

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

2/252
2014

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
WARSZAWA

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarz Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Stachowski
Zbigniew Drozdowicz

Ewa Stachowska

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Andrzej Szyjewski
Jerzy Kojkoł

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Adres Redakcji
00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. (0 22) 625 26 42
www.ptr.edu.pl
estachowska@ptr.edu.pl

Druk

Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak – ul. Piwna 1, 61-096 Poznań

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Radykalizm w religiach i narracjach religioznawczych

Różne formy radykalizmu wywoływały i wywołują z reguły żywe reakcje ze strony tych, którzy odbierali je i odbierają jako swoiste wyzwanie dla ich świata wartości, wielkości i świętości. W sytuacji, gdy ów radykalizm oznaczał ich kwestionowanie, spotykał się niejednokrotnie z równie radykalnymi odpowiedziami ze strony ich obrońców. Natomiast wówczas, gdy oznaczał ich umacnianie, spotykał się albo z ich uznaniem, albo przynajmniej z pewną wyrozumiałością czy tolerancją. Dzisiaj najbardziej nagłaśnia się kwestie związane z radykalizmem islamskim. Trzeba jednak podkreślić, że radykalizm był i jest częścią składową również innych religii, a jego rozpoznawanie, wyjaśnianie oraz wartościowanie stanowiło i stanowi istotną część różnego rodzaju opisów, wyjaśnień i ocen wystawianych różnym religiom i różnym formom religijności. W tych rozważaniach odwołam się zarówno do wielkich narracji historycznych, jak i nieco mniejszych. Stawiam w nich generalną tezę, że skrajności się zbiegają w swoich różnorodnych konsekwencjach. Odpowiedź na pytanie, jakie są to skrajności oraz jakie konsekwencje wymaga już odwołania się do konkretnych narracji.

Radykalizm w wielkich narracjach historycznych

Do wielkich narracji historycznych zaliczam narracje odwołujące się do ksiąg uznawanych za święte i poszukujące w nich uzasadnienia dla swych generalnych przesłań. W kulturze europejskiej takie narracje pojawiły się m.in. w okresie, w którym chrześcijaństwo „zapukało” do bram Cesarstwa Rzymskiego i zażądało – na początek – prawa do praktykowania swoich wierzeń

i praktyk – bez narażania się na represje ze strony tych, którzy sprawowali w tym państwie władzę i decydowali o tym, co jest, a co nie jest kultowo poprawne. Historycy kreślący wizerunek tej religii z pozycji zewnętrznych obserwatorów przypominają, że pierwsze reakcje Rzymian na jej pojawienie się w ich państwie były zdecydowanie negatywne. Potwierdzeniem tego są m.in. *Roczniki* Tacyta (wierzenia chrześcijańskie nazywa się w nich „zgubnym zabobonem”), *Listy* Pliniusza Młodszeo (chrześcijaństwo nazywa się w nich „szaleństwem”, zaś samych chrześcijan „przestępcami”, których należy surowo karać) oraz Swetoniusza – autora biografii cesarza Klaudiusza (stwierdza się w niej m.in., że mieszkający w Rzymie chrześcijanie „wyznawali nową i zbrodniczą wiarę”)¹. Później za tymi radykalnie negatywnymi ocenami szły antychrześcijańskie edykty (np. edykt cesarza Septymiusza Sewera czy edykty cesarza Decjusza) oraz takie działania, które sprawiły, że chrześcijaństwo i chrześcijanie znaleźli się w gronie wspólnot religijnych społecznie wykluczonych i represjonowanych przez rzymskich władców. Jest to jednocześnie okres w dziejach chrześcijaństwa, w którym pojawiają się wielkie apologie chrześcijańskie (Justyna, Tacjana, Tertuliana czy Cypriana) skierowane przeciwko wszystkim niechrześcijańskim religiom i przedstawiające chrześcijaństwo jako jedyną religię godną uznania i kultuwowania. Nie ulega wątpliwości, że były one nastawione na radykalną konfrontację z tzw. religiami pogańskimi i opierały się na radykalnych przekonaniach (np. przekonanie, że poza Kościołem chrześcijańskim nie ma i być nie może zbawienia).

Ta historyczna konfrontacja chrześcijańskiego radykalizmu doprowadziła nie tylko do wewnętrznego umocnienia się tej religii, ale także najpierw (za panowania cesarza Konstantyna Wielkiego) do uznania prawa jej obecności w życiu publicznym, a później (za panowania cesarza Teodozjusza Wielkiego) do uznania jej za jedyną godną wsparcia ze strony władzy cesarskiej². Ten swoisty triumfalizm chrześcijaństwa nie oznaczał ani tego, że pogaństwo zniknęło z mapy cywilizowanego na sposób chrześcijański świata (tylko na naszym kontynencie Kościół katolicki prowadził akcje chrystianizacyjne praktycznie do XVI stulecia), ani też tego, że w samym Kościele doszło do wypracowania takiej wykładni doktrynalnej i takich praktyk kultowych, które uprawniałyby do stwierdzenia, iż jest on faktycznie, a nie tylko z nazwy katolicki, czyli powszechny. O jakiej powszechności można mówić w sytuacji, gdy w Kościele

¹ Por. J. Keller, *Chrześcijaństwo pierwotne*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988, s. 581 nn.

² Ks. Marian Banaszak, opisując ten przypadający na lata 324–451 okres w dziejach chrześcijaństwa, przypomina, że cesarz Teodozjusz „wobec pogaństwa powściągliwy początkowo (...) zastosował od 388 r. surowszy kierunek działania. Podjęto akcję zamykania świątyń pogańskich, a gdy napotymano opór, wzmożono nacisk administracji państwowej”. Natomiast w okresie panowania jego syna Teodozjusza II (408–450) „wykluczono pogan z pełnienia państwowych urzędów, nakazano spalić pisma wrogie chrześcijaństwu oraz pobłażliwie odnoszono się do ekscesów przeciwko poganom”. Por. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1986, s. 136 nn.

tym jego największe autorytety teologiczne spierały się i ścierały w walce (m.in. na synodach i soborach) o podstawowe prawdy wiary, jego najwyżsi rangą hierarchowie dążyli do zachowania dla siebie stosunkowo jak najwięcej władzy, a dla swoich Kościołów lokalnych stosunkowo jak największej niezależności, natomiast wielu zwykłych wiernych łączyło jeszcze przez wiele stuleci elementy tradycyjnych wierzeń i praktyk pogańskich z elementami wierzeń i praktyk chrześcijańskich³.

W tej ogromnej mozaice wierzeń i praktyk nie brakowało takich, które można uznać za przejaw religijnego radykalizmu. Zaliczyć do nich można różne odmiany ascetyzmu, poczynawszy od cenobityzmu w stylu pachomiańskim (związany był on z rygorystycznymi regułami życia klasztornego), a skończywszy na ruchu stylitów (najgłośniejszym jego przedstawicielem był Szymon Słupnik, który przeżył ponad 30 lat na słupie)⁴. Niejeden z tych ascetów (w tym ów Szymon Słupnik) dołączył do grona chrześcijańskich świętych. Podobnie zresztą rzecz się miała z tymi radykałami, którzy na ołtarzu swojej wiary gotowi byli złożyć (i niejednokrotnie składali) swoje doczesne życie. Ich kult był i nadal jest żywy w różnych Kościołach chrześcijańskich.

Jednak nie tylko asceci mieli wpływ na to, w jakim kierunku szedł w późniejszych wiekach zarówno rozwój chrześcijaństwa, jak i cieszących się największym autorytetem teologów oraz osób zajmujących najwyższe stanowiska w hierarchii kościelnej. W chrześcijaństwie zachodnim takim teologiem był w schyłkowym okresie czasów starożytnych i w początkach średniowiecza Aureliusz Augustyn (św.). Odpowiedź na pytanie, czy był on, czy też nie był religijnym radykałem, nie może być jednoznaczna. Pod jednym względem był on bowiem radykałem (m.in. w postrzeganiu i przedstawianiu Boga jako istoty, która wszystko może, oraz człowieka jako istoty, która nie może niczego dobrego uczynić bez wsparcia mocą i łaską Boga), natomiast pod innym względem nim nie był – w każdym razie nie był takim radykałem, jak ci Ojcowie Kościoła, którzy całkowicie negowali wartość przedchrześcijańskiego dziedzictwa kultury greckiej i rzymskiej. Aureliusz Augustyn w swoich traktatach teologiczno-filozoficznych dokonuje z tym dziedzictwem rozrachunku, ale przecież nie odmawia mu pewnej kulturowej wartości i wielkości.

Inaczej rzecz się ma przynajmniej z niektórymi kontynuatorami augustyńskiej tradycji, takimi jak Jan Kalwin. Podstawowe formuły jego religii (*sole fides* czy *sole scriptura*) są w gruncie rzeczy daleko idącym radykalizmem wyznaniowym oraz pociągają za sobą radykalizm w praktykach religijnych.

³ W tej ostatniej kwestii por. S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, Warszawa 1968.

⁴ Przywoływany już tutaj historyk Kościoła katolickiego przypomina, że ruch ten wywodzi się z tradycji ascetyzmu syryjskiego – na terenie tego kraju w IV i V w. „istniały tysiące klasztorów i pustelników w grotach, lochach i jaskiniach. Niektórzy kazali się zamurować lub przykuć łańcuchem do ściany, by nigdy nie wrócić do świata”. Por. Ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, cyt. wyd., s. 169 nn.

Te ostatnie doczekały się zresztą również gruntownych studiów, takich chociażby jak studia Maxa Webera nad ascetycznymi odmianami protestantyzmu⁵. Te i podobne im studia skłonny jestem jednak zaliczyć do kategorii mniejszych narracji historycznych.

Mniejsze narracje historyczne

Narracje te wprawdzie niejednokrotnie również odwołują się do religii świętych ksiąg, ale księgi te traktuje się w nich jako jedno z historycznych źródeł wiedzy na temat tych religii. Do takich narracji historycznych zaliczam m.in. dzieła tych religioznawców, którzy – w przekonaniu, że w opisie historycznym można wskazać głęboki sens religii i religijności – kreślili obraz tego, co się w nich działo i dzieje. Autorami takich narracji są m.in. wspomniany już tutaj Max Weber oraz Mircea Eliade. Tych znawców różnych religii i różnych form religijności wiele dzieli zarówno w podejściu badawczym, jak i w formułowanych wnioskach i ocenach. Łączy ich natomiast przekonanie, że w takich wielkich procesach historycznych, jakie stanowią przemiany różnych religii i różnych form religijności, batalia toczy się o osiągnięcie coraz wyższego stopnia racjonalności.

Wskazuje się na to zarówno w *Etyce protestanckiej* Webera, jak i – w jeszcze szerszym zakresie – w cyklu jego rozpraw poświęconych innym religiom świętych ksiąg, takim jak konfucjanizm, buddyzm czy starożytny judaizm. W nakreślonym przez niego obrazie tych istotnie różniących się religii jednym z elementów powtarzających się jest występujący w różnych momentach dziejowych i w różnych formach radykalizm. We wczesnym konfucjanizmie ów radykalizm wyrażały m.in. przekonania i praktyki religijne anachoretów, tj. tych, którzy – wzorując się na Konfucjuszu oraz na jego rywalu Laozi – „żyli samotnie i nie sprawowali żadnego urzędu”⁶. O społecznej nośności oraz słabościach tej religii zadecydował jednak – zdaniem Webera – nie ów radykalizm, lecz jej uwikłanie się w urzędowość i obrzędowość oraz w politykę i rządy ziemskich władców (jej uzależnienie od „kasy” i klasy rządzących). Autor ten, oceniając społeczne znaczenie tej religii, stwierdza, że „konfucjanizm oraz apoteozująca »bogactwo« konfucjańska mentalność mogły sprzyjać podejmowaniu odpowiedniego rodzaju działania na gruncie polityki gospodarczej (...), jednak polityką gospodarczą nie tworzy się jeszcze

⁵ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Lublin 1996.

⁶ „Są oni »uczonymi pozostającymi w domu«, to znaczy nie przyjmującymi żadnych urzędów (...). Jak dla każdej prawdziwej mistyki, oczywistym (...) było także absolutne zobojętnienie na sprawy świata. A przedłużenia sobie życia było (...) jednym z dążeń anachoretyzmu. Dużą wagę wydawało się mieć z tego punktu widzenia (...) przede wszystkim oszczędne i racjonalne obchodzenie się (...) z najbardziej widocznym nośnikiem życia – oddechem”. M. Weber, *Socjologia religii, Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006, s. 148 nn.

kapitalistycznej mentalności gospodarczej". Do tego niezbędna jest bowiem odpowiednia metodyka życia oraz etyka – taka chociażby, jaką lansowały i stosowały w praktyce ascetyczne formy purytanizmu.

Porównując ze sobą etykę konfucjańską z etyką purytańską, M. Weber podkreśla, że „obie etyki miały swoje irracjonalne zakorzenienie: tam w magii, tu w niezbadanych wyrokach ponadświatowego Boga. Jednak ponieważ wypróbowane środki magiczne, a ostatecznie wszystkie odziedziczone formy sposobu życia, jeśli miały zapobiec gniewowi duchów, musiały pozostać niezmienione – z magii wynikała nienaruszalność tradycji. Z relacji do ponadświatowego Boga oraz do będącego jego stworzeniem zepsutego i etycznie irracjonalnego świata wynikał natomiast wniosek o pozbawionym wszelkiej świętości charakterze tradycji oraz niekończące się zadanie nieustannej pracy nad racjonalnym okiełznaniem i opanowaniem zastanego świata – racjonalna rzeczowość »postępu«”⁷. W świetle tej narracji wychodzi na to, że o społecznej słabości konfucjanizmu zadecydowało nie tyle zmarginalizowanie występującego w nim radykalizmu, ile brak jego zorientowania na to, co dawało szansę społecznego sukcesu oraz brak w nim tej metodyki i tej etyki, które sprawiły, że purytanie i purytanizm stali się swoistą awangardą społecznego nowoczesnego (czytaj: kapitalistycznego) świata.

We wczesnym buddyzmie takim wzorem religijnego radykalizmu był założyciel tej religii Sidharta, nazywany Buddą. Miał on porzucić wygodne i dostatnie życie i rozpocząć swoją długą (trwającą ok. 45 lat) wędrówkę do doskonałości duchowej, nazywanej *nirwaną* (z jęz. palijskiego „zgaśnięciem”) i rozumianej jako stan wiecznej, transcendentnej szczęśliwości. Przekładając ten wzór na religijne praktyki, jego uczniowie – „poszukując wybawienia od głodu istnienia” – wyrzekali się „życia seksualnego, alkoholu, śpiewu i tańca, oraz przestrzegali zasad ścisłego wegetarianizmu, unikając przypraw, soli i miodu, żyli z niemej żebraniny”⁸. Początkowo stanowili oni wspólnotę „wędrujących ascetów (arhantów)”. „Niezbędna dyscyplina wymusiła potem bardziej trwałe formy, a wspólnota stała się zakonem” („członkowie zakonu wyróżniali się ogoloną głową i żółtym strojem”). Zdaniem Webera: „religia zakonna tego rodzaju nie mogła jednak rozwijać racjonalnej etyki gospodarczej” („buddyjska moralność mnisza nie uznaje nie tylko pracy, ale i tradycyjnych środków ascetycznych”). Akcentując potrzebę ucieczki od doczesnego świata, wczesny buddyzm okazał się niezdolny do rozwijania religii świeckich wyznawców⁹.

⁷ „Chińskiej zasadzie dostosowania się do świata zostało tu przeciwstawione zadanie jego racjonalnego przekształcenia”. Tamże, s. 192.

⁸ Tamże, s. 401 nn.

⁹ „Jego wewnętrzna konsekwencja, a stąd również jego zewnętrzna słabość, polegała na tym, że także w swej postawie praktycznej wybawienie ograniczał do tych, którzy rzeczywiście szli drogą do końca i zostawali mnichami – że w zasadzie niewiele troszczył się o innych, o świeckich wyznawców”. Tamże, s. 415.

Inaczej to wyglądało w starożytnym judaizmie. Zdaniem M. Webera, „poprawność rytualna i uwarunkowana przez nią izolacja od środowiska społecznego stanowiły bowiem tylko jedną stronę narzuconych jego wyznawcom nakazów. Droga stanowiła wysoce racjonalna, to znaczy wolna od magii i od wszystkich irracjonalnych form poszukiwania zbawienia, religijna etyka wewnątrzświatowego działania, w swojej istocie o całe światy oddalona od wszystkich dróg zbawienia oferowanych przez religie azjatyckie. Ta etyka w dużej mierze wyznacza podstawy także współczesnej europejskiej i przednioazjatyckiej etyki religijnej. (...) Pojawia się więc pytanie: w jaki sposób Żydzi stali się narodem pariasów o tak bardzo swoistych cechach”¹⁰.

W odpowiedzi na to pytanie M. Weber wskazuje m.in. na takie występujące w ich religii i religijności formy radykalizmu, jak wyraźne rozróżnienie między „swoimi” i „obcymi”, ostro formułowane przepisy społeczno-etyczne (np. w kwestii szabatu), całkowity „brak aspiracji do osobistego bohaterstwa”, czy „przepełniona zaufaniem do Boga pokora i łagodność połączona ze wspieraną przez Boga przebiegłością i podstępnością” (w epoce proroków Izraela wyrażają ją m.in. „oszustwa jakubowe”). W późniejszym okresie, gdy z kultywujących pacyfistyczne idee plemion rolników Izraelczycy stali się stawiającymi militarny opór plemionami wojowników do tej listy radykalizmów doszło jeszcze „zjawisko ekstazy bojowej” oraz – służący jej osiągnięciu – „ascetyczny trening zawodowych wojowników”, łączony „z abstynencją alkoholową, a początkowo chyba także seksualną”¹¹.

W *Etyce protestanckiej* pojawiają się wzmianki nie tyle na temat radykalizmu tych wierzeń i praktyk starożytnych Izraelczyków, ile na temat pewnych zbieżności między ich etyką a duchem etyki ascetycznych form protestantyzmu¹². Tak czy inaczej w świetle Weberowskich narracji historycznych jedno z form radykalizmu religijnego okazywały się w dłuższym okresie czasu społecznie destruktywne, natomiast inne – konstruktywne. Miarą tego konstruktywizmu jest w tym ujęciu osiągnięcie takiego sukcesu życiowego, który wyraża się m.in. w pomnażaniu swoich ziemskich bogactw oraz zaspokajaniu duchowych i materialnych potrzeb.

O ile w narracjach historycznych Webera racjonalizm i racjonalność, a także ich przeciwieństwa wyraźnie są łączone z formacją społeczno-go-

¹⁰ Tamże, s. 537 nn.

¹¹ „Ekstatycznymi wojownikami była nie tylko większość charyzmatycznych przywódców militarnych „epoki sędziów” (o ile nie wszyscy z nich), ale przede wszystkim sam pierwszy król Izraela (Saul) – „podczas rzekomo przypadkowej wizyty w szkołach nabich Samuela chodzi nago, mówi obłąkane rzeczy i przez cały dzień jest nieprzytomny”. Tamże, s. 606 nn.

¹² „Dzięki możliwości powoływania się na liczne podobieństwa z moralnymi nakazami w Starym Testamencie duch ten pozostawał obecny w doczesnej ascezie omawianych kierunków protestantyzmu. (...) Tyle tylko, że trzeba przy tym myśleć nie tylko o palestyńskich Żydach z okresu powstania Starego Testamentu, lecz o żydostwie, jakie wykształciło się przez wiele stuleci formalistyczno-prawnego i talmudycznego wychowania”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, cyt. wyd., s. 160 nn.

spodarczą, o tyle w narracjach Mircei Eliadego łączone są one z formacją społeczno-kulturową – w szczególności radykalnie przeciwstawiane są w nich społeczeństwa archaiczne społeczeństwom nowożytnym. Wiodące role w narracjach Eliadowskich odgrywają pojęcia: mitu, *sacrum* i *profanum*, oraz *homo religiosus*. Pojęciem bazowym jest w nich pojęcie mitu. Mity Eliade sytuuje między nieświadomymi i uświadamianymi przeżyciami człowieka. Od innych pojawiających się w tym obszarze przeżyć (takich jak sny) różnią się one m.in. tym, że: 1) stanowią „objawienie zarazem twórcze i wzorcowe”; 2) „zawsze opowiadają, że coś się rzeczywiście zdarzyło”; 3) „odsłaniają fundamentalne struktury rzeczywistości i różne sposoby bycia w świecie” oraz 4) oznaczają „wszystko to, co sprzeciwiało się »rzeczywistości«” ziemskiej, a zarazem uzależniają zachowanie tej rzeczywistości w istnieniu”¹³.

Od tak pojmowanych i przedstawianych mitów do *sacrum* jest już tylko jeden krok. Okazuje się bowiem, że „ontofania zawsze (...) implikuje teofanię lub hierofanię. To właśnie Bogowie lub Istoty półboskie stworzyli Świat i ustanowili niezliczone sposoby bycia w Świecie, poczynając od tego, który jest właściwy człowiekowi, aż po sposób bycia owada. Objawiając historię o tym, co wydarzyło się *in illo tempore*, objawia jednocześnie wejście w *sacrum* świata”. Tak pojmowane „wejście w *sacrum* świata” odróżnia się – poprzez dialektyczną opozycję – od jego *profanum*, stanowiącego drugą z podstawowych form „bycia w Świecie”, „drugą z sytuacji egzystencjalnych, jakie człowiek ukształtował w trakcie przebiegu swej historii”¹⁴.

Odwwołanie się do historii okazuje się w ujęciu Eliadego konieczne nie tylko dla zrozumienia natury i struktury mitów oraz *sacrum* i *profanum*, ale także natury i struktury *homo religiosus* – człowieka religijnego. O człowieku tym Eliade napisał, że „zawsze stara się żyć w świętym Uniwersum, i że w rezultacie tego całe jego przeżywanie jest całkiem inne niż przeżywanie człowieka pozbawionego uczucia religijnego, żyjącego w świecie zdesakralizowanym. Trzeba jednak zaraz stwierdzić: świat zdesakralizowany w swojej całkowitości, całkiem zdesakralizowany Kosmos to *novum* w dziejach ducha ludzkiego. Nasze zadanie nie polega na tym, by pokazać, w wyniku jakich procesów historycznych, w rezultacie jakich przemian nastawienia duchowego człowiek współczesny zdesakralizował swój świat i przyjął świeckie istnienie. Poprzestaniemy na stwierdzeniu, że desakralizacja ogółu przeżywania charakteryzuje już niereligijnego człowieka społeczeństw nowożytnych...”¹⁵.

Przeciwstawienie człowieka religijnego archaicznych społeczeństw człowiekowi niereligijnemu społeczeństw nowożytnych stanowi motyw przewodni w jego *Traktacie o historii religii*. Znaczną część tego bogato dokumentowanego materiałem faktograficznym dzieła stanowi opis życia społeczności

¹³ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, s. 6 nn.

¹⁴ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 9 nn.

¹⁵ Tamże, s. 9.

archaicznych. W swoich studiach nad strukturą i morfologią *sacrum* tych społeczności Eliade wychodzi od próby odpowiedzi na pytanie, jak się w nich objawia niebo („niebo objawia im bezpośrednio swą *transcendencję*, swą *moc* i swą *sakralność*”) oraz dlaczego tak, a nie inaczej im się ono objawia. „Wszystko to wynika z bezpośredniej kontemplacji nieba, lecz nie wynika w formie logicznego i racjonalnego wnioskowania”, ale zarówno z tego, co „tworzy podświadomość człowieka”, jak i z tego, co stanowi „najwznioślejszy wyraz jego życia wewnętrznego”; a stanowić go ma pragnienie przekroczenia prozaiczności, codzienności, skończoności, zmienności i tymczasowości świata naturalnego i wkroczenie w obszar wzniosłości, niezmienności, nieskończoności i wieczności. Można zatem powiedzieć, że dla społeczności tych „niebo istnieje dlatego, że jest *wyniosłe, nieskończone, niezmienne, potężne*”¹⁶.

W części bilansującej i uogólniającej te niejednokrotnie bardzo szczegółowe analizy Eliade stwierdza, że: 1) „wszędzie zauważyliśmy to samo zjawisko wycofywania się bogów niebiańskich w obliczu teofanii bardziej dynamicznych, bardziej konkretnych i bardziej intymnych” oraz 2) wszędzie „wszystko to, co bliższe jest niebu partycypuje w mniejszym lub większym stopniu w transcendencji”, a ludzka partycypacja w tej transcendencji („przeistoczenie ludzkiego sposobu bycia”) następuje „przez konsekrację rytualną lub przez śmierć” i wyraża się przez „przejście”, „wspinanie”, „wstępowanie” (szczególnie istotne znaczenie mają w tym mity, obrzędy i symbolika „wstępowania”); 3. w każdej z tych transcendencji znajduje się jakieś centrum i zawsze „w centrum może się dokonać zerwanie z daną płaszczyzną i przejście z jednej sfery kosmicznej do drugiej”. Wnioski te mają charakter generalizacji historycznych.

Rozdział trzeci tej rozprawy zawiera analizę i prezentację miejsca słońca w wierzeniach i praktykach kultowych społeczności archaicznych. Na wstępie Eliade przestrzega „przed pewnym błędem perspektywy, który łatwo może zmienić się w błąd metodyczny”. Chodzi tu o przykładanie współczesnej miary do tych wierzeń i praktyk. Krótko rzecz ujmując, „to, co w solarnej hierofanii jest dla nowoczesnego człowieka oczywiste i łatwo dostępne, to najczęściej osad wynikający z dłuższego procesu erozji racjonalistycznej, osad, który nam pozostał za sprawą języków, zwyczajów i kultury”. Inaczej mówiąc, ich racjonalizacja (zapoczątkowana przez filozofów starożytnych) nie tylko prowadzi do ich istotnych transformacji, ale także do deformacji oraz osłabienia siły oddziaływania kultów lunarnych na mentalność ludzką¹⁷.

¹⁶ Tamże, s. 56 nn.

¹⁷ Wprawdzie „nikt nie będzie utrzymywał, że człowiek współczesny jest odporny *ipso facto* na hierofanie lunarne” (faktem jest bowiem, że w jego „dziennym reżimie ducha» panuje symbolika solarne”), niemniej symbolika ta jest w znacznej mierze „produktem wnioskowania rozumowego, co nie znaczy oczywiście, że każdy racjonalny element hierofanii solarnych jest sztuczny lub jest pochodzenia późniejszego”. Tamże, s. 145 nn.

Można zatem powiedzieć, że w kultach solarnych społeczności archaicznych więcej było spontaniczności, żywiołowości, zmysłowości i tajemniczości niż w ich współczesnych odpowiednikach. Eliade stara się to wykazać na przykładach „solaryzacji istot najwyższych” występującej u wielu plemion z różnych części świata, wskazując przy okazji na towarzyszące niekiedy tym kultom różnego rodzaju akscesy, takie jak „akscesy w ascetycznych sektach indyjskich, których członkowie nie przestają wpatrywać się w słońce aż do całkowitego oślepienia”. Wprawdzie zastrzega się, że „nie ma zamiaru zakończyć tej zwężonej morfologii hierofanii solarnych jakimś ogólnym wnioskiem”, to jednak takie wnioski tam formułuje. Jednym z nich jest stwierdzenie, że „w przeciwieństwie do innych hierofanii kosmicznych hierofanie solarne przejawiają tendencje, by stać się przywilejem kół zamkniętych, jakiejś mniejszości »wybranych«, natomiast drugim – dopełniającym ten pierwszy – jest stwierdzenie, że „następstwem tego jest przyśpieszenie procesu racjonalizacji”.

W kolejnych częściach tej rozprawy Eliade analizuje i prezentuje hierofanie związane: 1) z księżycem i mistyką lunarną – twierdząc, że „ta intuicja, do której jest zdolny człowiek współczesny, nie potrafi uchwycić całego bogactwa odcieni i powiązań, jakie pociąga za sobą jakakolwiek *rzeczywistość*, tzn. sakralność kosmiczna w świadomości archaicznego człowieka”, oraz formułując tezę ogólną, że „wszystkie dualizmy pochodzą historycznie z faz księżycowych lub przynajmniej czerpią z nich mity i symbole, które mają je wyobrażać”; 2) z wodą i symbolizmem akwaticznym – stwierdzając, że „wody symbolizują całokształt wszelkich możliwości, są one *fons et origo* macierzą każdej rzeczy i wszelkiego istnienia”, oraz dodając, że „niezależnie od kompleksu religijnego, w ramach którego występuje woda, jej rola jest zawsze jednakowa: dezintegruje, niszczy formy, »obmywa z grzechów« – oczyszcza i regeneruje zarazem”; 3) ze świętymi kamieniami – twierdząc, że „nie ma nic bardziej bezpośredniego i samodzielniejszego, nic szlachetniejszego ani straszniejszego od majestatycznej skały, okazującej pełnię swej siły, czy od bloku granitowego, który wznosi się zuchwale ku niebu”, oraz dodając, że „istnieją formy kultu kamieni, które mają cechy regresji ku infantyлизmowi, oraz inne, które – za sprawą przeżyć religijnych lub dzięki integracji w inne systemy kosmologiczne – poddają się tak radykalnym przekształceniom, że niepodobna ich już rozpoznać”, ale są traktowane przez współczesnego człowieka jako coś racjonalnego lub przynajmniej „mającego cechy progresji ku racjonalności”; 4) z „ziemią – kobietą – płodnością” – stwierdzając na koniec, że w tych niekiedy istotnie różniących się kultach „wszędzie występuje ta sama centralna intuicja, powracająca jako stały motyw: ziemia rodzi żywe formy, jest macicą, która nieustannie rodzi” (jednak „przejście od matki-ziemi do wielkiej bogini rolnej jest przejściem od prostoty do dramatu”); 5) z roślinnością oraz z związanymi z nią symbolami i rytami odnowienia – stwierdzając,

że „to, co nazywa się »kultem roślinności«, jest raczej okresowym rytuałem, którego nie można wyjaśnić tylko prostą hierofanią wegetacyjną, lecz który wchodzi w zakres o wiele bardziej złożonych scenariuszy obrzędowych, obejmujących całość życia biokosmicznego”; oraz 6) z rolnictwem i kultami płodności – twierdząc, że to pierwsze w „sposób szczególnie dramatyczny objawia tajemnicę odrodzenia świata roślinnego”, natomiast te drugie mogą wprowadzać w osłupienie lub co najmniej w spore zakłopotanie rozum współczesnego człowieka (jak chociażby wówczas, gdy „u Finów kobiety zanoszą ziarno w pole w podółku koszuli menstruacyjnej, w bucie prostytutki czy w pończosze nieślubnego dziecka”), a jednak dla człowieka o mentalności archaicznej ma to nie tylko swój sens, ale także swoje głębokie uzasadnienie (gdyż przyczynia się do lepszych plonów). Podobnie zresztą są lub przynajmniej mogą być odbierane przez jednego i drugiego człowieka rytualne orgie, o których Eliade jedynie wspomina przy okazji omawiania kultów płodności¹⁸.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na kwestie związane z centrum świata oraz z jego symbolizowaniem w legendach i mitach. We wnioskach uogólniających do tych analiz pojawiają się bowiem stwierdzenie, że „wszystkie te symbole, wszystkie porównania i utożsamienia (...) dowodzą, że człowiek mimo różnic jakościowych dzielących przestrzeń świecką od przestrzeni sakralnej *może żyć tylko w określonej przestrzeni sakralnej*” oraz że można to uznać za wyraz „*tęsknoty za rajem*”¹⁹. Pojawia się w nich również kwestia powrotu do czasu pierwotnego („wiecznej terażniejszości”) oraz „Wiecznego Rozpoczynania na Nowo” – stanowi to nie tylko potwierdzenie tego, że człowiek „pragnie zniesienia czasu świeckiego i spędzenia życia w ramach czasu świętego” („co można by nazwać »*tęsknotą za wiecznością*«”), ale także tego, że „dąży on do raju konkretnego i że wierzy, iż można zdobyć taki raj tu, *na ziemi*, i to teraz, w obecnej chwili”. W dalszych częściach tych rozważań pojawia się m.in. twierdzenie, że „człowiek, nawet gdyby uciekł przed wszystkim innym, pozostanie zawsze więźniem własnej intuicji archetypu – intuicji, która powstała w chwili, gdy uświadomił sobie swą pozycję w kosmosie”²⁰.

Na koniec tych analiz historycznych Eliade zauważa, że „niemal w całej historii religii stwierdziliśmy istnienie zjawiska »łatwego« *naśladownictwa* archetypu, które określiliśmy mianem infantylnizmu. (...) infantylnizm dąży do przedłużenia hierofanii, tzn. dąży do wprowadzenia *sacrum* do każdej części rzeczywistości, a ostatecznie do umiejscowienia całości w jednym odcinku

¹⁸ „Orgie nie występują wyłącznie w ramach ceremonii agrarnych, chociaż zachowują punkty styczności z obrzędami odrodzenia (...) i płodności”. Tamże, s. 378.

¹⁹ „Przez to wyrażenie rozumiemy pragnienie znalezienia się *na stałe i bez wysiłku* w sercu świata, rzeczywistości i świętości, słowem, pragnienie przekroczenia *w sposób naturalny* ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego sposobu życia...” Tamże, s. 404.

²⁰ „Archaiczna duchowość żyje nadal na swój sposób nie jako *akt* i nie jako możliwość rzeczywistego spełnienia przez człowieka, ale jako twórcza *tęsknota* za autonomicznymi wartościami, takimi jak sztuka, nauka, mistyka społeczna”. Tamże, s. 455.

bytu. Nie jest to jednak tendencja fałszywa, gdyż *sacrum* istotnie dąży do tego, aby się zidentyfikować z rzeczywistością świecką, tzn. dąży do przekształcenia i sakralizacji całej rzeczywistości. (...) Możemy tu jeszcze wspomnieć o jednym – o *dążeniu do ujednolicenia stworzenia i zniesienia wielorakości*, dążeniu, które również jest na swój sposób naśladownictwem działalności rozumu, gdyż rozum dąży do ujednolicenia rzeczywistości, a zatem ostatecznie do zniesienia aktu stworzenia”, przy czym o ile pierwsze z tych dążeń jest w znacznej mierze „produktem sfery podświadomości”, to drugie z nich jest w większym stopniu „produktem sfery świadomości”.

Nieco dalej zaś dodaje: „dialektyka hierofanii stale dąży do ograniczenia sfery świeckiej, a nawet do całkowitego jej zniesienia. (...) Z drugiej strony można zauważyć odwrotne dążenie – dążenie do stawiania świętości oporu, który występuje nawet w najgłębszych warstwach przeżycia religijnego. Ambiwalentna postawa człowieka wobec *sacrum*, które jest jednocześnie przyciągające i odpychające, dobroczynne i niebezpieczne, ma uzasadnienie nie tylko w ambiwalentnej strukturze samego *sacrum*, ale i w naturalnych odruchach człowieka znajdującego się wobec transcendentnej rzeczywistości, która jednocześnie pociąga i odpycha z jednakową siłą”²¹. Jest to nie tylko swoista dialektyka *sacrum* i *profanum*, ale także swoista logika ludzkich zachowań, logika wyznaczająca kierunki, dynamikę i charakter dokonujących się w historii religii i religijności zmian. Eliade nie pozostawia wątpliwości, że jest to logika oparta na radykalnych opozycjach.

Post scriptum

W tym dopisku chciałbym jedynie zasygnalizować kwestie związane z radykalizmem występującym w realiach życia religijnego w Polsce oraz w narracjach niektórych polskich religioznawców. Już samo odróżnienie tego, co w jednych i drugich jest, a co nie jest radykalizmem, może sprawiać spore trudności. Przykładowo: czy w polskich realiach przejawem radykalizmu są, czy też nie są poglądy i działania ks. Tadeusza Rydzika oraz osób występujących w kierowanym przez niego Radiu Maryja i Telewizji Trwam? Jeśli są, to jak się ma ten radykalizm do radykalizmu działającego również w naszym kraju Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (kwestionującego już nie tylko autentyczną religijność sprawujących obecnie w Polsce władze świecką, ale także autentyczną religijność wielu hierarchów w Kościele rzymskokatolickim, w tym papieża Jana Pawła II) czy radykalizmu ks. Piotra Natanka (znajdującego w działaniu wielu osób potwierdzenie wpływów szatana i budującego swój własny kościół w Kościele katolickim). Jeśli natomiast

²¹ Tamże, s. 476 nn.

nie są, to jak potraktować religijność tych wielu Polaków, którzy wprawdzie uznają swoje związki z katolicyzmem, a nawet uczestniczą w jego czynnościach obrzędowych, ale jednocześnie na tyle cenią swoją wolność sumienia, myślenia i mówienia, że albo nie słuchają Radia Maryja i nie oglądają Telewizji Trwam, albo jeśli już słuchają i oglądają, to stwierdzają, iż media te bardziej szkodzą niż pomagają polskim katolikom. Tych, którzy regularnie korzystają z tych mediów, jest zaledwie kilka procent. Jeszcze mniej jest tych, którzy oglądają założoną przez ks. P. Natanka internetową telewizję *Cristus Vincit* – TV²². Natomiast tych, którzy w dzisiejszej Polsce przynajmniej formalnie są katolikami (zostali ochrzczeni w Kościele rzymskokatolickim), jest ok. 95%. Czy można uznać, że to ta większość, a nie ta mniejszość stanowi o jakości katolicyzmu w Polsce? Pytanie to ma w gruncie rzeczy retoryczny charakter. Jeśli zatem je stawiam, to głównie w tym celu, aby zachęcić do poważnych dyskusji nad religią i religijnością w naszym kraju.

Nie można oczywiście powiedzieć, że takie dyskusje nie są prowadzone. Nie można jednak również powiedzieć, że nie ma w nich takich problemów, których postawienie prowadzi uczestników dyskusji do usytuowania się na z góry zajętych stanowiskach i przypisania stronie przeciwnej próby szargania świętościami. Takim problemem była i w jakiejś mierze jest nadal kwestia alkoholizmu, homoseksualizmu i pedofili wśród duchowieństwa. Rzecz jasna, żaden poważny badacz nie będzie utrzymywał, że zjawiska te mają charakter masowy. Jednak żaden z nich nie będzie, a przynajmniej nie powinien twierdzić, iż mają one charakter tak marginalny, że w gruncie rzeczy albo nie ma o czym mówić, albo też jeśli już mówić, to w wąskim gronie specjalistów i bez zbytniego nagłaśniania wyników tych dyskusji. Jeśli zaś ktoś nie zastosuje się do takiego wskazania, to chociażby miał na swoim koncie wieloletnie doświadczenie badawcze i długą listę gruntownie udokumentowanych publikacji, to może się okazać (i niejednokrotnie okazuje), że nie będzie dla niego miejsca ani na kościelnych uczelniach, ani też w gronie tych, z którymi znacząca część przedstawicieli Kościoła gotowa byłaby prowadzić poważne dyskusje. Takie przypadki wykluczenia są mi osobiście znane. Nie będę tutaj jednak podawał nazwisk wykluczonych, bowiem nie chciałbym, aby ta dyskusja nad radykalizmem w religii i w narracjach religioznawczych sprowadziła się w końcu do spraw osobowych.

Zbigniew Drozdowicz – RADICALISM IN RELIGIONS AND NARRATIONS IN THE STUDY OF RELIGION

In these remarks I attempt to present that radicalism was, and still is, an immanent part of not just various religions, but also that it had played and still plays an impor-

²² Por. E. Stachowska, *Między tabloidyzacją a afiliacją religijną na Facebooku. Religia i media we współczesnym świecie*, cz. I: *Prasa i telewizja*, „Przegląd Religioznawczy”, 2011, nr 1, s. 249 nn.

tant role in grand historical narrations as well the lesser ones. I count into the first narrations recalling the books recognized as holy and seeking in them a justification for their general messages based on those books. I count into the others those who recall the religions of the holy books, but which books are being treated as just one of many historical sources on the knowledge in the topic of those religions. I include in the group of grand historical narrations among others the works of the Fathers of the Church. In the group of lesser narrations I include the works of such researchers of religion as Max Weber and Mircea Eliade.

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Opisać duchową rzeczywistość. Rozważania o statusie ezoteryki w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku

I

Dążąc do zdefiniowania celu ludzkiej twórczości artystycznej, Stanisław Przybyszewski (1868-1927) stwierdził: „Na najwyższe szczyty na jakich Duch ludzki w Sztuce się objawił, dźwignęła go Wiara, to znaczy w najrozciąglejszym znaczeniu: bezwzględna pewność istnienia jeszcze innego, wiekuistego Bytu poza tym, którym za pomocą pięciu zmysłów tu na ziemi bytuję”¹.

W przywołanych słowach nie wypada oczywiście nie zauważyć problemu relacji wiary i pewności, który pisarz rozważa także w dalszej części swoich *Snów na jawie*. Wpisuje się on przecież w wielowiekową, filozoficzną dyskusję, a nawet spór dotyczący związków rozumu i wiary, a także filozofii i religii². Jednakże tym razem szczególną uwagę warto zwrócić na te przemyślenia autora *Confiteoru*, które dotyczą istoty wszelkich artystycznych poszukiwań. To właśnie z cytowanych rozważań wynika, że Przybyszewski wyznacza sztuce bardzo trudne, a w rzeczywistości karkołomne zadanie. Wydaje się być przekonany, iż powinna ona podjąć próbę zbliżenia się do rzeczywistości, która jest transcendentna wobec świata materialnego/zmysłowego. Należy nawet zaryzykować przypuszczenie, że w jego mniemaniu prawdziwa wielkość

¹ S. Przybyszewski, *Sny na jawie*, „Zdrój” 1918, z. 3, s. 66. Wszystkie cytaty z czasopisma „Zdrój” oraz innych tekstów powstałych przed 1939 r. zachowują obowiązujące wówczas reguły gramatyczne i ortograficzne.

² Na ten temat zob. np. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2006, ss. 21-22.

sztuki manifestuje się tylko dzięki owym duchowym peregrynacjom. Powinno się przy tym jednak pamiętać, że ten rodzaj poszukiwań nie zależy od jakichś nadzwyczajnych zdolności, predyspozycji lub umiejętności ludzi. Dlatego Przybyszewski oświadcza: „Sztuka jest czymś, co się przez poszczególne jednostki mimo ich »woli« i częstokroć mimo jakiegokolwiek uświadomienia z ich strony na zewnątrz objawia. Przecież bezustannie pytamy się zdumieni: »skąd mu się to bierze?« (...)»³.

A zatem z cytowanego fragmentu tekstu można wyczytać, że człowiek potrafi stać się w swoistych, ale racjonalnie nieprzewidywalnych okolicznościach pewnego rodzaju bezwolnym przekątnikiem artystycznych treści. Jednocześnie z przytoczonych już sugestii pisarza wynika, iż najważniejsze z owych treści są właściwie zadziwiającym sprawozdaniem na temat fenomenu bytu transcendentnego. Okazuje się więc, że sztuka bywa nawet czasami potencjalnym źródłem zniewolenia. Artysta po prostu nie może milczeć w obliczu zetknięcia się z „wiekuistym Bytem”, który w nieomal bezwarunkowy sposób przymusza go do objawienia swojej egzystencji. Ten rodzaj deklaracji na temat roli sztuki i artysty był jednoznaczną manifestacją modernistycznych pragnień Przybyszewskiego, które zmierzały do hiperbolizacji znaczenia wszelkich przejawów działalności twórczej. Poszukując jej genezy, Stanisław Borzym postanowił przede wszystkim zdystansować się wobec opinii tych badaczy, którzy deprecjonowali intelektualne zaplecze literatury uprawianej przez autora *Confiteoru*. Następnie interpretator doszedł do wniosku, że określony w ten sposób cel artystycznej działalności był po prostu efektem zaskakującego kresu metafizycznych aspiracji filozofii⁴. Ów niebezpieczny kierunek ewolucji filozofowania widział już Hegel i przestrzegał przed nim w swoich *Wykładach z filozofii religii*. Nie zdołał jednak powstrzymać rozwoju tych antymetafizycznych inklinacji filozofii, a ich swoistym zwieńczeniem stało się m.in. następujące zdanie, które zawiera słynny *Tractatus logico-philosophicus* Ludwiga Wittgensteina (1889-1951): „Poprawna metoda filozofii byłaby właśnie taka: Nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego (...)»⁵.

Warto jednak pamiętać, że antymetafizyczne odczytanie dociekań Wittgensteina jest tylko jedną z możliwych interpretacji. Sugeruje się w niej, że filozofia powinna zrezygnować ze swoich metafizycznych tęsknot i inte-

³ S. Przybyszewski, *Obrachunki*, „Zdrój” 1918, z. 1, s. 6.

⁴ S. Borzym, *Przybyszewski jako filozof*, „Pamiętnik Literacki”, 1968, z. 1, ss. 5-6; Z kolei na temat rozważań S. Borzyna zob. A. Jocz, *O wychowawczej roli filozofii wobec literatury. Stanisława Przybyszewskiego odczytanie istoty Boga na podstawie „Genezis z ducha”*, w: J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków 2008, s. 39-44.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, teza 6.53, s. 87.

lektualnie abdykować na rzecz nauk przyrodniczych. Sformułowana w ten sposób diagnoza o zbliżającym się kresie filozofowania zdobyła sobie znaczną popularność. Czy oznacza to również koniec metafizycznych pragnień/potencji człowieka, społeczeństwa, kultury? Okazuje się, że nie, ponieważ przykład artystycznych peregrynacji Przybyszewskiego ukazuje sposób, za pomocą którego metafizyka zaczęła manifestować się poprzez sztukę/literaturę. Należy przy tym pamiętać, że formułuje on swoje opinie na temat metafizycznych potencji tkwiących w twórczości artystycznej mniej więcej w tym samym czasie, w którym powstaje *Traktat Wittgensteina*.

