów Zjednoczonych Ameryki) i Pan-Pacyfik (dominacja Japonii). Po ataku Hitlera na ZSRR w 1941 r. Haushofer zmodyfikował swoje zapatrywania na powstanie pan-regionu Rosja, postulując jego podział między Niemcy a Japonię, za czym stały przede wszystkim pobudki polityczne, a nie geopolityczne.

Jego nowy podział przestrzenny świata prowadziły do pożądanej przez niego równowagi między światem kontynentalnym a morskim, między potencjałem mocarstw lądowych a morskich, która została wyraźnie naruszona przez te drugie w wyniku zwycięstwa w I wojnie światowej. W obrębie pan-regionów wyraźnie zaznaczał podział na najlepiej rozwinięte centrum czy rdzeń (część północna) oraz kontrolowane przezeńperyferie, których spoiwem winna być pewna wspólnota wartości i kultury, a nie tylko siła czy ekonomia³³.

Koncepcja pan-regionów podkreślała uznanie monachijskiego geopolityka dla światowego znaczenia Kraju Kwitnącej Wiśni. Analizując drogę Japonii do mocarstwowej wielkości Haushofer zajmował się położeniem Japonii, która posiadała jednorodny, naturalnie wyspiarski i morski charakter przestrzeni, co wpływało na kształt i specyfikę stworzonego na tej podstawie geograficznej narodu i państwa., tworzyło jego świadomość przestrzenną, uwypuklało szanse i zagrożenia. Jednak niewielki obszar Archipelagu Wysp Japońskich, ze znaczną gęstością zaludnienia, ze stale rozwijającą się gospodarką był pozbawionych surowców naturalnych, a przy tym niezdolny wyżywić rosnący i prężny naród. Japończycy, tak jak Niemcy czy Włosi dusili się na własnym, ciasnym terytorium. Zatem taki stan wręcz zmuszał Japonię do poszerzenia swej przestrzeni życiowej, podobnie jak Niemcy w Europie Środkowej czy Włochy w basenie Morza Śródziemnego³⁴.

Dlatego tak ważna geopolitycznie była wynikająca z religii shinto jedność ducha Japończykw niechęć do poddawania się obcym wpływom religijnym i kulturowym, pierwotna siła i apoteoza japońskiej formy życia. Symbolizowana wiernością, poświęceniem

31 K. Haushofer, *Geopolityczne spełnienie trójkąta*, [w:] *Przestrzeń i polityka...*, s. 494; F. Ebeling, op. cit., s. 63-64.

32 P. Eberhardt, *Koncepcje...*, s. 533-534.

33 Zob. K. Haushofer, *Geopolitik der Pan-Ideen*, Berlin 1931.

34 Idem, *Die weltpolitische Machtverlagerung seit 1914 und die internationalen Fronten der Panideen. Fernziele der Großmächte*, [w:] *Deutschlands Weg an der Zeitenwende*, red. K. Haushofer, K. Trampner, München 1931, s. 220-221; idem, *Staat, Raum und Selbstbestimmung...*, s. 84-89.

i służbą dla boskiego cesarza, czyli dla wielkości Japonii, bo cesarz i Japonia to jedno³⁵. Jak się wydaje, tak narodziła się, zgodnie z określeniem Haushofera – Tenno-Geopolitik. Jej podstawą było to, że:

dumny naród, w którego przestrzeń życiową nigdy nie udało wejść z powodzeniem żadnemu przeciwnikowi, odnowi w potężnym drgnięciu prastarą Rzeszę³⁶.

Wykorzystała ona według Haushofera fakt, że Japonia posiadała „wyjątkową w skali planety zdolność wyczuwania wroga, całkiem telepatyczną wrażliwość przeciw zagrożeniu jej granic i prawa do samostanowienia”³⁷. Stąd

granice cesarstwa są tak żywo odczuwane przez każdego Japończyka, że każdy niebezpieczny ruch przeciw nim, nawet po drugiej stronie morza, odbiera jako zagrożenie własnej skóry i odpowiednio na nie reaguje. Odpowiedzialny mąż stanu ceni sobie taki stan duchowy narodu; ułatwia mu bowiem wszelkie geopolityczne zadania³⁸.

Niemiecki geopolityk z uznaniem podkreślał, iż naród japoński musiał u progu ery Meiji zerwać z izolacjonizmem i znalazł się w poważnym zagrożeniu dla swej samodzielnej egzystencji. Jednak dzięki swemu poświęceniu państwu i cesarzowi, skutecznemu połączeniu religijnej i kulturowej tradycji z niezbędną modernizacją państwa i gospodarki, nie dał się sprowadzić do roli kolejnego terytorium zależnego czy wręcz kolonii państw Zachodu. Japonia, w regionie wstrząsanym wieloma konfliktami i sporami, gdzie krzyżowały się interesy najważniejszych światowych mocarstw, nie poddała się imperializmowi kulturowemu i politycznemu państw europejskich i Stanów Zjednoczonych Ameryki. Powstał nowy, wyjątkowy w Azji, niezależny, wielkoprzestrzenny ośrodek siły, z którym liczyły się wszystkie mocarstwa. Zatem zwartość, karność i siła narodu japońskiego pokazywały, że:

umiejąca dokonać wyborów wola [...] ludzi należących do mas i narodów może z czasem przekraczać naturalne bariery i ograniczenia³⁹.

W tym kontekście podziwiał, że elity Kraju Kwitnącej Wiśni miały jasno sprecyzowany i cieszący się wsparciem całego narodu program wielokierunkowej ekspansji terytorialnej na tereny sąsiadujące z Wyspami Japońskimi⁴⁰. Japonia, położona tak jak

35 Idem, *Dai Nihon...*, s. 25; idem, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans...*, s. 231.

36 Idem, *Deutsche Kulturpolitik im indopazifischen Raum...*, s. 25.

37 Idem, *Südostasiens Wiederaufstieg zur Selbstbestimmung*, [w:] K. Haushofer, J. März, *Zur Geopolitik der Selbstbestimmung*, München-Leipzig 1923, s. 56.

38 Idem, *O geopolityce*, [w:] *Przestrzeń i polityka...*, s. 369.

39 K. Haushofer, *Politische Erdkunde und Geopolitik*, [w:] *Bausteine zur Geopolitik...*, s. 55; idem, *Südostasiens Wiederaufstieg zur Selbstbestimmung...*, s. 36-37.

40 T. Klin, *Wizje ładu międzynarodowego w niemieckiej i anglosaskiej myśli geopolitycznej w okresie*

Niemcy między wschodem i zachodem, między bezmiarem wód Oceanu Spokojnego i potężnym lądem azjatyckim była zagrożona ze wszystkich stron. Stąd musiała dążyć do rozszerzenia i zabezpieczenia własnej przestrzeni. Dlatego systematycznie realizowała swoje plany przejęcia kontroli nad łańcuchami wysp na północ: Kuryłami i Sachalinem oraz na południe od Wysp Japońskich: Riukiu i Formozą oraz na zachód, w kierunku otwartego Pacyfiku: Boninem. Wreszcie opanowała jeszcze przed I wojną światową Koreę, leżącą po wschodniej stronie Morza Japońskiego, która stała się bazą do podporządkowania części Chin, Mandżurii. Dawało to Tokio pełną kontrolę nad Morzem Japońskim, zabezpieczało przed ewentualnym zagrożeniem od wschodu oraz stwarzało podstawę do dalszej ekspansji dla opanowania Chin⁴¹. W dalej sięgających planach japońskich pojawiało się według Haushofera dążenie do kontroli nad Półwyspem Indochińskim oraz nad najważniejszymi wyspami zachodniego Pacyfiku: Filipinach, Indonezji, Malajach, które m. in. zaliczał wraz z Japonią, Chinami, Indiami do klimatycznych *krajów monsunowych* (*Monsunländer*).

Ocena ekspansji japońskiej w Azji przez Haushofera była jednostronnie pozytywna i mało zwracała uwagę na związane z nią konflikty, ofiary i zbrodnie. Niemiecki geopolityk przekonywał, że tą drogą elity chciały zapewnić cesarstwu i narodowi japońskiemu *Großraumwirtschaft*: bezpieczeństwo i potęgę, możliwości osadnictwa i pozyskania surowców, a podporządkowanym Japonii narodom oferowały wolność od kolonialnej grabieży i ucisku, a zatem współpracę, rozwój ekonomiczny i kulturowy, którego nie zapewnią mocarstwa zachodnie⁴². Japonia mogła się też tutaj powoływać na odrębność, bogactwo i oryginalność tysiącletnich azjatyckich kultur, które nie musiały się niczego wstydić wobec Zachodu. Na tej podstawie narody części Azji można zjednoczyć i doprowadzić do niezależności od imperialistycznych mocarstw kolonialnych pod głośnym w drugiej połowie lat 30-tych panazjatyckim hasłem *Azja dla Azjatów*, które w praktyce zręcznie skrywało japoński imperializm. W sumie elity japońskie, w opinii Haushofera, przez pierwsze dekady XX wieku dążyły do stworzenia mocarstwa światowego i wielkiego autarkicznego imperium, opartego na wspólnej kulturze i współpracy gospodarczej, na połączeniu motywów morskich z lądowymi, centralizmu z federalizmem. Bazowało ono na nowej organizacji geopolitycznej Azji Południowo-Wschodniej i basenu zachodniego Pacyfiku⁴³.

Z tego wynikało, że dążenia Japonii do rozszerzenia jej przestrzeni życiowej, do budowy *nowego porządku geopolitycznego* we wschodniej Azji spotykały się z pełną aprobatą Karla Haushofera, albowiem korespondowały z jego własnymi koncepcjami geopolitycznymi, które były dosyć dobrze znane i wpływowe w Japonii⁴⁴. Uważał, że przyszłość

II wojny światowej, Toruń 2008, s. 135-136.

41 K. Haushofer, *Japan baut sein Reich...*, s. 32-36.

42 K. Tachikawa, *La politique de la sphere de coprosperite de la Grande Asie orientale au Japon*, http://www.stratisc.org/Strateique_81_10.htm (30.06.2009).

43 K. Haushofer, *Deutsche Kulturpolitik im indopazifischen Raum...*, s. 210-222; 250-257; P. Eberhardt, *Koncepcje...*, s. 533.

44 C. W. Spang, *Karl Haushofer und die Geopolitik in Japan...*, s. 615-619; J. Tubielewicz, op. cit., s. 414-415.

i wielkość Japonii leżała w dążeniu do zmiany dotychczasowego układu sił w świecie, którego strażnikami były kontrolujące do tej pory Azję mocarstwa morskie: Wielka Brytania i Stany Zjednoczone Ameryki. Ponieważ okazały się one również wrogami odzyskania przez Niemcy pozycji *Weltmacht*, zatem ich osłabienie leżało we wspólnym interesie jego ojczyzny i Japonii. Oba te państwa przeżywały odnowę narodową i ideologiczną oraz uświadomiły sobie zagrażające im podobne niebezpieczeństwa ze strony Zachodu. To pozwalało Haushoferowi wierzyć, że już nigdy nie będą bezsensownie walczyć przeciw sobie w interesie zachodnich demokracji, jak w I wojnie światowej. Stąd Japonia winna być sojusznikiem Niemiec na drodze do budowy antyzachodniego nowego porządku światowego. Jego geopolityczną podstawą miał być sojusz w postaci eurazjatyckiego bloku kontynentalnego, który wynikał z wyraźnego przeniesienia punktu ciężkości obu państw w zbieżnych kierunkach: Niemiec na wschód, Japonii na zachód⁴⁵.

Haushofer chciał go zbudować jeszcze przed I wojną światową na współpracy Niemiec, Rosji i Japonii, a w drugiej połowie lat 30-tych na trójkącie Berlin-Rzym-Tokio, opartym o wspólną narodowosocjalistyczną ideologię i geopolityczne dążenia do poszerzenia przestrzeni życiowych.⁴⁶ Zaś po podpisaniu układu Ribbentrop-Mołotow optował za włączeniem doń ZSRR. Za tym sojuszem opowiadał się stale i wielokrotnie, nie tylko w swoich publikacjach, ale też w próbach wpływania na politykę zagraniczną Republiki Weimarskiej i Trzeciej Rzeszy. Wykorzystywał do tego swoje osobiste kontakty z przedstawicielami japońskich i niemieckich elit, szczególnie po 1933 r.⁴⁷

Oceniając wpływ religii na relacje między polityką a przestrzenią w przypadku niemieckiej *Geopolitik* można go uznać za drugorzędny, choć chyba najwięcej wagi do badań tych zależności przykładał Karl Haushofer. W jego koncepcjach geopolitycznych zresztą czynniki wolicjonalny, w tym duchowy, odgrywał też dużo bardziej znaczącą rolę niż np. u Ratzla czy Kjellena. Pokazują to analizy wpływu shintoizmu na geopolitykę Japonii. Trzeba też zgodzić się z opiniami wielu badaczy, iż dla Haushofera geopolityka Japonii była modelem odnoszonym do Niemiec, wielokrotnie te analogie przewijały się w niniejszym tekście. Stanowiło to jedną z płaszczyzn doprowadzenia do sojuszu politycznego Niemiec i Japonii, za czym zawsze się opowiadał. W przypadku znaczenia religii, zapewne Haushofer marzył, żeby w jego ojczyźnie wyznawcy chrześcijaństwa byli tak oddani i posłuszni państwu i narodowi, tak gotowi do poświęcenia się i walki za swój kraj oraz jego przestrzeń, jak Japończycy.

45 K. Haushofer, *Deutsche Kulturpolitik im indopazifischen Raum...*, s. 36, 102-103, 200-201.

46 Idem, *Der nationalsozialistische Gedanke in der Welt*, München 1933, s. 24.

47 Dla przykładu: idem, *Der Ost-Eurasiatische Zukunftsblock*, „Zeitschrift für Geopolitik”, 1925, s. 81-87. Zob. C. W. Spang, *Karl Haushofer und die Geopolitik in Japan...*, s. 599-603, 608-614; idem, *Karl Haushofer und Japan. Der Einfluss der Kontinentalblocktheorie auf die Japanpolitik des Dritten Reiches*, s. 3-12, http://www.academia.edu/238420/Karl_Haushofer_und_Japan._Der_Einfluss_der_Kontinentalblocktheorie_auf_die_Japanpolitik_des_Dritten_Reiches (21.02.2013).

Piotr Pochyły

W poszukiwaniu należnego miejsca. Pozycja Polski w świeckiej Europie¹

*Podstawowym elementem naszej racji stanu
jest bezpieczeństwo zewnętrzne.
Rację stanu można wręcz sprowadzić
do kwestii bezpieczeństwa.
Ma ono dwie strony.
Jedna to zachowanie substancji państwa.
Druga to rozwój tej substancji*
– Krzysztof Skubiszewski

Kluczowe słowa: *Polska, Republika Federalna Niemiec, Federacja Rosyjska, Unia Europejska, religia*

Keywords: *Republic of Poland, Federal Republic of Germany, Russian Federation, European Union, religion*

Celem niniejszej publikacji jest przedstawienie problematyki położenia i pozycji międzynarodowej Polski, wskazanie możliwości rozwojowych i problemów politycznych z tym związanych. Osobnym elementem analizy bezpośrednio łączącym się z celem powstania artykułu będzie wpływ religii na politykę w regionie, stosunki z Rosją i postrzeganie naszego państwa w Unii Europejskiej w tym kontekście.