Dlatego właśnie niniejsze rozważania będą koncentrować się wokół chęci ukazania kilku literackich sposobów wyrażania rzeczywistości metafizycznej, czyli transcendentnej wobec materialnego świata. Przywołane przykłady zostały zaczerpnięte z twórczego dorobku Stanisława Przybyszewskiego i Tadeusza Micińskiego (1873-1918). Cechą charakterystyczną duchowych poszukiwań obu pisarzy było także dążenie do implantacji na grunt uprawianej literatury różnych elementów europejskiej tradycji ezoterycznej, wśród których ważne miejsce zajmował gnostycyzm i neognoza⁶. Z tego powodu próba przykładowej eksplikacji owych dążeń stanie się zasadniczym celem tego tekstu.

II

Zmierzając do wykreowania literackiego obrazu rzeczywistości transcendentnej, Przybyszewski rozpoczął od świadomej deprecjacji świata zmysłowego/materialnego. Dobrą ilustracją owych zabiegów jest poniższy fragment artykułu, który został zaczerpnięty z przywoływanego już (wydawanego w Poznaniu) literackiego czasopisma „Zdrój”: „Szesnaście wieków mija, kiedy się poraz ostatni Duch w tej straszliwej potędze przebudził, kiedy w zapamiętałym szale niszczył Ateny i Rzym i Aleksandrię, kiedy palił i niszczył świątynie pogańskie, rozrąbywał i kruszył to wszystko, co potęga materii wytworzyć zdołała – niestety nie umiał, lub też i sił już nie miał, tak doszczętnie niszczyć, by nic się nawet na załazek z starego świata nie ostało – i to było jego bolesną tragedją”⁷.

W przedstawionym ustępie tekstu na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim totalna negacja kultury grecko-rzymskiego antyku. Zdaniem Przybyszewskiego była ona synonimem bałwochwalczego wręcz uwielbienia

⁶ Na temat gnostycyzmu/gnostycyzmu obu pisarzy, a także gnostyckich/gnostycznych pokus, którym uległa literatura zob. np. A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009; B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Kraków 2012.

⁷ S. Przybyszewski, *Powrotna fala*, „Zdrój” 1918, z. 6, s. 169.

materii i materialności. W ten sposób pisarz podważył również wartość tych elementów kultury europejskiej, które istotowo wywodzą się z grecko-rzymskiej starożytności. Jednakże jego wizualizacja zwycięskiego pochodu Ducha ma charakter ewidentnie materialistyczny i skutecznie może odstręczać od idei jakiegokolwiek duchowości. Chodzi naturalnie o metody zwalczania antycznej deifikacji materii. Sprowadzają się one do burzenia świątyń i miast, a nie do duchowej iluminacji lub przeistoczenia. Efektem owej duchowej pracy są jedynie zgłiszcza i ruiny, a nie spirytualizacja zmysłowego świata. W wyobraźni Przybyszewskiego Duch okazuje się być zdecydowanie bardziej wojownikiem niż Parakletem. Oczywiście pisarz stara się uzasadnić i wytłumaczyć sens owej niszczycielskiej żądzy Ducha. W dalszej części swoich prze-myśleń sugeruje, że wprowadzie piękno emanowało z materialnych kształtów wytworzonych w antycznej cywilizacji, ale równocześnie odgradzało w ten sposób ludzi od piękna absolutnego, czyli duchowego.

Chcąc jednak prawidłowo uchwycić fenomen sportretowania/kreacji owego transcendentnego wobec rzeczywistości materialnej świata, warto dokładniej przeanalizować szczególnie jeden literacki obraz, który był dziełem autora *Confiteoru*. Został on utrwalony w *Il regno doloroso* (1924), a następujące słowa mogą wywołać u czytelnika pewnego rodzaju zaskoczenie: „Wiedział, że w tym świecie niewidzialnym, a tak ściśle graniczącym ze światem widzialnym, iż potrzeba tylko tajemniczy próg przestąpić, a już się do niego dostać można, wprowadzie nie ciałem, ale z tego cielska wyłonioną duszą – czyhają najprzeróżnorodniejsze potwory, gnomy, salamandry, undiny – duchy wody, ognia, ziemi, straszliwe, upiorne lemury, złośliwe szatańskie larwy, które wciąż człowieka obiegają (...), a biada temu, który im dostępu do siebie obronić nie zdolen...”⁸

Przede wszystkim okazuje się, że ten duchowy świat może być mało zachęcającą alternatywą wobec zmysłowego bytowania. Prezentowana wcześniej krytyka rzeczywistości materialnej wydawała się zapowiadać przeciężenie wpisanych w jej naturę ograniczeń właśnie w sferze transcendentnej. Tymczasem ów świat niewidzialny jest zwyczajnie i po prostu miejscem niebezpiecznym dla ludzkiej duszy. W niczym więc nie przypomina projektów świata idei, które w kulturze europejskiej funkcjonują od czasów Platona (427-347) i zdecydowanie bliżej mu do rzeczywistości infernalnej⁹. Jednakże czytelnika najbardziej zaskakuje wątpliwość i łatwa do przekroczenia granica, która oddziela te dwa rodzaje egzystencji.

⁸ S. Przybyszewski, *Il regno doloroso*, Lwów – Warszawa – Poznań – Kraków – Lublin 1924, ss. 126-127. Gnostyczne aspekty cytowanego fragmentu zostały omówione w: A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., ss. 45-47.

⁹ To przywołanie filozofowania Platona ma swój sens, ponieważ Przybyszewski w swoich rozważaniach na temat rzeczywistości duchowej odnosił się także do nauczania greckiego myśliciela. Zob. np. A. Jocz, *Stanisława Przybyszewskiego literackie próby wyrażenia fenomenu „sacrum”*, „Przegląd Religioznawczy”, 2012, nr 4(246), ss. 131-137.

Poszukując genezy tego pomysłu, warto sięgnąć do przemysłów Carla du Prela (1839-1899), na którego prace powołuje się sam Przybyszewski w przygotowanym wstępie do *Il regno doloroso*¹⁰. Dlatego niech pewnego rodzaju punktem wyjścia do prowadzonych rozważań będzie zdanie, które Carl du Prel utrwalił w swoim *Spirytyzmie* (przed 1909): „Jak widzimy, leży okultyzm właśnie na linii przedłużenia darwinizmu; jest on transcendentalnym darwinizmem (...)”¹¹.

Z cytowanych słów wynika przede wszystkim to, że ich autor miał odwagę połączyć okultyzm z teorią ewolucji Darwina (1809-1882). Natomiast kolejne fragmenty przywołanego tekstu ukazują już praktyczne zastosowanie wspomnianego „transcendentalnego darwinizmu”. Carl du Prel stara się za jego pomocą zbadać jeden z podstawowych archetypów kultury europejskiej, czyli wyjaśnić fenomen tak jednoznacznego oddzielenia/separacji rzeczywistości materialnej i duchowej. Jednocześnie owe rozważania o bytach duchowych i materialnych zmierzają w ostateczności do uchwycenia i opisanego natury modnego wówczas spirytyzmu. Innymi słowy du Prel wierzy w istnienie okultystycznych, czyli naukowych badań. Jest przekonany, że właśnie dzięki nim może twierdzić, iż podział na rzeczywistość zmysłową i transcendentny wobec niej świat duchowy nie ma po prostu ontologicznego uzasadnienia¹². Sądził natomiast, że ten rodzaj dualizmu zakorzenił się przede wszystkim w kulturowych przyzwyczajeniach. Dlatego nauczał, że jeżeli poszczególne byty różnią się pomiędzy sobą ewolucyjnie wykształconymi umiejętnościami percepcji rzeczywistości, to właściwie mogą poznawać zasadniczo różniące się pomiędzy sobą aspekty tego samego świata, czyli w istocie postrzegają odmienne światy. Jednocześnie to ich ewolucyjne uformowanie powoduje, że również same siebie mogą odbierać jako istotowo odmienne byty. Jednakże dla prezentowanych już literackich wizji Przybyszewskiego najważniejsze wydają się być kolejne pomysły, które zaproponowane zostały w *Spirytyzmie*: „Dalej, jest przyrodniczo możliwym, aby jedna i ta sama istota stała w podwójnym stosunku do jednego i tego samego świata, tak żeby dla wrażeń każdej sfery rzeczywistości posiadała oddzielny organ poznawczy. Gdyby pomiędzy temi dwiema gromadami poznania nie istniało żadne połączenie, lub istniało bardzo niedokładne, to wtedy jedna połowa istoty nie wiedziałaby o istnieniu drugiej. Istota taka należałaby, niby amfibium wyższego rzędu, równocześnie do dwóch subiektywnie oddzielnych światów”¹³.

A zatem można przyjąć, że du Prel w przywołanym fragmencie tekstu posłużył się kategoriami pojęciowymi „transcendentalnego darwinizmu”

¹⁰ Zob. S. Przybyszewski, *Il regno doloroso...*, s. XV.

¹¹ C. du Prel, *Spirytyzm*, tłum. M. C. M., Lwów – Złoczów [przed 1909], ss. 27-28.

¹² Na ten temat zob. także A. Jocz, *Pluralizm metafizyczny, czyli o religii jako tworzywle dzieła artystycznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 2(236), ss. 77-78; A. Jocz, *W stronę metafizyki. Duchowe eksperymenty w literaturze*, „Przegląd Religioznawczy”, 2011, nr 1(239), s. 109.

¹³ C. du Prel, *Spirytyzm...*, cyt. wyd., s. 34.

i opisał relacje pomiędzy bytami, które w kulturze europejskiej przyjęło się po prostu nazywać ciałem i duszą. Okazuje się jednak, że także Przybyszewski w bardzo podobny sposób utrwalił związek tych bytów w omawianym już ustępie z *Il regno doloroso*. Oczywiście z zaprezentowanego przez spirytystę ujęcia problemu wynika, że ciało i dusza składają się na jeden byt, który pozostaje „w podwójnym stosunku do jednego i tego samego świata”, czyli ciało i dusza posiadają „oddzielne organy poznawcze”. Z kolei dzięki nim zyskują właśnie możliwość poznawania dwóch wymiarów tej samej rzeczywistości. Jednak również autor *Confiteoru* dopuszcza odrębne potencje poznawcze, w które wyposażone zostały ciało i dusza. Stwierdza przecież wyraźnie, że świat widzialny dostępny jest przede wszystkim zmysłowej/cielesnej percepcji. Inaczej natomiast wygląda dostęp do rzeczywistości niewidzialnej, z którą styka się już tylko dusza. Jeden element z literackiego obrazu Przybyszewskiego nie wydaje się współgrać z przemyśleniami zaproponowanymi przez autora *Spirytyzmu*. Chodzi naturalnie o fenomen granicy, która w wykreowanym świecie *Il regno doloroso* w swoisty sposób oddziela jednak rzeczywistość materialną od niematerialnej. Tymczasem Carl du Prel przedstawia się jako zdeklarowany monista. Z drugiej jednak strony wypada przypomnieć, że pomyślana przez Przybyszewskiego granica nie stanowi właściwie żadnej bariery pomiędzy światami, jest bardzo łatwa do przekroczenia. Być może pisarz umieścił ją w swojej artystycznej rzeczywistości jedynie dlatego, że chciał po raz kolejny zwrócić uwagę czytelnika na istnienie odrębnych władz poznawczych, którymi posługują się dusza i ciało. Nie wyolbrzymiał jednocześnie znaczenia dualistycznego napięcia pomiędzy nimi i generalnie między duchowością i materialnością. Czy oznacza to jednak, że podobnie jak du Prel był monistą? Tymczasem Przybyszewski nie formułuje tego typu ontologicznych deklaracji wprost. Pewnego typu wskazówki można szukać w jednym z omawianych już artykułów, który opublikował w „Zdroju”. Zastanawiające jest przede wszystkim to, że zwizualizowane w nim duchowe burzenie świata materialnego można jednak zinterpretować w kategoriach monistycznych. Jeżeli Duch tak bezpośrednio wpływa na świat zmysłowy, to granica pomiędzy rzeczywistościami musi być absolutnie niestabilna. Może nie jest to jeszcze monizm du Prela, ale na pewno bardzo osłabiony dualizm.

Poszukując śladów współzależności między uprawianą literaturą i tradycją ezoteryczną, warto także sięgnąć do fragmentów jednego z najistotniejszych dzieł Tadeusza Micińskiego, czyli wielowątkowego, wielowymiarowego *Xiędza Fausta* (1913)¹⁴. To właśnie w przywołanej powieści znajdują

¹⁴ Wartość tej powieści znajduje swoje potwierdzenie w licznych pracach badawczych, które zostały jej poświęcone. Bardzo często koncentrują się one właśnie na duchowym wymiarze tekstu. Zob. np. J. Stur, *Trzy dzieła Tadeusza Micińskiego*, w: tenże, *Na przełomie. O nowej i starej poezji*, Lwów 1921; W. Gutowski, *Dusza – Duch – Jaźń. Semantyka słów-kluczy metafizycznej antropologii Tadeusza Micińskiego*, w: tenże, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Bydgoszcz 2002, ss. 229-269; W. Gutowski, *Pokusy nicości i tajemnice Pełni. Młodopolskie obrazy*

się następujące słowa, które zasługują na szczególną uwagę odbiorców tego rodzaju twórczości: „Miałem jednak dane mniemać, że jak Chrystus rządzi w sferach religii naszych uczuć – w sferach Miłości, wyższej nad zmysłowość – tak Lucyfer jest Królem naszych Jaźni w dziedzinie Wiedzy”¹⁵.

Truizmem jest naturalnie stwierdzenie, że lucyferyzm stanowi pewnego rodzaju klucz, który umożliwia realne, czyli intelektualne i duchowe wejście do rzeczywistości wykreowanej przez Micińskiego¹⁶. Pisano już o tym wielokrotnie i dlatego na potrzeby niniejszego tekstu warto skoncentrować się tylko na niezwykle zagadkowych związkach Lucyfera z wiedzą. Można oczywiście zastanawiać się nad rodzajem owej wiedzy. Tymczasem już w kolejnym fragmencie *Xiędza Fausta* pojawia się jednoznaczne stwierdzenie na temat mądrości Lucyfera¹⁷. Wypada również pamiętać, że autor *Niedokonanego* bardzo wyraźnie podkreśla, iż w świecie ponadzmysłowym dominuje tylko Chrystus. A zatem władza Lucyfera musi w swoisty sposób dotyczyć innej rzeczywistości, czyli powinna być związana z materialnością. Sugestia o tego typu złączeniu także zostaje sformułowana w omawianej powieści¹⁸. Okazuje się jednak, że nie tylko u Micińskiego funkcjonuje przeświadczenie na temat lucyferycznego charakteru wiedzy. Podobna intuicja znalazła się w antropozoficznym, neognostycznym nauczaniu Rudolfa Steinera (1861-1925). To właśnie w jego *Posłannictwie Archanioła Michała* można przeczytać poniższe rozważania: „Tą duchową mocą, która (...) wprowadziła jestestwa lucyferyczne w ukształtowanie ludzkiej głowy, jest *moc Archanioła Michała*: »I stracił wrogie sobie duchy na ziemię«; to znaczy, że przez to strącenie wrogich mocy lucyferycznych człowiek został przepojony rozumem, przepojony tym, co wykwita z ludzkiej głowy”¹⁹.

Z przywołanych słów wydaje się więc wynikać, że ludzka zdolność do racjonalnego myślenia jest efektem pierwotnej walki Archanioła Michała z bytami demonicznymi. Innymi słowy podobnie jak u Micińskiego sfera

eschatologii, w: M. Stala, F. Ziejka (red.), *W kręgu Młodej Polski. Prace ofiarowane Marii Podrazie-Kwiatkowskiej*, Kraków 2001, ss. 13-46; J. Ławski, *Erudycja – indywiduacja – inicjacja. O „Xiędzu Fauście” Tadeusza Micińskiego (Tezy o powieściowej wyobraźni)*, w: W. Gutowski, E. Owczarz (red.), *Z problemów prozy. Powieść inicjacyjna*, Toruń 2003, ss. 158-191.

¹⁵ T. Miciński, *Xiądz Faust*, Kraków 1913, s. 113.

¹⁶ Zob. na ten temat np. H. Floryńska-Lalewicz, „Lucyferyzm chrystusowy” Tadeusza Micińskiego (1873-1918), „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1976, nr 3, ss. 51-61; W. Gutowski, *Królestwo Antychrysta i tęsknota Lucyfera. Oblicza szatana w literaturze Młodej Polski*, w: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stulecie Młodej Polski*, Kraków 1995, ss. 119-131; J. Ławski, *Wyobrażenia lucyferyczne. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”, Białystok 1995; P. Próchniak, „Christus versus Luciferus”. Fundamenty apofatycznej wyobraźni, w: tenże, *Pęknięty płomień. O pisarstwie Tadeusza Micińskiego*, Lublin 2008, ss. 47-391; A. Jocz, *Pomiędzy Lucyferem i Arymanem – gnostyczna demonologia Tadeusza Micińskiego*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., ss. 89-156.*

¹⁷ T. Miciński, *Xiądz Faust*, cyt. wyd., s. 255.

¹⁸ Tamże, s. 300.

¹⁹ R. Steiner, *Posłannictwo Archanioła Michała*, tłum. E. i M. Waśniewscy, Gdynia 2001, ss. 34-35.

ziemską, materialną jest do pewnego stopnia przesycona lucyferyzmem²⁰. Jednocześnie w owym antropozoficznym nauczaniu ujawnia się przekonanie o niejednoznacznej naturze istot lucyferycznych. Przede wszystkim trudno jest posądzać je o sprzyjanie człowiekowi, ale równocześnie inspirują rozwój jego inteligencji, a ta z kolei także pozytywnie wpływa na ukształtowanie ludzkiego życia. Na tę wieloznaczność/dwuznaczność roli Lucyfera zwraca uwagę także Miciński. Jej najbardziej znanym i wielokrotnie opisywanym przykładem jest ów zaskakujący obraz literacki, w którym przybliżony zostaje fenomen apokatastazy bytu demonicznego²¹.

Na potrzeby niniejszych przemyśleń warto ponownie sięgnąć do *Xiędza Fausta* i zacytować kolejny fragment tekstu: „Ksiądz mówił cicho modlitwę, twarz Imogieny promieniała. (...) Nad głową Imogieny wirowały światy przedziwne, natomiast u stóp jej pełzała ohydna larwa. W tę wpatrywał się Piotr: złośliwa twarz o jednym oku. Tym zimnym okiem gasił potwór Światło, które było Życiem i Słowem!...”²²

Oczywiście trudno jest powstrzymać się przed porównaniem tej wizualizacji z omawianym już ustępem z *Il regno doloroso*. Warto przy tym pamiętać, że pomysł Micińskiego jest chronologicznie wcześniejszy. Czytelnika powinien jednak zainteresować przede wszystkim wspólne elementy obu tekstów. A zatem w wykreowaną w nich literacką rzeczywistość wpisana została przejmująca obawa przed światem transcendentnym i usytuowanymi w nim bytami. Także oddzielająca je granica wydaje się być niesłychanie łatwa do przekroczenia. Jednakże wizja Micińskiego jest zdecydowanie bardziej przejmująca, ponieważ ksiądz Faust za pomocą pewnego rodzaju okultystyczno-spirytystycznego zabiegu stara się uleczyć duchowy/psychiczny stan jednej z bohaterek utworu, Imogieny. Natomiast z powieściowej narracji można wywnioskować, że owa „ohydna larwa” jest materializacją tego wszystkiego, co w sferze duchowej/psychicznej dręczyło dziewczynę. W ten sposób pisarz zbliża się do koncepcji du Prela i podobnie jak on postrzega duszę/psychikę człowieka jako byt, który uczestniczy w innym/duchowym świecie. Ów byt doświadcza równocześnie swoistych i charakterystycznych dla rzeczywistości transcendentnej niebezpieczeństw.

Dlaczego jednak Przybyszewski i Miciński odwołują się we fragmentach swoich tekstów do okultystycznych, spirytystycznych pomysłów Carla du

²⁰ Więcej na temat antropozoficznych rozważań o istocie bytów lucyferycznych zob. J. Prokoپیuk, *Ścieżki wtajemniczenia. Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, ss. 80-91; A. Jocz, *Bóg mistyków a szatan gnostyków. Miejsce zła w antropozoficznej neognozie*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Religia i religijność Europy*, „Człowiek i Społeczeństwo”, 2002, t. XX, ss. 85-99.

²¹ Więcej na temat różnych form apokatastazy Lucyfera zob. J. Sosnowski, „Niedokonany”. *Satanizm i apokatastasis w poemacie Tadeusza Micińskiego*, w: A. Czabanowska – Wróbel, P. Próchniak, M. Stala (red.), *Poezja Tadeusza Micińskiego. Interpretacje*, Kraków 2004, ss. 145-162; A. Jocz, *Lucyfer i Chrystus*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., ss. 155-156.

²² T. Miciński, *Xiądz Faust...*, cyt. wyd., ss. 280-281.

Prela, a z kolei niektóre ustępy z *Xiędza Fausta* zaskakująco dobrze współgrają z antropozoficzną ezoteryką?²³ Naturalnie warto i należy stawiać tego rodzaju pytania. Przede wszystkim obaj, trochę na przekór głównemu nurtowi przemian cywilizacyjnych, zdecydowali się wykorzystać literaturę do kreacji/opisu tego, co zgodnie z niektórymi filozoficznymi przemyśleniami było niemożliwe do wypowiedzenia. Szukali więc odpowiedniego języka oraz kategorii pojęciowych i znaleźli je właśnie na gruncie ezoterycznym. Budując w swoich utworach nastrój tajemniczości, zachwycili się tą częścią kultury europejskiej, która od wieków pozostawała w zagadkowym cieniu. Mrok ów okazał się estetycznie pociągający. Nie znaczy to jednak, że odcinali się od tradycji naukowej, ale raził ich jej redukcjonistyczny stosunek do problemu transcendencji.

Artur Jocz – DESCRIBING SPIRITUAL REALITY: REMARKS ON THE ROLE OF ESOTERICISM IN POLISH LITERATURE AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES

Presented solutions will focus on the attempt to provide several literature ways of expressing the metaphysical reality, that is, a transcendent one against the material world. The recalled examples have been taken from the works of Stanisław Przybyszewski (1868-1927) and Tadeusz Miciński (1873-1918). A characteristic feature of the spiritual search of both writers was also the striving for implementing into the ground of their literature the diverse elements of the European esoteric tradition, including gnosticism and neognosis.

²³ Jest tak nie tylko w przypadku lucyferyzmu, ale również w rozważaniach Micińskiego na temat istoty ewolucji. Zob. A. Jocz, *Lucyfer i Chrystus*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”...*, cyt. wyd., s. 156.

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Poznawcze i ideowe funkcje dialogu religijnego

Wstęp

Dialog religijny pełni dwie różne funkcje, które nie zawsze idą ze sobą w parze: poznawczą i ideową. Funkcja poznawcza wiąże się z poznawaniem innych religii, ale także poszukiwaniem wspólnych elementów (przekonań, wzorów zachowań, norm i wartości), które dialog umożliwiają. W niektórych przypadkach oznacza ona również poszukiwanie wyższej prawdy – nazwijmy ją prawdą transcendentną lub Prawdą przez wielkie P. Funkcja ideowa dialogu religijnego polega zwykle na posługiwaniu się dialogiem jako narzędziem służącym do osiągnięcia pozapoznawczych, a niejednokrotnie również pozareligijnych celów, np. zapewnienia ładu, pokoju, wzajemnego szacunku, podporządkowania jednej religii innej, prozelityzmu etc. Idea i praktyka dialogu religijnego oparte są na ideowych przesłankach, które nie mają charakteru wyłącznie poznawczego.

Słuszna wydaje się teza, że dialog religijny jest przedsięwzięciem przede wszystkim ideowym, zaś poznawczy wymiar dialogu jest podporządkowany działaniom ideowym. Potwierdza ją obserwacja, że dialog taki zazwyczaj nie zmierza do wyrażnie określonego oraz wspólnie ustalonego celu poznawczego. Przede wszystkim dialog religijny nie ma na celu poznania czy uzgodnienia prawdy, i to bynajmniej nie dlatego, że prawda w klasycznym rozumieniu nie jest istotna dla spotykających się religii (wręcz przeciwnie – wiele religii angażujących się w dialog stawia tę wartość bardzo wysoko, np. chrześcijaństwo), lecz dlatego, że poszukiwanie prawdy po prostu nie jest nadrzędnym zadaniem dialogu. Dialog religijny służy w znacznej mierze realizacji wartości pozareligijnych i jest funkcjonalny względem pozareligij-

nych praktyk społecznych. Zanim jednak zostaną przedstawione przykłady takiego funkcjonowania dialogu religijnego, samo pojęcie dialogu wymaga krótkiego omówienia.

Pojęcie dialogu

Dialog religijny może być różnie rozumiany w zależności od tego, w ramach jakiej tradycji religijnej jest definiowany i realizowany. Działania, które w jednej tradycji religijnej określane są mianem dialogu, w innej mogą zostać uznane za przekroczenie granic dialogu czy nawet sprzeniewierzenie się idei dialogu. Nie sposób tutaj prześledzić wszystkich niuansów pojęciowych, dlatego wskazanych zostanie jedynie kilka różnych sposobów rozumienia dialogu, a także kilka płaszczyzn, na których może on być realizowany. Dialog religijny w używanym tu znaczeniu obejmuje zarówno dialog między religiami, jak również dialog religii z różnego rodzaju świeckimi światopoglądami (np. dialog z niewierzącymi) oraz dialog w obrębie poszczególnych wyznań religijnych, które są na tyle wewnętrznie zróżnicowane, że pojawia się w nich swoista polifonia czyniąca dialog narzędziem nie tylko możliwym, ale i potrzebnym.

Przede wszystkim podkreślić należy, że dialog międzyreligijny nie jest zjawiskiem uniwersalnym. Tylko wybrane religie, a często jedynie wybrane środowiska w ramach tradycji religijnych uczestniczą w dialogu. Niejednokrotnie z dialogu milcząco wykluczone zostają religie nieuniwersalistyczne, religie politeistyczne, mające niewielu wyznawców religie plemienne, nowe ruchy religijne czy wręcz wyznawcy przyjmujący określone postawy (fundamentalizm, religijność zamknięta itp.). Również chronologicznie dialog międzyreligijny jest zjawiskiem stosunkowo nowym – słowem tym zaczęto posługiwać się na szerszą skalę dopiero po II wojnie światowej. Nie jest to oczywiście przypadek – dialog między religiami jest przedsięwzięciem, które wyrasta z doświadczeń związanych z wojnami światowymi. Dialog stanowi produkt – i to jest moim zdaniem klucz do rozumienia dialogu religijnego – społeczeństwa nowoczesnego, a więc społeczeństwa zróżnicowanego, zsekularyzowanego, opartego na zasadzie indywidualizmu, zracjonalizowanego. Jego źródła tkwią w myśli oświeceniowej.

Nie oznacza to, że wcześniej nie dochodziło do dialogicznych spotkań między religiami. W szerokim sensie dialog międzyreligijny miał miejsce wszędzie tam, gdzie dochodziło do pokojowego współistnienia różnych religii. W tym sensie o dialogu można mówić nawet wówczas, gdy nie ma żadnej intencji prowadzenia dialogu, istnieje natomiast nieuświadomiane uczenie się od siebie nawzajem, poznawanie doktryn i obrzędów innych religii, a także współpraca wyznawców różnych religii w dążeniu do pozareligijnego celu.

Można wskazać wiele przykładów takiego współlistnienia wyznań religijnych na przestrzeni dziejów, a także przykładów oddziaływania jednych tradycji religijnych na inne.

Przedmiotem zainteresowania jest tutaj dialog w węższym rozumieniu. Przez dialog rozumiem mniej lub bardziej zinstytucjonalizowaną wzajemną komunikację między wyznawcami różnych religii. Może ona obejmować wymianę idei, przekonań, norm, wartości, uczestnictwo we wspólnych obrzędach, wspólne zaangażowanie w rozwiązywanie problemów społecznych, a także dążenie spotykających się religii do wzajemnego zrozumienia. W zależności od tego, jakie wymiary życia religijnego dialog międzyreligijny obejmuje, może być on głębszy lub płytszy. Przykładowo dialog może się ograniczać tylko do komunikowania przekonań religijnych uznanych za prawdziwe w poszczególnych religiach, ale może też opierać się na komunikowaniu symboli podczas wspólnych rytuałów. Treści wyrażone w przekonaniach religijnych nie odzwierciedlają głębi życia religijnego, która może zostać wzajemnie odkryta podczas wspólnych obrzędów.

Ponadto dialog może być prowadzony na różnych poziomach organizacji instytucji religijnych. Najwyższy poziom to poziom autorytetów religijnych, takich jak papież czy Dalajlama. Poziom średni obejmuje duchowieństwo, uczonych, specjalistów, artystów oraz takie działania, jak: dyskusje uczonych, wspólna kontemplacja mnichów, wspólne spotkania wyznawców, pielgrzymki. Najniższy poziom dialogu angażuje zwykłych wiernych (np. grupy młodzieżowe, organizacje kobiece) i ma zwykle charakter oddolny¹. Jeśli chodzi o bardziej zinstytucjonalizowane formy dialogu religijnego, ich początku można doszukiwać się w 1893 r., kiedy odbył się pierwszy Parlament Religii Świata w Chicago. Równolegle rozwijał się chrześcijański ruch ekumeniczny, początkowo w postaci protestanckich ruchów ekumenicznych (Światowa Konferencja Misyjna, Edynburg 1910), które zostały zjednoczone w 1948 r. w Amsterdamie przez utworzenie Światowej Rady Kościołów. Wspomniane ruchy ekumeniczne nie obejmowały Kościoła katolickiego, który do czasów Soboru Watykańskiego (1962-1965) odżegnywał się od idei i praktykowania dialogu międzyreligijnego². Sobór Watykański II był istotnym przełomem pozwalającym na włączenie Kościoła katolickiego do ruchu ekumenicznego, a także do dialogu z religiami pozachrześcijańskimi oraz dialogu z niewierzącymi. Równie przełomowe było zaangażowanie się w dialog międzyreligijny świata muzułmańskiego kilka lat po zamachu na World Trade Center w 2011 r.

Dialog religijny może przybierać różne formy w zależności od tego, co jest komunikowane wyznawcom innych religii oraz w jakiej formie treści

¹ S. Ayse Kadayifci-Orellana, *Inter-Religious Dialogue and Peacebuilding*, w: C. Cornille (red.), *Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 2013, ss. 155-156.

² L. Swidler, *The History of Inter-Religious Dialogue*, w: C. Cornille, *Wiley-Blackwell Companion...*, cyt. wyd., s. 5.

religijne są przekazywane. Szczególną wagę przywiązuje się do dialogu doktryn religijnych, ponieważ są one głównym źródłem religijnych kontrowersji i to właśnie w nich poszukuje się legitymizacji religijnych i pozareligijnych działań. Odmienną formą jest dialog o charakterze praktycznym, wymagający głębszego zaangażowania i obejmujący takie działania, jak wspólna modlitwa, wspólne obrzędy. W trakcie takiego dialogu ma miejsce werbalna i niewerbalna komunikacja religijnych znaczeń w postaci symboli, która umożliwia głębsze zaangażowanie osób religijnych. Jeszcze inną formą dialogu religijnego jest dialog odwołujący się do doświadczenia religijnego. Jest ono czasami postrzegane jako odrębna płaszczyzna, na której możliwe jest głębsze porozumienie wyznawców różnych religii. Możliwość takiego porozumienia otwiera się wówczas, gdy doświadczenie religijne, zwłaszcza zaś doświadczenie mistyczne, postrzegane jest jako poznanie umożliwiające przekroczenie religijnych partykularyzmów i dotarcie do tego, co w religii najistotniejsze i co jest wspólne wielu religiom.

Funkcja poznawcza dialogu religijnego a przemiany nowoczesnego świata

Funkcja poznawcza dialogu między religiami obejmuje zarówno wzajemne poznawanie się różnych religii, jak i dążenie do poznania ponadludzkiej rzeczywistości, do poznania Prawdy przez wielkie P. Są to dwa różne dążenia poznawcze, które są jednak ze sobą powiązane. Dążenie do poznania Prawdy, a w jeszcze większym stopniu przekonanie o posiadaniu takiej Prawdy, może ograniczać skłonność do poznawania innych religii. Poznawanie innych religii oznacza bowiem niebezpieczną dla wiernych konfrontację z odmienną prawdą głoszoną przez inne religie. Zaangażowanie w dialog może prowadzić do zakwestionowania właściwego wielu religiom poznawczego absolutyzmu rozumianego jako przekonanie, że istnieje tylko jedna Prawda, prawda absolutna, a wszystko, co z nią sprzeczne, zasługuje na odrzucenie. W wyniku dialogu może dojść do swoistej deabsolutyzacji idei prawdy i w konsekwencji do rezygnacji z ekskluzywistycznej postawy.

Jeśli chodzi o poznawanie religii, dialog międzyreligijny umożliwia nie tylko poznawanie innych religii – ich doktryn, obrzędów, norm, wartości – ale także przekształca wyobrażenia o własnej religii i kształtuje wyobrażenia o religii w ogóle. Przekształcenia te mogą być jednocześnie skutkiem, jak i warunkiem dialogu. Przykładowo odrzucenie ekskluzywizmu religijnego (przekonania, że tylko moja religia jest prawdziwa, wszystkie inne zaś są fałszywe) może być skutkiem zaangażowania w dialog, ale jednocześnie rezygnacja z ekskluzywizmu wydaje się warunkiem podjęcia dialogu. Prze-

konanie, że dialog religijny może się opierać na absolutystycznym rozumieniu prawdy może prowadzić do wielu problemów. Jeżeli przyjmiemy, że w dialogu uczestniczą partnerzy, którzy znajdują się w posiadaniu prawdy absolutnej, partnerzy tacy niewiele mogą się od siebie nauczyć. Dialog rozumiany jako poszukiwanie prawdy okazuje się być przy takim rozumieniu prawdy bezużyteczny. Istnieją wówczas dwie możliwości: rezygnacja z dotychczasowego rozumienia prawdy lub przyznanie, że w dialogu wcale nie chodzi o dotarcie do Prawdy.

Uogólniając, można stwierdzić, że zmiana postrzegania tradycji religijnych jest zarazem konsekwencją, jak i warunkiem dialogu. Dialog zmienia wyobrażenia o własnej religii, innych religiach oraz o tym, czym w ogóle jest i może być religia, ale zarazem samo podjęcie dialogu wymaga spełnienia pewnych minimalnych warunków. Dialog religijny może zaistnieć jedynie w świecie, w którym dokonało się przewartościowanie tradycyjnych wyobrażeń o religii i prawdzie religijnej. Zmiana tych wyobrażeń jest przejawem globalnych przemian społeczeństw nowoczesnych. To właśnie w tych przemianach należy poszukiwać źródeł idei dialogu między religiami. Istotne jest dostrzeżenie w tym powiązaniu nie tylko tego, że społeczeństwo nowoczesne umożliwia powstanie idei dialogu i tworzy przestrzeń dla jej realizacji, ale także tego, że dialog religijny – jak zostanie to pokazane w kolejnej części niniejszego tekstu – wpisuje się w logikę nowoczesnego społeczeństwa i jest funkcjonalny wobec istotnych procesów konstytuujących nowoczesność.

Odpowiedź na pytanie, jakie przemiany legły u podstaw idei dialogu religijnego, jest złożona. Zdaniem Leonarda Swidlera były to przemiany świadomościowe. Jednym z kluczowych warunków pojawienia się idei dialogu między religiami była według niego zmiana paradygmatu epistemologicznego, która dokonała się w poprzednich stuleciach (począwszy od XVIII wieku) w świecie chrześcijańskim. Paradygmat epistemologiczny – określenie zaczerpnięte od Thomasa Kuhna – określa sposób postrzegania świata, myślenia o świecie oraz działania. Istotnym elementem takiego paradygmatu są wyobrażenia na temat prawdy. W przekonaniu Swidlera Oświecenie zapoczątkowuje przejście od idei prawdy absolutnej, statycznej, monologicznej (ekskluzywnej) do idei prawdy nieabsolutnej, dynamicznej i dialogicznej³. Na proces ten składają się takie zjawiska, jak: historyzacja prawdy, podkreślenie roli intencjonalności, rozwój socjologii wiedzy, zwrot językowy, rozwój hermeneutyki, rozwój dialogicznej koncepcji prawdy. Historyzacja prawdy jest procesem jej deabsolutyzacji. Dla historyzmu prawda nie ma charakteru absolutnego, ponieważ jest wynikiem historycznych uwarunkowań. Dlatego też prawda powinna być relatywizowana do kontekstu historycznego. Istotną rolę odgrywa również relatywizacja prawdy do działającego podmiotu, co

³ Tamże, ss. 10-11.

oznacza, że „twierdzenie musi być rozumiane w odniesieniu do zorientowanej na działanie intencji mówiącego”⁴. Socjologia wiedzy dokonuje deabsolutyzacji wiedzy poprzez wskazanie na jej społeczne uwarunkowania, takie jak przynależność twórców wiedzy do określonej klasy społecznej, płci. Z kolei zwrot językowy – zmiana w sposobie myślenia zapoczątkowana głównie przez Ludwiga Wittgensteina i jego kontynuatorów – umożliwia dostrzeżenie istotnej roli języka w poznaniu oraz ograniczeń, jakie na to poznanie nakłada język. Każde twierdzenie posiada pewną formę językową, która narzuca pewien punkt widzenia specyficzny dla danego języka. Istotną rolę w omawianych przemianach odegrały ponadto hermeneutyka i postawa dialogiczna. O ile pierwsza rozpowszechnia interpretacyjne pojęcie prawdy, forsując przekonanie, że wszelkie odczytanie tekstu, a także wszelkie doświadczenie jest interpretacją, o tyle dla drugiej poznanie nie jest bierne czy odbiorcze, lecz dokonuje się w dialogu z poznawaną rzeczywistością.

Można wątpić w to, że opisane przez Swidlera zmiany w pojmowaniu prawdy, a także zaprezentowane przez niego bezpośrednie świadomościowe uwarunkowania tych zmian mają charakter powszechny oraz że są to zmiany dogłębne. Pod tym względem postawy jednostek religijnych są nadal bardzo zróżnicowane. Wątpliwe jest także to, że mieliśmy do czynienia ze zmianą paradygmatu epistemologicznego i że zmiana ta była zapoczątkowana w Oświeceniu. Jeśli już mielibyśmy posługiwać się określeniem paradygmat – w moim przekonaniu nie jest to uzasadnione – to zapewne należałoby mówić o rozpowszechnieniu wielu paradygmatów epistemologicznych. Świadomościowe przemiany, o których mówi Swidler, można by postrzegać nie tyle jako zastąpienie jednego sposobu myślenia innym, ile raczej jako wyłonienie się wielu alternatywnych sposobów myślenia.

Koncepcja Swidlera wskazuje jednak na ważną rzecz: otóż idea i praktyka dialogu religijnego pojawiły się w wyniku istotnych przemian świadomości społecznej w obrębie społeczeństw nowoczesnych. Wspólną cechą tych przemian jest rozpowszechnienie przekonania o „relacjonalności” przekonań, tzn. o tym, że są one w pewien sposób powiązane z podmiotem umiejscowionym w określonej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

W koncepcji tej brakuje jednak dwóch istotnych rzeczy: (1) stwierdzenia, że owe zmiany świadomościowe są wynikiem istotnych zmian strukturalnych, jakie mają miejsce w nowoczesności; oraz (2) stwierdzenia, że dialog religijny nie jest po prostu spontanicznym przejawem religijnej otwartości, lecz praktyką funkcjonalną względem nowoczesnego społeczeństwa. To ostatnie stwierdzenie dotyczy ideowych funkcji dialogu religijnego. Dzięki istnieniu tych funkcji zasadne wydaje się twierdzenie, iż w dialogu religijnym nie chodzi przede wszystkim o poznanie i rozumienie innych religii, i że poznanie jest

⁴ Tamże, s. 12.

tylko środkiem realizacji pewnych interesów. Jaki bowiem użytek uczestnicy dialogu czynią z wiedzy uzyskanej w trakcie dialogu? Czy wiedza ta zostaje zanegowana, wkomponowana w system własnych przekonań religijnych, zignorowana? Otóż zwykle nie jest tak, że dialog między religiami prowadzi do zmiany własnych przekonań religijnych. Nie jest też tak, że prowadzi do wspólnego uznania absolutnej prawdy. Dialog religijny w istocie nie ma większego znaczenia dla treści uznawanych przekonań religijnych (chyba że staje się narzędziem kształtowania religijności subiektywnej)⁵. Pełni natomiast wiele innych ważnych funkcji, które określić można mianem ideowych.

Ideowe funkcje dialogu religijnego. Wybrane przykłady

Ideowe funkcje dialogu religijnego są zróżnicowane. Niektóre z nich ujawniają się w otwarcie formułowanych przez instytucje religijne celach dialogu międzyreligijnego. Celami takimi są m. in. pokój, tolerancja, wolność religijna, zaufanie, otwartość, spójność społeczna. Wszystkie wymienione funkcje dialogu religijnego mają charakter jawny. W jakim stopniu dialog międzyreligijny rzeczywiście realizuje te funkcje, jest to odrębną kwestią, która tutaj nie będzie badana. Obok funkcji jawnych istotną rolę pełnią funkcje ukryte, zwykle nieartykułowane, a nawet niedostrzegane przez uczestników dialogu. Należą do nich m.in. funkcja apologetyczna, budowy tożsamości religijnej oraz podporządkowanie religii logice systemu społecznego.

Jedną z jawnych funkcji dialogu religijnego jest ustanawianie i utrwalanie pokoju, w szczególności zaś pokojowego współistnienia różnych religii. Należy pamiętać, że przekonanie o istotnej roli dialogu w tworzeniu pokoju wynika nie tyle z zawartego w religiach potencjału aksjologicznego i praktycznego pozwalającego na łagodzenie i przewyżczanie konfliktów, ale raczej z założenia o konfliktogennej roli religii. Dialog międzyreligijny może być postrzegany jako religijne antidotum na konflikty, które niejednokrotnie mają genezę religijną. Oczywiście religia rzadko bywa jedyną przyczyną konfliktu. Współczesne konflikty mają często charakter etniczno-religijny, co oznacza, że religia jest tylko jednym z czynników.

W opinii wielu decydentów politycznych dialog religijny może być istotnym środkiem budowania pokoju na świecie. Przekonanie to wydaje się być pokłosiem czasowego bankructwa pewnej idei sekularyzmu, a mianowicie przekonania, że procesy strukturalnych przemian społeczeństw nowoczesnych doprowadzą do marginalizacji czynnika religijnego (w tym

⁵ Dialog prowadzi natomiast do zmiany statusu przekonań religijnych, przez co religia staje się funkcjonalna względem systemu społecznego.

działań politycznych motywowanych religijnie), który – z uwagi na swoją ograniczoną racjonalność (by nie powiedzieć – irracjonalność) – może zakłócać pokojowe współistnienie. Otóż przekonanie, że religia przestanie pełnić istotną politycznie rolę, okazało się nieuzasadnione (wiele mówi się obecnie o desekularyzacji), w związku z czym idea dialogu międzyreligijnego stanowi przedmiot politycznej rewaloryzacji. Dialog religijny postrzegany jest w wielu środowiskach politycznych jako potencjalnie skuteczne narzędzie budowy ładu społecznego i zapewniania pokojowego współistnienia grup etniczno-religijnych. W wyniku tego dialog religijny uzyskuje wsparcie – polityczne oraz finansowe – wielu instytucji państwowych.

Dialog religijny pełni wiele funkcji ukrytych. Trzy spośród nich zostaną przedstawione w tym miejscu. Po pierwsze, idea i praktyka dialogu religijnego odgrywa znaczącą rolę w adaptacji instytucji religijnych do wymogów świata późnej nowoczesności. W skrajnej sytuacji dialog jest przejawem podporządkowania religii logice tego świata. Zjawisko to można przedstawić na przykładzie przekonań religijnych. Otóż dialog religijny wiąże się z przekształceniem statusu poznawczego tych przekonań. Wprawdzie, jak to zostało pokazane wcześniej, zmiana statusu poznawczego przekonań religijnych jest warunkiem podjęcia dialogu, ale jednocześnie sam dialog pogłębia zmianę tego statusu. Zmiana statusu poznawczego polega na odrzuceniu przekonania o epistemologicznym uprzywilejowaniu w dostępie do prawdy na rzecz założenia mówiącego, że nikt nie posiada pełnej wiedzy o żadnym przedmiocie. Założenie takie leży nie tylko u podstaw nowoczesnej nauki, ale także organizuje świadomość społeczną, rugując z przestrzeni publicznej postawy fundamentalistyczne. Oznacza to, że dialog religijny jest wyrazem rezygnacji niektórych religii z tradycyjnych roszczeń poznawczych i normatywnych, tj. roszczeń do absolutnej prawdziwości i słuszności, a tym samym podporządkowaniem religii logice późnonowoczesnego świata – logice pluralizmu, względności, braku pewności. Charakterystyczne w tym względzie jest wykluczanie fundamentalizmów religijnych z dialogu religijnego. Owo podporządkowanie ma na celu neutralizację konfliktogennego potencjału religii przy jednoczesnym zachowaniu funkcjonalnych względem systemu społecznego zasobów tradycji religijnych. Chodzi tutaj zwłaszcza o zasoby aksjologiczne, regulację zachowań jednostek, motywację do działania.

Drugim przykładem funkcji ukrytej, jaką może pełnić dialog religijny, jest funkcja apologetyczna. Dialog często zawiera elementy apologetyczne, ponieważ pojawia się w nim naturalna skłonność do obrony własnych przekonań religijnych. W niektórych kościołach chrześcijańskich apologetyka była istotną reakcją na spotkania z innymi religiami. Jednakże przekonanie, że dialog religijny zastępuje apologetykę, jest nieuzasadnione o tyle, o ile funkcja apologetyczna w sposób ukryty realizowana jest w trakcie dialogu.

Przykładem takiego stanu rzeczy może być dialog religijny w rozumieniu tych przedstawicieli Kościoła katolickiego, którzy podkreślają, że celem dialogu religijnego jest prawda. Przyjmując, że Kościół jest dysponentem prawdy, można stąd wyciągnąć wniosek, że ukrytym celem takiego dialogu jest m.in. samopotwierdzenie prawdziwości doktryny Kościoła.