Prowadzenie stosunków międzypaństwowych to skomplikowany i wielowątkowy proces, w którym ogromną rolę odgrywa postrzeganie państwa, zdolność do autokreacji, projektowania wizerunku. Na jego pozycję międzynarodową wpływa wiele czynników i współzależności, m.in.:

- a) **terytorium** – powierzchnia wraz z bogactwami naturalnymi lub ich deficytem;
- b) **potencjał demograficzny** – wielkość populacji i średnia wieku społeczeństwa, pozwalające na planowanie rozwoju lub zapobieganie spadku liczby ludności;
- c) **stan gospodarki** – im wyższe PKB (państwa i przede wszystkim *per capita*) i wartość waluty (ewentualnie członkostwo w strefie euro), tym silniejsza pozycja państwa;
- d) **położenie** – ukształtowanie geograficzne, dostęp do rzek, mórz i oceanów, możliwości bycia państwem tranzytowym;
- e) **potencjał rozwojowy** – subiektywna ocena zewnętrzna sumująca wyniki gospodarcze, kapitał ludzki, stabilność władzy, chłonność rynku;
- f) **stosunek potencjału własnego do potencjału sąsiadów** (jeśli nie jest wyspą) – po-

¹ Bezpośrednią inspiracją do napisania niniejszego artykułu był esej Krzysztofa Raka pt. *Pomiędzy niemieckim Großraumem a rosyjskim postimperium* i polemika z nim ambasadora Bartosza Jałowieckiego, zob. K. Rak, *Pomiędzy niemieckim Großraumem a rosyjskim postimperium*, „Rzeczpospolita”, 11-12.05.2013; B. Jałowiecki, *Polska między Zambią a Chinami*, „Rzeczpospolita”, 16.05.2013.

zycję określają też sąsiedzi. Silniejsi lub słabsi ograniczają albo mobilizują do rozwoju;

g) **udział w organizacjach międzynarodowych/zawarte sojusze** – pozwalają budować pozycję, dodają stabilności i gwarantują suwerenność granic, zwiększają dochody;

h) **stabilna władza i roztropne przywództwo** – podwyższa ocenę wiarygodności², przewidywalności państwa, co sprzyja budowaniu pozycji, a odpowiedzialne rządy dodają splendoru nawet przy deficycie innych wskaźników³ i pozwalają zapobiegać zagrożeniom.

Zanalizowanie tych czynników, świadomość własnego potencjału pozwalają nakreślić odpowiednią strategię i próbować ją wprowadzać w życie w imię interesu narodowego i podstawowego zadania polityki zagranicznej państwa – zapewnienia bezpieczeństwa. Pociąga to za sobą szereg konsekwencji, koniecznością skoncentrowania się na zawieraniu sojuszy, umów dwustronnych, a przede wszystkim przewidywaniu zagrożeń i istnienia potrzeby myślenia strategicznego.

Wraz z procesem zmian dokonującym się na arenie międzynarodowej, kiedy coraz wyraźniej dostrzegalna jest reorientacja pozycji państw europejskich połączona z ich postępującą pojedynczą marginalizacją⁴, a Stany Zjednoczone Ameryki przywiązują przede wszystkim uwagę do umacniania swojej polityki na Dalekim Wschodzie i wyrywkowego udziału w zapobieganiu konfliktom lokalnym na kontynentach⁵, należy stawiać pytania o konsekwencje. Czy mamy możliwości obrony i jaką rolę w newralgicznym miejscu

2 Jeden z najważniejszych czynników wiarygodności kredytowej państwa w ocenie agencji ratingowych.

3 Jak wieloletni premier Wielkiego Księstwa Luksemburg Jean Claude Juncker, którego od lat słuchają wszyscy ważni politycy w Europie, mimo skromnego potencjału państwa, które reprezentował.

4 Również Krzysztof Rak stwierdza, że „[...] Niemcy, Rosja, Francja i Wielka Brytania w wieku XXI nie ustanawiają już reguł globalnego porządku. W przyszłych grach geostrategicznych ich rola będzie drugorzędna, ponieważ coraz silniej odczuwają skutki zapaści ekonomicznej”, zob. ibidem.

5 Zobacz szerzej: D. Sanger, *For Obama, an Evolving Doctrine on Foreign Policy*, „New York Times”, 24.09.2013; D. Brinkley, *The Kerry Doctrine. The secretary of state's go-big-or-go-home foreign policy*, „Foreign Policy”, 9.12.2013. Jasnym jest, że demokraci częściej niż republikanie mówią o multilateralizmie, a także o potrzebie większego skupienia się Stanów Zjednoczonych Ameryki na polityce wewnętrznej – osobną kwestią pozostaje tradycyjny izolacjonizm silny od początku powstania państwa. Ale z uwagi na problemy ekonomiczne skutkujące oszczędnościami na armii, a także i swoiste „przeciążenie wojenne” społeczeństwa (Irak, Afganistan) nie należy się spodziewać, aby również następny prezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki angażował się nadmiernie w rozwiązywanie problemów międzynarodowych stanowieniem siły oraz prowadził kolejne wojny na odległych obszarach, które miałyby zostać przez niego sprowokowane – vide George Bush junior. Możemy spodziewać się raczej reagowania na problemy, a nie ich kreowania. Najważniejszym dla Amerykanów będzie tzw. „problem chiński” i to na rozwoju sytuacji na Dalekim Wschodzie muszą skupić swoją uwagę, by, z ich perspektywy, nie powtórzyła się historia z ataku na Pearl Harbor. W Polsce od lat słyszymy o słabnącym zainteresowaniu Stanów Zjednoczonych Ameryki Europą Środkową wraz z informacjami o ograniczeniu programu tzw. tarczy antyrakietowej oraz ciągłego zabiegania o amerykańską bazę wojskową na terenie RP (F-15/F-16) i rozlokowanie rakiet typu *Patriot* – pozostaje pytanie, na ile jest to działanie rzeczywiste, a na ile gra z Rosjanami. W sytuacji rosnącego zainteresowania amerykańskich koncernów eksploracją polskich złóż łupkowych można zakładać, że armia zostanie, oczywiście nieformalnie, przysłana do zabezpieczenia tych interesów.

w Europie odgrywa Polska usytuowana między dwoma państwami o znacznie większym potencjale i zdolnymi do realizacji swoich ambicji? Tło wydarzeń stanowi nowa perspektywa budżetowa UE (można zakładać, że ostatnia, kiedy jesteśmy płatnikiem brutto, a na pewno na tak korzystnych warunkach), kryzys wartości połączony z problemem braku tożsamości religijnej, walka z kryzysem gospodarczym, która pokazała rosnącą pozycję RFN w Unii i słabość instytucjonalną Wspólnoty, a także szereg pytań o to, czy Federacja Rosyjska zmierza do odbudowy imperium, czy raczej staje się coraz słabszym wewnętrznym państwem, które nie wykorzystywało dochodów ze sprzedaży surowców na inwestycje w infrastrukturę i stworzenie nowoczesnej gospodarki. Przy spadku zapotrzebowania na rosyjski gaz i ropę w Europie oraz wraz z rozwojem innych źródeł energii⁶ w obecnej dekadzie może doprowadzić to do jeszcze silniejszego autorytaryzmu i tym samym kresu modelu państwa Władimira Putina⁷. Jakie będzie miało to konsekwencje dla Polski? Czy rzeczywiście, jak deklarują rządzący, zmierzamy do ważnej pozycji w UE i wiodącej roli w Europie Środkowej?

Współcześnie istnieje coraz więcej wątpliwości, czy państwo narodowe posiada jeszcze pełnię suwerenności. Próbuje się definiować ją „na nowo”, wykorzystywać fragmentarycznie, aby dostosować do zmieniających się realiów⁸, ale też nie da się ukryć, że coraz mniej państw na świecie stać na jej zachowanie i nie jesteśmy/nie będziemy jakimś odosobnionym przypadkiem⁹. Polska, jako państwo o wciąż niezakończonych transformacji, z jednej strony posiada stosunkowo wysoką pozycję we wszelkich rankingach dotyczą-

6 Gaz i ropa z łupków bitumicznych, z których tanim importem do Europy będziemy mieli do czynienia przede wszystkim z Ameryki Północnej (niskie koszty wydobycia i produkcji), a w przyszłości prawdopodobny rozwój wydobycia w Polsce pozwoli jej zostać znaczącym producentem tych surowców kosztem m. in. Rosji.

7 I. Krastev, V. Inozemtsev, *Putin's Self-Destruction. Russia's New Anti-Corruption Campaign Will Sink the Regime*, „Foreign Affairs”, 9.06.2013. Z drugiej strony pozostaje kłękująca wizja, że dojdzie do politycznego, trwałego pojednania między Rosją a Unią Europejską (raczej ponad wolą Polski), zob. T. Marczak, *Powrót do paktu Ribbentrop-Mołotow*, <http://www.naszdziennik.pl/mysl/63405.html> (2.03.2014). Jako osobną kwestię należy rozpatrywać cykliczne stanowienie siły przez Rosję odbudowującą swoje pozycje na Kaukazie (kontrola nad Osetią Południową i Abchazją) wraz ze złamaniem ambicji Gruzji stanowienia lokalnego ośrodka siły oraz wykorzystywaniem słabości polityczno-gospodarczej dawnych republik radzieckich (Mołdawia, Białoruś) po ingerencję zbrojną na Krymie w 2014 r. Trudno wyobrazić sobie funkcjonowanie państw postradzieckich, może z wyjątkiem trojga nadbałtyckich członków UE i NATO, bez współpracy i pomocy ze strony Rosji. Białoruś i Ukraina są uzależnione od surowców, podobnie jak w dużej mierze Polska. Rosja z dramatycznym wskaźnikiem umieralności mężczyzn z powodu chorób cywilizacyjnych (alkoholizm, cholera, gruźlica, AIDS) nie będzie stanie stanowić skutecznej przeciwwagi dla Chin na Wschodzie, ale na Kaukazie i w Europie Środkowo-Wschodniej długo nie będzie to stanowiło znaczącego problemu.

8 Zob. *Skazujemy się na niebyt – wywiad z Jadwigą Staniszkis*, „Rzeczpospolita”, 11-12.05.2013.

9 Choć w sensie *stricte* prawa międzynarodowego rozróżnieniu ulega jeszcze suwerenność na wewnętrzną i zewnętrzną. I wydaje się właśnie, że ten element zewnętrzny jest obecnie głośno dyskutowany, przykładowo, kiedy dochodzi do rozważań nad procesem integrowania się kontynentów, przede wszystkim Europy i konsekwencji cedowania części prerogatyw na organy i instytucje kolegialne, co musi skutkować zmianą podstaw teoretycznych. Dodatkowo szereg niewielkich terytorialnie i zwyczajnie słabych państw powstało po 1990 r. i możemy oczekiwać dalszego powiększania się grupy państw uznawanych i przekroczenia liczby 200 państw – uczestników stosunków międzynarodowych. Zmusi to do rewizji pojęcia suwerenności i innego spojrzenia.

cych statusu ekonomicznego, jakości życia¹⁰, uchodzi na tzw. rynkach finansowych za coraz stabilniejszą gospodarkę¹¹, której w kryzysie ogarniającym partnerów udało się zachować dodatnie wskaźniki wzrostu PKB¹², a z drugiej strony, często boleśnie uświadamiamy sobie naszą słabość, nie będąc zapraszani na szczyty ekonomiczne G-20¹³, zabieganiem o miejsce przy konsultacjach polityki w strefie euro, nie będąc jej częścią, czy w procesie inwestycji rozwojowo-infrastrukturalnych, odczuwając skrajne uzależnienie od dopływu środków unijnych. Mówi się o Polsce jako państwie o „dużym potencjale”, które umacnia swoje miejsce na mapie Europy, ale w moim przekonaniu brakuje na to konkretnych dowodów¹⁴. Znajdujemy się w fazie przejściowej pomiędzy grupą „nadziei” a „klubem decyzyjnym”, choć premier i minister spraw zagranicznych¹⁵ częstokroć chwala się szacunkiem, zabieganiem o nasze poparcie przez najważniejszych polityków na kontynencie i przynależnością do największych, ale czy tylko o to chodzi? Trudno to osiągnąć, jeśli wypracowuje się około 3-4% PKB całej Unii, choć można również powiedzieć, że jest wielu znacznie słabszych od nas¹⁶, a pozycję i szacunek wypracowuje się (poza możliwościami ekonomiczno-polityczno-militarnymi) latami konsekwentnych działań.

10 P. Skwirowski, *OECD chwali polską gospodarkę. Doganiamy unijny standard życia*, http://wyborcza.biz/biznes/1,100896,15596544,OECD_chwali_polska_gospodarke__Doganiamy_unijny_standard.html#BoxSlotII3img (10.03. 2014).

11 M. A. Orenstein, *Six Markets to Watch: Poland. From Tragedy to Triumph*, „Foreign Affairs”, January/February 2014; „FT”: *Dobra reputacja Polski zagrożona z powodu reformy emerytalnej*, http://wyborcza.biz/Emerytura/1,124711,15360921,_FT__Dobra_reputacja_Polski_zagrozona_z_powodu_reformy.html?biznes=zielonagora#BoxBizTxt (6.03.2014). Na uwagę zasługuje cykliczny spadek rentowności naszych obligacji, co pozwala na niższe koszty obsługi zadłużenia, ale stwarza realne zagrożenie zaciągania nadmiaru bardzo korzystnych pożyczek, które w okresie możliwej dekonjunkury przyjdzie Polsce spłacać.

12 Nie ma jednakże wątpliwości, że w dużej mierze udało się to dzięki środkom unijnym wymienianym na złotego po kursie dochodzącym do 5zł za jedno euro oraz wysokiemu poziomowi różnego typu inwestycji związanych z organizacją EURO 2012 generujących wydatki budżetowe.

13 Zapraszana jest np. mniejsza od Polski i generująca łącznie niższy PKB Holandia.

14 Minister obrony narodowej Bohdan Klich tłumacząc kilka lat temu, dlaczego Polska znacząco rozbudowuje kontyngent w Afganistanie i przejmuje rządy w prowincji Ghazni mówił, że robimy to po to, by wewnątrz NATO awansować z dziewiątej na szóstą pozycję w hierarchii ważności. Czy istnieje potwierdzenie tych starań? O reorientacji polskich celów w polityce zagranicznej poprzez rezygnację z angażowania się w kosztowne misje wojskowe, zob. A. Talaga, *Koniec Polski kolonialnej*, <http://www.rp.pl/artykul/9158,1078242-Koniec-Polski-kolonialnej-prognozuje-Andrzej-Talaga.html> (6.03.2014). Interesujące studium na temat gospodarczych możliwości i potrzebie koniecznych zmian, zob. R. Szymczak, J. Hausner, *Jak awansować w światowej lidze*, <http://www.ekonomia.rp.pl/artykul/705506,1021359-Jak-awansowac-w-swiatowej-lidze.html> (6.03.2014).

15 P. Markiewicz, *Sikorski: „Kiedys w UE nasze zdanie traktowane było z przymrużeniem oka. Dzisiaj – słuchają poważnie i notują”*, http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103454,14706432,Sikorski_Kiedys_w_UE_nasze_zdanie_traktowano_z_przymruzeniem.html#MT (6.03.2014).