Po trzecie, w warunkach późnej nowoczesności dialog religijny staje się użytecznym narzędziem konstrukcji prywatnej religijności. Religijność taka jest reakcją jednostki na zderzenie wymogów nowoczesności z potrzebą religijną. Człowiek nowoczesny w znacznej mierze samodzielnie i refleksyjnie buduje swoją tożsamość, również tożsamość religijną, i przekształca ją w zależności od życiowej potrzeby⁶. Religijność taka staje się bardziej płynna niż religijność człowieka społeczności tradycyjnych.

Dialog religijny jest narzędziem umożliwiającym budowanie nowych tożsamości religijnych, które w znacznym stopniu mają charakter subiektywny, prywatny i w coraz mniejszym stopniu tworzone są w oparciu o instytucje religijne. Zarówno ogólny klimat kulturowy, który leży u podłoża dialogu, jak i sam dialog religijny dostarczają jednostce „narzędzi poznawczych” pozwalających konstruować synkretyczną religijność przystosowaną do wymogów późnej nowoczesności (np. płynność, pluralizm, refleksyjność, destrukcja idei prawdy), jak i treści poznawczych, stanowiących substrat subiektywnych wyobrażeń i przekonań religijnych.

Dialog religijny może być zatem postrzegany jako przejaw ideologii późnej nowoczesności, próba dostosowania religii do wymogów nowoczesnego świata. W tym przypadku nie jest to formalnie uregulowany dialog religijnych instytucji, lecz dialog, który niejako na własną rękę podejmują wyznawcy poszczególnych religii oraz tzw. bezwyznaniowi poszukiwacze.

Sławomir Sztajer – COGNITIVE AND IDEOLOGICAL FUNCTIONS OF RELIGIOUS DIALOGUE

Religious dialogue plays two fundamental functions: cognitive and ideological. The cognitive function involves the understanding of other religions, searching for common elements included in different religious traditions, and sometimes searching for a higher truth. The ideological function consists in using religious dialogue for attaining noncognitive, and sometimes also nonreligious, goals such as peacebuilding, assuring mutual respect, gaining control over a religious faith, or proselytizing. It can be argued that religious dialogue is predominantly an ideological endeavour and its cognitive dimension is subordinated to ideological goals. To a considerable degree, religious dialogue is oriented towards attaining nonreligious goals and is functional for many nonreligious social practices.

⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 105.

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych

Wstęp

Czym w swej istocie jest moralność i czy można przyjąć jednoznaczną jej definicję? W jaki sposób można badać moralność ludzi, uwzględniając różne nauki humanistyczne i społeczne próbujące uczynić ją przedmiotem własnych inicjatyw badawczych i spojrzeń teoretycznych? Czy można mówić o jednej „ogólnej” moralności, czy też należy raczej mówić o różnych jej koncepcjach i typach – o moralności jednostki ludzkiej i o moralności grup społecznych? Co wspólnego ma moralność z religią i religijnością ludzi? Czy można mówić bez obawy o moralności religijnej – chrześcijańskiej i katolickiej w opozycji do moralności świeckiej i bezreligijnej, a nawet o moralności ateistycznej? Co łączy moralność ludzi z ich duchowością? Na niektóre z tych pytań odpowiem w dalszej analizie, biorąc pod uwagę wypowiedzi różnych autorytetów naukowych w tej kwestii i wyniki badań socjologicznych.

Moralność ludzi – jej istota i typy

Janusz Mariański, ustosunkowując się do problematyki socjologii moralności, pyta: „Czy moralność, którą bada socjologia, jest tylko wytworem społeczeństwa, czy też należy ona do istoty ludzkiego bytowania? Czy jest wynikiem procesów socjalizacji, czy też te procesy poprzedza i jest zakotwiczona w najgłębszych pokładach człowieczeństwa? Czy dla socjologa jest interesująca tylko ta moralność, za którą stoi sankcja społeczna, czy też bada on moralność zindywidualizowaną, autonomiczną, wewnętrzną, rozproszoną?

Jeśli pojęcia, przekonania, wyobrażenia, oceny, wartości i normy moralne stają się rzeczywistością prywatną, czy można jeszcze zjawiska społeczne ujmować w kategoriach moralnych? Czy można mówić o moralności społeczeństwa, czy tylko o moralności w społeczeństwie? Jaka jest przydatność socjologii moralności do budowania »dobrego społeczeństwa«? Czy współczesna socjologia moralności może być także teorią działania społecznie właściwego, czy ludzkie sposoby myślenia i działania zawierają w sobie pewne orientacje normatywne¹.

Zdaniem Marii Ossowskiej nie jest możliwe ustalenie analitycznej definicji moralności opartej na potocznych intuicjach związanych z jej pojęciem. W świetle jej spojrzenia na ten problem socjolog nie musi posługiwać się wąskim określeniem moralności, zaś dobrze postąpi, jeśli będzie pojmował ją szerzej, choćby z punktu widzenia ogólnej hierarchii wartości uznawanych w grupach społecznych czy też trzymając się pojęcia etosu lub stylu życia². Z badań Ossowskiej wynika wniosek, że jeśli nawet zabraknie jasno sprecyzowanego przedmiotu badania naukowego, to i tak można skutecznie zajmować się moralnością socjologicznie ujmowaną. Z tym podejściem do socjologii moralności nie zgadzał się Władysław Piwowski, wyrażając zarazem powątpiewanie, czy socjolog może badać moralność, nie uznając przedmiotu swoich badań? Jednocześnie wysunął sugestię, by socjolog posłużył się w tym celu projektującą definicją moralności, czyli taką definicją, która obejmie pewien zakres desygnatów moralności, przynależących do niej w znaczeniu obiektywnym³. Wydaje się, iż ta propozycja metodologiczna bardziej umożliwia socjologowi badanie tak trudnego zjawiska, jakim jest bez wątpienia moralność ludzi, zresztą niekiedy uwarunkowana także kryteriami religijnymi czy ateistycznymi.

Janusz Mariański zaznacza, że „Pomimo wieloznaczności terminu »moralność«, przedstawiciele nauk opisowych i normatywnych podejmują próby zdefiniowania tego zjawiska. Jedni z nich preferują naturalny sens moralności, inni zaś normatywny. W znaczeniu neutralnym moralność obejmuje wartości, normy i oceny regulujące zachowania ludzi oraz samo zachowanie ujmowane z punktu widzenia dobra i zła. W znaczeniu wartościującym (normatywnym) moralność odnosi się do określonego zespołu wartości, norm i wzorów zachowań uznawanych za właściwe z punktu widzenia określonego ideału etycznego czy systemu normatywnego. Moralność funkcjonuje w binarnym schemacie tego, co właściwe i niewłaściwe, dobre i złe. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności, ale ich nie uzasadnia. (...) Przeciwnie, zajmuje się nie tylko opisem etosu czy stylu życia w grupach

¹ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Wyd. KUL, Lublin 2011, ss. 27-28.

² M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnienia*, Warszawa 1986, s. 12.

³ W. Piwowski, *Socjologia moralności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL”, 1966, nr 3, s. 71.

społecznych, ale także wyjaśnianiem i interpretacją zebranych faktów moralnych. Wówczas szerokie pojęcie moralności, którym mógłby się posługiwać, jest niewystarczające. W wyjaśnianiu i interpretacji socjolog musi odwołać się do pewnych założeń teoretycznych i – być może – aksjologicznych”⁴. Spostrzeżenie to pozwala Mariańskiemu na socjologiczne ujęcie moralności, a wtedy zaznacza on, że „Z perspektywy socjologicznej moralność jawi się jako konstrukt historyczno-społeczny, będący rezultatem komunikowania się jednostek i grup społecznych między sobą. (...) We współczesnych społeczeństwach moralność wyraża się w wielu rozmaitych formach i kształtach, zarówno zinstytucjonalizowanych (np. moralność kościelna), jak i pozainstytucjonalnych (np. moralność zindywidualizowana, sprywatyzowana)”⁵.

Thomas Luckmann definiuje moralność jako „relatywnie spójny zbiór wyobrażeń o tym, co jest słuszne, a co nie jest, wyobrażeń o przyzwoitym życiu ludzi, które wyprowadzają ludzkie działania poza doraźne zaspokajanie pragnień i wymogów chwili. Choć takie wyobrażenia, jak wszelkie wyobrażenia, żywią oczywiście jednostki, to nie pochodzą one od nich. Są intersubiektywnie konstruowane w interakcjach komunikacyjnych i selekcjonowane, podtrzymywane i przekazywane w złożonych procesach społecznych. Poprzez pokolenia nabierają formy odrębnych historycznych tradycji, w których jest artykułowane szczególne widzenie przyzwoitego życia. Oznacza to, że pewne wyobrażenia o tym, co jest słuszne, a co nie jest, ulegają kanonizacji, a inne podlegają cenzurze. Tak więc zostaje osiągnięta pewna spójność poglądów. Z chwilą wyznaczenia ścieżki osiągnięcia takiego ideału zostają położone fundamenty pod ład moralny społeczeństwa. Podążanie tą ścieżką jest definiowane jako ideał życia, i ten ideał służy jako norma w organizacji życia zbiorowego. Ład moralny społeczeństwa jest w pełni ustalony, gdy poważne odchylenia od normy są systematycznie karane”⁶. W innej pracy Luckmann zaznacza, że „Rzeczywistość społeczna tworzy się w interakcjach, a istotą tej rzeczywistości jest pewien porządek moralny. Tak rozumiana moralność jest w nowoczesnych społeczeństwach przede wszystkim swoistą komunikacją społeczną. (...) Komunikacja może zachodzić między anonimowymi nadawcami i równie anonimowymi odbiorcami. (...) W ramach procesów komunikacyjnych tworzy się społeczna forma moralności, ale także każda jednostka jest w stanie tworzyć subiektywną hierarchię wartości moralnych”⁷. Moralność, jego zdaniem, oznacza „połączenie tego, co powszechnie ludzkie,

⁴ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, cyt. wyd., s. 31.

⁵ Tamże.

⁶ Th. Luckmann, *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, wybór i opracowanie: A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa 2006, s. 938.

⁷ Th. Luckmann, *Die intersubjektive Konstitution von Moral*, w: *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*, Würzburg 2000, ss. 115-138.

z tym, co historyczne, dlatego też jest ona uniwersalną cechą kondycji ludzkiej, aczkolwiek bywa widoczna w różnych historycznych formach i kształtach. Moralność, jego zdaniem, wychodzi poza bezpośrednie zaspokajanie pragnień i tymczasowe wymogi sytuacyjne, stąd jest zbudowana z odpowiednio spójnego zbioru pojęć obejmujących zarówno to, co jest słuszne, jak i to, co nie jest słuszne. Wyobrażenia dobrego i przyzwoitego życia powstają w ramach komunikacji interakcji, są wybierane, utrwalane i przekazywane w procesach społecznych. Niektóre koncepcje tego, co jest słuszne i niesłuszne, nabierają w tych procesach społecznych wymiar sakralny, zaś inne są zakazane. Moralność, jego zdaniem, staje się w ten sposób porządkiem społecznym, połączonym z wszystkimi jego instytucjami. W ramach procesów komunikacyjnych powstaje społeczna forma moralności⁸.

Moralność według Piotra Sztompki to „zbiór norm i wartości, których naruszanie jest mocno piętnowane przez zbiorowości, ponieważ dotyczą zasadniczych i uniwersalnych problemów pojawiających się w stosunkach międzyludzkich, których rozwiązanie nie jest obojętne dla dobra partnerów. (...) Dotyczą takich sfer życia, w których działania jednego człowieka nie są obojętne dla dobra innych ludzi, wkraczają w obszar ich autonomii i wolności, mogą wyrządzić im krzywdę, odnoszą się do najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi. Są one wyrazem społecznej natury człowieka, pewnych wspólnych wszystkim ludziom jako ludziom imperatywów życia zbiorowego⁹. Termin „moralność” zawiera dwa istotne składniki znaczeniowe: relację jednych ludzi do drugich oraz normatywną, powinnościową charakterystykę tej relacji. Moralność wskazuje na wymagany sposób odnoszenia się do innych, określa pożądany kształt więzi między nimi. Wiąż moralna jest szczególną relacją do innych, objętą kategorią „my” i zawiera trzy podstawowe powinności moralne: zaufanie, czyli oczekiwanie zgodnego postępowania innych wobec nas; lojalność, czyli powinność nienaruszania zaufania, jakim jesteśmy obdarowani przez innych i wywiązywania się z podjętych zobowiązań; solidarność, czyli troska o interesy innych i gotowość podjęcia działania na ich rzecz, nawet kosztem własnych interesów. Te trzy powinności wyznaczają swoistą „przestrzeń moralną”, w której sytuuje się każda jednostka¹⁰. Autor ten uważa jednocześnie za istotne pytanie, skąd bierze się sens własnej i cudzej aktywności, w życiu osobistym i zbiorowości, jaki jest mechanizm procesu, w którym ludzie nadają sens zdarzeniom społecznym, praktykom, procedurom i rytuałom, a który pozostaje daleki od rozstrzygnięcia¹¹.

⁸ Th. Luckmann, *Transformation of Religion and Morality In Modern Europe*, „Social Compass”, 2003, nr 3, s. 278.

⁹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, ss. 271-286.

¹⁰ Tamże, s. 187.

¹¹ P. Sztompka, *Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii socjologicznej*, w: J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli? XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny*, Zielona Góra 2008, s. 222.

Z kolei Janusz Mariański wysuwa wątpliwość, czy socjologia moralności może odrzucić *a priori* tego typu pytanie, ponieważ „zajmuje się ona człowiekiem i jego społecznymi uwarunkowaniami w perspektywie dobra i zła moralnego, nie tyle strukturami społecznymi, ile raczej człowiekiem, choć uwikłanym w różnorodne konteksty społeczno-kulturowe. Samo gromadzenie wiedzy o moralności społeczeństwa jakby już dzisiaj nie wystarcza. W diagnozie przestrzeni międzyludzkiej i zmian w niej zachodzących nie uniknie się wartościowań związanych z pytaniem, czy zmiany idą w dobrym, czy złym kierunku, czy są moralnie dobre lub złe, społecznie korzystne lub niekorzystne”¹². W jego przekonaniu: „(...) niezależnie od tego, jaką konkretnie przybiera postać, stanowi zasadniczy aspekt systemów idei właściwych społeczeństwom współczesnym. To ona stanowi wyraz sensu i wartości określonego normatywnego porządku występującego w życiu społecznym. (...) Moralność jest dla poszczególnych jednostek czymś zastanym, co je kształtuje poprzez system norm i wzorów zachowań, równocześnie moralność jako taka jest wytworem osób ludzkich. Oddziałuje ona na stosunki międzyludzkie i nadaje im ostateczny kształt. Podstawową wartość ma jednak osoba i jej życie moralne. Wewnętrzne życie moralne jednostki pozostaje poza kręgiem zainteresowań socjologa, z wyjątkiem sytuacji, w których znajdzie ono swoje reperkusje w przestrzeni społecznej i pojawia się w obszarze obserwacji socjologicznej. Socjolog traktuje moralność jako fakt społeczny, a zjawiska moralne jako zależne od styczności i stosunków społecznych, od grup społecznych, od szerszego kontekstu społeczno-kulturowego”¹³.

Rozpoczęcie badań socjologicznych nad moralnością w Polsce łączy się ściśle z działalnością naukową Marii Ossowskiej, która zachowała postawę badaczki faktów z dziedziny moralności, opisującej i wyjaśniającej przekonania ludzi z zakresu moralności. Janusz Mariański zaznacza, że Ossowska „Nie uprawiała etyki normatywnej, lecz naukę o moralności, postulując jej programową bez-założeniowość. W opisowym badaniu moralności chciała rozpoznać faktyczny stan rzeczy, a więc analizować i wyjaśniać panujące w danym środowisku społecznym oceny moralne i obowiązujące normy, ustalić motywy działań zarówno aprobowanych, jak i nieaprobowanych w danym środowisku. Nauka o moralności, w tym i socjologia moralności, ogranicza się do opisu, systematyzacji oraz analizy panujących poglądów moralnych i faktycznego postępowania ludzi. Jako dyscyplina opisowa jest wolna od ocen i zaleceń w zakresie moralności. (...) Moralność tak ujmowana nie różni się istotnie od innych przejawów życia społecznego. Od strony treściowej Ossowska wiązała moralność nie tylko ze sferą regulowania stosunków międzyludzkich, ale odnosiła je również do nurtów perfekcjonistycznych, związanych z motywacją godnościową. Inaczej mówiąc, wyodrębniła dziedzic-

¹² J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, cyt. wyd., s. 35.

¹³ Tamże, ss. 39-40.

nę norm i wartości podyktowanych życzliwością i dobrem innego człowieka oraz normy podyktowane szacunkiem dla jednostki i jej godności”¹⁴.

Karl Mannheim wskazuje dwa typy moralności: a) instytucjonalną, którą stanowią wzory warunkujące istotnie działania społeczeństwa, ułatwiające harmonijne układanie się stosunków społecznych. Wzory te zależą od struktury społecznej; b) substancjalną, złożoną z konkretnych wartości, jak na przykład nakazy wiary i uczucia, na ogół całkowicie irracjonalne. Autor ten twierdzi, że im bardziej racjonalne jest nowoczesne społeczeństwo masowe, tym bardziej dąży ono do zneutralizowania moralności instytucjonalnej i zepchnięcia jej w sferę prywatności. W sprawach publicznych stara się ono ograniczyć do uniwersalnych wzorów, mających znaczenie czysto funkcjonalne¹⁵.

Moralność różnie rozumieją lub interpretują zwykli ludzie, chociaż wiedzą, że jej zasady obowiązują ich w całej rozciągłości, o czym przekonują wyniki badań socjologicznych i sondaże opinii publicznej. Polacy proszeni w 2006 r. przez CBOS o zdefiniowanie pojęcia „wysoka moralność”, najczęściej dawali następujące jej określenie: uczciwość (38%) i przestrzeganie zasad (29%), a w tym 12% mówiło o postępowaniu według ogólnie przyjętych zasad etycznych, 7% – o przestrzeganiu własnych zasad, zgodnych z własnym sumieniem, 7% – o postępowaniu zgodnym z prawem, a jedynie 3% o kierowaniu się w życiu zasadami i nauką Kościoła. W ujęciu 16% badanych „wysoka moralność” to przede wszystkim pozytywny stosunek do innych ludzi, szacunek dla nich, zaś dla 11% moralność ta oznacza osobę wzorową, godną naśladowania. Często moralność ta była postrzegana jako odpowiedzialność (9%), szczerość i prawdomówność (9%), kultura osobista (8%), inteligencja (6%), niesienie bezinteresownej pomocy (5%). Z kolei 14% badanych nie potrafiło określić istoty tej moralności”¹⁶.

Idąc tropem myślowym Janusza Mariańskiego, można stwierdzić, że „przedstawione propozycje teoretyczno-metodologiczne nie rozstrzygają w pełni przedstawionego problemu i nie dają odpowiedzi na pytanie, czym w rzeczy samej jest moralność, ukazują natomiast różne spojrzenia dotyczące jej istoty. Zatem, wydaje się, iż na poziomie potocznych intuicji i doświadczeń życiowych, moralność nie daje się zdefiniować precyzyjnie. (...) Definicje moralności nie są ani złe, ani dobre, ani prawidłowe, ani nieprawidłowe, lecz prezentują po prostu odmienne sposoby pojmowania pojęcia »moralność«, pociągające za sobą w konsekwencji problemy całkiem odmiennego charakteru. Można posłużyć się projektującą definicją moralności, która jednak nie obejmuje całego zakresu desygnatów podpadających pod ten termin

¹⁴ Tamże, ss. 48-49.

¹⁵ K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, Warszawa 1974, ss. 100-101.

¹⁶ R. Boguszewski, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Toruń 2012, ss. 174-175.

w znaczeniu obiegowym. Z tego typu definicjami spotykamy się dość często w badaniach empirycznych. Należy formułować operacyjne definicje moralności. Na przykład Jean Remy moralność definiuje jako »całość zachowań dozwolonych lub zakazanych, przepisanych albo zabronionych, które w danym społeczeństwie nadają sens wymianie społecznej i pozwalają ją regulować«¹⁷. Ta całość komplementarnych reguł moralnych, które porządkują życie codzienne ludzi, ma zarówno wymiar statyczny, jak i wymiar dynamiczny, indywidualny i społeczny, postulowany i faktyczny (faktycznie uznawana i praktykowana moralność)¹⁸.

Moralność katolicka i kościelna – ich istota, specyfika i znaczenie

Moralność katolicka to moralność kierująca się założeniami ideologii religijnej chrześcijaństwa i teologii Kościoła rzymskokatolickiego. Religia chrześcijańska stanowi bazę i źródło ustaleń etycznych dla moralności katolickiej, określanej też umownie jako „moralność kościelna” ze względu na realny wpływ Kościoła instytucjonalnego na postawy, zachowania i działania moralne własnych wyznawców z zakresu moralności subiektywnej, społecznej, małżeńskiej, rodzinnej i seksualnej. Wpływ religii i Kościoła instytucjonalnego na moralność ludzi wierzących jest faktem niebudzącym żadnej wątpliwości, a zarazem odróżnia tę moralność od moralności świeckiej, niereligijnej, pozakościelnej co do swej istoty i skuteczności oddziaływania na życie ludzi. Problemem jest natomiast skala akceptacji wpływu i ingerencji religii i Kościoła na te sfery moralności ludzi, jak i ustalenie odsetka tych, którzy bezgranicznie i w pełni stosują się do wskazań i zaleceń Kościoła dotyczących moralności, jak i odsetka osób kontestujących w różnym stopniu wpływ Kościoła i jego doktryny religijno-etycznej na własną moralność. Janusz Mariański zaznacza w tym kontekście, że „Moralność chrześcijańska zawiera wskazania odnoszące się do jednostek i relacji międzyjednostkowych, jak i grup społecznych oraz całościowego społeczeństwa. Obejmuje życie indywidualne i społeczne, ocenianie w świetle norm. Ostateczne rozróżnienie między tym, co słuszne, a tym, co niesłuszne będzie zależeć od zgodności (lub niezgodności) ludzkich działań z godnością osoby, która stawia pewne niepodważalne wymogi etyczne. Godność osobowa człowieka jest źródłem i racją powinności działania. Czyn godny człowieka i jemu zarazem należny nosi nazwę dobroci moralnej. Ma ona zarazem charakter wspólnotowotwórczy

¹⁷ J. Remy, *Sociologia della morale. Questions et hypotheses en vue d'elaborer une sociologie de la morale*, „Recherches de Science Religieuse”, 1982, nr 1, s. 75.

¹⁸ J. Mariański, *Sociologia moralności*, Lublin 2006, ss. 249-250.

(kształtujący moralność społeczną), jak i charakter samorealizacji podmiotu działającego (moralność indywidualna)”¹⁹. Autor ten wskazuje także na ważną rolę Kościoła instytucjonalnego w kreowaniu moralności ludzi i zaznacza, że „W nauczaniu społecznym Kościoła ocenia się z punktu widzenia etycznego wszelkie przejawy degradacji człowieka i różne systemy niesprawiedliwości w wymiarach społecznych. Najwyższą wartością porządku społecznego jest człowiek, ujmowany jako osoba w całej swej godności przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Bez uznania godności człowieka i jego praw, a także bez solidarności między narodami, sprawiedliwości społecznej i nowego rozumienia ludzkiej pracy, nie powstanie nowy, postulowany przez etykę chrześcijańską porządek współżycia społecznego. Zgodnie z personalizmem chrześcijańskim czyn moralnie dobry to taki czyn, w którym następuje afirmacja osoby przez osobę, i to ze względu na jej godność osobową. Specyfikę moralności religijnej odnajduje się w afirmacji osoby”²⁰.

Moralność katolicka to w szczególności moralność ludzi wierzących w Boga i religijnych, którzy widzą w Nim dawcę norm etycznych i zaleceń moralnych, autorytet nie do zakwestionowania, któremu starają się podporządkować w swoich postawach i zachowaniach moralnych, o ile uznają sami, że normy czy prawo Boże są im przydatne i możliwe do zastosowania w ich życiu osobistym i społecznym. Katolicy ci wiedzą też, że dysponentem i wyrazicielem tych norm etycznych jest Kościół instytucjonalny, nakazujący im stosowanie się do własnych zaleceń pod presją różnych sankcji ujemnych. Kościół rzymskokatolicki – pisał kiedyś Władysław Piwowarski – głosi, interpretuje i uzasadnia pewien zespół wartości i norm moralnych oraz oczekuje od swoich wyznawców, że będą przez nich zinternalizowane i realizowane w życiu. W skład moralności religijnej, jego zdaniem, wchodzi wiele różnych norm i wartości, zarówno przykazania Dekalogu, jak i normy ewangeliczne, a także normy czysto kościelne. Stąd, jak autor ten twierdzi: „Istotne znaczenie ma w niej nie tyle charakter normy, ile raczej uzasadnienia, sankcje i motywacje stojące za normą zinternalizowaną lub tylko uznawaną. Zespół tych norm ujęty w system tworzy model moralności obowiązujący w określonej instytucji i społeczności religijnej. Wartości, normy i wzory zachowań moralnych Kościół interpretuje, hierarchizuje i uzasadnia oraz zobowiązuje wiernych do ich realizacji”²¹.

Kościół rzymskokatolicki przyjmuje założenie, że wiara religijna i moralność są ze sobą nierozzerwalnie związane. Janusz Mariański pisze, że „Moralność chrześcijańska zakłada szczególny charakter porządku normatywnego, bo nakazy moralne są traktowane jako ustanowione przez Boga i tym samym

¹⁹ Tamże, s. 254.

²⁰ Tamże, ss. 254-255.

²¹ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1977, s. 212.

włączone w porządek *sacrum*. Naruszenie normy moralnej jest tu traktowane jako podważenie porządku religijnego (grzech). W katolickiej nauce moralnej uwzględnia się zarówno ocenę relacji osobowych, jak i szerszych układów społecznych, obejmujących stosunki i zjawiska społeczne. Wizja moralności, jaką przedstawia Kościół, nie polega – jak chcą niektórzy mniemać – tylko na mnożeniu nakazów i sporządzaniu listy grzechów, lecz jest uczeniem człowieka tego, co jest wyrazem miłości Boga do człowieka i co prowadzi go do dobra i szczęścia. Moralność jest integralnym elementem religijności, nie ma religijności bez moralności”²².

Moralność religijna ujawnia się w konkretnych religiach – w katolicyzmie, prawosławiu, protestantyzmie, judaizmie. Społeczną formę moralności ujmuje się często jako religijność kościelną, gdyż w pewnym stopniu jest ona zgodna z oczekiwaniami i żądaniami Kościołów. W formie kościelnej jest też ukazywana wiara religijna, bez względu na to, że związek jej z instytucjami kościelnymi nie zawsze bywa ścisły i jednolity. Każda religia jest mocno „osadzona” w kontekście społeczno-kulturowym, w którym występują też elementy moralne. Jednocześnie znany jest model moralności niezwiązany z Kościołem, model moralności pozakościelnej, sprywatyzowanej, niewykluczającej jednak wiary religijnej, choćby w minimalnym stopniu ją akceptującej²³. Władysław Piwowski uważa, że „Moralność kościelna jest rezultatem zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym, utrwalana w ramach katechezy, liturgii, kazań, katechizacji dorosłych. Moralność pozakościelna, całkowicie niezależna od ustalonych i przekazywanych przez Kościół wartości i norm – nawet, jeśli kształtuje się w społeczeństwie polskim – jest trudno uchwytna w ramach stosowanych technik i sposobów analizy socjologicznej oraz z trudem poddaje się procesowi operacjonalizacji. Moralność jest łatwiej dostępna badaniom empirycznym, gdy jest realizowana w ramach instytucji kościelnych i pozwala rozstrzygać, czy i w jakim stopniu poszczególne osoby i grupy osób są moralne w ramach odniesienia do oczekiwań Kościoła. Model kościelnie zdefiniowanej moralności pozwala na ustalenie faktu pojawiania się postaw i zachowań nieodbiegających od normatywnych oczekiwań zinstytucjonalizowanej religii oraz na określenie jego rozmiarów”²⁴.

Moralność religijną, którą kształtuje określony Kościół instytucjonalny, w tym Kościół rzymskokatolicki, postrzegana też jako moralność zinstytucjonalizowana lub wprost kościelna, można rozpatrywać w trzech wymiarach: 1) znajomości zasad i reguł moralnych danej religii; 2) akceptacji i preferencji tych reguł i zasad; 3) zachowań związanych z tymi regułami i zasadami

²² J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, cyt. wyd., s. 67.

²³ Tamże, s. 68.

²⁴ W. Piwowski, *Religijność miejska...*, cyt. wyd., ss. 25-26.

moralnymi – adekwatnych i nieadekwatnych z nimi. Zgodnie z tymi założeniami Mariański pisze: „moralność kościelna o charakterze katolickim jest przekazywana i wdrażana jednostkom i grupom społecznym w procesie socjalizacji przez Kościół katolicki i współpracujące z nim różnorodne podmioty wychowania religijnego. Kościół pełnił historyczną funkcję instytucjonalizacji moralności w społeczeństwie. Obecnie funkcja ta ulega wyraźnemu osłabieniu. Moralność kościelna, czyli wywodząca się z Kościoła i przez niego podtrzymywana, staje się sprawą mniejszości w społeczeństwach Europy Zachodniej, tradycyjna moralność kościelna traci swoją moc obowiązującą i oczywistość kulturową. W nowoczesnych społeczeństwach Kościół (szerzej chrześcijaństwo) stracił monopol na przekazywanie sensu i orientacji, jest tylko jedną z wielu opcji, nie wpływa całościowo na społeczeństwo. Kościoły nie są w stanie zawłaszczyć całego dyskursu religijnego i moralnego, nie są w stanie narzucać innym »jedynej prawdy religijnej«. Nie ma już zbieżności między kościelnie zorientowaną moralnością i osobową tożsamością. Pluralizm życia kościelnego, pociągający za sobą poznawczą i normatywną niepewność, spowodował poważny kryzys wiarygodności moralności instytucjonalizowanej. Moralność kościelna jest ustawicznie w odwrocie, staje się w społeczeństwach pluralistycznych »sprawą mniejszości« jako jedna spośród wielu ofert i propozycji, zwłaszcza w wielkich aglomeracjach miejskich. Chrześcijanie, zwłaszcza młodzi, nie chcą być zmuszani do przyjęcia obowiązujących modeli moralności, domagają się prawa do samodzielnego wyboru. Oznacza to odchodzenie od ściśle zdefiniowanej moralności kościelnej do różnych form zdystansowanej kościelnie moralności, aż po moralność pozakościelną, laicką, liberalną. (...) Zwłaszcza młode pokolenie przejawia wyższy poziom zdystansowania wobec religii i Kościoła, nie tylko w dziedzinie praktyk religijnych i więzi z Kościołem, ale także w sferze przekonań religijnych i moralnych oraz chrześcijańskich wyjaśnień sensu i celu życia ludzkiego”²⁵.

Diagnoza ta jest nadal aktualna w Polsce, gdyż ciągle wzrasta tu wskaźnik młodzieży wyraźnie dystansującej się wobec Kościoła rzymskokatolickiego i jego zasad etycznych i norm moralnych, kwestionującej ich potrzebę w swoim życiu, a zarazem sprzeciwiającej się narzucaniu ich wszystkim ludziom w postaci jednego modelu moralności zależnego w pełni od tych zasad kościelnych. Znając ten problem, Mariański pisze, iż „W nowych warunkach społeczno-kulturowych zmienia się legitymizacja religijno-moralna: od społecznej – w kierunku zindywidualizowanej, od mającej swoje oparcie w strukturach społecznych – do mającej »rodowód« w jednostce. Pozostaje kwestią otwartą, o ile moralność selektywna (wybiórcza) jest tylko osłabieniem religijności kościelnej (deficyt), o ile zaś jest alternatywą dla instytucjonalnie

²⁵ Tamże, ss. 69-70.

określonej religijności i moralności. Niekiedy ten proces przechodzenia od zinstytucjonalizowanej do sprywatyzowanej moralności określa się jako sekularyzację²⁶.

Moralność laicka i ateistyczna – jej specyfika i tło kulturowe

Przeciwieństwem moralności kościelnej jest moralność pozakościelna, zindywidualizowana, laicka, świecka, liberalna, niezależna od religijnej ideologii i pouczeń czy wskazań Kościoła instytucjonalnego oraz moralność ateistyczna oparta na podobnej duchowości²⁷. Taka moralność odnosi się do różnych form życia moralnego, kształtowanych poza wpływem religii i Kościołów chrześcijańskich: rzymskokatolickiego, prawosławnego, protestanckich i obejmuje swym zasięgiem różne wartości, normy i wzory zachowań moralnych jednostek i grup społecznych. Moralność niezależna ideowo od religii różni się zasadniczo od moralności kreowanej przez religię i instytucje kościelne, od systemu ich wartości, norm i oczekiwań tych Kościołów. Janusz Mariański zaznacza, że „W sensie ścisłym moralność pozakościelną odnosimy do tych form życia moralnego, które kształtują się poza formami zinstytucjonalizowanych religii i Kościołów, oddolnie w ramach interakcji społecznych lub poprzez oddziaływanie różnych ideologii i światopoglądów świeckich (laickich). Odnosi się także do tych wierzących, którzy określają siebie jako formalnie należących do Kościoła, ale równocześnie – mniej lub bardziej radykalnie – odrzucających wszelką moralność zinstytucjonalizowaną. Wierzą oni, że drogę do Boga (rozmaicie rozumianą) odnajduje się nie poprzez społecznie uznawaną formę religii, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swojego Boga, swoje niebo, swoje zbawienie, swoje małe *credo*, swoją prywatną moralność. Coraz więcej ludzi wierzących nie chce, aby Kościół definitywnie ustalał, jak ma wyglądać ich życie moralne. Uważają oni, że mają prawo samodzielnie określać swój stosunek do Kościoła i ustalonych przez niego wartości i norm. Ta subiektywna definicja religijności i moralności nie musi być zgodna z wymogami kanonicznymi. Moralność pozakościelna nie jest tylko stanem, ale jest przede wszystkim procesem – nie tyle jest dana, ile zadana, pozostaje w stanie niedookreślenia, jest otwarta na różne opcje i rozwiązania. Tworzy podstawy hiperpluralizmu moralnego. W warunkach (po)nowoczesności nic nie jest dane w sposób nieodwołalny, raz na zawsze,

²⁶ Tamże, s. 72.

²⁷ J. Czerwiński, *Marksistowska a katolicka koncepcja moralności*, Warszawa 1976; A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, ss. 142-202.

także moralność religijna. Moralność pozakościelna o charakterze zindywidualizowanym nie jest czymś stałym, lecz jawi się jako coś nieokreślone, ciągle otwarte na różne możliwości²⁸. Być może na tym polega siła i atrakcyjność tej moralności, akcentującej suwerenność człowieka w doborze wartości i norm regulujących jego współżycie z innymi ludźmi, a tym samym przyciągającej do siebie coraz liczniejsze odsetki nowych jej zwolenników. Wielu spośród nich wcześniej porzuciło zasady moralności religijnej i sterowanej przez Kościół instytucjonalne.

Franz Xavier Kaufmann dodaje w tym kontekście, że współczesna kultura nie chce mieć odniesień do religii i do Boga transcendentnego, stąd jej wzorce czy sposoby wyjaśniania sensu i celu życia są z reguły pozbawione uzasadnień religijnych i odniesień do uniwersalnych wartości moralnych chrześcijaństwa²⁹. Moralność pozakościelną cechuje synkretyzm, składa się ona z elementów wyjętych z różnych systemów etycznych i religijnych, z takich, które odpowiadają oczekiwaniom ludzi kwestionujących zinstytucjonalizowaną moralność kościelną. Socjologowie religii zaznaczają, że dzisiejszy człowiek, wyswobodzony z „kryteriów” religii i Kościoła, w kształtowaniu sensu i celu własnej egzystencji coraz rzadziej odwołuje się do „hipotezy” Boga osobowego jako dawcy norm etycznych. Człowiek ten wybiera z założeń religii i moralności z niej wynikającej tylko te treści i elementy, które „służą” jego wizji rzeczywistości i moralności. Niezmiernie trafnie tę sytuację ujmuje francuska socjolożka Daniele Hervieu-Leger, kiedy zaznacza, że „Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki opracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (a szczególnie instytucji religijnych). Jest to oczywiście niezależność względna, ponieważ ograniczona determinantami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, które ciążą na symbolicznej aktywności jednostek co najmniej tak samo, jak na ich działalności materialnej i społecznej”³⁰.

W ocenie Janusza Mariańskiego „Moralność pozakościelna (...) jest bardzo zróżnicowana i rozproszona, nie można jej sprowadzić do wspólnego mianownika, niekiedy przybiera formy tożsamości ucieczkowej, zawsze jest tożsamością w procesie, a nie jest osiągniętym stanem. Nowa subiektywna i zindywidualizowana moralność ma w sobie coś z prywatnego »wyznania wiary«. Moralność religijna (...) jest przedmiotem badań socjologii religii, a moralnością (...) jako fenomenem zajmuje się socjologia moralności”³¹,

²⁸ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, cyt. wyd., ss. 72-73.

²⁹ F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, ss. 261-262.

³⁰ D. Hervieu-Leger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 109.

³¹ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, cyt. wyd., s. 74.

dotyczy to również moralności pozakościelnej, niezależnej od religii zinstytucjonalizowanej.

W świetle tych ustaleń teoretycznych można zapytać, czy moralność katolicka jest jedynie słusznym i trafnym projektem moralności w ocenie samych katolików, jak i osób niezwiązanych z religią katolicką? Czy można być uczciwym moralnie człowiekiem bez osobistych afiliacji do konkretnej religii, choćby katolickiej? Na te pytania próbuje odpowiadać Rafał Boguszewski na podstawie wyników wielu badań naukowych i sondaży opinii społecznej na ten właśnie temat, twierdząc jednoznacznie, że „blisko trzy czwarte Polaków uważa, iż uzasadnienia moralnych reguł postępowania można szukać poza religią. Jaki zatem w katolickim kraju jest stosunek do moralności proponowanej przez to wyznanie? Jak się okazuje – pisze Boguszewski – zasady moralne katolicyzmu za najlepszą i wystarczającą moralność uznaje jedynie co czwarty badany (24%). Jeżeli populację ograniczymy wyłącznie do katolików, odsetek ten okaże się tylko nieznacznie wyższy (26%). Stosunkowo największą grupę (37%) stanowią ci, według których zasady moralne katolicyzmu są słuszne, lecz nie ze wszystkimi z nich się zgadzają. Ponadto sądzą, że te, które są właściwe, nie wystarczają człowiekowi. Blisko jedna trzecia ankietowanych (30%), wśród katolików – 32%, twierdzi natomiast, że wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, jednak wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać innymi normami. Moralność religijną za obcą sobie uznaje 8% badanych, w tym 5% mimo wszystko docenia niektóre zasady katolicyzmu. (...) Wśród respondentów, którzy określają się jako wierzący, zasady moralne katolicyzmu uważa za najlepsze i wystarczającą moralność zaledwie co piąty (20%), a dwukrotnie większa grupa (41%) podchodzi do moralności katolickiej wybiórczo i nie traktuje jej jako jedynie obowiązującej. Wśród osób, które praktykują religijnie kilka razy w tygodniu, o wystarczalności, a zarazem o wyższości norm moralnych proponowanych przez katolicyzm jest przekonanych 69% ankietowanych, a wśród uczestniczących w praktykach religijnych raz w tygodniu – jedynie 34%. W naszym kraju – pisze dalej autor – wyraźnie widać symptomy czegoś, co Krzysztof Kiciński określa terminem »sekularyzacja moralności«³². Wyraża się ona głównie w tym, na co już wcześniej wskazywałem – mianowicie, że Polacy w stosunkowo niewielkim stopniu odczuwają potrzebę religijnego uzasadniania standardów moralnych i w wielu sprawach deklarują poglądy moralne trudne do pogodzenia z religią. Zjawisko to dotyczy dość szerokich kręgów społecznych, w tym również osób określających się jako wierzące, a nawet głęboko wierzące. (...) Uprawniona zatem wydaje się teza, że świadomość moralna Polaków, oglądana z klasycznej perspektywy, jawi się jako mechanizm kontroli, który utracił wiele tradycyjnych atrybutów.

³² K. Kiciński, *Autonomia moralna – wartości epoki post-autorytarnej*, w: J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2008, s. 379.

Sugeruje to, że współczesny Polak – również ten, który określa się jako katolik wierzący i regularnie uczestniczący w praktykach religijnych – nie musi i często nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, opierających się na tezach głoszonych przez wyznawaną religię, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi opartymi na zindywidualizowanych kryteriach (...). Instytucje religijne i kościelne nie służą już lub służą jedynie w ograniczonym zakresie jako społeczno-strukturalna baza dla moralności, zwłaszcza w odniesieniu do jej wymiaru małżeńsko-rodzinnego³³.

W podobnym tonie ukazuje nastawienie katolików polskich do moralności religijnej Janusz Mariański i akcentuje negatywne zmiany w postrzeganiu tej moralności. W jego ocenie „Powiedzenie »Polacy są religijni, ale mało moralni« lub »młodzież polska jest religijna, ale ma swoją moralność«, nawet jeżeli nie do końca jest prawdziwe, to pokazuje kierunek przemian w mentalności Polaków, czyli znaczący »rozsiew« pomiędzy powszechnie deklarowanymi postawami proreligijnymi a postawami i zachowaniami moralnymi ludzi wierzących na co dzień. (...) Moralność w swoich wymiarach społecznych nabiera coraz bardziej swoistego, kalejdoskopowego zróżnicowania, daleko idącej płynności i nieokreśloności. Wielu katolików w Polsce traktuje w sposób peryferyjny doktrynę moralną Kościoła, zwłaszcza w sprawach małżeńskich i rodzinnych, w konkretnych kwestiach – zwłaszcza młodzi Polacy – nie przejmują się zbytnio nauczaniem Kościoła. Tworzy się coś, co można by nazwać »szarą strefą moralną«. Kościół staje się coraz bardziej instytucją »miękkiej siły«. W społeczeństwach współczesnych wielu ludzi, także wierzących, odmawia Kościołowi kompetencji w sprawach moralnych. Sakralizuje się własne »ja« jako źródło moralności. (...) Rozdźwięk pomiędzy moralnym nauczaniem Kościoła oraz poglądami i zachowaniami katolików zaznacza się w sprawach związanych z życiem seksualnym, erotyką, nierozzerwalnością małżeństwa i normami moralnymi regulującymi pożycie małżeńskie w wielu jego sferach³⁴. W dzisiejszych zróżnicowaniach światopoglądowych i kulturowych oraz uwarunkowaniach obyczajowych rola religii i Kościoła w konstruowaniu jednolitego systemu moralnego przestaje pełnić rolę obowiązującego kryterium. Świadomość własnej wolności i suwerennego decydowanie o własnym losie i dokonywania swobodnego wyboru czy podejmowania decyzji aksjologicznych i egzystencjalnych pozwala ludziom na posługiwanie się we własnej codzienności kodeksami etycznymi niezależnymi od religii i od norm moralnych wytwarzanych przez Kościół katolicki. Ludzie, w tym katolicy, coraz liczniej i odważniej kwestionują zasadność norm etyki katolickiej w odniesieniu do własnego życia i odrzucają

³³ R. Boguszewski, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim...*, cyt. wyd., ss. 312 – 315; K. Kiciński, *Świadomość moralna Polaków – główne tendencje*, w: W. Wesołowski, J. Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat*, Warszawa 2005, ss. 341-342.

³⁴ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, cyt. wyd., s. 95.

je jako kryteria nadające życiu sens i cel. Jednocześnie nie wytwarzają pustki aksjologiczno-normatywnej we własnych postawach i działaniach, lecz na miejsce norm etyki religijnie zorientowanej wprowadzają normy etyki laickiej, a nawet ateistycznej, według których starają się postrzegać sens i cel własnego życia. Odchodzenie od zasad etyki katolickiej i opowiadanie się za etosem czy moralnością bez „udziału” religii staje się swoistą „modą” w środowiskach młodzieży szkolnej i akademickiej.

Podsumowanie

Analizy dokonane w tym artykule skłaniają do wniosku mało optymistycznego, że moralność stanowi specyficzne zjawisko kulturowe i jest uwarunkowane wieloma czynnikami, w tym religijnymi. Z tego powodu nie jest łatwo zdefiniować moralność w sposób adekwatny do oczekiwań różnych jej badaczy i zwykłych ludzi. Trudność ta jest znana reprezentantom nauk humanistycznych, społecznych i teologicznych, którzy najczęściej definiują samo pojęcie moralności, a rzadziej moralność jako zjawisko i fakt społeczny. Wielość określeń istoty i celu moralności nie ułatwia także badania jej przejawów metodami znanymi w naukach empirycznych, w tym socjologii moralności i socjologii religii, jeśli weźmiemy pod uwagę moralność religijnie określoną.

Józef Baniak – RELIGIOUS MORALITY AS THE OBJECT OF SOCIOLOGICAL RESEARCH

In this article I present religious morality as an object of humanistic and social research. As for the content I present first the phenomenon of morality – its various definitions, nature and social functioning using for this purpose the available literature. In this part I provide examples of understanding morality by the young and adult Catholics on the basis of various sociological research. In the second part of the article I present the Catholic, secular and atheistic morality – their nature, specifics, differences and practical applications of their ethical standards. This record I also base on the given literature of the subject. Just like in the first part of the article I also present here on the basis of outcomes of many sociological researches the understanding of the nature of these types of morality by the young and adult Poles, as well subjecting to their ethical standards in their own life. Analyses made here point out the difficulties in defining morality, especially in the sociological sense.