16 To szerszy problem całej Unii, gdyż poza kilkoma o znaczących możliwościach większość stanowią niewielkie terytorialnie i ludnościowo państwa, które swojej przyszłości politycznej upatrują w jednoczeniu kontynentu, ale proces decyzyjny Wspólnoty jest trudniejszy, co tłumaczy coraz ostrzejsze zakusy Francji i Niemiec do „ręcznego” sterowania Unią. Za słuszne uznać można działania prezydenta Komorowskiego zmierzające do odbudowy rangi spotkań w ramach Trójkąta Weimarskiego, choć nie należy zakładać, że same szczyty doprowadzą do osiągnięcia postępu i podniesienia pozycji Polski.

RFN – strategiczny partner?

Hiszpanie mają powiedzenie, iż „lepiej być ogonem lwa niż głową myszy”, ale czy można je stosować dla opisu rosnących aspiracji Polski? Czy mamy prawo godnie „mieścić się” między niemieckimi marzeniami o wielkiej przestrzeni a rosyjskim postimperium? Krzysztof Rak na początku stawia tezę, że Polska nie może wyjść poza horyzont dwóch książek: *Niemcy, Rosja i kwestia Polska* Romana Dmowskiego i *Między Niemcami a Rosją* Adolfa Bocheńskiego, a przecież świat się drastycznie zmienił przez ostatnie 100 lat. Jego zdaniem, uświadamiając sobie te różnice, inaczej ocenimy relacje z sąsiadami¹⁷. Jednakże należy zastanowić się, czy RFN wciąż należy postrzegać jako wroga nastawionego potencjalnego okupanta, dla którego Polska jest niewygodną przeszkodą w ekspansji? Czasy rewizji granic w Europie Środkowej podejmowane przez to państwo, a szczególnie w obrębie UE¹⁸, minęły miejmy nadzieję bezpowrotnie i trudno racjonalnie myślącym spodziewać się powtórki niemieckiego *Drang nach Osten* w czystej, imperialnej postaci. Osobnym problemem jest polityka Rosji w regionie i jako Polska powinniśmy zrobić wszystko, by nasze interesy były w tym zakresie zbieżne i poszerzone o skoordynowaną politykę wschodnią UE. Pogodzenie ich będzie trudne z uwagi na odmienne potrzeby i możliwości, ale musimy wiązać politykę wschodnią RFN w ramach UE. Przecież Radosław Sikorski jeszcze jako minister obrony narodowej w rządzie Kazimierza Marcinkiewicza o budowie gazociągu północnego mówił jako o nowym pakcie Ribbentrop-Mołotow, co z polskiej perspektywy wywołuje niemiłe skojarzenia i jest przestrożą przed historycznie powtarzającą się współpracą największych sąsiadów nie respektującą interesów Polski.

Współcześnie obserwujemy sytuację, kiedy Polska i RFN stają się od siebie znacząco uzależnione gospodarczo, szczególnie strona polska, która koncentrując swój eksport na strategicznej kooperacji z Niemcami staje się zakładnikiem koniunktury lub jej spadku tam, a także zainteresowania produktami, inwestycjami niemieckiego sektora motoryzacyjnego. Od lat jesteśmy informowani o politycznej przyjaźni Donalda Tuska i Angeli Merkel, choć w jej niemieckiej biografii nazwisko polskiego premiera nie pojawia się ani razu¹⁹. Na uwagę zasługuje na pewno fakt, że kolejny minister spraw zagranicznych RFN w ostatnich latach stawia stosunki z Polską jako jeden z fundamentów polityki zagranicznej (Guido Westervelle, Frank-Walter Steinmeier). Znany i ceniony w Polsce strateg Zbigniew Brzeziński jak mantrę powtarza polskim politykom i dziennikarzom, że postrzeganie Polski w Waszyngtonie jest bezpośrednim odzwierciedleniem pozycji w Berlinie oraz w całej UE. Im silniejsza jest w RFN, tym Amerykanie się bardziej z nami liczą. Konsekwencję tego typu rozważań od początku swojej pracy na stanowisku szefa dyplomacji zrozumiał Radosław Sikorski, koncentrując szereg działań na kierunku nie-

17 K. Rak, op. cit.

18 Kwestią przyszłości pozostaje, czy RFN nie spróbuje odzyskać wpływów w Obwodzie Kaliningradzkim.

19 G. Höhler, *Matka chrzestna. Jak Angela Merkel przebudowuje Niemcy*, Warszawa 2013.

mieckim²⁰. Patrząc na mapę, Polska jest bezpośrednim korytarzem dla niemieckiego eksportu i importu w kierunku wschodnim²¹, a ponad 38 milionów konsumentów, w dużej mierze niemieckich towarów, którzy będąc coraz bogatszymi, mogą więcej kupować, staje się ważnym adresatem dla tamtejszych firm²². Jednakże dążąc do zacieśniania obopólnych stosunków, nie można popaść w uzależnienie od RFN skutkujące „ślepą” germanofilią, którą zresztą gremialnie zarzuca K. Rak zarówno większości klasy politycznej, jak i przede wszystkim środowisku akademickiemu²³.

O ile na przełomie wieków RFN jako państwo najbardziej zainteresowane integracją Polski z Unią uchodziło za ryzykanta, to współcześnie trudno jest budować sceptycyzm co do zasadności naszej obecności w strukturach, a z punktu widzenia polityki podstawową blokadą wzrostu znaczenia pozycji Polski jest wciąż niedostatecznie silna gospodarka, a z tym m. in. związany brak Polski w strefie euro. Pokłosiem tego jest niedopuszczanie naszego państwa do pełnego procesu decyzyjnego odnośnie walki z kryzysem w Europie oraz, w szerszej perspektywie, reformy prawa unijnego i zacieśniania się grupy państw rozszerzających współpracę o wspólną politykę fiskalną (tzw. twarde jądro). Nasze działania dyplomatyczne w najbliższych latach będą opierać się na ciągłym zabieganiu o niemieckie względy przy jednoczesnym rozwoju współpracy gospodarczej, która jest jednym z kluczowych elementów zbliżania obu państw. Szczególnie dla Polski jest to ważne, by w jak najszerszym kontekście uzależnić RFN od naszego eksportu²⁴.

20 Należy zauważyć, że jego najgłośniejsze komentowane wystąpienie międzynarodowe, które doczekało się szeregu przychylnych głosów odbyło się właśnie w Berlinie. Mówił wiele o potrzebie istnienia strefy euro, o potrzebie niemieckiego większego zaangażowania. Przemówienie zostało zapamiętane m. in. z tych słów: „Zapewne jestem pierwszym w historii ministrem spraw zagranicznych Polski, który to powie: Mniej zaczynam się obawiać się niemieckiej potęgi niż niemieckiej beczynności”, zob. R. Sikorski, *Polska a przyszłość Unii Europejskiej, Berlin 28 stycznia 2011 roku*, <http://www.msz.gov.pl/resource/c2a33d88-7b8d-4fa5-8680-a67a4b2b38af:JCR> (10.03.2014).

21 Rosja, Ukraina, Białoruś i państwa nadbałtyckie to chłonne rynki zbytu i ponad 200 milionów konsumentów.

22 W podobnym duchu przedstawia swoje stanowisko B. Jałowiecki pisząc, że z powodu silnej zapaści gospodarczej strefy euro w ostatnich latach utrzymywanie dobrych relacji z RFN (i Rosją także) jest atutem Polski, zob. B. Jałowiecki, op. cit.