MARCIN WNUK

Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
Katedra Medycyny Społecznej, Zakład Higieny

Religijność a opinia na temat zapłodnienia *in vitro* wśród studentów

Wprowadzenie

W literaturze przedmiotu jest dostrzegalny deficyt badań dotyczących relacji między religijnością jednostek a ich postawą wobec zapłodnienia *in vitro*. Analiza następujących baz danych: Academic Search Complete, ERIC, Health Source, MEDLINE, PsychINFO oraz PsychArticles poprzez równoczesne wpisywanie takich haseł, jak: zapłodnienie *in vitro* lub *in vitro* oraz religijność, religia, pobyt w kościele, modlitwa, wiara czy duchowość wykazała, że wyniki badań dostępnych w tym obszarze dotyczą modlitwy i jej wpływu na powodzenie procedury zapłodnienia *in vitro*¹ czy stosunku poszczególnych religii wobec zapłodnienia *in vitro*².

W wyniku analizy pojawił się tylko jeden artykuł dotyczący relacji między religijnością a postawą wobec tej metody leczenia niepłodności³. Zgodnie z jego rezultatami wśród studentów ze Stanów Zjednoczonych częstotliwość korzystania z praktyk religijnych nie była związana z akceptacją praktyk zapłodnienia *in vitro*, jak również czterech innych sposobów zapłodnienia. Protestanci nie różnili się w podejściu do zapłodnienia w stosunku do katolików⁴.

¹ S. Ainsworth, *The power of prayer. Practice Nurse*, 2009, vol. 38, ss. 49-50; K. Y. Cha, D. P. Wirth, *Does prayer influence the success of in vitro fertilization-embryo transfer? Report of a masked, randomized trial*, „Journal of Reproductive Medicine”, 2001, vol. 46, ss. 781-787; B. Coruh, H. Ayele, M. Pugh, T. Mulligan, *Does religious activity improve health outcomes? A critical review of the recent literature. Explore*, „Journal of Science and Healing”, 2005, vol. 1, ss. 186-191.

² P. Mallia, *Problems faced with legislating for IVF technology in a Roman Catholic country*, „Medicine, Health Care, And Philosophy”, 2010, vol. 13, ss. 77-87.

³ P. C. Dunn, I. J., Ryan, K. O'Brien, *College students acceptance of adoption and five alternatives fertilization techniques*, „The Journal of Sex Research”, 1988, vol. 24, ss. 282-287.

⁴ Tamże, ss. 282-287.

W Polsce badania nad postawą wobec zapłodnienia *in vitro* wśród Polaków były w ostatnim czasie przeprowadzone trzykrotnie: w 1995, 1997 i 2003 r. Wskazują one jednoznacznie na ścisłe powiązania między wysokim poziomem religijności a negatywną opinią wobec zapłodnienia *in vitro*, co biorąc pod uwagę fakt, iż ponad 90% społeczeństwa polskiego deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego, który jest przeciwnikiem tej metody zapłodnienia, wydaje się czymś zupełnie naturalnym i zgodnym z oczekiwaniami. Z badań przeprowadzonych przez CBOS w 2003 r. na 1229 osobach stanowiących reprezentatywną próbę losowo-adresową dorosłych mieszkańców Polski wynika, że na postawę wobec zapłodnienia *in vitro* ma wpływ religijność badana za pomocą miar odzwierciedlających udział w praktykach religijnych, jak również wiek, płeć i wykształcenie.

Osoby religijne są mniej przychylne *in vitro*, podobnie jak osoby starsze, mężczyźni oraz jednostki gorzej wykształcone. Zgodnie z wynikami badań w porównaniu z danymi z 1995 r. istotnie zmalał odsetek osób aprobujących istnienie możliwości zapłodnienia pozaustrojowego oraz deklarujących gotowość skorzystania z takiej możliwości (w obu przypadkach o 9 p.p.). Porównanie wyników z odpowiedziami uzyskanymi w sondażu z 1995 r. wskazuje jednak zarazem na istotne zmniejszenie się (o 9 p.p.) liczby osób aprobujących sztuczne metody zapłodnienia i wzrost (o 4 p.p.) odsetka przeciwników.

Przedewszystkim znacząco zmalał odsetek osób deklarujących zdecydowanie pozytywne nastawienie do zapłodnienia pozaustrojowego, wzrósł natomiast odsetek niemających wyrobionego zdania. Wskazuje to na wycofywanie się respondentów z opinii jednoznacznie pozytywnych i jednoznacznych w ogóle, co może trochę dziwić w sytuacji, gdy problem bezpłodności dotyka coraz większej liczby małżeństw, a same techniki wspomaganego zapłodnienia stały się w medycynie czymś powszechnym⁵. Faktem zasługującym na szczególną uwagę jest to, że zgodnie z dotychczasowymi wynikami badań kobiety są większymi zwolenniczkami zapłodnienia *in vitro*, pomimo tego, że rezultaty niektórych badań wskazują na ich większy poziom religijności w stosunku do mężczyzn⁶. Wśród studentów będących Afroamerykanami, którzy w większości byli wyznawcami katolicyzmu, kobiety okazały się być bardziej religijne w perspektywie wewnętrznej motywacji religijnej, aktywności duchowej oraz wiary⁷.

⁵ W. Derczyński, *Dziecko z „próbówki” – postawy wobec zapłodnienia pozaustrojowego. Komunikat z badań*, Warszawa 2003.

⁶ A. M. Abdel-Khalek, F. Naceur, *Religiosity and its association with positive and negative emotions among college students from Algeria*, „Mental Health, Religion and Culture”, 2007, vol. 10, ss. 159-170; L. A. Berkel, T. D. Armstrong, K. O. Cokley, *Similarities and differences between religiosity and spirituality in african american college students: A preliminary investigation*, „Counseling and Values”, 2004, vol. 49, ss. 2-14.

⁷ Tamże, ss. 2-14.

Różnice w poziomie religijności kobiet i mężczyzn mogą być wynikiem zastosowanych miar do jej badania, populacji badanych osób oraz przynależności do danego wyznania religijnego.

W badaniach przeprowadzonych na studentach katolikach kobiety okazały się bardziej religijne tylko w odniesieniu do dwóch spośród ośmiu zastosowanych wskaźników religijności⁸.

Uzasadniając swoją dezaprobatę wobec zapłodnienia *in vitro*, Kościół rzymskokatolicki odwołuje się do dwóch naczelnych argumentów. Zgodnie z pierwszym z nich zapłodnienie *in vitro* nie jest efektem naturalnego i zgodnego z biologicznymi uwarunkowaniami obu płci zbliżenia między kobietą i mężczyzną mającego postać aktu miłości⁹. Zastrzeżenie budzi również ryzyko uszkodzenia lub zniszczenia niewykorzystanych zarodków, które są traktowane jako pełnoprawne istoty ludzkie¹⁰. Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* odrzucają argumenty natury religijnej, odwołując się do utilitaryzmu, jaki niesie za sobą ta metoda w postaci posiadania potomstwa. Zapłodnienie *in vitro* budzi w Polsce liczne kontrowersje natury polityczno-ekonomicznej związane z kosztami dotyczącymi jej zastosowania oraz ich refundacją ze strony państwa, jak również regulacjami prawnymi dotyczącymi tej kwestii. Alternatywą dla tej metody leczenia niepłodności jest lansowana przez Kościół rzymskokatolicki naprotechnologia, której główną przewagą nad *in vitro* jest to, że nie budzi ona zastrzeżeń religijno-etycznych oraz nie jest metodą inwazyjną. Naprotechnologia (od ang. NaProTechnology – Natural Procreative Technology, Naturalna Technologia Rozrodcza) jest pierwszą nauką dotyczącą zdrowia kobiet, która wiąże planowanie rodziny z monitorowaniem i utrzymaniem płodności kobiet. Opiera się przede wszystkim na trosce o płodność a nie jedynie na kontrolowaniu płodności, zarówno przy planowaniu rodziny, jak i w obszarze ginekologicznym. Jest to metoda, która ma charakter holistyczny, podchodzi do każdego pacjenta indywidualnie i wieloaspektowo¹¹. Zgodnie z wynikami dotychczasowych badań skuteczność tej metody jest porównywalna z innymi bardziej inwazyjnymi sposobami leczenia bezpłodności¹².

Religijność stanowi subiektywne odniesienie człowieka zarówno do rzeczywistości nadprzyrodzonej reprezentowanej przez Boga, jak i do re-

⁸ M. Wnuk, *Religijne korelaty jakości życia młodzieży studiującej. Moderacyjna rola płci*, „Problemy Higieny i Epidemiologii”, 2010, t. 91, ss. 678-684.

⁹ Kongregacja Nauki i Wiary. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, Art. 6, rozdz. 3, s. 2377; Jan Paweł II, *Evangelium Vitae Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnic, do katolików świeckich oraz Do wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, rozdz. 14, wydana 25 marca 1993 r.

¹⁰ Jan Paweł II, *Evangelium Vitae...*, rozdz. 14; Kongregacja Nauki i Wiary. *Instrukcja Dignitas personae*, wydana 12 grudnia 2008 r..

¹¹ R. Mirkes, *Protecting the right of informed conscience in reproductive medicine*, „The Journal Of Medicine And Philosophy”, 2008, vol. 33, ss. 374-393.

¹² J. B. Stanford, T. A. Parnell, P. C. Boyle, *Outcomes from treatment of infertility with natural procreative technology in an Irish general practice*, „Journal Of The American Board Of Family Medicine”, 2008, vol. 21, ss. 375-384.

lacji między nim a Bogiem¹³. Religijność jest pojęciem wieloaspektowym, przejawiającym się w strukturze aksjologicznej człowieka (ważność wartości natury religijnej), sferze praktyk religijnych stanowiących o zaangażowaniu religijnym (takich jak: modlitwa, uczestnictwo we mszy świętej, czytanie Pisma Świętego¹⁴) oraz w radzeniu sobie ze stresem przez odwoływanie się w trudnych chwilach do treści o charakterze religijnym¹⁵, czy wsparciu, które poza świeckim może mieć również religijny charakter.

Religijne sposoby radzenia sobie ze stresem stanowią złożony proces zmagania się z sytuacjami trudnymi. Zawierają one zarówno aktywne, jak i pasywne, skoncentrowane na problemie, ale i skoncentrowane na emocjach, intrapsychiczne oraz interpersonalne strategie radzenia sobie ze stresem¹⁶. W literaturze przedmiotu wyróżnia się pozytywne i negatywne formy religijnego radzenia sobie z sytuacjami trudnymi. Pozytywne sposoby religijnego radzenia sobie ze stresem są realizowane przez poszukiwanie silniejszej więzi z Bogiem, podjęcie starań o jego miłość i opiekę, odwołanie się do jego pomocy w celu pozbycia się uczucia złości, próbę układania własnych planów w łączności z jego planami, proszenie o przebaczenie za grzechy czy koncentrowanie się na religii w celu redukcji zmartwień. Egzemplifikacją negatywnych sposobów radzenia sobie z sytuacjami trudnymi jest poczucie opuszczenia oraz porzucenia przez Boga, przeświadczenie o byciu karanym przez Boga za brak pobożności, poczucie bycia karanym przez Boga, kwestionowanie jego miłości oraz kwestionowanie jego mocy¹⁷.

Ważnym aspektem religijności są przeżycia duchowe, będące konsekwencją realizacji wartości zarówno o charakterze religijnym, jak i świeckim. Oznacza to, że nie są one tylko i wyłącznie zarezerwowane dla osób religijnych, choć w ich przypadku odgrywają one szczególną rolę przez poczucie bycia w intymnym kontakcie z Bogiem, doświadczanie jego bliskości czy poczucie bycia przez niego kochanym i bezwarunkowo akceptowanym¹⁸. Religia stanowi również istotne źródło wsparcia, zarówno w kontekście bycia członkiem wspólnoty religijnej, jak i posiadania specyficznej więzi z Bogiem. Wsparcie ze strony Boga przejawia się w przekonaniu o własnej wartości w jego oczach, w poczuciu przynależności, wdzięczności, w poczuciu troski z jego strony,

¹³ W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.

¹⁴ M. Wnuk, *Religijność jako wielowymiarowy i wieloaspektowy konstrukt*, „Przegląd Religioznawczy”, 2011, nr 240, ss. 57-66.

¹⁵ K. I. Pargament, H. G. Koenig, L. M. Perez, *The many methods of religious coping: development and initial validation of RCOPE*, „Journal of Clinical Psychology”, 2000, vol. 56, ss. 519-543.

¹⁶ D. W. Klaassen, M. J. McDodald, S. James, *Advance on study of religious and spirituals coping*, w: P. T. P. Wong, *Handbook of multicultural perspectives on stress and coping*, New York – London 2006, ss. 105-132.

¹⁷ K. I. Pargament, H. G. Koenig, L. M. Perez, *The many methods of religious coping...*, ss. 519-543.

¹⁸ F. Loustalot, S. B. Wyatt, B. Boss, W. May, T. McDyess, *Psychometric Examination of the Daily Spiritual Experiences Scale*, „Journal of Cultural Diversity”, 2006, vol. 13, ss. 162-167.

szczególnie w trudnych sytuacjach życiowych, oraz dostępności i możliwości odwołania się do niego i poszukiwania jego woli¹⁹.

Religijność pełni istotne funkcje regulacyjne w obszarze funkcjonowania fizycznego, psychicznego, społecznego oraz duchowego, wpływając na sferę myśli, uczuć i zachowań osób wierzących. Założono, że wszystkie powyższe aspekty religijności są istotnymi elementami kształtującymi postawę studentów wobec zapłodnienia *in vitro*. Prawie wszyscy badani deklarowali przynależność do wyznania rzymskokatolickiego, które jest zdecydowanym przeciwnikiem stosowania tej metody. Zmienne potencjalnie ważne dla opinii wobec tej formy leczenia bezpłodności, takie jak wiek i wykształcenie, poza płcią były kontrolowane. Założono, że kobiety reprezentują bardziej przyzwalającą postawę wobec zapłodnienia *in vitro* niż mężczyźni, pomimo tego, że zgodnie z dotychczasowymi badaniami są bardziej religijne od mężczyzn.

Hipotezy badawcze

1. Bardziej religijni studenci we wszystkich przejawach religijności są przeciwnikami zapłodnienia *in vitro* w porównaniu z mniej religijnymi studentami. Gdyby sami nie mogli mieć potomstwa, nie zdecydowaliby się na zapłodnienie *in vitro*, a ich negatywna postawa wobec *in vitro* jest zgodna z wyznawaną przez nich doktryną religijną.

2. Kobiety są bardziej przychylne metodzie zapładniania *in vitro* w stosunku do mężczyzn, pomimo tego, że są bardziej religijne niż mężczyźni.

Materiał i metoda

W badaniach wzięło udział 393 studentów fizjoterapii, rehabilitacji oraz zdrowia publicznego studiujących na Bydgoskiej Szkole Wyższej. Ankiety były rozdawane i wypełniane podczas zajęć. Kobiety stanowiły 84,7%, podczas gdy mężczyzn było 15,3%. Wśród badanych było 93,1% katolików, 1,3% buddystów oraz 5,6% przedstawicieli innych wyznań. Wykształcenie średnie posiadało 91,1%, natomiast wyższe – 8,9%. W grupie wiekowej między 20. a 30. rokiem życia znalazło się 81,9 badanych, między 31. a 40. – 11,2%, między 40. a 50. – 4,6% oraz między 50. a 60. – 2,3% badanych.

Użyto następujących narzędzi badawczych: Kwestionariusz Siły Wiary Religijnej Santa Clara (SCSORFQ), Skala Religijnych Sposobów Radzenia Sobie ze Stresem (RCOPE), Skala Codziennych Doświadczeń Duchowych

¹⁹ W. E. Fiala, J. F. Bjorck, R. Gorsuch, *The Religious Support Scale: construction, validation, and cross-validation*, „American Journal of Community Psychology”, 2002, vol. 30, ss. 761-786.

(DSES), Skala Wsparcia Religijnego (RSS), Skala Wartości Schellerowskich w adaptacji Brzozowskiego, dwie jednopytaniowe miary odnoszące się do częstotliwości modlitwy oraz częstotliwości uczestnictwa we mszy świętej, trzy pytania dotyczące postawy wobec zapłodnienia *in vitro*: Czy jesteś zwolennikiem zapłodnienia *in vitro*, polegającego na sztucznym zapłodnieniu, niebędącym konsekwencją zbliżenia mężczyzny i kobiety? Czy gdybyś Ty i Twoja partnerka/partner nie mogli zejść w ciążę, to czy zdecydowałibyście się na zapłodnienie *in vitro*? Zapłodnienie *in vitro* jest niezgodne z wyznawaną przeze mnie doktryną religijną?

Skala Religijnych Sposobów Radzenia Sobie ze Stresem (RCOPE) składa się z 14 pytań. Połowa z nich odnosi się do korzystania z pozytywnych, religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem, podczas gdy druga połowa pytań dotyczy negatywnych, religijnych form zmagania się z sytuacjami stresowymi. Na każde z nich osoba badana odpowiada na 4-stopniowej skali w zależności od tego, na ile zgadza się lub nie z danym stwierdzeniem. W przedstawionych badaniach zastosowano tylko pytania odnoszące się do pozytywnych religijnych strategii radzenia sobie ze stresem. Rzetelność skali w zależności od badanej populacji wynosi $\alpha = 0,78-0,94^{20}$. W realizowanym projekcie badawczym rzetelność tego narzędzia wyniosła α -Cronbacha = 0,76.

Skala Wartości Schellerowskich nawiązuje do Schellerowskiej teorii obiektywnej hierarchii wartości. Umożliwia poznanie subiektywnej ważności 50 wartości, a także pozwala na ocenę podobieństwa wartości subiektywnych do obiektywnego i idealnego prototypu. Narzędzie składa się z listy 50 wartości, tworzących 10 grup. Skale podstawowe: wartości Hedonistyczne, Witalne, Estetyczne, Prawda, Moralne, Święte. Skale czynnikowe: Sprawność i Siła Fizyczna, Wytrzymałość, Świętości Świeckie, Świętości Religijne. Zadanie badanego polega na dokonaniu na 101-punktowej skali oceny subiektywnej ważności każdej wartości. W badaniach zastosowano ocenę wartości, które mają charakter religijny, takich jak: Bóg, wiara, zbawianie i życie wieczne. Narzędzie prezentuje zadowalające właściwości psychometryczne, zarówno pod względem trafności, jak i rzetelności²¹. W przytaczanych badaniach rzetelność wyniosła α -Cronbacha = 0,91.

Kwestionariusz Siły Wiary Religijnej Santa Clara składa się z 10 pytań dotyczących siły wiary, które są niezależne od prezentowanego przez badanych wyznania religijnego. Analiza czynnikowa potwierdziła, że użyte w nim pytania wchodziły w skład jednego wymiaru, który można określić jako siła przekonań religijnych. Rzetelność skali wynosi $\alpha = 0,94-0,96^{22}$. W przeprowadzonym projekcie rzetelność skali wyniosła α -Cronbacha = 0,94.

²⁰ K. I. Pargament, H. G. Koenig, L. M. Perez, *The many methods of religious coping...*, ss. 519-543.

²¹ P. Brzozowski, *Skala Wartości Schellerowskich – SWS*, podręcznik, Warszawa 1995.

²² T. G. Plante, M. T. Boccaccini, *Reliability and Validity of the Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire*, „Pastoral Psychology”, 1997, vol. 45, ss. 429-437, 375-387.

Skala Codziennych Doświadczeń Duchowych składa się z 16 pytań. Osoba badana udziela odpowiedzi na 6-stopniowej skali od 1 – nigdy lub prawie nigdy, do 6 – wiele razy w ciągu dnia. Im większą liczbę punktów uzyskuje, z tym większym stopniem duchowości mamy do czynienia. Narzędzie to prezentuje zadowalające właściwości psychometryczne. Jego rzetelność, w zależności od populacji, plasuje się w granicach $\alpha = 0,86-0,95$ ²³. W realizowanym projekcie badawczym rzetelność wyniosła α – Cronbacha = 0,87.

Skala Wsparcia Religijnego zawiera trzy wymiary: wsparcia ze strony wspólnoty religijnej, wsparcia ze strony Boga oraz wsparcia ze strony liderów religijnych. Narzędzie to składa się z 21 pytań, po 7 na każdą podskalę. Na zadane pytania badani odpowiadają na 5-stopniowej skali w zależności od tego, na ile zgadzają się lub nie z danym stwierdzeniem²⁴. Opisywane narzędzie posiada zadowalające właściwości psychometryczne. W jednym z badań rzetelność tej trójczynnikowej skali wyniosła $\alpha = 0,91$, dla poszczególnych podskal odpowiednio $\alpha = 0,88$, $\alpha = 0,84$ i $\alpha = 0,92$. W realizowanym projekcie badawczym zastosowano tylko część pytań przynależnych do podskali wsparcia ze strony Boga, a ich rzetelność wyniosła α – Cronbacha = 0,71.

Na skali częstotliwości pobytu na mszy świętej badani zaznaczali, jak często uczestniczą we mszy świętej, mając do wyboru pięć możliwości: nigdy z wyjątkiem chrztów, ślubów i pogrzebów, kilka razy w roku, raz w ciągu miesiąca lub dwóch, dwa lub trzy razy w miesiącu, raz w tygodniu lub częściej.

Skala częstotliwości modlitwy zawierała następujące odpowiedzi: nigdy, czasami, raz w miesiącu, raz w tygodniu, codziennie.

Na pytania dotyczące postawy wobec eutanazji oraz aborcji badani odpowiadali, zgadzając się lub nie z danym stwierdzeniem.

Analiza wyników

Do obliczenia rezultatów badań zastosowano pakiet statystyczny SPSS wersja 20. Do weryfikacji hipotez w zależności od skal, w jakich wyrażone zostały poszczególne zmienne, użyto testu t-studenta lub statystyki chi-kwadrat oraz analizy regresji liniowej.

Religijność okazała się być wymiarem różnicującym opinię studentów wobec zapłodnienia *in vitro*. Poza ważnością wartości religijnych, takich jak: Bóg, wiara, zbawienie i życie wieczne, przeciwnicy zapłodnienia *in vitro* różnili się od zwolenników tej formy zapłodnienia większą siłą wiary religijnej, częstszym doświadczeniem przeżyć duchowych, częstszym korzystaniem

²³ F. Loustalot, S. B. Wyatt, B. Boss, W. May, T. McDyess, *Psychometric Examination of the Daily Spiritual Experiences Scale*, „Journal of Cultural Diversity”, 2006, vol. 13, ss. 162-167.

²⁴ W. E. Fiala, J. F. Bjorck, R. Gorsuch, *The Religious Support Scale: construction, validation, and cross-validation*, „American Journal of Community Psychology”, 2002, t. 30, ss. 761-786.

z pozytywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem, większym wsparciem religijnym ze strony Boga oraz częstszymi praktykami religijnymi, takimi jak modlitwa i pobyt na mszy świętej (tab. 1).

Tab. 1. Bycie zwolennikiem zapłodnienia *in vitro* a poszczególne aspekty religijności studentów ($n = 393$)

Aspekty religijności studentów		N	Średnia	Odchylenie standardowe	t-studenta
Siła wiary religijnej	TAK	317	34,38	8,72	-2,54*
	NIE	76	37,21	8,70	
Pozytywny religijny coping	TAK	317	17,29	6,17	-4,79*
	NIE	76	21,00	5,62	
Wsparcie ze strony Boga	TAK	317	24,24	5,49	-5,42*
	NIE	76	28,59	8,89	
Częstotliwość pobytu na mszy świętej	TAK	317	3,10	1,49	-4,00*
	NIE	76	3,86	1,46	
Częstotliwość modlitwy	TAK	317	4,05	1,46	-2,87*
	NIE	76	4,59	1,54	
Przeżycia duchowe	TAK	317	18,25	5,04	-2,68*
	NIE	76	20,13	7,08	
Bóg	TAK	317	65,45	33,77	-1,89
	NIE	76	73,70	34,18	
Wiara	TAK	317	67,94	31,10	-0,42
	NIE	76	69,67	33,99	
Zbawienie	TAK	317	61,94	32,63	-0,86
	NIE	76	65,67	36,79	
Życie wieczne	TAK	317	61,61	37,07	-0,72
	NIE	76	65,13	37,70	

Studenci, którzy nie zdecydowaliby się na zapłodnienie *in vitro*, gdyby problem z zajściem w ciążę miał miejsce w ich związkach, otrzymali większą liczbę punktów w odniesieniu do wszystkich badanych aspektów religijności w postaci siły wiary religijnej, częstotliwości przeżyć duchowych, religijnych pozytywnych sposobów radzenia sobie ze stresem, wsparcia ze strony Boga, częstotliwości modlitwy, częstotliwości pobytu na mszy świętej i ważności

wartości religijnych, takich jak: wiara, Bóg, zbawienie oraz życie wieczne (tab. 2).

Tab. 2. Bycie zwolennikiem zapłodnienia *in vitro* w przypadku potencjalnych własnych problemów z płodnością a poszczególne aspekty religijności studentów ($n = 393$)

Aspekty religijności studentów		N	Średnia	Odchylenie standardowe	t-studenta
Siła wiary religijnej	TAK	287	33,75	8,45	-4,51*
	NIE	106	38,13	8,87	
Pozytywny religijny coping	TAK	287	17,51	6,57	-2,60*
	NIE	106	19,34	5,03	
Wsparcie ze strony Boga	TAK	287	23,59	5,79	-8,09*
	NIE	106	29,13	6,65	
Częstotliwość pobytu na mszy świętej	TAK	287	3,06	1,47	-4,15*
	NIE	106	3,75	1,51	
Częstotliwość modlitwy	TAK	287	3,97	1,47	-4,08*
	NIE	106	4,65	1,44	
Przeżycia duchowe	TAK	287	17,44	4,87	-7,36*
	NIE	106	21,78	5,99	
Bóg	TAK	287	59,47	34,66	-7,37*
	NIE	106	86,38	22,87	
Wiara	TAK	287	63,45	33,17	-4,90*
	NIE	106	81,04	23,07	
Zbawienie	TAK	287	59,66	33,41	-2,84*
	NIE	106	70,65	32,66	
Życie wieczne	TAK	287	58,35	37,92	-3,37*
	NIE	106	72,96	32,95	

Studenci, którzy zgodzili się ze stwierdzeniem, że zapłodnienie *in vitro* jest niezgodne z wyznawaną przez nich doktryną religijną, okazali się być bardziej religijni w odniesieniu do wszystkich, poza pozytywnymi religijnymi sposobami radzenia sobie ze stresem, przejawów religijności (tab. 3).

Studenci, którzy byli przeciwnikami zapłodnienia *in vitro* nie skorzystali by z tej formy leczenia nawet w przypadku własnych problemów z niepłodno-

ścią, a według ich opinii ta metoda zapłodnienia jest niezgodna z wyznawaną przez nich doktryną religijną (tab. 4).

Tab. 3. Przeświadczenie, że zapłodnienie *in vitro* jest niezgodne z wyznawaną doktryną religijną a poszczególne aspekty religijności studentów ($n = 393$)

Aspekty religijności studentów		N	Średnia	Odchylenie standardowe	t-studenta
Siła wiary religijnej	TAK	174	36,40	7,543	3,00*
	NIE	219	33,76	9,494	
Pozytywny religijny coping	TAK	174	17,95	5,320	-0,14
	NIE	219	18,05	6,894	
Wsparcie ze strony Boga	TAK	174	26,70	6,268	4,50*
	NIE	219	23,80	6,421	
Częstotliwość pobytu na mszy świętej	TAK	174	3,69	1,302	5,39*
	NIE	219	2,89	1,573	
Częstotliwość modlitwy	TAK	174	4,59	1,313	5,27*
	NIE	219	3,81	1,540	
Przeżycia duchowe	TAK	174	19,43	5,991	2,63*
	NIE	219	17,96	5,060	
Bóg	TAK	174	75,24	28,766	4,42*
	NIE	219	60,02	36,577	
Wiara	TAK	174	79,03	25,791	6,51*
	NIE	219	58,58	33,406	
Zbawienie	TAK	174	72,29	28,467	5,40*
	NIE	219	54,04	35,413	
Życie wieczne	TAK	174	68,58	35,678	3,06*
	NIE	219	56,75	37,665	

Płeć różnicowała badanych studentów w odniesieniu do ważności dwóch spośród czterech wartości religijnych, a mianowicie zbawiania i życia wiecznego, oraz dwóch spośród pięciu innych wskaźników religijności: częstotliwość modlitwy i wsparcie ze strony Boga. We wszystkich wymienionych miarach religijności kobiety osiągnęły wyższe wyniki w porównaniu z mężczyznami (tab. 5).

Tab. 4. Opinia dotycząca zapłodnienia *in vitro* a możliwość zastosowania tej metody w przypadku własnych problemów z płodnością oraz pytanie o jej niezgodność z wyznawaną doktryną religijną ($n = 393$)

	χ^2	df	p
Zastosowanie <i>in vitro</i> w przypadku własnych problemów z płodnością	186,86	1	0,00*
Metoda <i>in vitro</i> jako niezgodna z wyznawaną doktryną religijną	24,75	1	0,00*

* $p \leq 0,05$

Tab. 5. Religijność a płeć ($n = 393$)

Aspekty religijności studentów	Płeć	N	Średnia	Odchylenie standardowe	t-studenta
Siła wiary religijnej	Kobieta	333	34,78	8,93	-0,73
	Mężczyzna	59	35,68	7,93	
Pozytywny religijny coping	Kobieta	333	17,80	5,33	-1,36
	Mężczyzna	59	19,00	9,92	
Wsparcie ze strony Boga	Kobieta	333	24,52	6,12	-4,07*
	Mężczyzna	59	28,19	7,71	
Częstotliwość pobytu na mszy świętej	Kobieta	333	3,22	1,49	-0,47
	Mężczyzna	59	3,32	1,60	
Częstotliwość modlitwy	Kobieta	333	4,25	1,50	3,15*
	Mężczyzna	59	3,59	1,33	
Bóg	Kobieta	312	66,91	33,60	-0,25
	Mężczyzna	59	68,14	36,39	
Wiara	Kobieta	333	67,91	32,13	-0,72
	Mężczyzna	59	71,17	28,94	
Zbawienie	Kobieta	333	59,78	34,69	-3,82*
	Mężczyzna	59	77,66	21,53	
Życie wieczne	Kobieta	333	56,00	37,45	-7,74*
	Mężczyzna	59	93,95	8,39	

Zgodnie z otrzymanymi wynikami kobiety nie były częstszymi zwolenniczkami zapłodnienia *in vitro* niż mężczyźni. Natomiast w przypadku deklarowanego zastosowania zapłodnienia *in vitro* w sytuacji zaistnienia

potencjalnych problemów z ich płodnością w ich własnych związkach częściej niż mężczyźni byli gotowe na skorzystanie z tej formy zapłodnienia (tab. 6).

Tab. 6. Opinia dotycząca zapłodnienia *in vitro* a płeć ($n = 393$)

	χ^2	df	p
Bycie zwolennikiem zapłodnienia <i>in vitro</i>	1,08	2	0,58
Zastosowanie <i>in vitro</i> w przypadku własnych problemów z płodnością	12,73	2	0,00*

* $p \leq 0,05$

Dyskusja wyników

Hipoteza pierwsza została w znacznej mierze potwierdzona. Okazało się, że bardziej religijni studenci we wszystkich badanych przejawach religijności poza ważnością wartości o charakterze religijnym są przeciwnikami zapłodnienia *in vitro*. W przypadku problemów z posiadaniem potomstwa bardziej religijni studenci we wszystkich analizowanych aspektach religijności w porównaniu z mniej religijnymi kolegami i koleżankami nie zdecydowaliby się na zapłodnienie *in vitro*. Również postawa badanych wobec zapłodnienia *in vitro*, będąca konsekwencją braku zgodności tej formy leczenia bezpłodności z wyznawaną przez nich doktryną religijną, różnicowała tę grupę badanych pod względem religijności. Różnic między obiema grupami nie odnotowano tylko w odniesieniu do jednego wskaźnika religijności w postaci pozytywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem. Oznacza to, że studenci będący przeciwnikami zapłodnienia *in vitro* również w przypadku domniemania, że problem bezpłodności dotyczy ich samych, prezentują silniejszą wiarę w Boga, częściej korzystają z praktyk religijnych, takich jak modlitwa i udział we mszy świętej, jak również częściej doświadczają przeżyć duchowych przejawiających się w odczuciu obecności Boga, czerpaniu z tego faktu radości, siły, pokoju i równowagi, poczuciu pomocy i przewodnictwa z jego strony, doświadczaniu jego miłości bezpośrednio lub poprzez innych ludzi, akceptacji innych osób niezależnie od tego, co robią, poczuciu połączenia z własnym życiem, poczuciu poruszenia pięknem otaczającego świata czy bezinteresowną opieką nad innymi. Zgodnie z własnymi deklaracjami korzystają oni częściej z pozytywnych religijnych sposobów radzenia sobie ze stresem, a Bóg jest dla nich większym źródłem wsparcia, czemu dają wyraz przez staranie się o miłość i opiekę Boga, układanie swoich planów w łączności z Bogiem, proszenie o przebaczenie za grzechy, skoncentrowanie się na religii celem zaprzestania zmartwień, poszukiwanie rady u Boga, poczucie

troski, wdzięczności oraz bliskości ze strony Boga, poczucie przynależności, jak również posiadanie wartości w oczach Boga.

Wartości religijne nie różnicowały studentów pod względem opinii wobec *in vitro*, co oznacza, że ważność w ich życiu wiary, Boga, zbawienia oraz życia wiecznego nie ma związku z ich postawą wobec tej formy leczenia bezpłodności. Okazało się, że wartości religijne mają natomiast znaczenie dla kształtowania ich opinii na temat zapłodnienia *in vitro* w przypadku, gdy problem bezpłodności dotyczyłby ich samych. Dla tych, dla których wiara, Bóg, zbawienie czy życie wieczne są ważnymi wartościami w życiu w porównaniu z tymi, dla których są one mało istotne, ewentualna zgoda na zapłodnienie *in vitro* w przypadku trudności w posiadaniu potomstwa jest nie do zaakceptowania. Ci studenci, którzy twierdzą, że zapłodnienie *in vitro* jest niezgodne z wyznawaną przez nich doktryną religijną, posiadają silniejszą wiarę w Boga, częściej doświadczają przeżyć duchowych, częściej się modlą, częściej uczestniczą we mszy świętej, Bóg jest dla nich istotnym źródłem wsparcia, a wartości religijne w postaci Boga, wiary, zbawienia i życia wiecznego mają dla nich duże znaczenie w ich strukturze aksjologicznej. Przeciwnicy zapłodnienia *in vitro* zgodzili się ze stwierdzeniem, że jest ono niezgodne z wyznawaną przez nich doktryną religijną. Świadczy to o tym, iż ich postawa wobec problemu zapłodnienia *in vitro* jest kształtowana w oparciu o doktrynę religijną, którą wyznają. Biorąc pod uwagę fakt, że prawie wszyscy badani należeli do wyznania katolickiego będącego zdecydowanym przeciwnikiem tej formy leczenia bezpłodności, ich opinia wobec *in vitro* jest spójna z nauką Kościoła, którego są członkami i ma to odzwierciedlenie w ich poziomie religijności.

Studenci prezentują konsekwentną postawę wobec zapłodnienia *in vitro*. Ci sami, którzy byli przeciwnikami tego sposobu radzenia sobie z bezpłodnością, zgadzali się ze stwierdzeniem, że nie skorzystaliby z niego, gdyby ten problem pojawił się w ich związku. Jest to dowód na generalizację ich opinii wobec *in vitro* oraz brak wybiórczości, który przejawia się w tym, że na poziomie deklaratywnym pozostali przeciwnikami zapłodnienia *in vitro* nawet wówczas, gdy pytanie dotyczyło ich własnych potencjalnych problemów z posiadaniem potomstwa i możliwości skorzystania z tej formy leczenia.

Otrzymane wyniki są zgodne z dotychczasowymi rezultatami badań przeprowadzonych na populacji Polaków, dowodząc faktu, że takie praktyki religijne, jak udział we mszy świętej i modlitwa mają przełożenie na negatywną postawę wobec zapłodnienia *in vitro*²⁵. Świadczą one o istotnej roli religijności dla kształtowania opinii na temat zapłodnienia *in vitro*, potwierdzając fakt, iż bardziej religijni studenci prezentują postawę przeciwną *in vitro*, a jednym z czynników, który ma na to wpływ, jest niezgodność tego

²⁵ W. Derczyński, *Dziecko z „próbówki” ...*, cyt. wyd.

sposobu leczenia bezpłodności z wyznawaną przez nich doktryną religijną, czyli w tym wypadku z katolicyzmem.

Hipoteza druga została częściowo potwierdzona. Poziom religijności różnicował mężczyzn i kobiety w odniesieniu do czterech spośród dziesięciu wskaźników religijności, takich jak częstotliwość modlitwy i wsparcie ze strony Boga, oraz ważności takich wartości, jak zbawienie i życie wieczne. Studentki w porównaniu ze studentami częściej się modlą, zbawienie i życie wieczne są dla nich ważniejszymi wartościami, a Bóg stanowi dla nich istotniejsze źródło wsparcia, co przejawia się w częstszym poszukiwaniu u niego rady, poczuciu troski, wdzięczności oraz bliskości z jego strony, poczuciu przynależności i w posiadaniu wartości w jego oczach. Otrzymane rezultaty są w znacznej mierze zbieżne z dotychczasowymi wynikami uzyskiwanymi w tym obszarze badań²⁶, potwierdzając, iż kobiety są bardziej religijne w odniesieniu do niektórych aspektów religijności. Tak samo jak w badaniach zrealizowanych na ogólnej populacji Polaków płeć okazała się być zmienną różnicującą postawę wobec zapłodnienia *in vitro*, ale tylko w odniesieniu do pytania dotyczącego akceptacji tego sposobu leczenia bezpłodności w sytuacji własnych problemów z posiadaniem potomstwa²⁷. Kobiety były bardziej skłonne od mężczyzn do skorzystania z metody *in vitro* w momencie zaistnienia problemów z płodnością w ich związku.

Płeć była zmienną nieistotną dla ogólnej opinii na temat metody *in vitro*. Brak spójności w perspektywie różnic między płciami w odniesieniu do obu pytań składających się na postawę wobec zapłodnienia *in vitro* może być konsekwencją innej opinii kobiet w odniesieniu do bycia przeciwnikiem *in vitro* w zależności od zaistniałych okoliczności. Prawdopodobnie to studentki są przeciwniczkami metody *in vitro* w sytuacji ogólnej opinii na ten temat i mają odmienne zdanie w momencie, gdy ten problem mógłby dotyczyć ich samych. Wyjaśnienie to może mieć oparcie w koncepcji instynktu macierzyńskiego, zgodnie z którą potrzeba posiadania potomstwa, która jest u kobiet silnie zdeterminowana biologicznie, ma odzwierciedlenie w ich postawie wobec zapłodnienia *in vitro* w sytuacji, kiedy problem bezpłodności mógłby dotyczyć ich samych.

Przedstawione badania niosą ze sobą pewne implikacje teoretyczne. Przede wszystkim potwierdzają istotną rolę religijności jako wielowymiarowego konstruktu dla kształtowania opinii studentów wobec zapłodnienia *in vitro*. Dowodzą również tego, że studentki pomimo negatywnej opinii

²⁶ A.M. Abdel-Khalek, F. Naceur, *Religiosity and its association with positive and negative emotions among college students from Algeria*, „Mental Health, Religion and Culture”, 2007, vol. 10, ss. 159-170; L.A. Berkel, T.D. Armstrong, K.O. Cokley, *Similarities and differences between religiosity and spirituality in african american college students: A preliminary investigation*, „Counseling and Values”, 2004, vol. 49, ss. 2-14.

²⁷ W. Derczyński, *Dziecko z „próbówki” ...*, cyt. wyd.

wobec zapłodnienia *in vitro* zdecydowałyby się na skorzystanie z tej metody, gdyby same miały problem z płodnością. Przeprowadzenie kolejnych badań w celu identyfikacji zmiennych osobowościowych, jak również preferencji politycznych w kontekście opinii wobec zapłodnienia *in vitro* mogłoby dać interesujące rezultaty. Ważnym przedsięwzięciem byłoby zrealizowanie projektu badawczego dotyczącego religijności w kontekście postawy wobec naprotechnologii, która powoli zaczyna znajdować zwolenników jako nieinwazyjna, ale i niebudząca zastrzeżeń natury religijno-etycznej metoda leczenia bezpłodności, której skuteczność jest porównywalna z efektywnością zapłodnienia *in vitro*.

Marcin Wnuk – RELIGIOSITY AND OPINION ABOUT *IN VITRO* FERTILIZATION AMONG STUDENTS

There is a shortage of research in professional literature dedicated to the relations between individuals' religiosity and their attitude towards *in vitro* fertilization. The research presented here has some theoretical implications. First of all, it confirms that religiosity, taken as a multidimensional construct, plays an important role in shaping students' opinions about *in vitro* fertilization. It also supports the claim that, despite the negative opinions about this fertilization method, female students would decide to use this method if they had fertility problems.

MAŁGORZATA WINIARCZYK-KOSSAKOWSKA
AON Warszawa

Uznanie administracyjne związków religijnych. Przyczynek do historii stosunków wyznaniowych w Polsce 1945-1949

Stosunek rządów II Rzeczypospolitej do uznania prawnego związków religijnych, które nie uzyskały takiego uznania od rządów zaborczych, był stale niechętny. Tematyka i charakter artykułu pozwalają jedynie na hasłowe wyliczenie przyczyn tej niechęci, bez uwzględnienia niuansów zależnych od składu politycznego poszczególnych rządów. Przyczynami tymi były: niechęć do „sekt” jako podważających stabilność stosunków społecznych i wyznaniowych, konserwatyzm powodujący podejrzliwość wobec najczęściej bardzo młodych związków religijnych, dość silne wpływy niektórych z nich wśród mniejszości narodowych, odmowa pełnienia służby wojskowej przez wyznawców niektórych z tych związków religijnych, sprzeciw Kościoła katolickiego wobec legalizacji nowych wyznań.

Ustawowy tryb uznawania wyznań ma swój rodowód z okresu prac w działającej od 1916 r. pod okupacją niemiecko-austriacką Tymczasowej Radzie Stanu nad projektem konstytucji Królestwa Polskiego. Sejm Ustawodawczy 1919-1922 w pracach nad konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej korzystał m.in. z dorobku tych prac. Propozycja zgłoszona przez prof. Stanisława Skarżyńskiego (prawnik konstytucjonalista, 1853-1935) w dniu 27 kwietnia 1917 r. na posiedzeniu podkomisji konstytucyjnej powołanej przez komisję sejmowo-konstytucyjną Tymczasowej Rady Stanu została włączona w brzmieniu: „Uznanie wyznania może przyjść do skutku tylko w drodze ustawy” w dniu 15 czerwca 1917 r. do projektu tej konstytucji, mimo że podkomisja dysponowała także projektem prof. Stanisława Kutrzeby (historyk prawa, 1876-1946) przewidującym uznawanie wyznań przez rząd¹. Na stanowisku

¹ J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937, ss. 16, 23-24.

wyłącznie ustawowego trybu uznawania stała administracja państwowa niepodległej Polski przed uchwaleniem konstytucji marcowej².

Brzmienie artykułów wyznaniowych konstytucji z dnia 17 marca 1921 r., szczególnie art. 115 ust. 2, sprzyjało pogładowi o wyłącznie ustawowym trybie uznawania wyznań:

„Art. 115. Kościoły mniejszości religijnych i inne prawnie uznane związki religijne rządzą się same własnymi ustawami, których uznania Państwo nie odmówi, o ile nie zawierają postanowień sprzecznych z prawem.

Stosunek Państwa do tych Kościołów i wyznań będzie ustalany w drodze ustawowej po porozumieniu się z ich prawnymi reprezentacjami³.

Art. 116. Uznanie nowego lub dotąd prawnie nieuznanego wyznania nie będzie odmówione związkom religijnym, których urządzenia, nauka i ustrój nie są przeciwne porządkowi publicznemu ani obyczajności publicznej”.

Jednak bardziej wnikliwa analiza tych artykułów wskazuje, że konstytucja rozróżniała trzy odmienne czynności prawne, których kolejność chronologiczna, mimo odmiennej kolejności wyliczenia ich w konstytucji, przedstawiała się logicznie następująco:

1. „Uznanie nowego lub dotąd prawnie nieuznanego wyznania”, bez którego nie były możliwe dwie późniejsze czynności. Ta czynność nie była potrzebna, jeżeli wyznanie było już uprzednio uznane, np. przez jednego z trzech zaborców. Taka była np. sytuacja mariawitów, uznanych tylko na terenie b. zaboru rosyjskiego. Bezosobowa forma „nie będzie odmówione” zawarta w art. 116 nie przesądzała, który organ państwa jest właściwy dla uznania lub odmowy uznania.

2. Ustalanie stosunku Państwa do Kościołów i wyznań już uznanych. Ta czynność wymagała niewątpliwie drogi ustawowej, choć system konstytucyjny obowiązujący po nowelizacji konstytucji w 1926 r. i następnie w okresie obowiązywania konstytucji z 1935 r. powodował, że częściej niż ustawa były to mające moc ustawy rozporządzenie lub dekret Prezydenta Rzeczypospolitej.

3. Uznanie własnych ustaw Kościołów i innych prawnie uznanych związków religijnych. Tutaj konstytucja mówiła o Państwie, bez precyzowania właściwości organu państwowego. Problem ten rozstrzygnęły wymienione w powyższym pkt. 2 akty rangi ustawowej, zawierające delegację dla Rady Ministrów do uznania praw wewnętrznych Kościołów i związków religijnych⁴.

² Zachariasz Łyko przytacza odpowiedź Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 18 maja 1920 r. na prośbę o zalegalizowanie wyznania, stwierdzającą „że uznanie wyznania Adwentystów może nastąpić tylko w drodze ustawodawczej”. Z. Łyko *Sytuacja prawna Kościoła Adwentystycznego w Polsce międzywojennej 1918-1939*, Warszawa 1979.

³ Art. 115 ust. 2 konstytucji marcowej stosował pisownię „Kościołów” z wielkiej litery i „związków religijnych” z małej litery. Było to traktowanie nierównoprawne. Dla przejrzystości wywodów stosuję w artykule tę samą pisownię. Ponadto w cytowanych przepisach trudno dociec kryterium, według którego stosowano terminy „wyznania” lub „związki religijne”.

⁴ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 14 października 1927 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze

Chronologicznie najwcześniejsze rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 sierpnia 1928 r. o uznaniu Statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nieposiadającego hierarchii duchownej – opublikowane było w Monitorze Polskim⁵. Natomiast późniejsze rozporządzenia, wydane pod rządami Konstytucji z 1935 r., były publikowane w Dzienniku Ustaw.

W okresie międzywojennym dominował pogląd o wyłącznie ustawowej drodze uznawania związków religijnych. Nie został nadany bieg legislacyjny zgłaszanym poselskim projektom ustaw przewidujących prostszy, nieustawowy tryb uznawania wyznań. Autorzy tych projektów uważali, że konstytucja nie wyklucza takiego trybu, ale stosowanie go winno być uregulowane ustawą.

Artykuły wyznaniowe konstytucji marcowej z 1921 r. zostały utrzymane w mocy przez konstytucję z dnia 23 kwietnia 1935 r. W rezultacie do 1939 r. oprócz konkordatu ze Stolicą Apostolską regulującego sytuację Kościoła Katolickiego ustawowo uregulowany był stosunek Państwa (w kolejności chronologicznej) do: 1) gmin wyznaniowych żydowskich, 2) Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nieposiadającego hierarchii duchownej, 3) Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP, 4) Karańskiego Związku Religijnego w RP, 5) Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, 6) Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Obowiązywały także, jedynie na części terytorium państwa⁶ przepisy zaborcze, uznające Kościoły ewangelicko-unijne i Kościół Starołuterski (które wskutek opuszczenia Polski przez swych niemal wyłącznie niemieckich wyznawców nie podjęły działalności

Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województwa śląskiego (Dz.U. z 1927 r. Nr 91, poz. 818 i z 1928 r. Nr 28, poz. 259) miało inną strukturę, wykluczającą wydanie i uznanie jednolitego prawa wewnętrznego tych gmin.

⁵ Mon. Pol. z 1928 r. Nr 210, poz. 482.

⁶ W wyliczeniu tym nie rozróżniam „wyznań uznanych” przez jednego z zaborców od „wyznań tolerowanych” przez nich. Nie ma to bowiem zasadniczego znaczenia dla tematu artykułu. Odosobniony był pogląd wyrażony przez Ministerstwo Sprawiedliwości w piśmie z 12 czerwca 1926 r. do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, że uznanie wyznania przez jednego z zaborców oznaczało uznanie go na całym obszarze Rzeczypospolitej, gdyż to, co było prawem dzielnicowym, stało się po zjednoczeniu państwa prawem polskim. Por. Z. Łyko, *Sytuacja prawna Kościoła Aduwentystycznego...*, cyt. wyd., ss. 121-123. Pogląd taki oparty był na orzeczeniu Izby III Sądu Najwyższego z dnia 17 września 1924 r., które dotyczyło prawa małżeńskiego. Było oczywiście, że w warunkach obowiązywania na terenie państwa różnorodnych zaborczych systemów prawa małżeńskiego musiało nastąpić uznanie przez Sąd Najwyższy, że małżeństwo prawnie zawarte na podstawie jednego prawa dzielnicowego jest ważne na całym obszarze Państwa. Nie stanowiło to analogii dla uznania wyznania. Na stanowisku, że uznanie przez zaborcę obowiązywało w Polsce niepodległej tylko na terenie dawnego zaboru stanął także ustawodawca w Polsce Ludowej, gdyż w dekreście z dnia 5 września 1947 r. o uregulowaniu położenia prawnego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościoła Mariawickiego i Kościoła Starokatolickiego (Dz.U. z 1947 r. Nr 55, poz. 316) użył formuły: „Związki religijne, istniejące na terenie Rzeczypospolitej, których byt prawny opiera się na przepisach obowiązujących tylko na części obszaru Państwa (...) uzyskują charakter związków religijnych prawnie uznanych na obszarze całego Państwa”. Słowo „uzyskują” wskazywało, że przed wejściem w życie tego dekretu takiego charakteru nie miały.

po II wojnie światowej), Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Starokatolicki, mariawitów, adwentystów i baptystów. Trudno ustalić nawet w przybliżeniu, jaka była przed 1939 r. liczba związków religijnych prawnie nieuznanych. Urzędowy wykaz sporządzony według stanu z 1 stycznia 1938 r. przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego⁷ wyliczał 25 takich związków, w tym 7 tolerowanych na terenie jednego z byłych zaborów. Zastosowane przez Ministerstwo kryteria zaliczenia związku religijnego do grupy tolerowanych były bardzo problematyczne⁸. Raczej należało do prawnie nieuznanych zaliczyć 22 związki wymienione w tym wykazie. Jednak w rzeczywistości było ich znacznie więcej. Wykaz ministerialny nie uwzględniał bardzo licznych rozłamów wśród związków religijnych prawnie nieuznanych, istnienie dzielnicowych związków wskutek rozbieżności w przepisach wydanych przez poszczególnych zaborców, wreszcie związków nielicznych, słabo zorganizowanych i niekorzystających z pomocy prawnej, które nie zwracały się do Ministerstwa o legalizację.

Status związku religijnego prawnie nieuznanego wpłynął niekorzystnie na takie związki działające w czasie okupacji hitlerowskiej na terenie Generalnego Gubernatorstwa⁹.

Rozporządzenie o rozwiązaniu sekt i zrzeżeń podobnych do sekt w Generalnym Gubernatorstwie z dnia 31 marca 1941 r.¹⁰ rozwiązało je i skonfiskowało ich majątek. Główną obroną ze strony tych związków było zejście do podziemia. Sprzyjało temu pewne poparcie ze strony Kościołów działających nadal legalnie. Na przykład w pracach przygotowujących powstanie Polskiej Rady Ekumenicznej oprócz takich Kościołów uczestniczył objęty rozporządzeniem Związek Ewangelicznych Chrześcijan. Mimo represji wymierzonych przeciwko legalnym Kościołom przez okupanta, często fikcyjnie przyjmowały one w swój skład zbory objęte rozporządzeniem przy umożliwieniu im dal-

⁷ K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne*, Warszawa – Poznań 1988, s. 59.

⁸ W wykazie figurował np. Kościół Ewangelicko-Luterski, czyli Staroluterski, jako tolerowany w b. zaborze pruskim, a nieuznany w pozostałych b. zaborach. W rzeczywistości w pozostałych zaborach poza pruskim Kościół ten nie istniał. Pierwotne uznanie w Prusach koncesją generalną dla luteran nie złączonych z Ewangelickim Kościołem Krajowym z dnia 23 lipca 1845 r. (Zb. ust. pruskich 1845, s. 516) poszczególnych staroluterskich gmin kościelnych można było zakwalifikować jako tolerowanie, a nie jako uznanie, mimo że była to koncesja wydana przez króla i ogłoszona w Zbiorze Ustaw. Jednak zniesienie nałożonych na te gminy ograniczeń oraz uznanie ich jednolitej organizacji kościelnej, które nastąpiło ustawą z dnia 23 maja 1908 r. o uzupełnieniu i zmianie koncesji generalnej (Zb. ust. pruskich 1908, s. 155), dawało zarówno co do treści, jak i formy podstawę do zaliczenia tego Kościoła do uznanych ustawowo w b. zaborze pruskim.

⁹ Sytuacja takich związków na terenach przyłączonych do Rzeszy Niemieckiej była zróżnicowana przede wszystkim zależnie od narodowości ich wyznawców, a także różna w poszczególnych obwodach (Gau), na które tereny te były podzielone. Ich sytuacja na terenach włączonych do ZSRR była zła, lecz niejednakowa, zależnie od tego, jak układały się stosunki danego wyznania z władzami radzieckimi na przedwojennym terytorium ZSRR.

¹⁰ Dz. Rozporz. dla GG 1941 Nr 32, s. 197.

szej działalności w sposób właściwy rozwiązaniemu związkowi religijnemu. Drugą, trudniejszą i wymagającą rokowań z okupantem możliwością były starania o legalizację. Warunkiem ich powodzenia było silne poparcie ze strony danego wyznania działającego w Rzeszy Niemieckiej i wyznawców narodowości niemieckiej zamieszkających w 1939 r. w Polsce, przeważnie także przyjęcie volkslisty niemieckiej przez duchownego ubiegającego się o legalizację swego związku. Uznanie w drodze rozporządzenia uzyskały Kościół Metodystyczny oraz Kościół Starokatolicki Unii Utrechckiej (czyli używający tej kryptonazwy Polski Narodowy Kościół Katolicki)¹¹, zaś zarejestrowane zostały Stowarzyszenia Adwentystów Dnia Siódmego i baptystów¹². Nie jest przypadkiem, że właśnie te 4 związki religijne uzyskały uznanie administracyjne w pierwszych latach Polski Ludowej. Jakkolwiek innymi argumentami uzasadniano to uznanie, a okupacyjna sytuacja prawna była wstydliwie przemilczana, to jednak było rzeczą oczywistą, że związki religijne które mogły działać legalnie nawet w warunkach okupacji hitlerowskiej, nie sposób było zepchnąć znowu do statusu związku prawnie nieuznanego.

Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego w swym Manifestie z dnia 22 lipca 1944 r. ogłosi, że będzie działać na podstawie podstawowych założeń konstytucji z 17 marca 1921 r. Sformułowanie to zostało powtórzone w preambule ustawy konstytucyjnej z dnia 19 lutego 1947 r. o ustroju i zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej¹³. W publicystyce i publikacjach prawnych z tego okresu powszechnie była mowa o „podstawowych demokratycznych założeniach” konstytucji z 1921 r., mimo że przymiotnika „demokratyczne” nie było w manifestie i w ustawie z 19 lutego 1947 r. Odpowiedzialny za problematykę prawniczą w Prezydium Rady Ministrów dr Stefan Rozmaryn (1908-1969), reprezentujący więc oficjalne poglądy rządowe, zaliczał do podstawowych założeń m.in. art. 116, ale nie art. 115 konstytucji marcowej¹⁴. Taka wykładnia sprzyjała interpretacji, że uznanie związków wyznaniowych może nastąpić także w drodze innej, niż ustawowa, skoro o ustawie mówił tylko art. 115 konstytucji marcowej.

Odmienne rolę mogło pełnić – nie wprost, ale jako przesłanka myślenia – podtrzymywanie zaliczania Kościołów i związków religijnych do kategorii osób prawa publicznego. Skoro miałyby one mieć taką szczególną pozycję prawną, to ustawowa forma ich uznania bardziej odpowiadałaby tej pozycji. Charakter publiczno-prawny Kościołów i związków religijnych był przeważ-

¹¹ Rozporządzenia z dnia 22 kwietnia 1941 r. (Dz. Rozporz. dla GG 1941 Nr 35, ss. 213 i 215).

¹² Obwieszczenia o zarejestrowaniu zostały ogłoszone w Dzienniku Urzędowym dla GG 1941 Nr 53, s. 1246 – Stowarzyszenie Wzajemnej Pomocy Baptystów i 1942 Nr 79, s. 1784 – Zjednoczenie Adwentystów Dnia Siódmego.

¹³ Dz.U. z 1947 r. Nr 18, poz. 71.

¹⁴ S. Rozmaryn, *W jakim zakresie obowiązuje dziś konstytucja z 17 marca 1921 roku*, „Państwo i Prawo”, 1948 r., z. 1.

nie, ale nie wyłącznie uznawany w międzywojennej nauce prawa. Przemawiało za nim konstytucyjne uregulowanie podstaw ich działania, wykonywanie przez nie pewnych funkcji publicznych (prowadzenie akt stanu cywilnego i sądownictwo w sprawach małżeńskich na terenie b. zaborów rosyjskiego i austriackiego), egzekwowanie przez państwo w drodze przymusu niektórych decyzji władz kościelnych. Przeciwno takiemu charakterowi przemawiało powstawanie tych instytucji bez udziału władz państwowych i brak szczególnego nadzoru państwa nad nimi, które to cechy były typowe dla osób prawa publicznego. W pierwszych latach Polski Ludowej publiczno-prawny charakter Kościołów i związków religijnych głosili ówczesny dyrektor Departamentu Wyznaniowego Ministerstwa Administracji Publicznej Jarosław Demiańczuk-Jurkiewicz i jego współpracownik Tadeusz Wolfenburg¹⁵, nie bacząc na to, że po wprowadzeniu z dniem 1 stycznia 1946 r. świeckiego prawa małżeńskiego i o aktach stanu cywilnego utraciły one wykonywanie tych funkcji publicznych. Ich poglądy spowodowały umieszczenie w tekście omówionych niżej reskryptów Ministra Administracji Publicznej sformułowania o uznaniu „publiczno-prawnego związku religijnego”. Jednak takie poglądy nie przeszkodziły im w przygotowywaniu tychże reskryptów i głoszeniu, że „Intencją ustawodawcy było niewątpliwie ułatwienie związkom religijnym uzyskania prawnego uznania, przemawia, więc to raczej za kompetencją władzy administracyjnej, której tryb postępowania szybszy jest od drogi ustawodawczej. Można tu argumentować a contrario, że gdyby intencja była odmienna, to znalazłoby wyraz w stylizacji tego artykułu [tj. 116 konstytucji marcowej – M. W.-K.] podobnie jak np. w art. 115, gdzie jest wyraźnie przewidziane, iż unormowanie stosunku Państwa do związku religijnego nastąpić ma w drodze ustawowej. Wreszcie wspomnieć należy, że w systemie prawnym b. państwa austriackiego, na którym w znacznej mierze wzorowane są przepisy wyznaniowe naszej Konstytucji, uznanie prawne wyznania zastrzeżone jest ministrowi wyznań”¹⁶.

W Tymczasowym Rządzie Jedności Narodowej (28 VI 1945 – 5 II 1947) sprawy wyznaniowe należały do zakresu działania Ministra Administracji Publicznej, którym był Władysław Kiernik (1879-1961) z Polskiego Stronnictwa Ludowego, lecz inicjatorem działań w tej dziedzinie był Minister Sprawiedliwości Henryk Świątkowski (1896-1970) z Polskiej Partii Socjalistycznej. W okresie międzywojennym jako adwokat w Zamościu i publicysta domagał się on uznania prawnego związków religijnych, dotąd nieuznanych oraz bronił ich duchownych oskarżanych o naruszanie prawa, przede wszystkim o „błuznierstwo” przez negowanie zasad wiary Kościoła katolickiego. Łączyła

¹⁵ J. Demiańczuk, T. Wolfenburg, *Publiczno-prawny charakter kościołów i związków religijnych na tle ustawodawstwa polskiego*, „Gazeta Administracji”, 1947, nr 9 i 10.

¹⁶ J. Demiańczuk, *Uznanie prawne wyznań w świetle Konstytucji*, „Państwo i Prawo”, 1946, z. 9-10, s. 48.

go osobista znajomość z wieloma duchownymi oraz świeckimi pełniącymi funkcje w tych związkach. W okresie okupacji hitlerowskiej został on zwolniony z obozu koncentracyjnego Auschwitz prawdopodobnie dzięki wstawianictwu łódzkiego baptysty narodowości niemieckiej Waldemara Gutsche¹⁷, a następnie wykładał prawo wyznaniowe w Wyższej Szkole Biblijnej Kościoła Metodystycznego w Warszawie, będącej w istocie zakamuflowaną wyższą uczelnią humanistyczną¹⁸. Udokumentowana jest rola H. Świątkowskiego w przyjęciu przez Radę Ministrów uchwały stwierdzającej złamanie konkordatu przez Stolicę Apostolską w czasie okupacji oraz w wydaniu przez Ministra Oświaty przepisu umożliwiającego nieuczęszczanie na szkolną naukę religii uczniów, których rodzice sobie tego nie życzą. Natomiast o roli tego Ministra w przyjęciu takiej wykładni art. 116 konstytucji marcowej, iż pozwala ona na uznanie wyznania w drodze decyzji Ministra Administracji Publicznej, można domniemywać na podstawie całokształtu działalności i roli H. Świątkowskiego. W. Kiernik wyłożył tę co najmniej przyjął i to zapewne z przekonaniem o jej słuszności.

Zanim jednak przebyta została droga od rozważań o uznaniu administracyjnym związków religijnych do takiego uznania, trzeba było doraźnie, więc administracyjnie, rozwiązać problem gmin wyznaniowych żydowskich. Przestały one istnieć wraz z zagładą ludności żydowskiej przez hitlerowskie ludobójstwo. Nieliczni ocaleni w ukryciu lub za granicą obywatele wyznania mojżeszowego nie mogli odtworzyć skomplikowanej organizacji gmin przewidzianej w rozporządzeniu z dnia 14 października 1927 r. Ponadto na terenie Śląska Górnego i Cieszyńskiego obowiązywały jeszcze pruskie i austriackie XIX-wieczne przepisy dotyczące organizacji wyznaniowych żydowskich. Minister Administracji Publicznej (był nim wówczas Józef Maślanka, 1893-1968, ze Stronnictwa Ludowego) wydał okólnik nr 3 z dnia 6 lutego 1945 r.¹⁹, w którym zezwolił „grupom złożonym przynajmniej z dziesięciu obywateli tego wyznania na tworzenie Żydowskiego Zrzeszenia Religijnego” zamiast żydowskich gmin wyznaniowych. Okólnik nie powoływał się na żadną podstawę prawną, jedynie w swym tekście wymieniał art. 111 konstytucji marcowej dotyczący swobodnego wykonywania praktyk religijnych. Na wniosek Tymczasowej Żydowskiej Rady Religijnej Minister Administracji Publicznej zezwolił 21 czerwca 1946 r. na zmianę nazwy tych zrzeszeń na „żydowskie kongregacje wyznaniowe”. W istocie swej nastąpiło nie tyle uznanie administracyjne tych form, ile ich administracyjne utworzenie z zawieszeniem obowiązywania regulacji ustawowej. Takie, niedopuszczalne z punktu widzenia doktryny prawa, działanie miało swe uzasadnienie

¹⁷ H. R. Tomaszewski, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Tomaszów Mazowiecki 1991, ss. 39-40.

¹⁸ J. Borowiak, *Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Polsce*, Warszawa 1999, ss. 59 i 67.

¹⁹ Dz.Urz. MAP z 1945 r. Nr 1, s. 21.

w zaistnieniu bezprzykładnego ludobójstwa, którego nie mogła przewidzieć żadna doktryna prawna. Na ogólnopolskim zjeździe kongregacji w dniach 9 i 10 sierpnia 1949 r. został utworzony Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego w Polsce. Ze względu na termin swego utworzenia, już po dekrete z dnia 5 sierpnia 1949 r. nowy Związek istniejącego i uznanego od wieków wyznania mógł podlegać rejestracji na podstawie prawa o stowarzyszeniach. To nastąpiło, ale dopiero 19 czerwca 1961 r., po przyjęciu przez Związek nowego statutu. Natomiast pismem z 16 listopada 1949 r. Minister Administracji Publicznej, którym był Władysław Wolski (właściwie Antoni Piwowarczyk, 1901-1976) przyjął do wiadomości utworzenie tego Związku i uznał go za prawnie istniejący. Pismo nie powoływało się na żadną podstawę prawną. Było ono zapewne wynikiem zakłopotania Ministerstwa sytuacją, gdy nie chodziło o związek religijny prawnie nieuznany, a także nie było formalnie uchylone rozporządzenie z 1927 r.

W rezultacie przedstawionych wyżej rozważań nad interpretacją przepisów wyznaniowych konstytucji marcowej Minister Administracji Publicznej W. Kiernik wydał czterokrotnie decyzję, według ówczesnej terminologii reskrypt, uznający związek religijny na podstawie art. 116 konstytucji marcowej, zarazem zapowiadający późniejsze uregulowanie na drodze ustawowej stosunku Państwa do niego i – zazwyczaj – przyjmujący do zatwierdzającej wiadomości skład jego władz. W kolejności chronologicznej były to reskrypty o uznaniu

- 1) Kościoła Metodystów z dnia 5 września 1945 r.,
- 2) Polskiego Kościoła Katolicko-Narodowego z dnia 1 lutego 1946 r.,
- 3) Unii Zborów Adwentystów Dnia Siódmego z dnia 26 kwietnia 1946 r.,
- 4) Polskiego Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów z dnia 5 maja 1946 r.

Teksty reskryptów, zachowane w archiwach, nieco różniły się między sobą. Niektóre z nich były w różnym czasie publikowane w wydawnictwach tych Kościołów. Kryteria, które zadecydowały o uznaniu administracyjnym tych właśnie Kościołów spośród liczного grona związków religijnych prawnie nieuznanych, były subiektywne. Decydowała poważna ich działalność charytatywna, bardzo potrzebna w zniszczonym przez wojnę i okupację kraju. Uznanie było gestem wobec dających tę pomoc zagranicznych odpowiedników wyznaniowych tych Kościołów. Kościoły te były pośród głównych organizatorów Polskiej Rady Ekumenicznej, chociaż adwentyści wycofali się z niej. Były one, jak na warunki polskie, dość liczne. Adwentyści i baptyści mieli po 4-5 tys. wyznawców, metodyści 13 tys., a Polski Narodowy Kościół Katolicki (jak brzmiała jego prawidłowa nazwa w tym okresie) podawał, iż ma 151 tys. wyznawców²⁰. Uznanie administracyjne pozwalało na usunięcie

²⁰ K. Urban, *Mniejszości wyznaniowe w Polsce 1945-1991 (zarys statystyczny)*, Kraków 1994.

utrzymujących się do tego czasu odmienności sytuacji prawnej adwentystów i baptystów na terenie b. zaborów. Uznanie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego było przejawem niechęci do Watykanu za jego postawę w czasie II wojny światowej i brak uznania Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej, a szerzej – iluzji co do tego, że zdoła on skutecznie wyprzeć Kościół Katolicki ze świadomości społeczeństwa.

Kościół wymieniony w tych reskryptach zmieniał następnie nazwę, odpowiednio na Kościół Polskokatolicki w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (11 IX 1951), Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce (1 VI 1961) i Polski Kościół Chrześcijań Baptystów (30 V 1948).

Reskrypty nie docierały do organów administracji państwowej i samorządowej, stąd zainteresowane Kościoły domagały się zawiadomienia tych organów przez Ministerstwo²¹. Pisma okólne tej treści datowane na 5 i 21 października 1947 r. ukazały się w Dzienniku Urzędowym MAP z 1947 r. Nr 15, s. 6 i Nr 17, s. 8.

Bardzo różnie przedstawiała się sprawa uregulowania na drodze ustawowej stosunku Państwa do tych czterech Kościołów. W przypadku Kościoła Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej nastąpiło to już dekretem z dnia 16 października 1945 r.²², w 40 dni po wydaniu reskryptu, stąd wydanie reskryptu wydaje się z obecnej perspektywy zbędne. Zapewne był on przede wszystkim wzorcem dla późniejszych reskryptów. Natomiast pozostałe trzy Kościoły czekały pół wieku na takie ustawy²³.

Po rozpoczęciu w 1947 r. działalności przez Sejm Ustawodawczy i powołany przez niego Rząd nie zostały wydane dalsze reskrypty uznające administracyjnie związki religijne. Przerwa prawna trwała do wejścia w życie dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach²⁴ i rozporządzenia wykonawczego Ministra Administracji Publicznej z dnia 6 sierpnia 1949 r.²⁵ Stworzyły one możliwość zarejestrowania związków religijnych prawnie nieuznanych, na podstawie ich podań, w trybie przewidzianym przez prawo o stowarzyszeniach z dnia 27 października 1932 r.²⁶ Podania takie złożyły, poza marginalnymi wyjątkami, niemal wszystkie działające w tym czasie w Polsce związki religijne prawnie nieuznane. Jednak rozpatrywanie tych podań i wpis do rejestru stowarzyszeń

²¹ O takim domaganiu się pisał organ Unii Zborów Adwentystów Dnia Siódmego „Sługa Zboru” 1/1948, s. 1.

²² Dz.U. z 1945 r. Nr 46, poz. 259.

²³ Ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła:

– Chrześcijań Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1995 r. Nr 97, poz. 480),

– Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1995 r. Nr 97, poz. 481),

– Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1995 r. Nr 97, poz. 482).

²⁴ Dz.U. z 1949 r. Nr 45, poz. 335.

²⁵ Dz.U. z 1949 r. Nr 47, poz. 358.

²⁶ Dz.U. z 1932 r. Nr 94, poz. 808 z późn. zm.

prowadzonego przez Urząd do Spraw Wyznań nastąpiły dopiero po zmianach politycznych dokonanych w PRL po październiku 1956 r.

Nadal jednak wobec braku ustawowego uregulowania stosunku Państwa do trzech Kościołów uznanych administracyjnie istniały dotyczące ich problemy prawne. Rada Ministrów uchwałą Nr 173/65 z dnia 10 lipca 1965 r., tzw. samoistną, czyli wydaną bez ustawowej podstawy prawnej oraz nieopublikowaną, upoważniła dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań do zatwierdzania statutów (praw wewnętrznych) tych Kościołów. Następnie w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²⁷ art. 40 postanawiał: „Kościoły, których byt prawny był uregulowany przed dniem 6 sierpnia 1949 r. decyzjami Ministra Administracji Publicznej, zachowują swój dotychczasowy status prawny do czasu ustawowego uregulowania ich sytuacji prawnej”. Gdy to uregulowanie nastąpiło, przepis art. 40 jako bezprzedmiotowy został w tym brzmieniu uchylony w ramach nowelizacji ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, dokonanej ustawą z dnia 26 czerwca 1997 r.²⁸ Był to ostatni akt prawny zamykający problem uznania administracyjnego związków religijnych.

Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska – RELIGIOUS RECOGNITION OF ADMINISTRATIVE RELATIONSHIPS. A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF RELIGIOUS RELATIONS IN POLAND 1945-1949

The article diagnoses the legal situation and practice of the state's recognition of religious associations from the first regulatory proposals by the Interim Council of the State in 1916 after an amendment to the law on guarantees of the freedom of conscience and religion of June 26, 1997. An important factor in the regulation and practice of the recognition of religious associations is not the essence of these compounds, but the political and historical factors that determine the behaviour of the state in this matter. Characteristic is the lack of a uniform state policy towards the various religious communities and the lack of consistency of legal solutions in this area. Since 1921 the recognition of religious associations has been anchored as permanently constitutional. However, the detailed arrangements governing the properties of the state authorities for the recognition of religious communities has for decades not been precisely regulated. The article shows the consequences of the lack of regulation of the factual situation in the particular religious associations in historical processes – the interwar period, World War II, and the early post-war years.

²⁷ Dz.U. z 1989 r. Nr 29, poz. 155.

²⁸ Dz.U. z 1998 r. Nr 59, poz. 375.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

Uniwersytet w Białymstoku

Zakład Religioznawstwa i Filozofii Religii

Identyfikacja i władza – pojęcie narodu w myśli Jana Pawła II

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja pewnych aspektów myśli Jana Pawła II na temat narodu. W myśli tej zdają się występować dwa rodzaje identyfikacji narodowej: siebie z narodem oraz narodu ze sobą. Jak się okazuje, wyróżnienie tych dwóch kategorii pozwala na lepsze zrozumienie wielu wypowiedzi Jana Pawła II o roli narodu, także tych, które robią wrażenie raczej nieważkich. Szczególnie intrygującym aspektem myśli papieskiej jest występowanie w niej licznych napięć prowadzących do ambiwalencji. Jedną z najbardziej wyrazistych ambiwalencji jest sprzeczność między afirmacją etnicznego pojęcia narodu a afirmacją jagiellońskiego jego rozumienia. Jeżeli papież poświęca tak dużo uwagi narodowi polskiemu, jeżeli tak często wyraża swoje umiłowanie do tego narodu – umiłowanie, które nie pozostaje przecież niedostrzeżone przez rodaków – to dzieje się tak dlatego, gdyż naród polski znajduje się na pierwszym planie wszelkiej jego refleksji na temat narodu. Model polskości rozumiany jako sfera oparta całkowicie na wierze chrześcijańskiej czy katolickiej zdaje się być dla niego wzorem dla wszystkich innych narodów – wyrazem prawdziwego życia narodowego jako takiego.

Innym, rzadko omawianym aspektem refleksji papieskiej o narodzie jest stosunek do oddziaływania politycznego. W artykule postawię tezę, że refleksja ta jest w rzeczywistości próbą zakamuflowanego powrotu do odrzuconego przez *Vaticanum II* sojuszu państwa i Kościoła. Próba ta dokonuje się przez podkreślanie istotnie chrześcijańskiego czy katolickiego rdzenia życia narodowego krajów Europy. Jednym z jego praktycznych konsekwencji jest symptomatyczny postulat, aby krzyż był zawieszany czy też nieusuwany z instytucji publicznych.

Podziękowania za chrzest Polski

Jan Paweł II nie tylko wychwala cnoty narodu polskiego¹, nie tylko deklaruje swój patriotyzm, nie tylko uznaje siebie za przedstawiciela narodu i nosiciela jego mocy. Jego stopień identyfikacji z narodem polskim jest znacznie większy. On przede wszystkim sam jest tym narodem. Piękny przykład tej identyfikacji papieskiej występuje we *Wstańcie, chodźmy*, w którym znajdujemy interesujący epizod autobiograficzny. Rekolekcje przed przyjęciem sakry biskupiej Karol Wojtyła odbywał w klasztorze benedyktyńskim w Tyńcu pod Krakowem. Wśród jego rozmaitych intencji modlitewnych pojawiła się również i ta: „Pamiętam, że podczas rekolekcji przed święceniami biskupimi w sposób szczególny dziękowałem Bogu właśnie za to, że Ewangelia i Eucharystia dotarły nad Wisłę, że dotarły także do Tyńca”².

To, co może uderzać w tej modlitwie, to bez wątpienia fakt, że Jan Paweł II nie występuje tutaj przede wszystkim jako Polak, kapłan, przyszły biskup, choć niewątpliwie również tak. Papież pojawia się nade wszystko jako Polska sama, która dziękuje Bogu za udzielenie mu nauki chrześcijańskiej. Identyfikuje się on całkowicie z Polską – zwłaszcza zaś identyfikuje całkowicie Polskę z sobą samym. O ile pierwszy rodzaj identyfikacji, identyfikacji z narodem, toczy się w psychikach wielu ludzi na świecie, o tyle ten drugi nie jest już tak powszechny: wymaga większego napięcia siły woli, większego poczucia odpowiedzialności, silniejszego pragnienia zawładnięcia życiem narodu.

Identyfikacja papieża z narodem

Wszelka identyfikacja narodowa wydaje się polegać na wyobraźniowo-emocjonalnej zamianie przypadkowego – a z innego punktu widzenia patrząc: koniecznego – procesu dziejowego na proces wolny, w którym pewien fragment tego procesu zostaje wyodrębniony, obdarzony uczuciem fascynacji i oddania, a zarazem spersonifikowany, tzn. obdarzony cechami właściwymi dla pojedynczej osoby ludzkiej (np. zdolnością do żywienia uczuć, myślenia, podejmowania decyzji). Narodowi przypisuje się niezmienną tożsamość podobną do tej, jaką domniemywamy w jednostkach, tożsamość, której żaden wróg nie jest w stanie zniweczyć³. Cała jego różnorodność i podleganie różnorodnym prawom przyczynowości kulturowej i przyrodniczej zostają

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Wojskiem Polskim. Koszalin, 2 czerwca 1991*, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1991/pp19910602a.htm> (23.11.2012).

² Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy*, Kraków 2004, s. 20.

³ Stąd możliwa jest następująca teza, ogłoszona w przemówieniu w UNESCO: „Jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie są-

potraktowane jako nieważne albo uznane za czynniki, które tworzą lub ujawniają tę tożsamość.

Podczas gdy dla każdego krytycznego umysłu niskie osiągnięcia cywilizacyjne są wynikiem być może skomplikowanego, być może trudno rozpoznawalnego, ale z pewnością nade wszystko konieczno-przypadkowego procesu dziejowego, dla człowieka, który identyfikuje się z narodem, są one powodem do wstydu. Człowiek narodowy wstydzi się, mimo że sam nic wstydliwego nie uczynił, traktując swój naród jako osobę, która mogła być postąpić inaczej, zdobywając więcej osiągnięć. Rzeczywiście, można odnieść wrażenie, że człowiek narodowy niekiedy przypisuje narodowi więcej wolności, niż jest w stanie przypisać sobie samemu jako jednostce. Człowiek ten może być również – by wziąć pod uwagę odwrotną jego właściwość – dumny ze zwycięskiej bitwy narodu sprzed stuleci, tak jakby owo zwycięstwo nie było wypadkową procesów historycznych i zbiegów okoliczności, i jakby między owymi ludźmi z przeszłości a nim samym istniała tożsamość właściwa dla konkretnej osoby ludzkiej. Człowiek narodowy może z dumą powiedzieć, że on i współczesni mu rodacy zwyciężyli w jakiejś bitwie przed wiekami, mimo że on i większość z rodaków nie zabiło nigdy w swoim życiu istoty żywej większej od komara. Zwłaszcza ta tożsamość narodowa poprzez dzieje jest jedną z wyraźniejszych wskazówek, że kwestię rozsądku myślenia narodowego musimy uznać za kwestię problematyczną. Co więcej, jeżeli człowiek jest w stanie wypowiedzieć nonsens, że zwyciężył – razem ze swoimi rodakami – w bitwie sprzed stuleci, możemy niebezpiecznie spodziewać się po nim wielu innych nonsensownych reakcji.

Wróćmy do Karola Wojtyły. Wydaje się, że realizuje on główne standardy myślenia narodowego. Dziękując Bogu za nawrócenie Polski na rzymski katolicyzm, ignoruje cywilizacyjne związki przyczynowo-skutkowe, które sprowadziły chrzest do Polski z rąk Rzymu, ignoruje w ogóle fakt, że gdyby ten kraj znajdował się w innym miejscu na Ziemi, to przy odpowiednim splocie okoliczności Wojtyła-Polska w ogóle nie dziękowałaby za chrzest, ale za Koran bądź Dharwę. W sposób typowy dla myślenia narodowego, personifikując złożone procesy społeczno-polityczne sprzed tysiąca lat, Wojtyła traktuje chrzest Polski jako chrzest wielkiej wolnej Osoby, zaś dotarcie rzymskiego katolicyzmu do niej jako wyłączny akt łaski samego Boga (tracąc w ten sposób wszelkie szanse na wyjaśnienie, dlaczego nauka rzymsko-katolicka nie ogarnęła ludności żyjącej dalej od Polski albo ludów z terenów Polski, którym przyszło żyć przed 966). W ujęciu Jana Pawła II naród polski również w innych sytuacjach, na podobieństwo wolnej i rozumnej jednostki, kontaktował się z Chrystusem, doświadczał prawdy Krzyża i odczuwał radość z ufności, jaką pokładał w Panu: „W okresach najcięższych dziejowych prób naród szukał

siedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą”. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 89 (podkr. – Z. K.).

i znajdował siłę do przetrwania i do powstania z dziejowych klęsk właśnie w nim – w Chrystusowym Krzyżu! I nigdy się nie zawiódł. Był mocny mocą i mądrością Krzyża!”⁴

W ujęciu papieskim całkiem konsekwentnie, naród polski – jak każda jednostka ludzka – stanie nawet przed obliczem Najwyższego, będąc sądzony na Sądzie Ostatecznym. Wizję tę Jan Paweł II kreśli wprawdzie dość mgliście i nieco dwuznacznie, ale niewątpliwie występuje ona w jego nauczaniu: „Oczywiście ludzie, a nie narody staną przed sądem Boga, ale przecież w tym sądzie nad poszczególnymi ludźmi jakoś sądzone są również narody”⁵.

W rozumieniu papieża jednostki składające się na naród właściwie w narodzie się roztapiają, tworząc jedną wolę, zdolną do autonomicznego działania, wśród których znajdują się nawet akty religijne (np. nawrócenie czy odrzucenie Chrystusowego Krzyża). Jak widzimy, papież w swoim patriotyzmie reprezentuje stanowisko wyrażające daleko idący poziom identyfikacji z narodem – poziom zapewne nieco wyższy, ale jeżeli chodzi o istotę w zasadzie identyczny co ten rodzaj identyfikacji, jaki jest przeżywany przez „zwykłego” człowieka, który wyznaje, iż jest Polakiem czy Niemcem. Z pewnością jednak to jego utożsamienie się w szczególności z narodowością polską wytworzyło silniejszą skłonność do podobnej postawy. Być może ma rację Kazimierz Brandys, kiedy twierdzi, że Polacy zachowują się „jakby jednostka w Polsce nie miała własnej psychologii, jakby istniała tylko narodowa psychologia”⁶.

Identyfikacja narodu z papieżem

Przyjrzyć się teraz drugiej, rzadszej postaci identyfikacji – identyfikacji narodu z sobą. To dzięki temu procesowi papież może we wspomnianej modlitwie w Tyńcu spełniać niejako rolę Polski. Powiedzieć zatem, że papież był patriotą⁷, to powiedzieć o wiele za mało, gdyż definicję patrioty spełnia już ten, kto identyfikuje się z narodem. Na czym polega ten drugi, wyższy rodzaj identyfikacji? Otóż pierwszy rodzaj jest pasywnym oddaniem, nienależącym do panowania – człowiek czyni się w niej częścią większej całości, czyni się jej niejako dzieckiem („synem narodu”) i sługą. Skoro naród polski jest przez papieża pojęty jako naród Chrystusowy – naród opierający od początku swoją tożsamość na Chrystusie⁸ – jego dewiza *Totus Tuus* może być

⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*. Skoczów, 22 maja 1995. <http://mateusz.pl/jp99/pp/1995/pp19950522b.htm> (23.11.2012).

⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, cyt. wyd., s. 80 (podkr. – Z. K.).

⁶ K. Brandys, *A Question of Reality*, tłum. z jęz. francuskiego I. Barzun, New York 1981, s. 19.

⁷ „Jak każdy Polak – pisze jego biograf o papieżu – uważał miłość do ojczyzny – patriotyzm (...) za jedną z najważniejszych wartości”. B. Lecomte, *Pasterz*, tłum. M. Romanek i in., Kraków 1976, s. 455.

⁸ Związek z Rzymem określił charakter narodu i ojczyzny: „Dzięki temu Polska jest katolicka [...] dzięki temu Polska jest Polską. Jest też zawsze wierna”. Jan Paweł II, *Przemówienie do*

rozpatrywana nie tylko jako hasło jego stosunku do sfery boskiej, ale również do sfery narodu – również narodowi polskiemu Jan Paweł II niewątpliwie wypowiada swoje *Totus Tuus*.

W identyfikacji narodu ze sobą sytuacja wygląda inaczej. Tutaj naród jest niejako wchłonięty w obszar papieskiej jażni; nie ma zawierzenia się narodowi, ale jest świadoma jego obserwacja i kontrola. Nie ma poddawania się narodowi i uczynienia się jego dzieckiem, ale jest intensywna troska, odpowiedzialność, a nade wszystko władza, dominacja, pełnienie roli „ojca narodu”. O tym procesie trafnie wypowiedział się jeden z dziennikarzy: „Z pewnością byłoby prawdą powiedzenie o papieżu Janie Pawle II że, na swój sposób, »zinterioryzował Polskę«⁹. Sytuacja ta przypomina wypowiedź Pawła z *Listu do Galatów*: „Żyję więc już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)¹⁰. Paweł stanął w cieniu Chrystusa, którego jednak, w całego Chrystusa pełni, miał w sobie samym – domyślać się tutaj możemy tego samego, co u papieża, ale skierowanego wprost do Chrystusa paradoksalnego połączenia totalnego uniżenia z wolą dominacji. Oprócz wszelkich spraw duchowo-religijnych, o których mówić komukolwiek poza Pawłem nie sposób, rysuje się wszak w Pawłowej postawie możliwość „wykorzystania” tego niejako „posiadanego” Chrystusa do głoszenia własnych poglądów i do zdobywania władzy według swoich osobistych sposobów. Dzięki takiej „interioryzacji” Paweł, od strony psychologicznej patrząc, może dominować nad „Chrystusem” i chrześcijanami, którzy mu zawierzyli. Podobnie może postąpić papież, interioryzując naród – może ulepić pojęcie narodu polskiego według swojej osobistej koncepcji, a następnie, tak spreparowany, przedstawić jako wzorzec wszystkim, którzy do przynależności do narodu polskiego aspirują.

O ile w identyfikacji z narodem ten ostatni zachowuje autonomię i wyższość, natomiast jednostka traci autonomię, o tyle w tej drugiej to naród niejako traci autonomię, zostając podporządkowany aksjologicznym prawom jażni danej jednostki – w naszym wypadku tej jednostki, jaką jest Jan Paweł II. O ile w pierwszej człowiek narodowy jest częścią wielkiej Osoby-Polski, której wszelkie wartości pragnie uwydatnić, pozostając samemu w cieniu, o tyle w tej drugiej człowiek ten wchłania tę Osobę, samemu stając się Polską. O ile w pierwszej zanika ego jednostki, która odtąd dla wzmocnienia swojej wartości jedynie przytacza wielkie czyny narodu, o tyle w tej drugiej to ego jednostki zostaje na nowo uwypuklone w całej pełni, w której czyny narodu gubią się w spektakularnych czynach tej jednostki.

Jest zrozumiałe, że owo podporządkowanie aksjologicznym prawom jażni w żadnym stopniu nie oznacza jednak zerwania z wcześniejszym podporządkowaniem, tak jakby identyfikacja narodu ze sobą wyrażała jakiś

Konferencji Episkopatu Polski (5 VI 1979, Częstochowa), w: Jan Paweł II, *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1999, s. 80.

⁹ P. Hebbelthwaite, *Introducing John Paul II. The Populist Pope*, London 1982, s. 22.

¹⁰ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Warszawa 1975.

anarchistyczny indywidualizm. Odwrotnie, identyfikacja narodu ze sobą zakłada identyfikację siebie z narodem – ta ostatnia, co więcej, musi nosić cechy możliwie największej intensywności, aby stworzyła podwaliny pod usprawiedliwienie tej pierwszej. Rozumiemy przecież dobrze, że gdyby, powiedzmy, jakiś przywódca azjatycki przyjechał do Polski, wyznając, iż troszczy się całym sercem o naród polski, że obejmuje go myślą i sercem codziennie w swoich medytacjach, dziękując Bogu za to, że jest on narodem tak religijnym, odczuwalibyśmy jasno, że podobne słowa byłyby nie na miejscu i dziwaczne. Stopień troski i odpowiedzialności za naród jest bowiem w sposób naturalny powiązany ze stopniem uprzedniej identyfikacji z wartościami narodu. To właśnie ta ostatnia identyfikacja z narodem daje pewne przesłanki do posiadania uprawnień do identyfikacji narodu ze sobą.

Istnieje wiele wypowiedzi potwierdzających istnienie identyfikacji narodu ze sobą w umysłowości Jana Pawła II. Jedną z nich jest wypowiedź z 1986 r.: „Głęboko odczuwam każde dobro, jakie rodzi się w życiu Polaków, ale niemniej głęboko, chyba głębiej jeszcze: każde zło; każde zagrożenie, każdą stratę, każde upokorzenie”¹¹.

W wypowiedzi tej papież poświadcza o swojej współczującej, wnikliwej obserwacji narodu, która – jak każda obserwacja – pełni również rolę narzędzia kontroli. Papież obserwuje wszystko, zarówno dobro, jak i zło, tak jak człowiek pragnący w pełni panować nad sobą samym, uważnie obserwuje wszystkie swoje impulsy i konsekwencje tych impulsów. Skłonność do dominacji ujawnia się w zestawieniu ze „zwyczajnym” człowiekiem, który nie przypatruje się tak uważnie wszelkiemu dobru i złu czynionemu przez swoich rodaków, ale który też, co oczywiste, nie rości sobie pretensji do dominacji nad swoim narodem.

Z kolei w wypowiedzi z 1997 r. Jan Paweł II mówi charakterystycznie o innym procesie mającym pewien posmak dominacji – o „obejmowaniu” przez siebie, myślą i sercem, całego narodu polskiego: „W tym momencie obejmuję myślą i sercem całą moją Ojczyznę i wszystkich rodaków bez wyjątku”¹².

Jest naturalne, że „zwyczajny” człowiek, który co najwyżej poprzestaje na jakiejś pasywnej identyfikacji z narodem, nie mógłby wypowiedzieć podobnych słów. Nie mógłby „obejmować” całej ojczyzny, gdyż naraziłby się na śmieszność – „obejmować” bowiem może co najwyżej własną rodzinę, gdyż tylko o nią może się troszczyć i na jej los wpływać. Tylko wobec rodziny zatem byłoby możliwe jego „obejmowanie” będące przejawem obowiązku właściwego zarządzania jego sprawami. Wypowiadając te słowa, papież musi

¹¹ Jan Paweł II, *Discorso di Giovanni Paolo II alla comunità polacca per gli auguri Natalii, Martedì, 23 dicembre 1986*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/december/documents/hf_jp-ii_spe_19861223_comunita-polacca_pl.html. (23.11.2012).

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne papieża Jana Pawła II na lotnisku w Starachowicach. Wrocław, 31.05.1997*. http://www.jp2w.pl/pl/39110/0/Przemowienie_powitalne_na_lotnisku_Strachowice.html (23.11.2012).

zakładać, iż jest osobą patrzącą na ten naród z ojcowskiego punktu widzenia, z wysokości, na której tego narodu nie ma – pochyła się nad nim, sprawdzając, czy naród spełnia warunki założone w jego aksjologii Ojca.

Zjawisko identyfikacji narodu z sobą wyrażają też słowa z 1984 r.: „Ja mam głęboką świadomość tego, czym jest Polska, noszę w sercu całe jej tysiąclecie (...)”¹³.

Noszenie tysiąclecia Polski w sercu jest naturalnie rezultatem identyfikacji narodu z samym sobą, nie zaś siebie z narodem: w tym drugim przypadku należałoby raczej umieścić siebie samego w „sercu” narodu i powierzyć się mu – stać się jego częścią, nie zaś, jak w tym wypadku, być super człowiekiem, który całą historię wchłania w siebie.