23 K. Rak, op. cit.

24 Analizując dane na przestrzeni lat wymiana handlowa z RFN była kluczowa dla naszej gospodarki. Już w 1929 r. Niemcy były pierwszym eksporterem i pierwszym odbiorcą naszych towarów. W 1938 r. odpowiednio miejsce I i II. W czasach powojennych z obiektywnych przyczyn nie mogły być ważnym partnerem, ale kiedy pojawiają się w 1980 r. na drugich miejscach, to wzajemna wymiana odbywa się wciąż na najwyższej pozycji – lata 1992, 2000, 2010, 2011, 2012 (takie okresy zostały zawarte w raporcie). Z drugiej strony Rosja była jako ZSRR przez cały okres „zimnej wojny” najważniejszym partnerem, co wynikało przede wszystkim z politycznych powodów, ale po 1990 r. zajmuje wysoką pozycję tylko z powodu importowania przez Polskę surowców – od dwudziestu lat niezmiennie drugie miejsce, zob. „Mały Rocznik Statystyczny 2013”, *Handel zagraniczny 16*, Warszawa LVI, s. 395-396.

Rosja a bezpieczeństwo Polski

W opinii Krzysztofa Raka:

Nacisk na południowo-wschodnie rubieże chwiejącego imperium może być niebezpieczny dla Europy Środkowej, gdzie mamy do czynienia ze swego rodzaju *vacuum* geopolitycznej potęgi. [...] Rosja poddana silnej presji na Wschodzie może odreagować ekspansją na Zachód. To może być podstawowe wyzwania dla polskiej polityki zagranicznej w najbliższych dekadach. [...] Jakkolwiek Polska przeszkadza Rosji w realizacji interesów geopolitycznych, to zezwala na ekspansję geoeconomiczną na swoim terytorium²⁵.

Często, kiedy mamy do czynienia z agresywnymi poczynaniami Rosji, medialną retoryką o raketach typu *Iskander* wycelowanych w Polskę z Obwodu Kaliningradzkiego, wspólnych manewrach „Zapad” wojsk rosyjsko-białoruskich przy granicy z Polską, czy działaniach Rosji wobec Ukrainy, pojawiają się pytania o zobowiązanie sojusznicze wobec nas ze strony NATO. Rządzący od lat oficjalnie zapewniają o międzynarodowych gwarancjach dla naszego państwa w sytuacji zagrożenia, jak mantrę powtarzając treść artykułu 5. *Traktatu Północnoatlantyckiego* o zobowiązaniach sojuszniczych jednocześnie informując o cyklicznych deklaracjach ze strony sojuszników o trwałości zobowiązań. Czy jednak mamy niepodważalne gwarancje?²⁶ Czy nastanie kiedyś okres w dziejach naszego państwa, kiedy Rosja przestanie zagrażać Polsce? Według ostatniego raportu Międzynarodowego Instytutu Badań Strategicznych w Londynie Rosja jest na trzecim miejscu na świecie pod względem wydatków zbrojeniowych z budżetem wielkości 68,2 mld dolarów (9 razy mniej niż Stany Zjednoczone Ameryki i prawie połowę mniej niż Chiny)²⁷, ale wciąż posiada broń atomową i ogromny potencjał konwencjonalny, wystarczający do odgrywania roli potęgi militarnej zdolnej do ograniczonej, przemysłanej ingerencji zbrojnej. Polska zajmuje w tym rankingu 21. pozycję z kwotą około 10 mld dolarów. Nieustannie podaje się w naszych mediach, że Polska jako jedno z niewielu państw członkowskich spełnia zalecenie NATO, by przeznaczać minimum 1,95% PKB na zbrojenia. Problemem jest to, że kwota zapisywana w budżecie jest rokrocznie częściowo zwracana z powodu niezrealizowania zaplanowanych przetargów na uzbrojenie (m. in. z obawy dowódców o oskarżenia korupcyjne). Dodatkowo dwukrotnie w ostatnich latach premier odbierał

25 Ibidem.

26 A. Talaga, *NATO. Polisa obarczona ryzykiem*, <http://www.rp.pl/arttykul/1063486.html> (6.003.2014).

27 W pierwszej piętnastce największych budżetów są tylko 4 państwa UE. Wielka Brytania na piątym miejscu, Francja na szóstym, Niemcy na ósmy i Włochy na trzynastym, co nie jest specjalnie satysfakcjonującym wynikiem, ale nie tyle z powodu ilości, co zajmowanych pozycji i różnic wydatkowych do największych. Na uwagę zasługuje brak w tej grupie Hiszpanii. Absencja innych państw UE jest zrozumiała, gdyż nie ma już ludniejszych państw – szóstą jest właśnie Polska, zob. *Azja się zbroi. Europa oszczędza. Amerykanie to absolutni rekordziści*, http://wyborcza.biz/biznes/1,100896,15404738,Azja_sie_zbroi__Europa_oszczedza__Amerykanie_to_absolutni.html?biznes=zielonagora#BoxBizTxt (6.03.2014).

MON część środków z powodu potrzeby nowelizacji budżetu państwa (2009, 2013 rok)²⁸, a interesy polityczne kolejnych partii rządzących²⁹ od lat wstrzymują konieczne w kontekście wydarzeń w latach 2008-2014 na Kaukazie i w Europie Wschodniej przenoszenie większej ilości baz wojskowych w rejony północne i wschodnie Polski.

Patrząc przez pryzmat wydatków zbrojeniowych wydajemy znacznie mniej niż obaj najwięksi sąsiedzi, ale wciąż podtrzymuje się wiarę w społeczeństwie, że program ogromnych zakupów przewidywany na najbliższe lata pozwoli na cywilizacyjny skok w kwestii obronności – w skali np. państw Grupy Wyszehradzkiej będziemy zdecydowanym liderem o możliwościach większych niż pozostali łącznie. Jednakże utrzymując armię na poziomie niecałych 100 tys. zawodowych żołnierzy, przy braku m.in. znaczącej floty na Bałtyku, przede wszystkim nowoczesnych okrętów podwodnych, skutecznej obrony powietrznej, musimy realnie oceniać nasze szanse i zdolność reakcji na zagrożenia, przeciw którym armia jest i będzie w stanie nas uchronić.

Niewątpliwy wpływ na gotowość bojową i preferowane uzbrojenie miały nasze zobowiązania sojusznicze i chęć/nakaz kupowania strategicznego uzbrojenia (jak myśliwce wielozadaniowe F-16) od Amerykanów. Doświadczenia bojowe z Iraku i Afganistanu pozwoliły na pewno wypromować dowódców, sprawdzić w boju flagowe jednostki wojska i usprawnić procedury, ale w znikomy sposób przybliżyły nas do podstawowego celu istnienia polskiej armii – obrony granic³⁰. Nie będziemy walczyć w obronie Polski ani na pustyniach, ani na terenach wysokogórskich, czyli obie misje nie służyły przygotowywaniu się do właściwych zachowań na polu bitwy, które jest niezbędne. Kosztowne ekspedycje niewątpliwie poprawiły wiarygodność sojuszniczą Polski, przede wszystkim wobec Stanów Zjednoczonych Ameryki, przyczyniły się do utrwalenia nazwy *Poland* wśród narodów świata, ale nie bez przyczyny z chęcią wycofaliśmy się z Iraku i podobna droga czeka misję afgańską. Oczywiście, można myśleć, że armia polska będzie służyła zdobywaniu kontraktów, zobowiązań w stosunkach bilateralnych (Mali, Republika Środkowej Afryki)³¹ oraz wyspecjalizuje się w wojskach powietrzno-desantowych w ramach NATO, ale nie są to wystarczające kierunki dla zapewnienia bezpieczeństwa i podniesienia zdolności bojowych odstrasżających, czy chociaż budzących rozważę i zastanowienie w Rosji.