W homilii z 3 czerwca 1991 r. w Kielcach Jan Paweł II stanowczo potępił wykroczenia przeciwko moralności małżeńskiej. Powiedział wówczas również: „Może dlatego mówię tak, jak mówię, ponieważ to jest moja matka, ta ziemia! To jest moja matka, ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry! I zrozumcie, wy wszyscy, którzy lekkomyślnie podchodzicie do tych spraw, zrozumcie, że te sprawy nie mogą mnie nie obchodzić, nie mogą mnie nie boleć!”¹⁴

Widać w tej wypowiedzi wyraźne wykraczające poza zwykłą identyfikację uczynienie sprawy Ojczyzny swoją osobistą sprawą do tego stopnia, że zamiast mówić o narodzie i jego moralności, papież zaczyna mówić o sobie. Jak zaznaczyłem wcześniej, na gruncie identyfikacji narodu ze sobą przejście takie jest psychologicznie zrozumiałe. Jan Paweł II mówi o sobie jako o wielkim ego, w którym sprawy narodu są rozpatrywane we właściwy, najlepszy sposób. Gdybyśmy nie przyjęli tutaj daleko posuniętej identyfikacji narodu ze sobą, w której papież właściwie rozumie siebie nie inaczej niż jako samą Polskę, mielibyśmy duże trudności ze zrozumieniem, po co w ogóle Jan Paweł II akcentuje tak bardzo własne odczucia w tej sprawie. Kogo by w ogóle interesowało to, że domniemane wykroczenia w moralności małżeńskiej papieża bolą, gdyby nie było wiadome – zarówno mówiącemu, jak słuchaczom – że poprzez jego słowa o bólu wkroczyć możemy w samo serce cierpiącej Polski, uwewnętrznionej w papieskiej jaźni.

Z licznych wypowiedzi, które wyrażają identyfikację narodu ze sobą, przytoczę również i tę z przemówienia z 2 czerwca 1979 r.: „Przybywam do was jako syn tej ziemi, tego narodu (...). Obejmuję sercem każdego człowieka żyjącego na polskiej ziemi”¹⁵.

W sposób interesujący wypowiedź ta przynosi przesłanie głoszące wspomniane dwa rodzaje identyfikacji zarazem: Jan Paweł II nie tylko daje wyraz swojej przynależności do wielkiej rzeszy, takiej samych jak on Polaków („syn

¹³ Jan Paweł II, *Jubileuszowy rok odkupienia*, Libreria Editrice Vaticana, 1985, s. 484 (podkr. – Z. K.).

¹⁴ *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie. Kielce, 3 czerwca 1991*, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1991/>. <http://mateusz.pl/jp99/pp/1991/> (23.11.2012).

¹⁵ *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 20.

tej ziemi...”), czyli nie tylko identyfikuje siebie z narodem, ale również, „obejmując sercem” każdego Polaka, naród polski pociąga w obręb własnej jaźni (identyfikując naród ze sobą).

Wspomniana większa rzadkość występowania identyfikacji narodu z sobą wśród rozlicznych patriotów na świecie wynika zapewne ze specjalnych wymogów, jakie nakłada na sprawcę tego procesu. Musi być on nie tylko w pełni zidentyfikowany z narodem, ale również posiadać potężną siłę woli, wolę mocy o ogromnym natężeniu, wolę, która pragnie w pełni zawiadywać narodem – która pragnie zawiadywać nim w ten sposób, aby dzięki jego intensywnej trosce i odpowiedzialności „naród był narodem”. Postawa ta wymaga wielkiej siły woli również dlatego, że wraz z wchłonięciem narodu w obręb swojego świata aksjologicznego wytwarza się olbrzymia przepaść między uwewnętrznionym narodem a tym, czym naród jest w swojej rzeczywistej aksjologii. Przepaść wynika z nowo powstałej sytuacji, w której problematycznym okazuje się każdy członek narodu, który nie odpowiada aksjologii człowieka będącego ośrodkiem identyfikacji (w naszym wypadku – papieża), który nie dzieli jego wewnętrznego życia, w którym ten chciałby go zamknąć. Trzeba mieć wielką siłę, która byłaby zdolna tę przepaść wytrzymać, tzn. mieć siłę na ciągłą krytykę narodu, który z natury rzeczy, jak twór wielomilionowy, nie spełnia i nie może spełniać warunków, jakie narzuca nań aksjologia jakiegokolwiek poszczególnego jednostki. Przepaść tę trzeba najpierw wytrzymać, a następnie starać się ją zlikwidować. Minimalnym do tego narzędziem jest perswazja, maksymalnym – przemoc fizyczna.

Jan Paweł II jako cel dziejów narodu

Ta wymiennosc relacji (papież = naród polski, naród polski = papież) pozwala na wyjaśnienie pewnych osobliwych wypowiedzi Jana Pawła II na swój temat, wypowiedzi, które zdradzają nieskromne, wysokie mniemanie o sobie. Osoby znające bardzo dobrze Karola Wojtyłę potwierdzają, że miał on faktycznie wysokie mniemanie o sobie, nawet przed tym, jak został papieżem. Przyjaciółka Wojtyły, filozof Maria Teresa Tymieniecka, która „pracy z Wojtyłą (...) poświęciła bez reszty cztery lata”¹⁶, stwierdziła o polskim papieżu: „Jest człowiekiem niezwykle dumnym, bardzo wyczulonym na własnym punkcie (...). Wcale nie jest taki skromny, na jakiego wygląda. Ma na swój temat bardzo wygórowaną opinię”¹⁷.

Owa wygórowana opinia skłoniła go być może do sformułowania wypowiedzi, w których na sposób heglowski czyni siebie celem rozwoju historycz-

¹⁶ C. Bernstein, M. Politi, *Jego świętości Jan Paweł II i nieznaną historię naszych czasów*, tłum. A. Grabowski, Warszawa 1999, s. 112.

¹⁷ Tamże, s. 119.

nego całego narodu polskiego. W przemówieniu do rodaków z maja 1980 r. Jan Paweł II stwierdził: „To że na horyzoncie Kościoła pojawił się polski papież, ma swoje znaczenie dla Polaków, swoje znaczenie uczuciowe, ale myślę, że jest to przede wszystkim dzieło Opatrzności, która przygotowała nasz naród przez różne doświadczenia do tego momentu, w którym właśnie Polak będzie najlepiej do tego duchowo przygotowany – przez różne doświadczenia, nawet przez wielkie cierpienia swojego narodu, do tego, ażeby zrozumieć współczesny moment świata”¹⁸.

Cały naród polski miałby być zatem prowadzony przez Boga „przez różne doświadczenia”, w tym także przez „wielkie cierpienia” po to, aby mógł wyjść z niego papież, który będzie w stanie zrozumieć problemy współczesnego świata. Tylko po to naród cierpiał. Naród polski cierpiał – w powstaniach, w zsyłkach na Sybir, w więzieniach – po to, aby pod koniec XX wieku wyłonił się z niego Karol Wojtyła jako właściwy człowiek na właściwym miejscu w sprawach kościelnych. Naród miałby więc cierpieć, zauważmy, ze zdwojoną siłą, gdyż oprócz właściwego cierpienia, cierpiałby dodatkowo przez swoją niewiedzę odnośnie do rzeczywistych powodów swoich udręk. Powody te ujawniły się dopiero pod koniec XX wieku. Dopiero teraz, kiedy Wojtyła zasiadł na tronie Piotrowym, ukazał się pełen sens cierpienia milionów Polaków przez dzieje. Papież w swoim autoportrecie okazuje się najwyższym spełnieniem narodowego życia, prowadzonym przez meandry i dramaty niezliczonej liczby ludzi do tak wspaniałego rezultatu. Jan Paweł II po prostu ukrycie zakłada, że życie jego narodu ma dla niego taki sam status, jak praca jego wątroby czy serca, że życie narodu sprzyja jego jednostkowemu sukcesowi, jak sukces ten nieprzerwanie wspomagają te jego organy. Bo, podobnie jak te organy, również naród znajduje się niejako wewnątrz papieskiej osoby – organy te, naród i wiele innych zjawisk i rzeczy służyły jako przygotowanie do pojawienia się papieża, jako swoiste *preparatio pontificalis*. Papież traktuje naród jako część siebie, która w swoim historycznym, kolektywnym aspekcie, przez zmienne koleje losu, przemieniła się w tę fascynującą formę, jaką on i inni ludzie narodu mają teraz przed swoimi oczami. Fascynacja Polaków dla papieża z pewnością wzmocniła słuszność podjętej identyfikacji narodu ze sobą i opartej na niej autogloryfikacji. Wśród powszechnej radości – nawet ze strony polskich agnostyków czy ateistów – najrozmaitsze reakcje papieża, również te, które nie licują bynajmniej ze skromnością, zdają się tracić – przynajmniej w jego oczach i oczach jego zafascynowanych zwolenników – swój subiektywny charakter, a więc nie podlegają już moralnemu zaskarżeniu. Dla „wdzięcznego narodu” megalomania przestaje być megalomanią, a staje się dodatkowym impulsem do radości, gdyż w rzeczywistości ma potwierdzać rzekomą wielkość narodu i jego członków. Należałoby zauważyć, że

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienia do Polaków i Polonii za granicą*, Londyn 1988, s. 21.

nieskromność pojawiła się już na poziomie identyfikacji narodu ze sobą, pojawiła się w chęci sprawowania paternalistycznej opieki nad całym wielomilionowym społeczeństwem – na tym poziomie jednak zostaje zakryta przez pierwotniejszą, powszechnie szanowaną postawę identyfikacji siebie z narodem. W świetle tej ostatniej egotyzm traci co nieco swój wątpliwy charakter i może być odbierany jako wyraz głębszego altruistycznego zaangażowania w sprawy wszystkich członków narodu. Dopiero kiedy – jak w cytowanej wypowiedzi – owa nieskromność przekroczy znaną ów chroniącą ją społeczny kontekst, jej osobliwość ujawnia się w sposób bardziej wyrazisty.

Fuzja Kościoła i narodu – naród katolicki

Wspomniana na początku tego artykułu modlitwa dziękczynna w Tyńcu jest znacząca dla nas również z tego powodu, iż papież dziękuje za religijny akt chrztu. W rzeczywistości bowiem Jan Paweł II dokonał apoteozy narodu polskiego tylko i wyłącznie przez pryzmat domniemanej głębokiej wiary tego narodu. Papież nie wchodzi w identyfikację z narodem po prostu – on wchodzi w identyfikację z narodem katolickim. Akceptuje tylko taki rodzaj identyfikacji z zewnątrz, który pozostaje w związku z Chrystusem, którego nosi i kształtuje w sobie. Między narodem polskim a Kościołem następuje w umyśle Jana Pawła II fuzja – swój naród postrzega on jako religijny *par excellence* i swoją religię jako głęboko narodową (bez utraty wszakże mocno unarodowionej, uniwersalnej perspektywy „katolickości”). Zawłaszczając naród, czyni go podobnym do samego siebie – do postaci głęboko wierzącej w Chrystusa i Kościół katolicki.

Dzięki temu Polska może stać się wzorem dla wszystkich narodów, tak jak on, kapłan i „zastępca” Chrystusa, wezwany jest do nieustannego świadectwa o Chrystusie wobec wszystkich ludzi na świecie. Czyniąc Polskę wzorem, Jan Paweł II stara się zarazem wiązać życie każdego członka narodu z Chrystusem w ten sam sposób, w jaki, jak sądzi, Chrystus jest związany z narodem polskim. Można by rzec, że Polska stała się dla papieża swego rodzaju platońską ideą życia zbiorowego: cały świat społeczny jest dla niego o tyle realny, o ile zbliża się w swoich właściwościach do Polski, tzn. do totalnej tożsamości narodu i Kościoła katolickiego („Chrystusa”). Jako ten, który uczynił naród jednością wchłaniającą poszczególne jednostki, Jan Paweł II myślał bez wątpienia jak Roman Dmowski¹⁹, ale różnił się od założyciela Narodowej

¹⁹ Roman Dmowski pisze: „Jego [patriotyzmu] podstawą jest niezależny od woli jednostek związek moralny z narodem, związek sprawiający, że jednostka zrosnięta przez pokolenia ze swym narodem, w pewnej szerokiej sferze czynów, nie ma wolnej woli, ale musi być posłuszną zbiorowej woli narodu, wszystkich jego pokoleń, wyrażających się w odziedziczonych instynktach”. R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1989, ss. 98-99.

Demokracji, rozumiejąc Polskę jako ucieleśnienie idei Chrystusa (Dmowski, jak wiadomo, traktował Kościół czysto instrumentalnie – politycznie i kulturowo). Również dokonując bezwarunkowej apoteozy narodu polskiego, papież w swej miłości do narodu przewyższył Dmowskiego, który był jakże krytyczny wobec wad Polaków²⁰. Z pewnością to, co Chrystusowe było tym czynnikiem, który zdołał w umyśle papieża wynieść naród polski tak wysoko. Kiedy zatem dzisiaj wspomina się Jana Pawła II w kontekście narodowym, można mówić zawsze o tych sprawach z pewnym samozadowoleniem, nie będąc zmuszonym nieuczciwie przemilczać ewentualnej, niewygodnej krytyki wad narodowych – tej bowiem w jego nauczaniu jest niewiele.

Niezrozumiane narody Zachodu

Uznając przenikanie się narodu polskiego i Kościoła za ideał, nauczanie Jana Pawła II o narodzie jest we współczesnym świecie źródłem wielu nieporozumień. Główne nieporozumienie wynika z faktu, że kraje Zachodu nie mogą opierać życia społecznego na „Chrystusie”, gdyż coraz więcej członków tych społeczeństw stanowią osoby, które nie są katolikami czy chrześcijanami. Różnice pod względem religijnym, obyczajowym, ekonomicznym, etnicznym czy politycznym uniemożliwiają zbudowanie całkowicie homogenicznego światopoglądowo społeczeństwa, takiego, jakiego przykładem ma być rzekomo Chrystusowy naród polski. Z perspektywy domniemanej doskonałej harmonii narodu i Kościoła, jaka ucieleśniała się w oczach papieża w narodzie polskim, współczesne społeczeństwa Zachodu nie znajdowały w jego nauczaniu wielu słów zrozumienia. Sytuowały się w swoistej luce powietrznej, do której nie mogły dotrzeć słowa papieskiego wsparcia. Wszystkie te społeczeństwa nie mogły spodziewać się od papieża wskazówek, jak funkcjonować w swojej złożonej sytuacji. Złożoności tej sytuacji Jan Paweł po prostu nie przyjmował do wiadomości. Proponował raczej powrót do czasów przednowożytnych, w których sojusz państwa i Kościoła przypominał „Chrystusowy” charakter narodu właściwy dla współczesnego mu narodu polskiego. Francuzów – a nie tylko francuskich katolików – wzywał dla przykładu do wierności chrztu Francji: „Francjo, najstarsza Córką Kościoła, czy jesteś wierna obietnicom Twojego chrztu świętego?”²¹

²⁰ Wydaje się, że *Myśli nowoczesnego Polaka* zawierają więcej negatywnych niż pozytywnych ocen narodu polskiego, zwłaszcza szlachty. Nieustannie zarzuca on Polakom bierność, lenistwo (tamże), brak względu na dobro ogółu (tamże), upajanie się wartościami, zamiast ich realizowania (tamże, s. 48), brak „jasności, trzeźwości, realizmu” (tamże, s. 15), lekkomyślność, kapryśność, niekonsekwencję (tamże, s. 27).

²¹ Jan Paweł II, *Homélie du Saint-Père Jean-Paul II, Le Bourget, Dimanche 1er juin 1980*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800601_parigi-francia_fr.html (23.11.2012).

Słowa te wywołały oburzenie w społeczeństwie francuskim, widzącym w nich ignorowanie nowożytnej, republikańskiej tożsamości, w której naród, aby móc pomieścić w sobie ludzi o najrozmaitszym światopoglądzie, musi, a w konsekwencji oświeceniowej samoedukacji także pragnie odrzucać wszelkie publiczne związki z jakąkolwiek religią.

Zachęcony siłą, jaką daje polska tradycja narodowa, zachęcony przez łatwość, z jaką można „ewangelizować” wszystkich, którzy uwierzą w naród i chrześcijaństwo swojego narodu zarazem, papież próbuje jednak uczynić katolicką polskość wzorem dla każdego narodu: „Nie można odłączyć Chrystusa od dziejów mojego narodu. Czy można oddzielić Go od dziejów jakiegokolwiek narodu? Czy można oddzielić Go od dziejów Europy?”²²

Projekt Jana Pawła II zrównujący społeczność etniczną ze społecznością świętą wykazuje swoje oczywiste ograniczenia. Z pewnością daleko bowiem odbiega od prawdy stwierdzenie, że „Chrystus”, czyli przesłanie chrześcijańskie, jest obecne w każdym narodzie (dla przykładu Kościół jest prawie w ogóle lub mało obecny w krajach azjatyckich). Owa święta przesada może nas zastanawiać. Każe nam nade wszystko przyjrzeć się owemu „Chrystusowi”, od którego nie można odłączyć dziejów narodu. Podobnie bowiem jak we wspomnianych wyobrażeniach o chrzcie Mieszka I, również tutaj, dokonując bardziej uogólnionej apoteozy narodu polskiego jako narodu z gruntu Chrystusowego, Jan Paweł II w rzeczywistości dokonuje absolutyzacji pewnych, powszechnie znanych, przypadkowych okoliczności historycznych, w jakich znalazło się polskie społeczeństwo w ciągu ostatnich pięciuset lat. Tylko przypadkowe okoliczności sprawiły, iż – w przeciwieństwie do Niemiec czy Francji – nie wytworzył się w Polsce w okresie reformacji jeden silny nurt protestancki²³. Tylko przypadkowe okoliczności wyznaczyły fakt, że od końca XVIII wieku do 1918 r. Polska była okupowana przez Rosję i Niemcy, które – również, bez wątpienia, z przyczyn równie przypadkowych – stały się ostoją niekatolickich wyznań, wywołując utwierdzenie się Polaków w katolicyzmie. W wyniku tak długo trwającej jednolitości światopoglądowej narodu polskiego dla powierzchownego spojrzenia może rzeczywiście powstać wrażenie, że katolicyzm należy do narodu polskiego nie na zasadzie przypadku czy konieczności historycznych, ale na zasadzie Bożego powołania – że jego katolicki charakter jest mu tak samo pisany, jak pisany był taki rozwój, aby mógł wydać z siebie papieża, dobrze rozumiejącego współczesny świat. Pewna łatwość, z jaką papież mógł skonstatować katolickość narodu polskiego, osłabiła zapewne jego zmysł krytyczny, pozwalając na wygłaszanie ogólnych, w sposób oczywisty nieadekwatnych twierdzeń o narodzie w ogóle.

²² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 24 (podkr. – Z. K.).

²³ Powodem były niesnaski w obozie protestanckim: z jednej strony między luteranami i kalwinami, a z drugiej – między tymi obiema grupami a licznymi polskimi arianami. Zob. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, tłum. L. i H. Kuhn, Warszawa 1964, s. 418.

Złudna jagiellońskość

Kiedy słyszymy papieskie słowa o chrześcijańskiej tożsamości narodu polskiego, zastanawiamy się, czy papież postąpił konsekwentnie, kiedy na spotkaniu z korpusem dyplomatycznym w styczniu 1994 r. potępił pewne nadużycia związane z przywiązaniem do narodu. W skład potępianego „nowego pogaństwa: ubóstwienia narodu” Jan Paweł II zaliczył bowiem rzeczy, które sam głosi: „utożsamienie narodu z określoną społecznością etniczną” czy „eliminacja różnorodności kulturowej”²⁴. Różnorodność kulturowa jest bowiem w sposób oczywisty zanegowana, jeżeli naród pojmuje się jako Chrystusowy.

Ktoś mógłby oponować, twierdząc, że nie można zarzucić papieżowi niekonsekwencji, kiedy odrzuca „utożsamienie narodu z określoną społecznością etniczną”. Argumentem, jaki dałoby się wyprowadzić przeciwko temu zarzutowi, jest papieska pochwała jagiellońskiego modelu polskości. W *Pamięci i tożsamości* czytamy: „Niezmienne ważnym czynnikiem etnicznym w Polsce była także obecność Żydów. Pamiętam, iż co najmniej jedna trzecia moich kolegów z klasy w szkole powszechnej w Wadowicach to byli Żydzi. W gimnazjum było ich trochę mniej. Z niektórymi się przyjaźniłem. A to, co u niektórych z nich mnie uderzało, to był ich polski patriotyzm. A więc polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie. Wydaje się jednak, że ten »jagielloński« wymiar polskości, o którym wspominałem, przestał być, niestety, w naszych czasach czymś oczywistym”²⁵.

Otóż można się zbliżyć do rzeczywistego stanowiska Jana Pawła II, kiedy cofniemy się parę stron w tej samej *Pamięci i tożsamości* do miejsca, w którym papież określa polskość przez odniesienie do dzieł kultury. Jedno z tych odniesień jest dla nas szczególnie interesujące. Czytamy w nim: „Każdy naród żyje dziełami swojej kultury. My, Polacy, na przykład, żyjemy tym wszystkim, czego początek odnajdujemy w pieśni *Bogurodzica* (...)”²⁶.

Czytając te słowa, niejeden z Czytelników chciałby z pewnością dowiedzieć się, w jaki to osobliwy sposób jakiś Żyd z Wadowic czy Warszawy, dobry polski patriota, żyje treścią *Bogurodzicy*. Jak do polskości pociąga go nucona przez niego modlitwa do Najświętszej Maryi Panny? W jaki sposób społeczność etniczna Żydów mogłaby się zdefiniować jako Polacy na podstawie tak ściśle katolickiego dzieła kultury? Absurdalność stanu rzeczy zakładanego w tych pytaniach pokazuje wyraźnie, że jagiellońska wizja narodu, jaką papież prezentował, pozostaje w wyraźnej sprzeczności z dominującą w jego myśli tendencją, aby na sposób prawicowy oprzeć narodowość na elemencie katolickim.

²⁴ „L'Osservatore Romano” 5/1994, wyd. pol., s. 19.

²⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, cyt. wyd., s. 92.

²⁶ Tamże, s. 87.

Cierpiący naród katolicki

Analiza refleksji Jana Pawła II o narodzie polskim pozwala ujawnić jeszcze inną – obok narodu, Kościoła i identyfikującego papieża – część owego papieskiego konstruktu, jakim jest katolicki naród polski. Jest nią cierpienie. Papież twierdzi, że naród polski znajduje się na duchowo wyższym poziomie i ma prawo do bycia wzorcowym przykładem życia duchowego dla całego świata, bo cierpiał – przez zabory, wojny z hitleryzmem, okupację sowiecką. Jeżeli uświadomimy sobie, że Chrystus jest pierwszorzędym przedmiotem papieskiej tożsamości, jeżeli uświadomimy sobie ponadto, że zadanie każdego człowieka, a w szczególności kapłana, Jan Paweł II widzi w cierpieniu dla zbawienia ludzkości²⁷, nie może nas zaskoczyć fakt, że wszystko, co stanie się następnie przedmiotem papieskiej identyfikacji niejako musi cierpieć – musi stać się podobne do Chrystusa i papieża, dwóch postaci cierpiących i zbawiających²⁸. Idea narodu polskiego, cierpiącego i zbawiającego – mimo że w refleksji papieskiej wynika z wewnętrznej dynamiki identyfikacji – znalazła bez wątpienia dodatkowe wzmocnienie ze strony romantycznej idei Polski jako Chrystusa narodów²⁹.

Jan Paweł II głosi, że cierpienie ludzkie w dziele zbawienia posiada nie-zastępowalną wartość³⁰. Zapoznając się z nauczaniem papieskim o narodzie, dowiadujemy się również, iż dzięki cierpieniu, które upodobiło naród polski do Chrystusa, Polacy mogli zdobyć inaczej nieosiągalne doskonałości: „Dał nam [Polakom – Z. K.] Pan Bóg bardzo trudne doświadczenia. Ale poprzez doświadczenia – poniekąd dzięki nim – my inaczej odczytujemy znaki czasu.

²⁷ Zob. Z. Kaźmierczak, *Zarys i konsekwencje myśli teodycealnej Jana Pawła II*, „Idea” XXIII (2011), ss. 225-243.

²⁸ Nie ma tutaj miejsca na szersze omówienie autoprezentacji papieża jako postaci zbawiającej przez cierpienie. Przytoczmy jedynie tytułem ilustracji wypowiedź z 1994 r.: „»Jeśli Bóg cię powołał, masz wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie«”. (...) Tak mi powiedział kard. Wyszyński. Zrozumiałem wtedy, że mam wprowadzić Kościół Chrystusowy w trzecie tysiąclecie przez modlitwę i wieloraką działalność, ale przekonałem się później, że to nie wystarczy: trzeba było wprowadzić go przez cierpienie – przez zamach trzynastu lat temu i dzisiaj przez tę nową ofiarę” (Jan Paweł II, *Modlitwa niedzielna z Papieżem*. 29 maja 1994, „L'Osservatore Romano”, 1994, nr 8, s. 43). Papież ogłasza również swoją zbawicielską misję, mówiąc, że „musi cierpieć, aby każda rodzina i cały świat ujrzał, że istnieje Ewangelia – rzecz można – »wyższa«: Ewangelia cierpienia, którą trzeba głosić, by przygotować przyszłość, trzecie tysiąclecie rodzin, każdej rodziny i wszystkich rodzin”. Tamże.

²⁹ Na romantyczne korzenie nauczania Jana Pawła II wskazuje szerzej Tadeusz Bartoś. Zob. T. Bartoś, *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Warszawa 2007, ss. 14-28.

³⁰ Cierpienie uczestniczące w ofierze Chrystusa spełnia „służbę niczym niezastąpioną” oraz jest „niczym niezastąpionym pośrednikiem i sprawcą dóbr nieodzownych dla zbawienia świata”. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 27. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html (22.11.2013).

Inaczej i chyba bardziej trafnie. Nie chcę być pomawiany przez kogokolwiek o patriotyzm lokalny. (...) Ale sądzę nieco po owocach”³¹.

Dzisiejszych, ukształtowanych w wielokulturowej atmosferze czytelników może dziwić wysokie wyobrażenie Jana Pawła II o narodzie polskim połączone z niskim mniemaniem o cnotach religijnych innych narodów Zachodu, w których „wciąż na nowo daje o sobie znać odrzucenie Chrystusa”³². Szczególnie uderzająca jest pod tym względem książka *Pamięć i tożsamość*. Papież wspomina w niej swoją rozmowę z pewnym flamandzkim księdzem, przeprowadzoną tuż po wojnie, a dotyczącą rozszerzenia się komunizmu na kraje Europy Wschodniej: „Mój kolega powiedział mniej więcej tak: »Pan Bóg dopuścił, że doświadczenie tego zła, jakim jest komunizm, spadło na was... A dlaczego tak dopuścił?«. I sam dał odpowiedź, którą uważam za znamienne: »Nam na Zachodzie zostało to oszczędzone, być może dlatego, że my na zachodzie Europy byśmy nie wytrzymali podobnej próby, a wy wytrzymacie«. To zdanie młodego Flamanda wyryło się w mej pamięci. W jakiejś mierze miało ono znaczenie prorocze. Często do niego powracam myślą i coraz wyraźniej widzę, że te słowa zawierały pewną diagnozę”³³.

Pomińmy już występującą w tym fragmencie jakąś atletyczną historiozofię, zgodnie z którą Bóg obdziela narody takimi systemami politycznymi, które odpowiadają ich sile psychiczno-duchowej – najwyraźniej po to, aby narody te mogły siłować się z przeciwnikiem w tej samej kategorii wagowej. Ważniejsze jest tutaj to, że na stwierdzenie księdza belgijskiego o wyjątkowych mocach duchowych narodu polskiego w stosunku do innych narodów europejskich papież reaguje z pełną aprobatą³⁴. Jan Paweł II akceptuje tezę, że tylko naród polski był w stanie wytrzymać nawałnicę komunistyczną. Jest duchowo najsilniejszym narodem spośród wszystkich narodów Europy, gdyż przez cierpienie zdobył, tak jak Chrystus, niezwykle wielką siłę duchową.

Władza przez roztopienie jednostki w kolektywie narodu

Dążenie do władzy zawarte w papieskiej nauce o narodzie wynika bezpośrednio z omówionej wcześniej identyfikacyjno-zawłaszczeniowej postawy,

³¹ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, wybór tekstów i opracowanie: E. Weron, A. Jarocho, Poznań – Warszawa 1984, s. 29.

³² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, cyt. wyd., s. 54.

³³ Tamże, s. 53.

³⁴ Że naród polski jest mocny duchowo potwierdził później pewien polityk zachodni w rozmowie z Karolem Wojtyłą, kiedy ten był już papieżem. Aprobujący ton dla jego stwierdzenia potwierdza ponownie to samo – przekonanie o wyjątkowej chrześcijańskości narodu polskiego na tle innych narodów. Polityk ów powiedział: „Jeżeli komunizm sowiecki pójdzie na Zachód, my nie będziemy w stanie się obronić... Nie ma siły, która by nas zmobilizowała do takiej obrony...” Tamże, s. 56.

w której naród polski staje się synonimem narodu Chrystusowego, tzn. narodu, który utożsamia się z wartościami chrześcijańskimi czy katolickimi. Wiele osób w Polsce posługuje się takim utożsamieniem. Ale jak zostało powiedziane wcześniej, niewielu łączy identyfikację z narodem z identyfikacją narodu ze sobą – niewielu posiada dość potężną siłę woli, która byłaby w stanie pretendować do ideowego zarządzania całym narodem, narzucania treści tego, co „prawdziwie” narodowe całemu społeczeństwu. Niewielu także posiada dość potężną siłę woli, która byłaby dodatkowo w stanie wytrzymać napięcie, jakie powstaje między idealnym, uwewnętrznionym narodem a narodem rzeczywistym, znajdującym się na zewnątrz jaźni. Naród, który przeszedł proces identyfikacji z papieżem, musi charakteryzować się tym samym światem wartości co papież, jeżeli w ogóle chce być narodem. Identyfikacja narodu ze sobą, jawiąca się pewną patriotyczną przesadą i będąca z pozoru jedynie rzeczą jakiejś nadmiernej troski, a co najwyżej pięknoduchostwa, ujawnia teraz swoją ciemniejszą stronę – stronę woli mocy, stając się jednym z narzędzi zdobywania władzy. Aby nie dać się zmylić z pozoru humanistycznej terminologii, należałoby na wstępie zauważyć, że pragnienie władzy nie musi pozostawać w sprzeczności z pewnego rodzaju troską, lecz może realizować się obok albo wręcz poprzez nią – nie jest bowiem wielkim odkryciem, że niejedna postać troski jest niczym innym, jak maską chęci zawłaszczenia.

Stwierdziłem wcześniej, że napięcie między narodem uwewnętrznionym a tym realnie istniejącym może zostać rozwiązane m.in. za pomocą perswazji. Teraz można dodać, że perswazja ta może przybrać dwie formy: być perswazją czystą albo przyjąć formę perswazji realizującej wolę mocy, stosującej przemoc, symboliczną lub fizyczną. O ile jest jasne, że papież posługuje się perswazją w pierwszej formie, o tyle nie jest całkiem oczywiste, iż posługuje się perswazją w drugiej formie – w formie przemocy symbolicznej. Wszak papież rozumiany jest przede wszystkim jako orędownik pokoju, a siła jego słów odbierana jest przez wiernych jako moc Ducha św. Jeżeli jednak przyjrzymy się tej kwestii wnikliwie, okaże się, że perswazja za pomocą symbolicznej przemocy w nauczaniu Jana Pawła II w rzeczywistości również ma miejsce. Fakt, iż potraktował swój naród jako naród Chrystusowy – deklaratywnie niestosujący przemocy w żadnej formie – spowodował zapewne, że nie dostrzegł niebezpieczeństw kryjących się w jego poglądach dotyczących narodu.

Jednym z narzędzi perswazji stosującej symboliczną przemoc jest pokazany wcześniej rodzaj dyskursu, który roztopia jednostkę w kolektywnej rzeczywistości narodu. Warto odnotować najpierw, że poruszając się w kategoriach ogólnych, nie dotyczących bezpośrednio narodu, Jan Paweł II wypowiada się szeroko i krytycznie o tendencjach wielkich grup do zniszczenia indywidualności: „Jednostka ludzka nie może być podporządkowana gatunkowi ani społeczeństwu jako środek czy narzędzie, gdyż ma samoistną

wartość”³⁵. „Jednostki absolutnie nie można sprowadzić do tego, co mogłoby ją zmiążdżyć i unicestwić w anonimowości kolektywu, instytucji, struktury czy systemu”³⁶.

Wypowiadając te słowa, papież dostarcza jednak nieopatrznie kategorii, którymi można by podważyć sens jego własnej apoteozy narodu. Dlaczego bowiem wśród wymienionych organizmów społecznych, zagrażających podmiotowości jednostki, Jan Paweł II właściwie nie umieścił narodu? Czymże różni się owa pogrążająca wszystko w anonimowości masa „kolektywu, instytucji, struktury czy systemu” od narodu, który w opisie papieskim staje się wyższą jednością, zdolną do jednolitego działania, tzn. działania nieuwzględniającego wielości jednostek, jakie się na niego składają (np. zdolną do sygnalizowanego wcześniej szukania i znajdowania Krzyża Chrystusowego, a nawet odpowiadania przed Bogiem na Sądzie Ostatecznym)? O co właściwie innego niż o wchłonięcie jednostek przez kolektyw narodowy może chodzić w jego wypowiedziach o narodzie, w których naród ten żyje odrębnym, samodzielnym życiem, pozostając „wiernym Chrystusowi” (jak Polska) lub go odrzucając (jak Francja)? Dlaczego w papieskim mówieniu o narodzie ginie owa „norma personalistyczna”, która ożywiała jego refleksję gdzie indziej, a która głosiła, iż „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej normie jako środek do celu”³⁷. Dokonując w swoim nauczaniu wchłonięcia jednostki przez kolektyw narodu, słowa papieskie sugerują ich nicość jako jednostek, ich całkowitą zależność ontyczną od narodu, wywierając jednoznaczny presję na wszystkich – zarówno dążących do dystansu wobec narodu, jak i przywiązanych do niego – aby definiowali siebie w kategoriach proponowanych przez papieża. Jednym z przejawów takiego podejścia papieża jest kazanie z Zakopanego z 1997 r.: „Dziękujemy Bożej Opatrzności za to, że krzyż powrócił do szkół, urzędów publicznych i szpitali. Niech on tam pozostanie! Niech przypomina o naszej chrześcijańskiej godności i narodowej tożsamości, o tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy, i gdzie są nasze korzenie”³⁸.

Krzyż umieszczany w instytucjach publicznych, przypominając o „narodowej tożsamości”, jest z pewnością jednym z narzędzi symbolicznej przemocy wywieranej przez domniemanie jednolity naród Chrystusowy na wszystkich, którzy tej tożsamości lub takiego jej ujęcia nie akceptują. Inna sprawa, że jest zarazem wysoce wątpliwym sposobem ewangelizacji, gdyż

³⁵ Jan Paweł II, *Przestanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, <http://www.jezuici.krakow.pl/nw/doc/jp2ewolucja.htm> (23.11.2012).

³⁶ *Christifideles laici*, 37. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_pl.html (23.11.2012).

³⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010, s. 42.

³⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Bernardyny Marii Jabłońskiej i matki Marii Karłowskiej. Zakopane, 6 czerwca 1997*, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1997/pp19970606a.htm> (23.11.2012).

pozostaje w niezgodzie z nowożytnymi ideami suwerenności jednostki i praw człowieka, z wolnościową atmosferą, jaka ożywia większość społeczeństw zachodnich. Jaki rodzaj fascynacji dla chrześcijaństwa oczekuje papież wzbudzić wśród niechrześcijan czy niekatolików, domagając się, aby najważniejszy symbol chrześcijański narzucano im za pomocą urzędowego przymusu? Mamy chyba tutaj do czynienia z gruntownym nieporozumieniem opartym na całkowicie mylnej intuicji psychologicznej. I odwrotnie: jaka nieuświadomiona potrzeba psychiczna skłania papieża do popierania obecności krzyża w instytucjach publicznych, skoro według niego naród polski jest już sam w sobie tak dogłębnie i wzorcowo Chrystusowy? Nasuwa się podejrzenie, że popieranie obecności krzyża w tych instytucjach zdradza jego ukryte założenie, iż wbrew wszelkim deklaracjom Polacy *de facto* nie są ani narodem katolickim, ani bardzo uduchowionym i że dlatego trzeba wzniecać i podtrzymywać ich chrześcijańskość nawet w tych miejscach, w których zazwyczaj przebywają stosunkowo krótko.

Władza przez symboliczne wykluczanie niekatolików

Presja wyrażająca się w imperatywie: „Ty musisz należeć do narodu zdefiniowanego według moich określeń” jest bezpośrednią formą wywierania władzy. Pośrednią jest ta forma, która zakłada symbolicznie wykluczanie wszystkich, którzy nie chcą podlegać papieskim definicjom, którzy nie życzą sobie być obejmowanym przez papieża jego „myślą i sercem”. Sformułuję ponownie zasygnalizowaną wcześniej wątpliwość: Jeżeli jakiś Polak nie poczuwa się do wierności „Chrystusowi”, czy przestaje tym samym być Polakiem? Hasło chrześcijańskiej tożsamości narodu polskiego – mimo że posiadające realne znaczenie emancyipacyjne w okresie komunizmu – okazuje się wątpliwe w wolnym społeczeństwie. Każdy bowiem, kto nie chce podporządkować się temu, co w oczach Jana Pawła II uchodzi za prawdziwie narodowe, zostaje przez niego i jego zwolenników symbolicznie wykluczony ze społeczności narodowej. Nie zostawiając miejsca dla Polaków o innej niż papiesko-katolicka tożsamości światopoglądowej, pozbawia ich własnej indywidualnej czy społecznej tożsamości, grożąc im odebraniem miana Polaków. We *Wstańcie, chodźmy* papież pisze: „Wszyscy wierzący Polacy pielgrzymują do Częstochowy”³⁹.

Rodzi się jednak pytanie: Co z wierzącymi Polakami protestantami czy prawosławnymi? Czy oni również pielgrzymują do Częstochowy czy też może raczej w istocie są niewierzącymi? A może właśnie w ogóle nie są Polakami, nie należą do narodu polskiego?

³⁹ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy*, cyt. wyd., s. 47.

Papież nie tylko pozbawia Polaków niekatolików czy niechrześcijan własnej tożsamości, ale również minimalnej rozumności. Zdaniem Jana Pawła II bowiem każdy Polak, który nie akceptuje Chrystusa, skazany jest na niemożność zrozumienia siebie: „Otóż nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie rozumielibyśmy samych siebie”⁴⁰.

Niezbędność istnienia narodu

W książce *Pamięć i tożsamość* papież stwierdził: „Słowa wypowiedziane w UNESCO na temat tożsamości narodu, wyrażającej się przez kulturę, spotkały się ze szczególnym aplauzem przedstawicieli krajów Trzeciego Świata. Niektórzy delegaci Europy Zachodniej – jak mi się wydawało – byli bardziej powściągliwi. Można by w tym miejscu zapytać: dlaczego?”⁴¹. Parę zdań później papież jednak odpowiada na to pytanie: Powściągliwość krajów Europy Zachodniej wynikała z faktu, że znajdują się one na etapie, który można by określić jako „posttożsamościowy”⁴². Wyjaśnienie to, mimo że najwyraźniej w oczach papieża trafne, nie zniosło w rozumowaniu Jana Pawła II postawionej wcześniej tezy o kluczowej roli narodu, podtrzymując papieskie „Dlaczego?”. My z kolei możemy sformułować nasze własne „Dlaczego?\": Dlaczego polski papież utrzymuje mimo wszystko z takim uporem prymat jedności narodowej, skoro duża, w dodatku cywilizacyjnie przodująca część ludzkości, nie chce już o niej mówić? Dlaczego jako przywódca religijny angażuje się tak bardzo w spory, które nie powinny mieć znaczenie dla religii, w której nie ma już ani Greka, ani Żyda?

Otóż, aby sprawować władzę nad społeczeństwem (polskim czy jakimkolwiek innym) fakt istnienia narodu wydaje się czymś korzystnym, o ile nie niezbędnym. Stanowi on twór społeczny, z którym przez państwowe wychowanie szkolne związane są emocjonalnie wszystkie jednostki, a zarazem przez swoją wielkość stanowi wielką moc, której zwierzchności jednostki zazwyczaj nie potrafią się oprzeć. Walka o „duszę narodu” jest więc zawsze walką o dużą stawkę. Do naturalnej potęgi tak potężnego kolektywu dołącza się siła polityczna, która, stanowiąc osnowę nowożytnych państw, pretenduje do reprezentowania właśnie narodu. Wydaje się, że papież nalega na fakt istnienia narodu, gdyż w jego umysłowości naród stał się jedynym bytem

⁴⁰ Jan Paweł II, *Pielgrzymka do ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1979, ss. 56-57 (podkr. – Z. K.).

⁴¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, cyt. wyd., s. 90.

⁴² Tamże, s. 91.

społecznym – po tym jak na Vaticanum II ogłoszona została wolność religijna – którego przywołanie może służyć za narzędzie wywierania politycznej władzy na społeczeństwie. Papież oraz inni myślący podobnie duchowni nie mogą i zapewne już nie chcą wracać do dawnego sojuszu państwa i Kościoła (byłby to ruch samobójczy na olbrzymich obszarach świata, na których chrześcijanie są mniejszością), ale dostrzegają fakt, że posługując się pojęciem narodu katolickiego, którego Polska ma stanowić najdoskonalsze ucieleśnienie i wzór, są w stanie wywierać wpływ polityczny na społeczeństwo i instytucje państwowe. Nie można bowiem zapomnieć, że w ujęciu papieża każdy naród „z natury pragnie zaistnieć jako państwo”⁴³. Jest zatem oczywiste, iż również katolicki naród ma wszelkie prawa do tego samego przekształcenia. Papieżowi wystarczy uznać istnienie narodu jako bytu naturalnego, a następnie stwierdzić, że jego tożsamość jest *de facto* chrześcijańska, aby w trzecim kroku w sposób naturalny rościć sobie pretensje do władzy w państwie narodowym. Prawdopodobnie nie oddalimy się daleko od prawdy, jeżeli stwierdzimy, że „naród katolicki” stał się w papieskiej filozofii społecznej najdalej wysuniętym, posiadającym pozory legalności przyczółkiem Kościoła w walce o władzę polityczną. O ile w przedsoborowej religii państwowej religia miała być narzucona otwarciem przez państwo, teraz, w ujęciu papieża, religia ma być narzucana ukrycie przez naród. O ile w religii państwowej negacja katolicyzmu rodziła kary fizyczne z karą śmierci włącznie, o tyle w religii narodowej głoszonej przez papieża negacja katolicyzmu ma rodzić kary psychiczne w postaci ostracyzmu narodowego, poczucia, że nie jest się już pełnowartościowym członkiem narodowej społeczności.

Jak więc widać, wraz z ideologią polskiego narodu katolickiego jako wzoru dla całego świata Jan Paweł II zdaje się robić krok wstecz w stosunku do soborowych decyzji. To są kluczowe ideologiczne konkluzje wynikające z analizy myśli Jana Pawła II na temat narodu.

Tytułem zakończenia: dyskusyjne skutki apoteozy narodu

Wraz z apoteozą narodu pojawia się problem moralny wynikający ze stosunku członków tego narodu do wszystkich tych, którzy do niego nie należą. Apoteoza ta w relacjach międzynarodowych przynosi wątpliwe skutki, gdyż patriotyzm przechodzi często w nacjonalizm. Otóż mimo że papież wyraźnie odcinał się od nacjonalizmu i wyraźnie widział różnicę między patriotyzmem

⁴³ Tamże, ss. 74-75.

a nacjonalizmem⁴⁴, pozostanie kwestią otwartą, czy miliony jego słuchaczy było zdolnych do takiego rozróżnienia. Trudności z nim związane wynikają ze spostrzeżenia, że podobnie jak między jednostkami, również między narodami istnieje tendencja do gry i rywalizacji. Tendencja ta wydaje się spontaniczna. O ile jednak w przypadku życia jednostkowego może zostać powściągnięta przez świadomość, wolną wolę czy ostatecznie poczucie własnej niemocy, w relacjach między narodami podobne umiarkowanie wydaje się trudne do osiągnięcia albo wręcz niemożliwe – w narodzie, tak jak w każdej grupie społecznej, procesy świadome poszczególnych jednostek doznają przecież naturalnego pomniejszenia. Jedynie wówczas, kiedy jednostka w wyniku procesu dojrzewania duchowego – poprzez oświecenie, nawrócenie, poczucie słabości czy wyraziste poczucie przemijalności – dojrzy marność gry, jest w stanie zdystansować się do uczuć, które gra zakłada i rodzi. Naród jako taki nie jest natomiast zbiorem jednostek oświeconych, nawróconych czy szczególnie filozoficznie nastrojonych, nigdy też ostatecznie nie przyzna się do swojej niemocy – naród jest zbiorem ludzi powiązanych na mocy innych zasad. Jeżeli teraz zgodzimy się, że tendencja do gry i rywalizacji rodzi poczucie wyższości i niższości – gdyż skoro toczy się gra, to ostatecznie ktoś musi być okrzyknięty wygranym, a ktoś inny przegranym – to potencjalny i, jak wypadaloby się zgodzić, w dużym stopniu bardzo realny brak samokontroli grupy nad swoimi reakcjami musi prowadzić do eskalacji poczucia niższości i wyższości wśród narodów. Wydaje się więc, że w wypadku narodu poczucie niższości i wyższości – i wynikające z nich uczucia pogardy, nienawiści i chęci odwetu – aczkolwiek nie absolutnie nieuchronne, są niemalże nieuchronne⁴⁵.

Nie dziwi więc fakt, że w okresie gwałtownych nacjonalizmów wojny w Jugosławii słowa papieża wzywające do pokoju nie znalazły oddźwięku. Uniemożliwił to właśnie zbyt wielki akcent Jana Pawła II kładziony przez okres całego pontyfikatu na wartość życia narodowego, akcent pozbawiony dostatecznie głośno brzmiących ostrzeżeń odnośnie do łatwości przeradzania się patriotyzmu w nacjonalizm. Nawet autor skądinąd entuzjastycznej biografii papieża pisze o poważnym niepowodzeniu jego nauczania pod tym względem: „Jan Paweł II (...) za bardzo zachwalał wcześniej wartość narodu (...), by jego głos ostrzegający przed niebezpieczeństwem nacjonalizmu został usłyszany”⁴⁶.

⁴⁴ Zob. np. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, http://www.vatican.va/edocs/ENG0218/_INDEX.HTM, 16, 86; Jan Paweł II, *Vita consecrata*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_pl.html, 36 (23.11.2012); a zwłaszcza: Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, cyt. wyd., s. 73.

⁴⁵ „Ludzie z reguły skłonni są mniemać, że ich własny naród ma oczywiste przeznaczenie historyczne, a jego sąsiadom sądzone jest zapomnienie”. N. Davies, *Serce Europy*, tłum. zbiorowe, Londyn 1995, s. 255.

⁴⁶ B. Lecomte, *Pasterz*, cyt. wyd., 433.

Zbigniew Kaźmierczak – IDENTIFICATION AND POWER – THE IDEA OF NATION IN THE THOUGHT OF JOHN PAUL II

The purpose of the article is to analyze some important elements of John Paul II's reflection on the notion of nation. Apart from an emphasis on the identification with the nation it underscores the importance of the self-identification of the nation. The text underlines also the meaning of the Polish nation conceived of as an intrinsically Christian nation for the pope's reflection on the idea of nation in general. Ambivalences between the ethnic-Catholic and the Jagiellonian models of the Polish nation in his thought are revealed. Finally, the article is trying to show a link between John Paul's thoughts on nation and his willingness to influence social life in a political way.

JAREMA DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Zapatyści, islam i polityka uznania. Konwersje religijne w Meksyku

Ameryka Łacińska przez stulecia była regionem, w którym pod względem religijnego krajobrazu dominowało chrześcijaństwo, w szczególności w wydaniu iberyjskiego katolicyzmu przyniesionego wraz z kulturą hiszpańskich i portugalskich konkwistadorów. Wielkie cywilizacje Mezoameryki i Ameryki Południowej poddały się z czasem europejskiej hegemonii, stając się częścią świata uwikłanego w zachodnie modele kulturowe. Na tym tle historia Meksyku wyróżnia się w sposób niezwykle, jeśli weźmiemy pod uwagę zespół czynników, jakie ukształtowały z biegiem czasu to środkowoamerykańskie społeczeństwo. Od momentu kontaktu miejscowej ludności z Hiszpanami w XVI wieku po dzień dzisiejszy Meksyk jest miejscem, w którym tli się głęboki konflikt między spadkobiercami kultury hiszpańskich najeźdźców a ludnością tubylczą. Jakkolwiek nieprecyzyjne wydają się być oba powyższe terminy, to w przypadku Meksyku oraz państw takich jak Gwatemala i Boliwia podział na dominującą grupę białych i metysów oraz szerokie spektrum ludzi określanym mianem „Indios” jest nad wyraz wyraźny. Dysproporcje między tymi grupami uwidaczniają się we wszelkich obszarach życia społecznego, poczynając od różnic w statusie ekonomicznym, poprzez realny wpływ na bieżącą politykę kraju, a kończąc na uczestnictwie w kształtowaniu kulturowego oblicza państwa. Ludność tubylcza, pomimo populacyjnej przewagi w wielu przypadkach, zajmuje w sporej części latynoamerykańskich społeczeństw ostatnie miejsce, a stan ten reprodukowany jest od wieków. Struktura społeczeństwa meksykańskiego czy gwatemalskiego nacechowana jest wieloma mechanizmami wykluczającymi tę grupę z głównego nurtu życia publicznego. Niemniej tym, co od pewnego czasu zarysowuje się na horyzoncie publicznych dyskursów w Meksyku, jest podjęcie działań mających na

celu zażegnanie wspomnianego konfliktu lub przynajmniej zminimalizowanie jego konsekwencji politycznych.

Pod względem zmian politycznych rok 1994 był w Meksyku przełomowy. Na południu kraju, w stanie Chiapas, wybuchło bowiem powstanie, skierowane z początku głównie przeciwko rządowi meksykańskiemu. Inicjatorem powstania była Zapatystowska Armia Wyzwolenia Narodowego (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*), nieznana dotąd organizacja zbrojna skupiająca głównie ubogich indiańskich chłopów. Powstanie zapatystów nie było jednak typowym ludowym zrywem, jakich Meksyk doświadczał w przeszłości już wiele. Fenomen ruchu zapatystów polegał w tym momencie na nowatorskim pod względem medialnej prezencji zaakcentowaniu społecznego i politycznego sprzeciwu wobec procesów globalizacyjnych, a głównym zarzewiem konfliktu w Chiapas było podpisanie przez Meksyk umowy dotyczącej swobodnej wymiany handlowej NAFTA. Rebelia zapatystów ogarnęła największe miasta stanu i spotkała się z żywym poparciem lokalnej ludności, przynależącej najczęściej do różnych grup etnicznych Majów, z której też rekrutowali się szeregowi członkowie EZLN. Ta właśnie grupa ludności stała się też główną siłą napędową ruchu w kolejnych latach i do niej skierowane są dziś jej postulaty ideologiczne mówiące o potrzebie powszechnej równości ekonomicznej, emancypacji mniejszości etnicznych i prawa do kulturowego samostanowienia czy też zmianie politycznych struktur władzy w Meksyku i na świecie.

Meksykańscy Majowie znajdują się obecnie w dość skomplikowanej sytuacji w kontekście ich statusu społecznego, kulturowego i politycznego. Dokonująca się obecnie w tych wymiarach transformacja stanowi w Meksyku istotny element aktualnej politycznej debaty na temat przyszłości państwa i społeczeństwa meksykańskiego, pogrążanego w kryzysie swych podstawowych funkcji ze względu na widoczny w ostatnich latach wzrost zorganizowanej przestępczości. W obiegowej opinii Majowie postrzegani są często poprzez powszechną w Ameryce Łacińskiej kategorię „Indio”, która budzi bardzo jednoznaczne asocjacje. Pod tym pojęciem mieści się szerokie spektrum znaczeń, które lokują ludność tubylczą na samym dole społecznej drabiny. Pojęcie to tym samym jest swoistym językowym mechanizmem stratyfikacyjnym o silnym nacechowaniu negatywnym. Bycie „Indio” to jednocześnie bycie ubogim rolnikiem, bez edukacji i perspektyw na polepszenie swojej sytuacji materialnej i społecznej pozycji. Oznacza ono zacofanie w sensie negacji nowoczesnego modelu państwa i przywiązania do, postrzeganych jako archaiczne, tradycji kulturowych, w tym modeli organizacji politycznej i lokalnej, systemów wartości oraz religii. Szczególny wyraz znajduje ono w tym ostatnim przypadku, gdzie sfera praktyk religijnych dostarcza wielu przykładów omawianego problemu kulturowego rozłamu.

W przypadku meksykańskich Majów tradycyjna religijność stanowi amalgamat katolickiej doktryny i praktyk religijnych, których korzenie sięgają

prekolumbijskich wierzeń praktykowanych w majańskich miastach-państwach okresu klasycznego. Synkretyczny charakter współczesnej majańskiej religijności wyróżnia nie tylko specyficzna praktyka, np. rytuały ofiarnicze składane przed posągami świętych, lecz również zespolenie w jedno chrześcijańskiej i prekolumbijskiej kosmologii. Odosobnione nie są zatem przypadki kultu katolickich świętych, którzy noszą wyraźne znamiona bogów majańskiego panteonu sprzed przybycia Europejczyków. Historyczne procesy, które ukształtowały tę niezwykłą formę religijności Majów, były jednak jednocześnie procesami skazującymi tę grupę na głęboki margines nowego modelu kultury, w którym dominującą rolę ograć miały wzory zachodnie, a dokładniej iberyjskie. Zadziwiające jest, że tradycyjna religijność praktykowana przez wiele grup Majów wykazuje po dzień dzisiejszy wysoką witalność. Jednocześnie wraz ze wzrostem popularności ruchów emancypacyjnych samych Majów i innych grup tubylczych na całym świecie oraz ruchu zapatystów zainteresowanie niecodziennymi wierzeniami staje się coraz powszechniejsze pośród ludzi reprezentujących odmienne światopoglądy i przynależność etniczną. Fenomen majańskiego odrodzenia kulturowego zyskuje przez to znaczące wsparcie ze strony środowisk lewicowych intelektualistów, alterglobalistycznych aktywistów politycznych oraz, co ciekawe, na poziomie lokalnym funkcjonariuszy Kościoła katolickiego, podzielających postulaty nieco wyblakłej już teologii wyzwolenia. Szeroki front instytucjonalny stojący za tym fenomenem skupia swoje działania jednak głównie na realizacji postulatów politycznych lansowanych przez zapatystów, tj. zaniechania neoliberalnego kursu polityki państwa, częściowej autonomii regionów z dominującą liczbą grup indiańskich, jak też szeroko pojętej rehabilitacji tych grup w sensie kulturowym. Interesy małych lokalnych wspólnot majańskich (tzw. *comunidades*) nie są reprezentowane w tym dyskursie w sposób pełny, co też stanowi jeden z argumentów krytyki ruchu zapatystów. Zarzuca im się bowiem zbyt przywiązanie do realizacji postulatów o wydzwiku neomarksistowskim zamiast wprowadzenia realnych zmian w sytuacji Indian. Rzekoma instrumentalizacja Majów przez EZLN stawiana jest przez krytyków ruchu, głównie z kręgów rządowych, jako koronny argument wskazujący na jego oddalenie od chęci rozwiązywania bieżących problemów Indian i kraju.

Jak twierdzi (były już) przywódca EZLN, słynny Subcommandante Marcos, to właśnie ludność tubylcza i jej interesy są nadrzędne dla zadań tej organizacji¹. Majowie zamieszkujący stan Chiapas są grupą wykluczoną na wspomnianych wcześniej płaszczyznach ze względów historycznych, lecz to właśnie historia najnowsza formuje zręby nowego oblicza rewitalizacji majańskiej kultury. Ruch panmajański obejmuje swym zasięgiem Meksyk, sąsiednią

¹ Najważniejsze tezy zapatystów znajdujemy w publikowanych przez nich listach otwartych i deklaracjach, np. *Szósta Deklaracja z Dżungli Lakandonkiej*, http://cia.media.pl/szosta_deklaracja_z_dzungli_lakandonkiej [01.06.2014].

Gwatemalę, Honduras, ale też diaspory majańskie w Stanach Zjednoczonych. Wpisuje się on w obraz globalnego zwrotu etnicznego przebudzenia tożsamości grup, które do niedawna zniewolone były jarzmem opresyjnej kultury zachodniej w kontekście systemów władzy kolonialnej. Hasła lansowane przez Majów w Meksyku nie różnią się zatem zbyt od podobnych im postulatów grup tubylczych w innych zakątkach globu, które współdziela z nimi postkolonialne doświadczenia. Formowanie się nowej majańskiej tożsamości opiera się m.in. na hasle powrotu do tradycyjnych wierzeń, co przy uwzględnieniu 500-letniego okresu wpływów iberyjskiego katolicyzmu może brzmieć nieco kuriozalnie. Próby odnowy religijnej Majów sprowadzają się nierzadko do rekonstrukcji rytuałów i kosmologii na podstawie źródeł historycznych i archeologicznych. Jednocześnie mniejsze i bardziej izolowane społeczności lokalne nadal kultuwują synkretyczne formy wierzeniowe zawierające wiele komponentów religii prekolumbijskich.

Treści należące do klasycznej religii majańskiej są dla określenia ram światopoglądowych ruchu rewitalizacyjnego jednym z podstawowych czynników wpływających na jego dzisiejszy obraz. Kosmologiczne wizje budowy wszechświata podzielane przez majańskich aktywistów oraz sporą część członków wiejskich społeczności Majów nadają współczesnemu zjawisku zwrotu ku tradycyjnym majańskim wartościom religijnym wyraz tym bliższy, iż większość lokalnych wersji religijności Majów opiera się właśnie na takich wartościach. Pokrywanie się elementów religii Majów okresu prekolumbijskiego z katolicką symboliką jest dość częste. Dowodem tego może być wspólny dla nich obu, choć posiadający odmienne znaczenie, symbol krzyża. Jako najważniejszą z żywych współcześnie majańskich wartości religijnych wymienić należy uznanie czterodzielnego podziału świata. Motyw ten, znamienny dla klasycznej religii majańskiej, jest do dziś obecny chociażby w rytuałach kulturowanych przez wiejskich animatorów życia religijnego. Owi lokalni „czarownicy” funkcjonują w takich wspólnotach niezależnie obok kleru katolickiego. I tak na przykład naczelnym elementem przeprowadzanych przez nich rytuałów, mających na celu zapewnienie pomyślności w zbiorach, jest właśnie skierowanie prośb o szczęśliwy dla rolników plon ku każdemu z kierunków wszechświata. Przypisanie czterem stronom świata i jego centrum ściśle określonych przymiotów stanowiło tak przed przybyciem Europejczyków, jak i stanowi obecnie podstawowy element majańskiego światopoglądu. Temu poziomemu podziałowi świata dodatkowo przypisuje się istnienie podziału wertykalnego. W klasycznej religii Majów przekonanie to znajdowało swój wyraz w wizji piętrowo ułożonych poziomów niebios i światów podziemnych (nie należy ich jednak mylić z eurocentrycznym pojęciem piekła). Taki układ odzwierciedlać ma symbolicznie drzewo *ceiba*. Nie wnikając w tym miejscu w niuanse religijnych wierzeń Majów okresu

prekolumbijskiego, stwierdzić należy, że elementy dla niej konstytutywne są obecnie przedmiotem intensywnych zabiegów rewitalizacyjnych i to one stanowią o ostatecznym wyrazie majańskiej duchowości.

Innym przykładem w tej materii może być mechanizm adaptacji postaci katolickich świętych do lokalnych tradycji religijnych. Motywem powszechnym w dużej części społeczności majańskich jest poświęcenie jednej z takich postaci szczególnej uwagi przez wspólnotę i związanie z nią wszelkich czynności religijnych jej członków. Postać świętego Szymona (San Simon lub niekiedy też Mashimon) jest zwykle spotykana w takich sytuacjach i funkcjonuje jako patron wielu majańskich wsi. Figura świętego umiejscowiona jest najczęściej w wioskowej kapliczce lub w specjalnym pomieszczeniu przeznaczonym wyłącznie na czynności rytualne. Za opiekę nad nią odpowiedzialni są tylko członkowie stowarzyszeń religijnych zwanych *cofradias*. Pierwsze tego typu organizacje powstały już w XVI wieku z inicjatywy Kościoła katolickiego. Miały one w zamierzeniu swoich twórców zwiększyć szanse ewangelizacji ludności indiańskiej poprzez silniejsze związanie jej z organizacją katolicką działającą na poziomie wspólnotowym. Członkiem *cofradia* może zostać jedynie człowiek o nieposzlakowanej opinii, o uznanym autorytecie i postrzegany pod względem moralnym jako wzór postępowania. Niekiedy spotkać można się z sytuacją, w której członek stowarzyszenia *cofradia* uznany za „najczystsze” z wszystkich przechowuje figurę świętego we własnym domu. Głową każdego ze stowarzyszeń jest osoba zwana *chinam* (niekiedy używa się też terminu *mayordomo*). Musi mieć on jednak poparcie swojej żony, która posiada te same przywileje i obowiązki. Samotny mężczyzna nie może zostać przywódcą stowarzyszenia tego typu. *Cofradias* są dla majańskiej wersji katolicyzmu podstawową jednostką organizacyjną. To wokół nich koncentruje się życie religijne wspólnoty. Członkowie *cofradias* cieszą się autorytetem we wszystkich zakresach życia społecznego wspólnoty. Stanowią ciało decyzyjne w kwestiach nie tylko religijnych, lecz również ekonomicznych, politycznych i prawnych. Stowarzyszenia takie posiadają swoją wewnętrzną strukturę i hierarchię swoich członków. W ciągu życia mężczyzna Majów często przechodzi przez kolejne stopnie w tej hierarchii, przyjmując coraz bardziej odpowiedzialne obowiązki wobec wspólnoty.

Do lat 70. XX w. *cofradias* stanowiły najważniejszy organ w organizmie instytucji religijnych Majów. Od tego czasu znaczenie ich funkcji społecznej uległo zmianie wraz z początkami pierwszych wprowadzanych wówczas nieśmiało przemian politycznych. Interpretacja tego problemu na gruncie antropologii zmieniała się na równi z przemianami w samej Gwatemali. Eric Wolf sugerował pod koniec lat 50., iż stowarzyszenia te koncentrują wszelkie wysiłki w sferze kulturowej na idei odsunięcia lokalnych wspólnot majańskich od nurtu kultury ogólnonarodowej, izolując ją wobec zewnętrznych wpły-

wów. Autorzy pokroju Franka Canciana i Steve'a Sterna próbowali z kolei udowodnić ich funkcję integracyjną w stosunku do wspólnoty, lecz dodawali oni naprędce, że mechanizm ten zachodzi na poziomie warstw społecznych, a nie grup kulturowych. Ostatnie prace poświęcone temu tematowi zawierają dość zaskakujące wnioski. Ich autorzy – Henri Favre i Waldemar Smith twierdzą, iż istotne jest podporządkowanie się *cofradias* istniejącym relacjom władzy. Mają one ich zdaniem łagodzić napięcia między społecznościami indiańskimi i *ladinos* dzięki systemowi organizowanych przez nie świąt i tym samym podtrzymywać społeczne *status quo*. Wynikające z istniejącej nadal polityczno-religijnej hierarchii zależności *cofradias* wobec Kościoła katolickiego jej instytucjonalne zobowiązania przejawiają się również w obowiązku organizacji cyklicznych festynów ku czci danego świętego (*fiestas*). Sprawami organizacyjnymi takiego święta zajmuje się *chinam*, a kontrolą konsumpcji podczas jego celebracji żona *chinama*. Figura świętego, którym opiekuje się *cofradia*, owinięta jest zwykle w bogato zdobione szaty. Pod szatami schowana jest butelka mocnego alkoholu zwanego *aguardiente*, którym skrapia się figurę podczas rytuałów jej poświęconych. Członkowie lokalnej wspólnoty majańskiej zwracają się z prośbami do świętego, składając mu ofiary z różnego rodzaju produktów, jak choćby tradycyjne majańskie kadzidło *copal*. *Copal* jest produkowany ze stwardniałej żywicy, a jego znaczenie w klasycznej religii Majów jest powszechnie znane. W zamian za opiekę i składane mu ofiary święty pomaga członkom wspólnoty w rozwiązywaniu problemów życia codziennego. Najbarwniejszym z rytuałów tego rodzaju jest jednak składanie w ofierze papierosów. Zdarza się, że figura świętego jest tak skonstruowana, by zatknięte w jej ustach papierosy nie gasły, lecz zostały jakoby przez nią „wypalone”. Polega to na odpowiednim dobraniu materiałów, z jakich wykonuje się figurę świętego. Porowatość struktury materiału takiej figury sprawia, iż wszelkie substancje zostają przez nią zassane do środka. Dla niewprawnego obserwatora wygląda to tak, jakby figura „oddychała” i w rzeczywistości przyjmowała święte pokarmy.

Nie bez znaczenia jest tu również z pewnością wpływ ruchu znanego jako neomeksykanizm. Dąży się w nim do rehabilitacji indiańskich kultur wraz ze związanym z nimi światopoglądem religijnym. Głównym punktem oparcia dla ludzi identyfikujących się z ideałami tego ruchu ma być przywrócenie, w ich mniemaniu utraconego, znaczenia kulturom tubylczym Ameryki Środkowej. Ruch ten nie posiada jednak jednego sformalizowanego kształtu, lecz łączy w sobie wiele różnych pomniejszych form aktywności religijnej ludności indiańskiej. Zjawiska będące do pewnego stopnia odbiciem procesów związanych z ruchem neomeksykanizmu przejawiają się najwyraźniej w grupach tańca konkwisty (*danza de la conquista*). Grupy te nie stanowią, jak mogłoby się wydawać, wzoru oryginalnie indiańskiego. Jego pierwowzór stanowił rytuał celebrowany do dziś w Hiszpanii. Hiszpańska wersja tańca przedstawiać

miała historię wypędzenia Maurów z Hiszpanii (taniec rekonkwisty). Taniec konkwisty, podobnie jak na całym obszarze Ameryki Środkowej, cechuje odmienny od hiszpańskiego pierwowzoru podział ról uczestniczących w nim aktorów. Przebrani w barwne stroje aktorzy podzieleni są na Maurów (*moros*) i chrześcijan (*cristianos*). Maury noszą ciemne maski i ubrania, a chrześcijanie posiadają cechy sugerujące wyraźnie ich europejskie pochodzenie. Sam taniec polega zasadniczo na symbolicznym odtworzeniu historycznego momentu podboju mieszkańców Nowego Świata. Głównymi protagonistami przedstawienia są często Tecún Umán i Pedro de Alvarado². Historyczna postać majańskiego wojownika, który ginie z rąk hiszpańskiego zdobywcy, jest w sposób powszechnie rozumiały dla widzów punktem odniesienia do współczesnej sytuacji ludności indiańskiej. Zniewolenie Majów, jakie miało miejsce 500 lat wcześniej, utożsamiane jest ze współczesną marginalizacją tej grupy w Gwatemali. Co ciekawe, role *moros* utożsamiane są w tańcu konkwisty z ludnością indiańską, która uległa *cristianos* próbującym siłą wprowadzić nowy porządek cywilizacyjny. Istotną chwilę stanowi moment tańca, w którym po przegranej walce aktor grający postać Tecún Umána wchodzi do trumny, której ściany wykonane są częściowo ze szkła, tak by obserwujący rytuał mogli przez cały czas widzieć bohatera. Najważniejszą cechą, jaka wyróżnia taniec konkwisty na tle pozostałych kultów majańskich, jest zaangażowanie w nim całej wspólnoty lokalnej. Grupy organizujące taniec konkwisty pochodzą najczęściej z małych wsi lub miasteczek. To właśnie do mieszkańców wspólnoty lokalnej kierowane jest przesłanie zawarte w podtekście tego rytuału, a jego społeczny odbiór na tym poziomie zapewnia wewnętrzne scalenie grupy.

Nie trudno dostrzec, że zborność wspólnoty lokalnej stanowi dla Majów jeden z podstawowych wyróżników kulturowej tożsamości, w stopniu równym niemalże jak tradycyjna religijność. Oba aspekty łączą się ze sobą na poziomie społecznej praktyki i kulturowo ukształtowanego światopoglądu, tworząc zwarty świat znaczeń i symboli zakodowanych w religijnych rytuałach, instytucjach władzy lokalnej, przestrzeni, estetyce czy rolach społecznych. W świetle tej konstatacji mało prawdopodobne wydaje się, aby tak zintegrowana wewnętrznie społeczność zaszczepiła tradycje religijne związane z radykalnie odmiennym kontekstem kulturowym. Niemniej w ostatnich pięciu latach w Chiapas pojawiły się pierwsze wspólnoty muzulmańskie, których członkami nie są grupy imigrantów z Bliskiego Wschodu czy Indonezji, lecz sami Majowie³. Zjawisko konwersji religijnej posiada w tym przypadku źródła

² Aktor odgrywający rolę Tecún Umána posiada często w noszonym przez siebie nakryciu głowy wypchanego ptaka quetzala, będącego powszechnie znanym symbolem w majańskiej religii okresu klasycznego. Umoczone we krwi Tecún Umána pióra quetzala posiadają dla Majów szczególną wartość religijną.

³ Por. M. Lara Klahr, *¿El Islam en Chiapas?: El EZLN y el movimiento mundial murabitun*, w: *Islam y la Nueva Jihad. Un Analisis Interdisciplinario Sobre El 11 de Septiembre Desde America Latina*, <http://www.revistaacademica.com/tomocuatro.asp> (01.01.15).

leżące w czynnikach zewnętrznych, lecz aktywnym podmiotem pozostają tu przedstawiciele ludności tubylczej. Islam w Meksyku nie jest z oczywistych względów wyznaniem zbyt popularnym, a według danych z 2010 r. kraj ten zamieszkiwało 3760 wyznawców tej religii⁴. Natomiast w samym stanie Chiapas w 2013 r. było ok. 400 osób identyfikujących się z islamem. Zdecydowaną większość tej liczby stanowili Majowie oraz Indianie z grupy Tzotzil. Społeczność muzułmańska w tym stanie związana jest silnie z działalnością prozelityczną ulokowanej w Granadzie w Hiszpanii organizacji Światowego Ruchu Marabutów, której przywódcą jest urodzony w Stanach Zjednoczonych Abdalqadir as-Sufi (ur. jako Ian Dallas). Centrum majańskich muzułmanów stanowi największe miasto regionu San Cristobal de las Casas i wybudowany tam niedawno meczet Al-Kuasar, wokół którego skupia się większość działań religijnych nowych wiernych⁵.

Pojawia się zatem istotne pytanie: W jaki sposób islam zyskuje na popularności wśród ludności tubylczej w Meksyku oraz dlaczego katolicyzm traci dziś na znaczeniu w kraju, który przez większą część swego istnienia opierał na tej religii swoją narodową tożsamość? Spadek liczby katolików w Meksyku zauważalny jest bowiem od pewnego czasu, jednak stanowi pewną stałą tendencję. Odpowiedź na nie może być jednocześnie zaskakująca, jak i istotnie związana ze wskazanymi przeze mnie przemianami ostatnich dwóch dekad. Znacząco wzrasta np. od lat 80. XX wieku liczba denominacji protestanckich, które zajmują dawne miejsce katolickich parafii i z powodzeniem konkurują na miejscowym rynku wiary⁶. Wprawdzie spora część z nich animowana i sponsorowana jest przez ewangeliczne kościoły i organizacje religijne z USA, to spotykają się one z szerokim odzewem w Meksyku, odnosząc tam spory sukces, głównie w południowych stanach, takich jak: Chiapas, Oaxaca czy Jukatan, a więc regionie o silnym nasyceniu grupami tubylczymi reprezentującymi właściwe im typy religijności.

Tradycyjna religijność Majów silnie związana była – zarówno w formie klasycznych religii prekolumbijskich, jak i późniejszego chrześcijaństwa – z innymi domenami życia społecznego, zwłaszcza lokalnymi systemami władzy i podziału pracy. Majański system komun lokalnych nadawał naczelnikom wsi autorytet nie tylko polityczny, lecz związany ze sprawami duchowymi. Ich decyzje były obowiązujące dla wszystkich mieszkańców danej miejscowości, a dokładniej rzecz biorąc komuny te poddawały wszelkiego rodzaju decyzje zbiorowej dyskusji, w której głos naczelnika okazywał się decydujący. Ten

⁴ <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&s=est> (1.06.2014).

⁵ <http://www.ibtimes.com/gods-chiapas-mexican-muslims-shadow-zapatistas-1407812> (1.06.2014).

⁶ *De facto* obecność protestanckich misjonarzy zaznacza się w Meksyku od początku XX wieku.

rodzaj dwuwładzy zyskuje także swoje odzwierciedlenie w mechanizmie konwersji na islam. W przypadku konwersji religijnej naczelnika gremialnie podejmowana jest tym samym decyzja o konwersji całej lokalnej społeczności. Wskazuje to na silne zintegrowanie omawianych społeczności pod względem decyzyjnym, a więc także strukturalnym.

Popularność islamu w Chiapas znajduje także bardziej ideologiczne wytłumaczenie. O ile lokalni księża katoliccy często wspierali ludność indiańską oraz ruchy emancypacyjne (za co również byli represjonowani), o tyle instytucja Kościoła katolickiego zdecydowanie postrzegana była jako przedłużenie systemu kolonialnej opresji i indoktrynacji. Konwersja staje się aktem społecznego nieposłuszeństwa oraz polityczną manifestacją sprzeciwu wobec skorumpowanej władzy na wszystkich szczeblach instytucjonalnych. Islam w Chiapas postrzegany jest przez samych konwertytów jako kolejny akt ludowej rebelii wobec zastanej rzeczywistości, noszącej piętno skrajnej biedy, represji militarnych i społecznej marginalizacji. Tego rodzaju usytuowanie omawianego fenomenu kształtowane jest zatem głównie przez zespół czynników o charakterze kulturowym i politycznym. Religijne konteksty zmiany wyznania wśród Majów schodzą w tym przypadku może nie na dalszy plan, jednak nie odgrywają centralnej roli, jak ma to miejsce w innych regionach świata, gdzie islam zyskuje nowych wyznawców. Kulturowe ukontekstowanie najnowszych konwersji religijnych w Meksyku jest znaczące, niemniej wynika ono ze specyfiki procesów, które ukształtowały nie tylko Meksyk, lecz również większą część Ameryki Łacińskiej. Stąd też wskazanie na *casus* Meksyku i Chiapas stanowić może przyczynek do szerszej dyskusji na temat ludzkich motywacji i przyczyn stojących za dynamiką zmian w sferze religijnej tego regionu, jak również żywotności tradycyjnych form wierzeniowych w dobie postępujących procesów globalizacyjnych.

Jarema Drozdowicz – ZAPATISTAS, ISLAM AND THE POLITIC OF RECOGNITION: RELIGIOUS CONVERSIONS IN MEXICO

The current political situation in south Mexico is leading us to the conclusion that the country is in a constant state of war. The Zapatista rebellion has been taking a foothold in the region since 1994 and it is gaining the support of the local Maya population. This is among other factors due to the postulates of the EZLN that demand the protection of traditional indigenous cultures and values. However, we might also observe today a growing number of religious conversions among the Mayas. Some of them are turning towards Islam, despite their traditional ways of living. This article considers the phenomenon of religious conversion currently taking place in Chiapas as a part of a larger cultural, social and political context of transitions affecting the indigenous people in Mexico and in other parts of the world.

BOGDAN SZAJKOWSKI
The Maria Curie-Skłodowska University
Institute of Sociology

Islamic State (IS) or Islamic State of Iraq and al-Sham (ISIS) or Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL) or ad-Dawlah al-Islamiyya fil'Araq wa-Sham (Daesh)¹

After the failed expectations of the Arab Spring, the coup in Egypt and the chaos in Libya, Yemen and the war in Syria and Iraq, an extremist group has become a magnet for the youth who are unconvinced with the reform process in the Middle East. It reflects a shift in the public mood in the region towards supporting extremist groups more radical than al-Qaeda.

Originally this extremist group was known as Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL). The Levant can refer to all the countries bordering on the eastern Mediterranean, from Greece to Egypt. In July 2014 on the first day of Ramadan 1435 AH (2014 AD), the group's leader, Abu Bakr al-Baghdadi, announced in a mosque in Mosul the rebranding of ISIL and declared the territory which straddles the Iraq-Syria border and is under the group's control to be a part of a global Islamic caliphate or Islamic State (IS).² Thus

¹ Throughout this article these names and acronyms are used interchangeably.

² Arab governments refer to ISIL by Daesh which is a shortened version of its full name in Arabic – Dawlat al-Islamiyah fi al-Iraq wa-al-Sham. In Arabic Daesh has several uncomplimentary connotations. The description of this terrorist group as Daesh is used mostly by its opponents.

Objections to the use of the brand Islamic State has been growing among Muslim religious scholars particularly in Jordan and Egypt. Thus for example the Dār al-Iftā' al-Miṣriyyah Institute, an international flagship for Islamic legal research in Cairo urged media and politicians to use the description of 'al-Qaeda Separatists in Iraq and Syria' instead of the 'Islamic State.' It also counselled Muslims to disassociate themselves from the jihadi extremists: fighting ISIL's criminality is a "religious, patriotic, Arab and national duty, and even a humanitarian one". Also the French Foreign Minister, Laurent Fabius, asked journalists and media organisations not to use the attribution 'Islamic State' as it 'blurs the lines between Islam, Muslims and Islamists.'

al-Baghdadi set himself as a ruler 'by the order of God,' the 'commander of the faithful' and the 'successor' of Prophet Mohammed.

During 2013 and 2014 ISIL emerged as the new leader of the global jihadi movement. It operates in a chaotic part of the world and its stated goal is to restore an Islamic state, or caliphate, in the entire region. It is probably the most barbaric Islamic fundamentalist group using extreme violence, including indiscriminate killings, as its principle *modus operandi* and recruitment lure. President Barack Obama called ISIL a 'network of death.'³ At the end of September 2014, the group's chief spokesman, Abu Mohammad al-Adnani,⁴ urged supporters to intensify their attacks of Western 'disbelievers.' 'If you can kill a disbelieving American or European – especially the spiteful and filthy French – or an Australian, or a Canadian, or any other disbeliever from the disbelievers waging war, including the citizens of the countries that entered into a coalition against the Islamic State, then rely upon Allah, and kill him in any manner or way, however it may be,' he said. 'Smash his head with a rock, or slaughter him with a knife, or run him over with your car, or throw him down from a high place, or choke him, or poison him.'⁵

History

The Islamic State is a descendent of al-Qaeda in Iraq (AQI), one of the most brutal insurgent groups that under the leadership of Abu Musab al-Zarqawi ravaged the country from 2003 to 2006. He took advantage of the disaffection among the Sunnis in Iraq after the US-led invasion of the country. During that period al-Qaeda in Iraq became exceedingly well organised very quickly, waging indiscriminate attacks against the Shias in Iraq. Al-Zarqawi was killed in a US airstrike on 7 June 2006, but despite his elimination the group continued to grow in strength particularly in Sunni inhabited provinces of Iraq. In 2006, it joined other Sunni insurgent groups to form the Mujahideen Shura Council, which shortly afterwards, on 15 October 2006, changed its name into the Islamic State of Iraq (ISI). It swore allegiance to Abu Omar al-Baghdadi as

'This is a terrorist group and not a state.' The Arabs call it 'Daesh' and I will be calling them the 'Daesh cutthroats' (*The Independent*, 23 September 2014).

³ 'Remarks by President Obama in Address to the United Nations General Assembly,' United Nations General Assembly Hall, New York City, New York, The White House, Office of the Press Secretary, September 24, 2014.

⁴ He was born under the name Taha Subhi Falaha in 1977 in the town of Binnish in Idlib Governorate, western Syria.

⁵ Speech uploaded to Twitter and accessed 21 September 2014. Threats made in the audio recording mirror those ISIS has made in other propaganda releases, including during the grisly beheading videos of two American journalists, James Foley and Stephen Sotloff, and British aid worker David Haines.

the group's emir.⁶ He was killed during a joint American-Iraqi raid on a house near Tikrit on 18 April 2010. Subsequently the group swore allegiance to Abu Bakr al-Baghdadi as ISI's emir.⁷ Under al-Baghdadi's leadership the organisation became increasingly well organised even to the point of issuing detailed annual reports itemising its operations in each Iraqi province.

The outbreak of the civil war in Syria in the spring of 2011 gave ISI the opportunity to expand its operations into that country. Al-Baghdadi played a key role in establishing Jabhat al-Nusra (The Support Front) in January 2012 which called for armed struggle against the Syrian government. Following leadership in-fighting he announced the dissolution of the al-Nusra Front and the integration of its members into new organization – the Islamic State in Iraq and al-Sham (ISIS). According to various estimates some 65 per cent of Jabhat al-Nusra jihadists declared their allegiance to ISIS. The large scale defections of al-Nusra fighters allowed ISIS to control several areas of Syria, including the city of Raqqa and parts of the Aleppo Governorate.

ISIS took huge swathes of northern Iraq early in 2014. It expanded quickly partly because of the weakness of the governments of Syria and Iraq. It is quite evident that one of the main reason for ISIS expansion in Iraq is that the country's Sunni minority shares a common sense of being estranged from any semblance of a political process ever since Saddam Hussein was ousted in Iraq and Shia Islamic Iran established itself as a post-occupation power.⁸ In Syria the anti-Assad rebellion has galvanised to action the country's Sunni majority that has been subservient to the Shia-aligned Alawite regime for several decades. These two Sunni constituencies have been a substantial base for ISIS jihadists.

Ideology and modus operandi

The so-called Islamic State exposes a ruthless strand of medieval Islam based on supremacist ideology. It claims the monopoly of Islam and exults itself as the 'only right path' to Islam. IS ideology is a radical extension of the brutal doctrine of al-Qaida – conceived and executed by Osama bin Laden.

⁶ Baghdadi's real name is Hamed Dawood Mohammed Khalil al-Zawi. He was born in 1959 and used to work in the Iraqi security corps. Al-Zawi left the security service in 1985 after embracing Salafist ideology.

⁷ Very little is known about Abu Bakr al-Baghdadi. His real name is believed to be Awwad Ibrahim Ali al-Badri al-Samarrai. He was born in 1971 in Samarra, a largely Sunni city north of Baghdad. Al-Baghdadi has degrees in Islamic Studies, including poetry, history and genealogy, from the Islamic University of Baghdad. According to United States Department of Defence records, al-Baghdadi was held at Camp Bucca, near the Kuwait-Iraq border, as a „civilian internee“ by US Forces-Iraq from February until December 2004, when he was recommended for release by a Combined Review and Release Board.

⁸ I. Johnston, *The rise of Isis: Terror group now controls an area the size of Britain, expert claims*, "The Independent," 3 September 2014.

Although al-Qaeda claims Islamic roots, closer examination shows that its claims are based on very selective interpretations of what it perceives to be the basic tenets of Islam. Osama bin Laden had in fact re-defined the tenets of Islam in order to legitimize his terrorism. The five pillars of Islam (profession of faith, five daily prayers, the paying of alms (Zakat), fasting during Ramadan, and Hajj -pilgrimage to Mecca once in a lifetime for those who have the ability to do it), had been supplemented by *jihad*, or engaging in the 'holy war' against infidels or persons perceived to be attacking the community of Muslims.⁹ He had enshrined the need for jihad as part of daily life. The religious and operational importance of jihad is fundamental to bin Laden, al-Qaeda and its tentacle groups.

It should be remembered that it was the jihad forged by bin Laden and his allies, who doggedly resisted the Soviet occupation of Afghanistan, which was an important factor in the defeat of Soviet forces in that country and the subsequent withdrawal of the Red Army in 1989. It is the example of Afghanistan that serves as a prototype to al-Qaeda and its tentacle organisations in their firm conviction that they can successfully confront the United States and its allies.

Al-Qaeda and its tentacle groups have placed themselves entirely outside a politically negotiable framework. More importantly the absence of a plausible political agenda has a symbiotic relationship with the lack of any constraint on mass violence.

The so-called Islamic State has caused widespread concerns throughout the world as it advanced into Syria and Iraq, killing hundreds of people, including gruesome beheadings and mass executions. It has been referred to as a 'death cult.' Some analysts compare it to the Nazis and communists who committed atrocities on a massive scale. But unlike the communist and Nazis who tried to cover them up, ISIS advertise their killings 'on the internet for all to see.'¹⁰ 'As well as terrifying its opponents by publicising its own atrocities, ISIS had developed an effective cocktail of tactics that includes suicide bombers, mines, snipers and use of US equipment captured from the Iraqi army such as Humvees, artillery and tanks.'¹¹

The principal operational pillar of the Islamic State is the *takfiri doctrine* which serves the jihadists as a justification for their use of extreme violence against anybody whom they brand as insufficiently religious, an apostate, unbeliever. Apostasy from Islam is punishable by death. This doctrine has

⁹ The word jihad means "striving" and the connotation of fighting comes from the Quranic phrase "striving in the way (cause) of Allah". Strictly it has much wider connotations, including spiritual struggle within believers against temptation and sin.

¹⁰ M. Kenny and D. Wroe, *Australia at war in Iraq edging closer*, "The Sydney Morning Herald," September 1, 2014.

¹¹ P. Cockburn, *War with Isis: Islamic militants have army of 200,000, claims senior Kurdish leader*, "The Independent on Sunday," 16 November, 2014.

become a central ideology of militant Islamic groups including al-Qaida and Taliban, but in operational terms it has been taken further by the Islamic State than other jihadists organisations. Through the use of the *takfiri doctrine* the so-called Islamic State aims to re-create the Caliphate according to a literal interpretation of the Quran and strict interpretation of Islam as laid by Prophet Mohamed and his companions' actions and statements. No reform or change to their interpretation is possible. Those who attempt to introduce re-interpretation, reform or change are declared 'takfir,' apostates from Islam and are no longer Muslims. Takfiris deem all political authority that does not accept and abide by their interpretation of Islam as illegitimate and apostate. This applies also to Arab governments and polities. They consider violence against such political authorities legitimate. The greatest jihad in their eyes, with the greatest priority, is to fight and kill these 'apostates' and overturn their rule. The takfiris symbiotically intertwine the *takfiri doctrine* with Osama bin Laden's interpretation of jihad to produce one of the most violent ideologies and extremist doctrines of conquest known in modern times.

One of the principal targets of IS *takfiri doctrine* is Saudi Arabia, birthplace of Islam and the world's largest oil producer and exporter. The group rejects the authority of King Abdullah ibn Abdilaziz of Saudi Arabia who is also the Custodian of the Two Holy Mosques, in Mecca and in Medina. An audio message from Abu Bakr al-Baghdadi in the extremist takfiri tradition released on 13 November 2014 singled out Saudi Arabia as the 'head of the snake and stronghold of disease.' In the recording people were urged to 'draw their swords' to fight and to kill Shia Muslims – referred to in pejorative sectarian terms as 'rafidah.'¹² 'Oh soldiers of the Islamic State, continue to harvest the [enemy] soldiers,' the recording exhorted in a key passage. 'Erupt volcanoes of jihad everywhere. Light the earth with fire under all the tyrants and their soldiers and supporters.' BBC security correspondent, Frank Gardner, has rightly pointed out that: 'So deep are the sectarian divisions opened up in the Middle East by the insurgency in Iraq that many Saudis view IS not as a marauding band of terrorists but as brave defenders of Sunni Islam against the encroaching forces of Iran and its Shia allies.'¹³

The recording reassured the faithful of their victory. 'Be assured, O Muslims, for your state is good and in the best condition,' Baghdadi declared. 'Its march will not stop and it will continue to expand, by Allah's permission. The march of the mujahidin [Muslim holy warriors] will continue until they reach Rome. And soon, the Jews and Crusaders will be forced to come down to the ground and send their ground forces to their deaths and destruction.'

¹² I. Black, *Islamic State leader Baghdadi reportedly resurfaces after claims US strike killed him*, "The Guardian," 13 November, 2014.

¹³ F. Gardner, *Islamic State sets sights on Saudi Arabia*, BBC news, 14 November 2014.

The so-called Islamic State is clearly beyond any kind of dialogue. They have no red lines. They believe they are engaged in some kind of existential confrontation with the west.

IS has introduced new forms of violence 'which are not limited to committing murders, kidnapping and displacements only, but also include sexual violence against women as a prime target.'¹⁴

Mona Siddiqui, professor of Islamic and Interreligious Studies at the University of Edinburgh, suggests this contrived ideology justifies 'barbarism and sexual control.'¹⁵ She goes further to say that 'the appeal of the Middle East wars to some young British Muslim men can't be reduced to an 'Islam and the west' debate. The many young Muslim from Britain and other parts of Europe argue that they are responding to the call of jihad to fight in the 'cause of Allah,' but in reality so-called call amounts to little more than destruction of anything and anyone who doesn't agree with them.¹⁶ Professor Siddiqui also points out that one of the unique aspects that distinguishes ISIL from other extremist groups is their treatment of women and girls. There are numerous, verifiable, reports of sexual abuse and trafficking of women and girls. In areas captured by the Islamic State terrorists 'men who refused to convert... were executed while the women and their children were taken as slaves and either handed over to ISIL fighters as slaves or threatened with being sold.'¹⁷ The Islamic caliphate needs new converts and children to spread; women can provide both.

The Syrian Observatory for Human Rights, a Britain-based NGO, reported at the end of August 2014 that several dozen Yazidi women kidnapped by Islamic State jihadists in Iraq were been taken to Syria, forced to convert and sold into marriage to militants for \$1,000 each.¹⁸ According to the Observatory: 'in recent weeks, some 300 women and girls of the Yazidi faith who were abducted in Iraq have been distributed as spoils of war to fighters from the Islamic State.'

A Joint Report by the UN Assistance Mission for Iraq (UNAMI) and the Office of the UN High Commissioner for Human Rights published in October 2014 gives shocking accounts of atrocities committed by Islamic State against

¹⁴ Statement by Ahmed Abdul Rahman Al Jarmen, Assistant Minister for Political Affairs, of the Foreign Ministry of the United Arab Emirates at the United Nations Security Council Summit on Foreign Terrorist Fighters, 24 September 2014.

¹⁵ M. Siddiqui, *Isis: a contrived ideology justifying barbarism and sexual control*, "The Observer," Sunday 24 August 2014.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ N. Pillay, *Iraqi civilians suffering "horrific" widespread and systematic persecution*, Geneva, 25 August 2014, <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/Media.aspx?IsMedia-Page=true&LangID=E#sthash.E9eos6zD.dpuf> (1.06.2014).

¹⁸ Agence France-Presse August 30, 2014 12:30 EDT.

women.¹⁹ According to the Report about 500 women and girls of the Yazidi and Christian minority communities were given to Islamic State fighters or trafficked for sale in markets in Mosul in Iraq and Raqqa in Syria. 'Women and girls are brought with price tags for the buyers to choose and negotiate the sale. The buyers were said to be mostly youth from the local communities.' 'Apparently ISIL was "selling" these Yazidi women to the youth as a means of inducing them to join their ranks.' In early August 2014, militants "herded" 450 to 500 women into the town of Tal Afar and later sent about 150 of them to Islamic State strongholds in Syria to be given as a reward to their fighters or to be sold as sex slaves, the report said.