W założeniach tzw. doktryny Komorowskiego postulowane jest właśnie skoncentrowanie się na zadaniach obronnych, które wieloletnie zaangażowanie w działania ekspedycyjne mocno zahamowało. Jednym z elementów wiążących jest rozwój własnego przemysłu obronnego. Na czas reakcji sojuszniczej (mogącej trwać dłuższy okres) po-

28 Wydatki obronne były dla rządów koalicji PO-PSL pierwszą „ofiara” cięć budżetowych.

29 Bazy to miejsca pracy, są podstawą funkcjonowania społeczności lokalnych w małych miastach.

30 Należy zadać pytanie, czy decydenci wysyłając flagowe kontyngenty poza granice Rzeczypospolitej zakładali w ogóle, że wojsko będzie potrzebne kiedyś do natychmiastowej obrony naszych granic? Casus Gruzji z 2008 r., która znaczną część (2 tys. żołnierzy) swoich niewielkich sił zbrojnych musiała natychmiast wycofać z Iraku do obrony w wojnie przeciw Rosji pokazuje, że jest to realna potrzeba.

31 M. Ostrowski, *Francja walcząca*, „Polityka” nr 7, 12.02-18.02.2014.

winniśmy mieć silny wywiad i rozpoznanie, posiadać obronę powietrzną, przeciwrakietową, mobilną armię. Polskie działania w ramach NATO powinno koncentrować się na podtrzymaniu zobowiązań sojuszniczych i zapewnieniu bezpośredniego bezpieczeństwa członkom³². Trzeba przyznać, że cele w niej określone są klarowne, przemyślane i dopasowane do potrzeb. Należy wyrazić nadzieję, że założenia prezydenta zostaną w tym zakresie zrealizowane, a zwierzchnik sił zbrojnych³³ będzie w odpowiedni sposób wpływał na podniesienie bezpieczeństwa Polski.

Wpływ religii na postrzeganie i pozycję Polski

Czynnikiem bardzo istotnym z punktu widzenia wizerunku Polski, budowania jej relacji z Rosją oraz współtworzenia procesu integracji europejskiej, będą stosunki religijne i ewentualne samookreślanie się naszego państwa jako katolickiego. Religia, mimo wzrostu popularności ateizmu, propagowania dokonań rewolucji seksualnej, nadal stanowi jeden z najważniejszych elementów stosunków narodowościowych, szczególnie na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej. Polska jest ostatnim państwem katolickim Unii Europejskiej na wschodzie, w którym Kościół katolicki odgrywa znaczącą rolę w życiu społecznym oraz wywiera wpływ na obronę wartości chrześcijańskich w UE – dość przypomnieć upór Polski na rzecz wpisania do preambuły *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy* fragmentu o chrześcijańskich korzeniach Europy, będzie ważnym ośrodkiem w debacie o wartościach chrześcijańskich, a przede wszystkim o konsekwencji ich zaniku wraz z nasileniem się pozycji islamu w Europie i laicyzacją kontynentu. Nasz wizerunek, o który czasami sami „dbamy” – państwa uważanego za ksenofobiczne, nie szanującego odmienności seksualnej, o silnej pozycji tzw. *tradycyjnego katolicyzmu*, będzie sprzyjał zabieraniu głosu w przewidywanej przyszłości w podgrzewanych konfliktach społecznych, kiedy dojdzie do sprzeciwu wobec eskalacji dążeń muzułmanów w UE.

Prowadzona z wielkim rozmachem polityka wielokulturowości poniosła klęskę lub jest w fazie głębokiej rekonstrukcji, co otwarcie przyznają najważniejsi politycy w Europie. W literaturze³⁴ i publicystyce³⁵ doczekaliśmy się fali reakcji i ostrzeżeń, analiz dających diagnozę sytuacji, a także odpowiedzi na wyzwania przyszłości³⁶. W tej dekadzie politycy UE muszą wypracować metody dyskusji o problemach religijnych, ponieważ rozważając kandydatury nowych państw do członkostwa lub zacieśnienia współpra-

32 Zob. *Doktryna Komorowskiego – założenia*,

http://www.bbn.gov.pl/wydarzenia/5266_Doktryna-Komorowskiego-zalozenia.html (10.03.2014). Dla szerszego zapoznania się z problematyką bezpieczeństwa Polski i koncepcji kształtujących się w podległym prezydentowi Biurze Bezpieczeństwa Narodowego, zob. *Biała księga bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2013.

33 W latach 1990-1993 kilkakrotnie wiceminister obrony narodowej, w latach 1997-2000 przewodniczący sejmowej komisji obrony narodowej, a w latach 2000-2001 minister obrony narodowej.

34 T. Sarrazin, *Deutschland Schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München 2010.

35 Wystarczy chociażby wspomnieć cykl publikacji Oriany Fallaci.

36 P. Scheffer, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, Wołowiec 2010.

cy nie unikniemy problemów. Generalnie wszyscy zainteresowani to państwa odmiennie wyznaniowo. Poza uznawanymi za protestanckie: Islandią, Szwajcarią czy Norwegią (potencjalne członkostwo dwóch ostatnich jest mocno wątpliwe) będą to ośrodki prawosławne (Serbia, Mołdawia, Ukraina, Białoruś) lub mieszane o silnych lub przeważających wpływach islamskich (Turcja, Macedonia, Czarnogóra, Bośnia i Hercegowina, Kosowo). Konfrontacja kulturowa oparta na odmiennościach religijnych będzie sprzyjać ostrej wymianie poglądów i Polska będzie musiała odnaleźć się w tej mozaice kultur i problemów. W naszym interesie korzystne będzie wykreowanie i przypomnienie historycznego obrazu Polski jako państwa tolerancyjnego³⁷, skłonnego do dialogu, które staje się adwokatem kolejnych kandydatur w imię promocji pokoju i bezpieczeństwa w Europie i szanowanym mediatorem, w czym znaczącą rolę musi odegrać Kościół katolicki pomagając w pojednaniu i dialogu między narodami przy poszanowaniu odmienności religijnej, przede wszystkim sąsiadów (Ukraina, Białoruś), bez względu na to, jakie będą ukryte stanowiska polityków i niechęć społeczeństwa do pewnych działań. Otwartym pozostaje pytanie, czy mentalnie będzie w stanie to zrobić.

Jednym z najważniejszych elementów w kontekście relacji polsko-rosyjskich w latach 2012-2013 było ustanowienie specjalnego programu na rzecz rozwoju stosunków bilateralnych³⁸. Pięciostronicowy dokument nakreśla części składowe współpracy potwierdzając już na początku przez obie strony wagę dialogu między Polskim Kościołem katolickim a Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Wyraźnie podkreślono, że walnie przyczyniła się do tego wizyta Patriarchy Cyryla w Polsce w sierpniu 2012 roku³⁹. Wagę przyjazdu zaobserwować można także chociażby przeglądając najważniejszy periodyk prawosławny w Polsce o zasięgu ogólnopolskim – „Przegląd Prawosławny”. Bezpośrednio po wizycie Patriarchy na łącznie 65 stron pisma, aż 1/4 numeru poświęcono relacjonowaniu jego pobytu, przesłania z oficjalnych spotkań (wspólne z przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski arcybiskupem Józefem Michalikiem do narodów Polski i Rosji), a wielostronicowy artykuł otwierający posiadał wymowny tytuł: *Nadszedł taki czas*⁴⁰. Podczas spotkania z prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej Bronisławem Komorowskim Patriarcha Cyryl mówił, że:

[...] powinniśmy podążać razem, dla dobra naszych krajów. Dla dobra świata, który wciąż tak podzielony, potrzebuje przykładów wzajemnego przebaczenia krzywd i wspólnego budowania braterstwa [...] Droga do pojednania to rozmowa, która odwoływać się będzie do fundamentalnych wartości, takich jak wolność i odpowiedzialność, miłość bliźniego i przebaczenie⁴¹.

37 Należałoby się zastanowić, czy obserwowany od lat silny integryzm katolicki nie jest właśnie przeszkodą w umacnianiu pozycji Polski w UE i podnoszenia międzynarodowego znaczenia.

38 Zob. *Wspólna deklaracja Ministrów Spraw Zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej i Federacji Rosyjskiej „Program 2020 w relacjach polsko-rosyjskich”*, podpisany 19 grudnia 2013 roku w Warszawie przez Radosława Sikorskiego i Siergieja Ławrowa.

39 Ibidem, s. 1.

40 Zob. „Przegląd Prawosławny”, Miesięcznik ogólnopolski, Nr 9, wrzesień 2012, s. 2-17.

41 Ibidem, s. 3-4.

Prezydent deklarował również, że Polska chce dobrych relacji ze wszystkimi sąsiadami, także z Rosją, gdyż jest to istotne dla procesu pokojowego i rozwoju cywilizacji obu państw i Europy⁴².

W polskich ośrodkach analitycznych podkreślano wagę wizyty jednocześnie wskazując na istotną rolę, jaką Cerkiew odgrywa także w rosyjskiej polityce zagranicznej stanowiąc jej tzw. *miękką siłę*. Można znaleźć głosy oczekiwania, że spotkanie dostojników może być porównywalne do słynnego listu biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku. Co istotne Cerkiew po rozpadzie ZSRR jest zainteresowana poznaniem i szerzeniem prawdy o historii totalitaryzmu, co wpisuje się doskonale w polskie oczekiwania, a Kościół w Polsce stawia warunek pełnego pojednania poprzez wyjaśnienie spornych kwestii z przeszłości⁴³. Samą chęć przyjazdu do Polski należy rozpatrywać także przez zjawisko tzw. *dyplomacji konfesyjnej*⁴⁴, która służy interesom Rosji jako mechanizm współpracy i utrzymywania wpływów w państwach sąsiednich⁴⁵. Elementem sporu między Polską a Federacją Rosyjską w przestrzeni religijnej jest prozelityzm, o który cyklicznie oskarża się duchownych katolickich w Rosji, a gro z nich pochodzi z naszego państwa⁴⁶. Każde zmuszenie przez stronę rosyjską do opuszczenia jej terytorium księdza czy biskupa Polaka odbija się na dwustronnych stosunkach i jest szeroko komentowane w mediach. Władze Federacji boją się infiltracji, szczególnie wschodnich obszarów Syberii, także ze strony Chin, o czym często ostrzegają eksperci - nawet kilkunastomilionowa migracja chińska może być pretekstem do odłączenia pewnych obszarów Rosji i przyłączenia ich do ChRL.

Zakończenie

W bogatym Luksemburgu, mając dobrą i pewną pracę, mieszkający tu Polacy często decydują się na trójkę, a nawet czwórkę dzieci. Korzystnej sytuacji demograficznej sprzyja bowiem dobra kondycja gospodarki oraz sprawna, działająca w realiach wolnego rynku służba zdrowia. Tak więc – parafrazując Krzysztofa Raka – w ostatecznym rozrachunku to stan polskiej gospodarki, dobrobyt i dobre relacje z naszymi sąsiadami zdecydują o sukce-

42 Zob. *Spotkanie Patriarchy Cyryla z prezydentem Komorowskim*, <http://ekai.pl/wizytapatriarchycyryla/x57599/spotkanie-patriarchy-cyryla-z-prezydentem-komorowskim/> (16.03.2014).

43 A. Turkowski, *Wizyta patriarchy Cyryla w Polsce*, „Biuletyn PISM”, nr 74, 12 sierpnia 2012; K. Jarzyńska, J. Rogoża, *Cyryl w Polsce: polityka Cerkwi prawosławnej a polityka Kremla*, <http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2012-08-22/cyryl-w-polsce-polityka-cerkwi-prawoslawnej-a-polityka-kremla> (22.03.2014).

44 A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 218-229; R. Michalak, *Państwo, Cerkiew i Kościół Rzymskokatolicki w Rosji w 2002 roku. Tajny raport o „Ekstremizmie religijnym w Federacji Rosyjskiej”*, [w:] *W kręgu historii, prawa i nauki o polityce*, pod red. W. Hładkiewicza, Zielona Góra 2004, s. 231-242.

45 W podobnym tonie można odczytywać przełomową podróż Patriarchy Cyryla do Chin w maju 2013 r., zob. M. Faustowa, *Historyczna wizyta patriarchy Cyryla w Chinach*, <http://polish.ruvr.ru/20130510/> (12.03.2014).

46 A. Curanović, op. cit., s. 317-320.

sie lub porażce Rzeczypospolitej, bo Polska leży pomiędzy Niemcami a Rosją, a nie pomiędzy Zambią a Chinami⁴⁷.

Jeżeli wykorzystanie czynnika religijnego w stosunkach międzynarodowych pozwala na utrzymanie/pogłębianie relacji z Rosją, zrealizowanie niezbędnych interesów, to należy poważniej rozważać zaangażowanie religijnego przesłania o pojednaniu narodów (np. wobec Ukrainy), wybaczeniu win w oparciu o dialog i wzajemne przebaczenie. Skoro na obszarze Środkowo-Wschodniej Europy nie doszło jeszcze do drastycznego kryzysu wiary (wyłączając Czechy), to istnieje szereg projektów politycznych możliwych do współuczestniczenia dla duchownych różnych wyznań, przede wszystkim katolickich i prawosławnych. Rosnący przez falę migracji i wysoki przyrost naturalny odsetek społeczności muzułmańskiej w Europie nakazuje przewidywać rywalizację kultur, falę przemocy i ogrom wystąpień politycznych retoryką zbliżonych do problematyki rasowej, propagowania ksenofobii z jednej strony, ale także prób odwołania się do chrześcijańskich tradycji kontynentu. Jaka rolę spełni Kościół katolicki dowodzony przez nowego papieża z poza Europy, który będzie musiał nauczyć się rozumieć tutejszą mentalność? Czy „pozwoli” polskim biskupom wspierać konserwatywną narrację, czy jednak poprowadzi kursem ekumenizmu i budowie pokojowej egzystencji narodów w Unii?

Nieodłącznym elementem debaty publicznej w Polsce jest stosunek do RFN, tzw. *problem rosyjski* czy religia. Dla Polaków kwestia historii, rozliczeń przeszłości to ważne części swoistego „mitu o polskości”, a wzajemne oskarżenia o germanofilię, rusofobię czy określanie politycznego wroga jako „ruskiego agenta” pojawiają się nieustannie. Temat wiary, dzielenia Polaków na „lepszycy” i „gorszych” katolików nie jest niczym niezwykłym. Taki obraz Polski funkcjonuje także na zewnątrz. Skoro jednak jesteśmy zmuszeni do takiego, a nie innego położenia geograficznego, trudno nie analizować przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w tych trzech kategoriach. Wytyczenie odpowiedniego kursu polityki zagranicznej połączonej z wytrwałością i konsekwencją w działaniu pozwoli na utrzymanie państwowości i rozwój cywilizacyjny w każdym zakresie. Osiągnięcie tych czynników będzie czasochłonne i wymagające, ale nie niemożliwe.

Czasy nadchodzące dla polskiej dyplomacji jawią się jako trudne, wymagające i niepewne. Jednak o wielu z wydarzeń będziemy decydować my – osobiście i samo to należy rozpatrywać w kategorii sukcesu. Zbyt długo w historii byliśmy przedmiotem rozgrywek innych. Współcześnie mamy chociaż możliwość zabrania głosu, kreacji potrzeb i interesów. To znacząca zmiana, którą musimy pielęgnować i rozwijać w imię podstawowego zadania polityki zagranicznej – zapewnienia bezpieczeństwa.

47B. Jałowiecki, op. cit.