A distinct dimension of the operation of ISIL is its brutality. According to some analysts it is 'the very brutality' that draws some of the recruits to the group. The Islamic State is currently the 'in thing.' 'What attracts people is the intense brutality, the radicalism and rigour' that suggests to them that this is a more authentic organisation in comparison for example with al-Qaeda or the al-Nursa Front.²⁰

At the end of August 2014 King Abdullah of Saudi Arabia issued a stern warning that terrorism, which has no borders, would soon spread to Europe and the US unless it is quickly dealt with in the Middle East. Speaking to ambassadors accredited to Saudi Arabia he said: 'I ask you to convey this message to your leaders... Terrorism, at this time, is an evil force that must be fought with wisdom and speed... If neglected, I am sure it will arrive in Europe within a month and in America the month after that.'²¹

Targets

Minority groups targeted include Shia, Christians, Yazidi, Shabaks, Turkomen, Kakae and Sabaeans.

At the end of August 2014 Navi Pillay, the UN High Commissioner for Human Rights, stated that Islamic State and allied fighters were committing "grave, horrific human rights violations" on a daily basis. These included targeted killings, forced conversions, abductions, trafficking, slavery and sexual abuse. The High Commission had evidence that fighters from Islamic State had killed as many as 670 prisoners after capturing Mosul on 10 June

¹⁹ Joint Report by the UN Assistance Mission for Iraq (UNAMI) and the Office of the UN High Commissioner for Human Rights. Baghdad/Geneva, 2 October 2014. The Report covers the period from 6 July to 10 September 2014.

²⁰ S. Brown, *Young people "attracted to Isis by its brutality," says German security chief*, "The Independent," 31 August 2014.

²¹ King Abdullah urges speedy global action against terrorists. *Arab News*, 31 August, 2014.

2014²² and had carried out further abuses in Iraq that amounted to crimes against humanity.²³

The Islamic State jihadists also targeted their own co-religionist Sunnis – members of the al-Sheitaat tribe in the oil rich Deir ez-Zor Governorate of eastern Syria. The jihadists captured the area, including two oil fields, in July 2014 and the tribe has been trying to resist ISIS control. In the middle of August 2014 various sources, including the Syrian Observatory for Human Rights, reported that more than 700 members of the tribe have died since the IS took control of the area. ISIS declared the tribe ‘an unbelieving sect.’ It was the first time that the terrorists used the accusations of apostasy against an entire Sunni tribe and singles out for extermination. The jihadist campaign against al-Sheitaat involved beheadings, crucifixions, and mass killings.²⁴ Horrific videos of their actions were regularly posted on social media. The Al Bu Nimr people, another Sunni tribe that tried to resist the Islamic State faced severe retributions. At the beginning of November 2014, forty men, six women and four children in the village of Ras al-Maa, north of Ramadi in Anbar province, were lined up and publicly killed one by one.²⁵ The tribe was apparently viewed as a threat to the jihadists.²⁶

²² Navi Pillay’s statement of 25 August 2014 contains details of an alleged massacre carried out on 10 June by Islamic State extremists. The militants having established control of Mosul, Iraq’s second biggest city, after the Iraqi army fled went to the city’s Badoush Prison. According to interviews with 20 survivors and 16 witnesses of the massacre, ISIL gunmen loaded between 1,000 and 1,500 prisoners onto trucks and transported them to a nearby uninhabited area. There, armed men asked the Sunnis to separate themselves from the others. Around 100 prisoners who joined the Sunni group were suspected by ISIL not to be Sunni and were subjected to individual checks based on how they prayed and their place of origin. Sunni inmates were ordered back on the trucks and left the scene. ISIL gunmen then yelled insults at the remaining prisoners, lined them up in four rows, ordered them to kneel and opened fire. Up to 670 prisoners were reportedly killed. See more at: <http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/Media.aspx?IsMediaPage=true&LangID=E#sthash.Z2Kht8b4.dpuf> (1.06.2014).

²³ Stephanie Nebehay and Ahmed Rasheed, ‘U.N. accuses Islamic State of mass killings,’ Reuters, Monday, August 25 2014, 9:36pm BST.

²⁴ C. Philip and J. Starkey, *Rebel murder 700 from the tribe that tried to take on Islamic State*, “The Times,” 28 August 2014.

²⁵ Q. Abdul-Zahra, *ISIS militants shoot dead at least 50 Iraqi men, women and children in latest massacre*, “The Independent,” 2 November, 2014.

²⁶ It is worth recalling that by and large the bedrock of militant support locally come from the alienated Sunnis a number of Iraq’s Sunni tribes have been fundamental in stalling the advance of the Islamic State and taking up arms and fighting alongside Iraqi security forces. According to Qassim Abdul-Zahra ‘Ramadi has yet to fall in part because key Sunni tribes in the city. The Jughaiifi and al-Bunimer tribes have helped Iraqi special forces protect the Haditha Dam in Anbar. In the battleground town of Dhuluiyah, the al-Jabbouri tribe has been the sole resistance to an Islamic State militant takeover.’ Q. Abdul-Zahra, *ISIS militants shoot dead...*

Territory

The ISIL controls a vast territory of Syria and Iraq. The Sunni heartland in central Iraq in and around Fallujah was captured by the jihadists in January 2014. Subsequently they seized huge swathes of mostly Sunni expanses of Iraqi territory during their fast advance in June 2014, including Iraq's second city, Mosul. Instrumental in the capture of Mosul were disaffected former members of Saddam Hussein's military who aided the ISIL in their fight for the city. Also over the summer of 2014 the group pressed deeper into Syria, regaining some territory it had lost to other rebel groups and capturing several government military bases. By the end of the summer of 2014 it controlled an area the size of Britain.

Money

ISIL is the wealthiest terrorist group in modern history. According to the U.S. Department of the Treasury, 'It has amassed wealth at an unprecedented pace, and its revenue sources have a different composition from those of many other terrorist organizations. Unlike, for instance, core al-Qaida, ISIL derives a relatively small share of its funds from deep-pocket donors, and thus does not, today, depend principally on moving money across international borders. Instead, ISIL obtains the vast majority of its revenues through local criminal and terrorist activities.'²⁷

When the group captured the city of Mosul in June 2014 it seized an estimated \$466 million from the vaults of the town's central bank. In the summer of 2014 it was estimated that it generated as much as \$1.5bn in illicit activities, including kidnapping.²⁸ According to data made public in September 2014 by Senator Giuseppe Esposito, the vice-president of the Parliamentary Committee for the Intelligence and Security Services and for State Secret Control (Comitato Parlamentare di Controllo per i Servizi di Informazione e Sicurezza e per il Segreto di Stato), which oversees the activities of the Italian intelligence agencies, the group has \$2 billion in cash under its control.²⁹ In the summer

²⁷ 'Remarks of Under Secretary for Terrorism and Financial Intelligence David S. Cohen at The Carnegie Endowment For International Peace, "Attacking ISIL's Financial Foundation,"' U.S. Department of the Treasury, Press Center, 10/23/2014.

²⁸ J. Brown, *Islamic State: The ransoms, oil and looted banks that have made Isis the \$1.5bn threat it is*, "The Independent," 4 September 2014.

²⁹ 'Alfano: "Roma e l'Italia nel mirino dell'Isis."' (Alfano: „Rome and Italy in the viewfinder of the Isis") *La Stampa*, 9 September 2014.

it was estimated the group is making £600,000 a day from selling oil and ransoms paid for abducted hostages.³⁰

However, for ISIS, even more profitable than kidnaping is a sophisticated oil black-market economy and control of 60 per cent of Syria's oil assets, including the country's largest oil field, Omar,³¹ seven production facilities and two oil refineries in Iraq.³² In September 2014 oil from this field was traded with a network of middlemen and criminal gangs, generating an estimated \$2m a day.³³ Some 30,000 barrels a day are sold on to neighbouring countries including Jordan, Kurdistan and in particular to Turkey.³⁴ In November 2014 Australia's ambassador to the UN, Gary Quinlan, who also chairs the United Nation's al-Qa'ida Sanctions Committee, told the UN Security Council that Islamic State's seizure of oilfields in Syria and Iraq, and the group's ability to use smuggling routes to sell oil, was earning the terror group revenue ranging from \$US846,000 to \$US1.645 million a day.³⁵

The group also raises several million dollars a month through a 'sophisticated extortion racket,' extracting payments from people passing through or conducting business in territory it controls. In Mosul, Iraq's second-largest city, Islamic State fighters have gone 'home to home, business to business, demanding cash at gunpoint.' Religious minorities have been forced to pay tributes, and militants have robbed banks, looted and sold antiquities, and stolen livestock and crops from farmers. In some cases, militants also levy a 10% fee on cash withdrawals from bank branches.³⁶

Several hundred million dollars have come through appeals on TV stations, social media and websites from foundations and private supporters in Kuwait,³⁷ Qatar and Saudi Arabia. Sophisticated fundraising on the internet is carried out by campaigners, often high profile clerics, in Kuwait³⁸ openly

³⁰ I. Johnston, *The rise of Isis...*

³¹ ISIL took control of the Omar oil field in July 2014.

³² According to *New York Times*, ISIL expanded its attacks into Iraq's oil-producing areas in June 2014, and an August sweep into the Kurdish region gave it access to more of the country's oil assets. Experts estimate that the Iraqi oil fields under ISIL control may produce 25,000 to 40,000 barrels of oil a day — worth a minimum of \$1.2 million in the underground market. (Mark Landler, 'In U.N. Speech, Obama Vows to Fight ISIS "Network of Death,"' *New York Times*, September 24, 2014.)

³³ M. Landler, *In U.N. Speech, Obama Vows to Fight ISIS "Network of Death,"* "New York Times," September 24, 2014.

³⁴ J. Brown, *Islamic State...*

³⁵ Australian Associated Press, November 20, 2014.

³⁶ 'Remarks of Under Secretary for Terrorism and Financial Intelligence David S. Cohen at The Carnegie Endowment For International Peace, "Attacking ISIL's Financial Foundation,"' U.S. department of the Treasury, Press Center, 10/23/2014.

³⁷ J. Brown, *Islamic State...*

³⁸ David Cohen, the US Treasury's undersecretary for terrorism and financial intelligence, has even described Kuwait as the "epicentre of fundraising for terrorist groups in Syria." Owen Jones, 'To really combat terror, end support for Saudi Arabia,' *The Guardian*, 31 August 2014.

soliciting money for weapons and troops, resulting in tens of millions of dinars donated by private persons and foundations to smaller sums by individuals.³⁹ Loyalty cards are distributed to donors depending on size of their donations⁴⁰ – ‘Give enough for 50 sniper bullets (50 Kuwaiti dinars = \$175 US) and you will earn “silver status”. Donate 100 dinars to buy eight badly needed mortar rounds, and you will be made a “gold status donor.”’

The most prominent of the fundraising organization is the Kuwait Scholars’ Union, which has reportedly channelled tens of millions of dollars to ISIS and other jihadi groups in Iraq and Syria.⁴¹

In August 2014 German Development Minister Gerd Mueller accused Qatar of financing Islamic State militants. ‘You have to ask who is arming, who is financing ISIS troops. The keyword there is Qatar - and how do we deal with these people and states politically?’⁴² Earlier in the year David Cohen, the U.S. Treasury Under Secretary for Terrorism and Financial Intelligence, cited reports of Qatari backing for Islamist fighters in Syria and described this as a ‘permissive jurisdiction’ for donors funding militants.⁴³ There is substantial evidence that key institutions and officials of the Qatari government have hosted and supported individuals who back ISIL.⁴⁴

In Britain two prominent retired generals, Lords Dannatt and Jonathan Shaw, and a former defence secretary, Liam Fox, claimed that nations such as Qatar and Saudi Arabia were helping the rise of violent extremism by channelling cash to terrorist groups such as Islamic State in Iraq and the Levant.⁴⁵ Investigations by *The Daily Telegraph* suggest that tens of millions of pounds have been raised for ISIL – and al-Qaeda – by wealthy individuals in the Gulf region while its leaders have ‘turned a blind eye’ to the problem or been complicit in funding certain groups. In a series of exposés, *The Daily Telegraph* has highlighted the links between a network of Qatari moneymen and terrorist fighters on the ground in Syria and Iraq.⁴⁶

Information released in September 2014 by the U.S. Department of Treasury gives some details of Qatar-based ISIL financial facilitator assistance with

³⁹ A. Giligan, *How our allies in Kuwait and Qatar funded Islamic State*, “The Daily Telegraph,” 6 September 2014.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ During the second half of September 2014 Kuwaiti Deputy Prime Minister and Interior Minister Sheikh Mohamed Khalid has set up a crack team of 80 public security officials to monitor sympathisers of the Islamic State. Members of the team have been asked to keep track of some 60 suspected IS sympathisers, 22 of whom are based in Al Ahmediya province while 16 are in Al Farwania province (alanbar.com 21 September 2014).

⁴² Reuters, August 20, 2014.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ A. Giligan, *How our allies in Kuwait...*

⁴⁵ R. Mendick, T. Ross and P. Sawyer, *Army chiefs tell Government: stop Gulf states funding terrorism*, “The Daily Telegraph,” 4 October, 2014.

⁴⁶ Ibidem.

fundraising efforts in Qatar and the transfer of \$2 million for ISIL's military operations only.⁴⁷

In his address to the United Nations General Assembly on 24 September 2014, President Barack Obama referred to the issue of support for terrorism in more general but nevertheless pointed terms. He called on Muslim leaders to take steps to address the spread of extremism. 'That means cutting off the funding that fuels this hate,' he said. 'It's time to end the hypocrisy of those who accumulate wealth through the global economy, and then siphon funds to those who teach children to tear it down.'⁴⁸

According to Andrew Giligan, 'Qatar and Kuwait, Sunni-majority states, have been helping, or at least not hindering, ISIL because they saw it as a proxy counterweight to their Shia rival, Iran, and the Iranian-backed Assad regime.'⁴⁹

WikiLeaks cables portray Saudi Arabia as a cash machine for terrorists.⁵⁰ According a secret report signed by US Secretary of State, Hilary Clinton, in December 2009: "Donors in Saudi Arabia constitute the most significant source of funding to Sunni terrorist groups worldwide."⁵¹ Several of the top facilitators and operational experts are reported to be of Saudi nationality.

U.S. Vice-President Joe Biden during his address at the John F. Kennedy School of Government at Harvard University on 2 October 2014 criticised Turkey, Saudi Arabia and the United Arab Emirates for their role in battling the Islamic State in both Iraq and Syria. Turkey, the U.S. Vice-president said, had failed to close its long border with Syria, allowing militants with loyalties to the Islamic State to easily cross the frontier and join the fight there. He said that Saudi Arabia and the UAE, meanwhile, had transferred hundreds of millions of dollars 'and tens of thousands of tons of weapons into anyone who would fight against Assad, except that the people who were being supplied were al-Nusra, [Jabhat al-Nusra] and al-Qaeda, and the extremist elements of jihadis coming from other parts of the world.'⁵² 'Our biggest problem is our allies' who are engaged in a proxy Sunni-Shi'ite war against Syrian President Bashar Assad.

Biden has surmised quite correctly what has been going on for at least three years now. The substance of his remarks match up with what the U.S. intelligence community has known for some time and has even publicly aluded to. The Turkish border has been opened to jihadists moving into Syria throughout the past three years. His explanation of where the Turks and Saudi and the Emiratis went wrong is perfectly plausible. They have been trying

⁴⁷ U.S. Department of the Treasury, Press Center, 24 September, 2014.

⁴⁸ 'Remarks by President Obama...'

⁴⁹ A. Giligan, *How our allies in Kuwait...*

⁵⁰ D. Walsh, *WikiLeaks cables portray Saudi Arabia as a cash machine for terrorists*, "The Guardian," 5 December 2014.

⁵¹ Ibidem.

⁵² http://www.foreignpolicy.com/articles/2014/10/06/joe_biden_is_the_only_honest_man_in_washington (1.06.2014).

to support just about anybody who would fight Bashar al-Assad and in the course of that, a lot of the aid, arms and money destined for the region ended up in hands of Jabhat al-Nusra and ISIS. Turkey has not been on board with fighting the Islamic State. Its main aim is not the crushing of ISIS but crushing the Assad regime and forestalling the rise of Kurdish groups and organisations.

Hostage taking

As the Islamic State organization has grown, hostage taking has become an extremely lucrative activity for the group. Officially all western governments deny paying ransoms for the release of their nationals taken hostage. It is estimated that \$168 million has been paid in ransom since 2008. *The New York Times* cites the slightly lower figure of \$165 million.⁵³ It is thought that more than half of the money was paid during 2013 and the first part of 2014. France, Austria, Italy, Spain, Denmark, Switzerland and Germany – have found ways of channelling money to militant groups in exchange for their citizens.⁵⁴

In the treatment of their hostages, IS has deployed appalling tactics not often used even by the most brutal terrorists organisations. Thus for example, by pairing hostages and kidnappers from the same country it has engaged in a particularly vicious type of psychological torture.

Recruitment domains

Most of the recruitment for jihadist causes and groups takes place publicly, at prisons, mosques and schools. Unlike other terrorists organizations such as al-Qaeda, ISIS has established a widespread presence on social networks, using sophisticated videos and audio recordings in an effort to recruit new fighters from abroad and intimidate those opposed to their agenda. Its use of social media proved to be particularly wide open to jihadi incitement. The group's slick, high definition video productions have been as much showcase demonstrations of its competence in sheer barbarism as gruesome inducements to prospective recruits. In its marketing materials the Islamic State portrays itself as a haven for Muslims who feel homeless elsewhere.⁵⁵

⁵³ R. Callimachi, *Paying Ransoms, Europe Bankrolls Qaeda Terror*, "The New York Times," July 29, 2014. The inner workings of the kidnapping business were revealed in thousands of pages of internal al.-Qaeda documents found by Rukmini Callimachi while on assignment for The Associated Press in northern Mali in 2013.

⁵⁴ For details see J. Borger, K. Willsher and S. Burgen, *Terrorist ransoms: should governments pay up or stick to their principles?*, "The Guardian," 22 August 2014.

⁵⁵ J. Steele, *Who is drawn to jihad?*, "U-T San Diego," August 29, 2014.

Refugee camps, particularly in Jordan⁵⁶ and Turkey have also become vulnerable. Fully justifiable fears have been voiced by analysts that ISIS may infiltrate the ranks of frustrated Syrian evacuees who have been stuck in refugee camps for over three years. Due to its massive victories and its well-publicized battles, ISIS has become a force that attracts youths.⁵⁷

According to France 24 television channel most of the prospective jihadists in France are recruited over the internet or through prison and are subsequently evaluated by leaders of the Islamic State.⁵⁸ They are assigned different kind of missions based on their capacity, their professional background and their physical and military capabilities. Higher rank militants are assigned to guard hostages as they often speak the same language as their prisoners.

It would appear that recruitment appeal for prospective jihadists is quite far reaching and not limited to the usual pool of western or Arab constituents. In October 2014 Japanese police raided the house of a 26-year-old college student who allegedly planned to go to Syria to join Islamic State militants. The student apparently responded to a "help wanted" poster inviting people to go to Syria, which had been put up at a second-hand bookshop in Tokyo. He was planning to join the jihadists as a fighter.⁵⁹ Under Japanese law, such actions are punishable by prison terms ranging from three months to five years.

ISIS fighters

During 2013 and the early part of 2014, terrorist analysts and intelligence experts estimated that ISIS has as many as 10,000 fighters.⁶⁰ That figure included those who were freed from prisons by ISIS, and Sunni loyalists who have joined the fight as the group advanced across Iraq. Some joined the jihadists out of coercion, others from fear and a smaller number from a conviction that the jihadis share their values and are acting out pre-ordained prophecies.⁶¹ IS's ranks contain many well-trained former Iraqi and Syrian soldiers whose skills are of particular value to the group. These fighters are paid 'significant' salaries for fighting with the organization. The Syrian Observatory for Human Rights has reported that Islamic State experienced fighters are being paid as much as \$800 a month.

⁵⁶ Jordan is home to around 600,000 Syrian refugees ("Jordan Times," 26 August, 2014).

⁵⁷ Abdulrahman Al-Rashed, 'Opinion: Three Stories of Jihadist Incitement,' *Asharq Al-Awsat*, 30 August, 2014.

⁵⁸ France 24 TV, 7 September 2014.

⁵⁹ Deutsche Presse-Agentur, 6 October 2014.

⁶⁰ I. Johnston, *The rise of Isis...*

⁶¹ M. Chulov, *What next for Islamic State, the would-be caliphate?*, "The Guardian," 3 September 2014.

In the middle of September 2014 a CIA assessment, reported by CNN, put the number of ISIS fighters at possibly more than three times the previous estimates. A CIA spokesman told the network Islamic State 'can muster between 20,000 and 31,500 fighters across Iraq and Syria.'⁶² According to the CIA: 'This new total reflects an increase in members because of stronger recruitment since June [2014] following battlefield successes and the declaration of a caliphate, greater battlefield activity and additional intelligence.'⁶³ New intelligence was gathered in the summer of 2014 following the commencement of US surveillance flights over Syria.

The data on the number of IS fighters was revised further upwards by Fuad Hussein, the chief of staff of the President of the Kurdistan Region in Iraq, Massoud Barzani. In an interview with the British newspaper *The Independent on Sunday* he argued IS have been able to mobilise 'hundreds of thousands of fighters' among 'Arab young men in the territory they have taken.'⁶⁴ According to Fuad Hussein the number of militant fighters is at least 200,000, seven or eight times bigger than foreign intelligence estimates of up to 31,500 men. He estimates that ISIS rules a third of Iraq and a third of Syria with a population of between 10 and 12 million living in an area of 250,000 square kilometres, the same size as Great Britain. This gives the jihadis a large pool of potential recruits.'⁶⁵ The strength of his argument lies in the fact that in November 2014 ISIS were attacking in nine different locations throughout Iraq and Syria – twenty or thirty thousand fighters would have been unable to do that. IS has the fiscal resources to attract young men. In society where there is scarcely any work, a starting salary of \$400 per month is bound to be attractive.

There is supporting evidence for Fuad Hussein's estimate of the number of IS' fighters. Patrick Cockburn quotes an example that during the fighting around Baghdad in the summer 2014 when '100 jihadist entered a district, they would soon recruit between five and 10 times their original number.'⁶⁶

Foreign fighters

Internet websites have been the most successful recruitment avenues for foreign jihadists. By using highly produced propaganda on social media websites, ISIL has been able to draw thousands of foreigners to its ranks. Social networks have given a new image of jihad. Facebook, Twitter or Instagram served to recruit future terrorists from around the world. The websites display

⁶² CNN, September 12, 2014.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ P. Cockburn, *War with Isis...*

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

thousands of photos and video clips of jihadists proudly posing in military fatigues with weapons of war. These social networks convey almost a 'fun' image of jihad and appeal to prospective recruits to join in the excitement. Some of the accounts contain messages like: 'Come on, it's very simple,' everything is taken care of, by the groups – food, housing etc. These social media messages are good adverts for 'jihad tourism.'

Thousands of foreign combatants from the United Kingdom, Belgium, Germany, France, Italy, Netherlands, Spain, the United States and other countries are fighting in Syria primarily with Islamic State of Iraq and the Levant⁶⁷ and also with Jabhat al-Nusra. There have been cases of a recently unknown phenomena – that of 'family jihad.' Departures for jihad are no longer just cases of forlorn individuals, whole families with women and children have left places of established residence with the intention of permanent settlement, living and functioning in a community governed by Sharia law.⁶⁸

Researchers claim that up to 15 per cent of Western jihadists in Syria and Iraq are women.⁶⁹ The significant increase in the number of women among the jihadist in summer of 2014 is also the result of the rapid expansion of the so-called Islamic State. The overall influx of male fighters has prompted the group to begin recruiting foreign women as jihadist wives. Finding women and getting them to marry fighters is one of the fundamental ways of meeting the needs of jihadists. This is what it mostly comes down to so far as the role of women in the Islamic State is concerned.

Jihadists videos on social media often boast of 'brothers' from other parts of the world, including Australia, Cambodia, Pakistan, Chechnya, the Philippines and Malaysia who fight together under the banner of the Islamic caliphate. Most travel to Turkey and slip across the porous Turkish-Syrian border. Western recruits even don't require Turkish entry visas.

However, because since the late summer of 2014 Turkish authorities apparently deported hundreds of suspected foreign jihadists after detaining them at airports and bus stations, the jihadists began using cruise ships to reach conflict areas in the Middle East.⁷⁰ According to Interpol's director of counterterrorism, Pierre St Hilaire, 'there is evidence that the individuals, especially in Europe, are travelling mostly to [the Turkish coastal town of] Izmit and other places,' disembarking undetected and making their onward journey to Syria or Iraq untracked by security agencies.⁷¹ As for jihadists from Albania, Kosovo, Bos-

⁶⁷ The Levant is an archaic French phrase for the "lands of the rising sun," including modern-day Syria, Lebanon, Israel, Palestine and Jordan.

⁶⁸ *Francuzki kuszone džihadem* (French women tempted by jihad), „Rzeczpospolita,” 11 October 2014.

⁶⁹ T. Whitehead, *One in seven British jihadists may be women*, „The Daily Telegraph,” 5 September 2014.

⁷⁰ BBC News, *Jihadists "using cruise ships" to reach Middle East war zones*, 6 November 2014.

⁷¹ Ibidem.

nia-Herzegovina and Macedonia, according to Ilir Kulla, an Albanian expert on international security: 'All you need to do is look at Turkish Airlines flights for Tirana-Istanbul-Antakya and you can see the reality.'⁷²

ISIL has a specially designated unit facilitating the movement of Europeans to Turkey, and eventually to Syria. This unit, which in mid-2014 was headed by Tariq Bin-Al-Tahar Bin Al Falih Al-'Awni Al-Harzi, is also responsible for the reception of new foreign fighters and providing them with light weapons training before sending them to Syria.⁷³ Smaller numbers of jihadi recruits use passages via Lebanon and even fewer via Jordan and Iraq.

Foreign jihadists fighting in Syria and Iraq

Tunisia	3,000
Saudi Arabia	2,500
Jordan	2,089
Morocco	1,500
Turkey	1000
France	930
Lebanon	890
Russian Federation	650
Chechnya	186
Libya	556
United Kingdom	500
Germany	400
Egypt	358
Bosnia-Herzegovina	340
Iraq	247
Belgium	250
Algeria	200
Australia	160
Kosovo	150
Canada	130
Holland	120
Netherlands	120
Palestine	115
Denmark	100

⁷² 'Albanian expert: Turkey waypoint for Balkan jihadists,' *Today's Zaman*, July 19, 2014.

⁷³ According to material compiled by the U.S. Department of Treasury, Al-Harzi has been recruiting and facilitating the travel of fighters for ISIL since 2013. He was named ISIL's Amir for the border region between Syria and Turkey and, in this capacity, he was tasked by ISIL with receiving new foreign fighter recruits. He is also ISIL's Amir of suicide bombers and a key figure in an ISIL facilitation network. (U.S. Department of the Treasury, Press Center, 24 September, 2014).

United States	100
Kuwait	71
Austria	60
Indonesia	60
Spain	51
Albania	50-90
Norway	50
Italy	48
Serbia	30-70
Ireland	30
Finland	30
Sweden	30
Macedonia	12
Switzerland	10
Georgia	10
Kyrgyzstan	10
Montenegro	2
Singapore	1

Jihadists from the following countries have been reported fighting in Syria and Iraq: Afghanistan, Armenia, Azerbaijan, Bahrain, Bangladesh, Bulgaria, Chad, Chile, China, Cote d'Ivoire, The Czech Republic, Eritrea, Estonia, Hungary, India, Iran, Iraq, Israel, Japan, Kazakhstan, Luxembourg, Malaysia, Maldives, Mauritania, New Zealand, Oman, Pakistan, Palestine, The Philippines, Poland, Portugal, Qatar, Romania, Senegal, Seychelles, Somalia, Sudan, Tajikistan, Trinidad and Tobago, Turkmenistan, Ukraine, United Arab Emirates, Uzbekistan and Yemen.

Sources: 2014 Public Report on the Terrorist Threat to Canada, p. 11; Richard Barrett, *Foreign fighters in Syria*, The Soufan Group, New York, June 2014; Timothy Holman, *Foreign Fighters from the Western Balkans in Syria*, Combating Terrorism Centre, West Point, June 30, 2014. International Centre for the Study of Radicalisation; *La Stampa*, 9 September 2014; *Le Figaro*, 14 septembre 2014; *Le Journal du Dimanche*, 14 septembre 2014; CNN, September 12, 2014; BBC News, 31 August 2014; *The Independent*, 31 August 2014. Australian Prime Minister Tony Abbott on Ten Eyewitness News, 18 September 2014; RFE/RL 27 September 2014; RFE/RL's Balkan Service September 03, 2014; Agence France Presse, September 4, 2014; Reuters, October 6, 2014; "Rzeczpospolita," 3 October, 2014; *The National*, November 15, 2014.

Many of the foreign jihadists join units or groups that are commanded by foreigners. Data compiled by the U.S. Department of State⁷⁴ gives details

⁷⁴ Department of State, Designations of Foreign Terrorist Fighters, Media Note, Office of the Spokesperson, Washington DC, September 24, 2014.

of some of the units that consist primarily of foreign fighters. These include: Jaish al-Muhajireen wal-Ansar (JAMWA), a Chechen-led terrorist organization based in Syria;⁷⁵ Harakat Sham al-Islam (HSI) – a Moroccan-led terrorist organization operating in Syria;⁷⁶ and Junud al-Sham – group that fights alongside other extremist groups in Syria.⁷⁷

In May 2014 the US State Department estimated that at least 9,000 foreign fighters had travelled to Syria since the start of war in the spring of 2011.⁷⁸ In August 2014 *The Guardian* reported: 'The US state department estimates there are about 12,000 foreign fighters from at least 50 countries in Syria.'⁷⁹ Among them are more than 100 US nationals. This data was revised in September 2014 when the CIA spokesman revealed to the CNN that 'more than 15,000 foreign fighters, including 2,000 Westerners, have gone to Syria'⁸⁰... The fighters come from more than 80 countries.'⁸¹ President Barack Obama in his address to the the United Nations Security Council Summit on 24 September 2014 stated 'more than 15,000 foreign fighters from more than 80 nations have travelled to Syria in recent years. Many have joined terrorist organizations such as al-Qaeda's affiliate, the Nusrah Front, and ISIL, which now threatens people across Syria and Iraq.'⁸²

Tunisian youths disillusioned with the post-2011 developments in the country constitute the largest national groups of jihadists fighting in Syria and Iraq. The Tunisian interior ministry itself estimates that at least 2,400 of its citizens have become combatants in Syria since 2011, and that around 400 have returned. Other intelligence sources estimate the number of Tunisian jihadists at over 3,000. Several thousand more have been prevented from travelling.⁸³ Islamic radicals, suppressed under Zine al-Abidine Ben Ali regime,

⁷⁵ Formed in February 2013, it cooperates with other violent extremist organizations in Syria, including Jabhat al-Nusra and the Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL). JAMWA has launched deadly assaults against civilian communities, and kidnapped civilians and other foreigners in Syria.

⁷⁶ Formed in August 2013 it carried out terrorist attacks and kidnappings of civilians with other violent extremist organizations in Syria, including Jabhat al-Nusrah.

⁷⁷ This terrorist organization is led by Murad Margoshvili, a well-known ethnic Chechen fighter who comes from the Duisi in Pankisi Gorge in Georgia, near the country's border with Russia and Chechnya. He has built a terrorist training base in Syria near the Turkish border, where newly arrived foreign fighters received combat training. Pankisi Gorge in north-east Georgia was used as a jihadi base during both Chechen wars and subsequently has become home to many Chechens fleeing fighting across the border in southern Russia. It has been described in the past as a transit route for Caucasus rebels and Islamic militants.

⁷⁸ Reuters, 22 May 2014.

⁷⁹ *American killed fighting for Isis, White House confirms*, "The Guardian," 27 August 2014.

⁸⁰ The reports was unclear whether these were primarily ISIS fighters or were dispersed among a number of groups fighting the Syrian government.

⁸¹ CNN, September 12, 2014.

⁸² 'Remarks by the President at U.N. Security Council Summit on Foreign Terrorist Fighters,' The White House, Office of the Press Secretary, September 24, 2014.

⁸³ E. Byrne, *Tunisia becomes breeding ground for Islamic State fighters*, "The Guardian," 13 October 2014. According to sources quoted in this article, 'there has been an attempt to close down

who was toppled by popular uprising in January 2011, took advantage of the subsequent chaotic political situation. The country has been shaken by social unrest over poor living conditions. 'At the same time, many mosques fell into the hands of extremists, becoming hotbeds for incitement where hard-line preachers had a free hand to speak their mind. That allowed jihadists to recruit disillusioned youths who had lost faith in the political elite and who no longer believe in a democratic transition.'⁸⁴

After Tunisia and Saudi Arabia, Jordan has the largest number of jihadists in Iraq and Syria. It is estimated that over 2,000 Jordanians have fought and 250 of them have died in Syria.⁸⁵ The Jordanian recruits in ISIS are predominantly disaffected young men 'with very little education, no job and nothing to lose, so whatever salary they get from ISIS will be more than what they could get at home... Why bother with the daily grind when you can go to Mosul, get paid \$400 a month, get a wife – and live an Islamic way,'⁸⁶ According to Jordanian experts in local Salafi activism another motive for joining the Islamic State jihadists is feeling of injustice and anger at America and Israel – belief that Islam is under attack by Crusaders.⁸⁷ The Hashemite Kingdom shares borders with both conflict-ridden countries, and is struggling to cope with hundreds of thousands of Syrian refugees, adding to its own problems with home-grown Salafists. Experts estimate that the Salafis in the Kingdom number between 8,000-10,000.⁸⁸ In Jordan the internet has become the main tool for mobilising and recruiting militants.⁸⁹ The authorities are also trying to bring some of the country's nearly 6,000 mosques under tighter control by weeding out preachers who deliver fiery pro-jihadist sermons.⁹⁰

It is estimated that more than 500 British jihadists have gone to fight in Syria.⁹¹ Among them as many as 60 were Muslim women who left Britain during

the recruitment networks. The well-worn routes led through Tunis airport, especially flights to Istanbul, or across the southern land border, via Libyan training camps.'

⁸⁴ *Disillusioned Tunisian youths at forefront of Syria jihad*, "The Daily Star," October 2, 2014.

⁸⁵ I. Black, *Courts kept busy as Jordan works to crush support for Isis*, "The Guardian," 27 November, 2014.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Agence France-Presse, 14 November, 2014.

⁹⁰ Jordan passed its first anti-terrorism law in 2006, after al.-Qaeda suicide attacks on three Amman hotels that killed 60 people. In April 2014 The Jordanian Parliament adopted additional measures that criminalised 'the use of information technology, the Internet or any means of publication... to facilitate terrorist acts or back groups that promote, support or fund terrorism.' The new law declares as acts of terrorism 'joining or attempting to join armed or terrorist groups, or recruiting or attempting to recruit people to join these groups.' It also outlaws 'acts that would expose Jordan or Jordanians to the danger of acts of aggression, or harm the kingdom's relations with another country.' (Agence France-Presse, 14 November, 2014).

⁹¹ BBC News, 31 August 2014. The BBC also reported on the same date that: 'The number of people arrested in the UK for Syria-related activity stands at 69, according to a recent briefing by senior police officers.'

2013-2014 to join husbands or to find one in the conflict zones.⁹² They include 16-year-old twins from Manchester and a student from Glasgow.

According to Hans-Georg Maassen, the head of the Federal Office for the Protection of the Constitution (*Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV)*), at least 400 people from Germany have gone to Syria and Iraq to fight with Islamic extremist groups.⁹³ Most of the jihadists fit the following profile: male, Muslim, of migrant origin who has experienced setbacks in adolescence, devoid of prospects. They are radicalised mainly within their family and by their peer group. For the Federal Office for the Protection of the Constitution is perhaps the most disturbing is the link between jihadism and 'youth culture.' Jihad to Syria and Iraq is considered 'cool,' 'just like it is cool to receive a tweet from Aleppo is also cool to have friends on Facebook from there.'⁹⁴ Many of the volunteers for jihad search for the meaning of life as a result of a life crisis. For some the trip to Syria becomes a form of identity formation or self-realization. And it is easy to achieve this: a flight to Turkey takes about 3 hours and crossing a porous border with Syria can be easily organized. Recruits from Germany rarely play important role in ISIS or other terrorist groups in Syria and Iraq. They lack the intercultural competence. Also they do not know the Arab culture and since most of them did not serve in the German army, they lack combat experience. German jihadists do not compare well with, for instance, the vast majority of fighters from Arab countries who have gone through military service.⁹⁵

France provides the largest number of Western jihadists.⁹⁶ It is believed that one in three Westerners fighting in Iraq and Syria are French nationals and residents. Up-to 90 per cent of French jihadists have joined the Islamic State. Between 2013 and 2014 there has been a dramatic increase in the number of French jihad combatants. In March 2013 only 50 French nationals were reported to be involved in fighting in Syria and Iraq. This number increased to around 500 in April 2014 and 800 in July of the same year.⁹⁷ French intelligence services estimated that in 2014 over 900 French jihadists were fighting in Iraq and Syria.⁹⁸ The figure was clarified by France's Interior Minister, Bernard Cazeneuve, who interviewed by *Le Journal du Dimanche* stated that '930 French and foreign nationals ordinarily resident in France are now involved in jihad in Syria and Iraq.'⁹⁹ This figure includes 60 women. According to the Minister

⁹² T. Whitehead, *One in seven British jihadists...*

⁹³ S. Brown, *Islamic State...*

⁹⁴ Deutsche Welle, 25 October, 2014.

⁹⁵ Deutsche Welle, 19 September, 2014.

⁹⁶ Among them Salim Benghalem, ISIL member who carries out executions on behalf of the group.

⁹⁷ 'La réalité chiffrée des djihadistes français' (The numerical reality of French jihadists), *Le Figaro*, 14 septembre, 2014.

⁹⁸ France 24 TV, 7 September, 2014.

⁹⁹ *Le Journal du Dimanche*, 14 septembre 2014.

36 French jihadists have died in battles. Data published on 7 November 2014 by French anti-terrorist magistrates shows that 1,100 French nationals and residents are involved in jihad in Syria and Iraq.¹⁰⁰ The figure shows a continuous increase in the number of French jihadi recruits, despite new legislation banning any suspect intending to travel abroad to wage jihad.¹⁰¹

In most cases these are disaffected young men, between 20-30 years old, in search of an identity. The majority come from immigrant background and poor suburbs, though some are from well-to-do families. In that respect they do not differ from Belgium or British jihadists. However, what appears to be typical in the case of the French recruits is that they are from groups of second or third generation immigrants from North Africa who have not assimilated into the mainstream of French society. About a quarter of French jihadists are converts to Islam.¹⁰² Some have gone to Syria and Iraq for humanitarian purposes and joined the fighters.¹⁰³ But some are not even adults. Various sources reported the arrest in Turkey of 15 and 16 years French boys from Toulouse trying to join in jihad. There is also a case of a school girl from Avignon who disappeared in order to carry out jihad.¹⁰⁴ Some 70 jihadists' departures from France were prevented as a result of families and friends reporting them to the authorities through a confidential toll-free telephone line (the 'green line') and a website that was established in April 2014.¹⁰⁵ In the context of European demographics, the number of French jihadists in Syria and Iraq is not especially surprising. France has the largest Muslim community in Europe (approximately six million), and so inevitably there would be more Muslims leaving for jihad from France than from other countries.¹⁰⁶

¹⁰⁰ C. Bouanchaud, 'Ces djihadistes français dans le collimateur des autorités' (These jihadists in the French authorities' sights), *Europe* 1, 7 novembre 2014.

¹⁰¹ The Law ratified by the French Senate on 4 November 2014 allows the suspects' passport and IDs to be seized by authorities for six months, with an option to extend the period for two years. Authorities are also permitted to deny entry to any EU national or his or her family members if they are found to be a potential threat to France.

¹⁰² France 24 TV, 13 November, 2014.

¹⁰³ Bernard Cazeneuve also revealed that by September 2014, 350 people have been under investigation for participating in jihadist activities outside France, 113 have been arrested, 51 jailed and 74 indicted. (*Le Journal du Dimanche*, 14 septembre 2014).

¹⁰⁴ The phenomenon of teenage girls travelling to Syria is not restricted to France. In April 2014 two teenage girls from Austria of Bosnian extraction disappeared from their homes in Vienna last April, leaving a letter to their parents saying they wanted to "fight for Islam". Police in the southern Austrian city of Graz picked up another two girls in September 2014 who were set to leave for Syria. In October 2014 a Somali girl, age 15, went from Bristol to Syria via Turkey.

¹⁰⁵ Between April and September 2014 the authorities received 350 reports including 80 concerning minors and 150 in respect of women. (*Le Journal du Dimanche*, 14 septembre 2014).

The French Interior Minister also revealed that some of fighters who have returned to France from Syria and Iraq admitted that they are ready to re-engage in combat; many, however, was so shocked by the violence they witnessed or took part in that they ruled out return to the conflict region.

¹⁰⁶ *Francuzki kuszone džihadem* (French women tempted by jihad), „Rzeczpospolita,” 11 October 2014.

According to Canadian government reports, the country has seen 'a small but notable number of extremist travellers. As of early 2014, The Government was aware of more than 130 individuals with Canadian connections who were abroad and who were suspected of terrorism-related activities. These included involved in training, fundraising, promoting radical views and even planning terrorist violence. Some extremist travellers remain abroad. Others have returned to Canada, while still others are presumed dead.'¹⁰⁷

The Australian Prime Minister, Tony Abbott at the end of September 2014 stated 'there are at least 60 Australians that we know of that are serving with ISIL and other terror groups in the Middle East. There are at least 100 Australians that we know of that are supporting them. There are, I regret to say, networks of people in this country who despite leaving here, despite enjoying the Australian way of life, they would do us harm.'¹⁰⁸

Some details on the number of jihadists connected with Italy were given by the Italian Interior Minister, Angelino Alfano, at the beginning of September 2014. In 'the exodus to Syria' – he stated – 'so far 48 people are involved, that are in various ways connected to our country, of which two are of Italian nationality, one convert to Islam...the other a young Moroccan...who is currently in another European country.'¹⁰⁹

According to local intelligence reports some 150 volunteer jihadists from Kosovo are fighting in Syria.¹¹⁰ These reports also stressed the primary motivation for joining jihadists of the Islamic State and/or al-Nusra Front is youth unemployment. While the unemployment rate in Kosovo is approximately 40 per cent, among young men is more than 55 percent.¹¹¹ The authorities in Pristina have also been fighting the rising extremism among sections of the country's majority Muslim population. In August 2014 forty people were arrested as police searched dozens of sites across Kosovo, including makeshift mosques thought to have been used as recruitment centres.¹¹² In September 2014 forty-five ethnic Albanians suspected of links to the Islamic State jihadists in Iraq and Syria were arrested, among them several imams, including the head of Pristina's Grand Mosque.¹¹³ The same month the Kosovo authorities banned the activities of the fifteen non-governmental organizations suspect-

¹⁰⁷ 2014 *Public Report on the Terrorist Threat to Canada*, p. 3. <http://www.publicsafety.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/2014-pblc-rpr-trrrst-thrt/index-eng.aspx> (1.06.2014).

¹⁰⁸ Ten Eyewitness News, 18 September 2014.

¹⁰⁹ 'Alfano: "Roma e l'Italia nel mirino dell'Isis"' (Alfano: „Rome and Italy in the viewfinder of the Isis"), *La Stampa*, 9 September 2014.

¹¹⁰ Agence France Presse, September 4, 2014. Kosovo, next to Bosnia and Herzegovina, is the European country of origin of most jihadists in terms of number of inhabitants. The population of Kosovo in 2014 is estimated at 1.8 million inhabitants.

¹¹¹ 'Kosovo eksportuje džihadystów' (Kosovo exports jihadists), "Rzeczpospolita," 3 October 2014.

¹¹² *Malta Today*, 18 September 2014.

¹¹³ Ibidem.

ed of financing Islamic extremists with money coming from Arab countries. Some 16 jihadists from Kosovo have been killed on the frontlines in Syria and Iraq.¹¹⁴ Many of the Kosovo jihadists rose to very important positions in the Islamic State.¹¹⁵

Officials in Bosnia-Herzegovina estimate that up to 340 Bosnians have joined jihadist groups fighting in Iraq and Syria.¹¹⁶ According to official estimates 20 have been killed.¹¹⁷ At the beginning of September 2014 police in Sarajevo and twelve other towns detained 16 people suspected of taking part in the conflicts in Syria and Iraq or of recruiting and funding Bosnian nationals to join Islamic militants there.¹¹⁸ Further arrest on charges of 'having financed terrorist activities, organising terrorist groups or illegally joining foreign paramilitary formations,' were made in the middle of November 2014.¹¹⁹ Bosnia's Muslims, who make up 40 per cent of the country's 3.8 million inhabitants, mostly practise a moderate form of Islam.

Although Georgians comprise a relatively small number of foreign fighters in ISIL some of them have held a number of top military positions within the group.¹²⁰ Various intelligence reports indicate that by the middle of September 2014 at least six Georgians from Pankisi Gorge¹²¹ died in the fighting in Syria.¹²²

¹¹⁴ Agence France Presse, September 4, 2014.

¹¹⁵ Prominent among them is Lavdrim Muhaxheri, Kosovar Albanian, who operates in both Syria and Iraq. Muhaxheri made international headlines in July 2014 after uploading to Facebook graphic photos of himself beheading a young man.

¹¹⁶ RFE/RL's Balkan Service, September 03, 2014. A suicide attack in Baghdad on 7 August 2014 was carried out by Emrah Fojnica, a 23-year-old Bosnian. Strapped in a bomb vest he walked into a crowded market, blew himself up and killed 24 people, among them 11 women and six children.

¹¹⁷ Agence France-Presse, 14 November, 2014.

¹¹⁸ In April 2014, Bosnia introduced prison terms of up to 10 years for its citizens who fight in conflicts abroad and their recruiters.

¹¹⁹ Agence France-Presse, 14 November, 2014.

¹²⁰ Syria-based Georgian national Tarkhan Tayumurazovich Batirashvili was identified as the ISIL military commander in a public video distributed by the group in late June 2014. Batirashvili oversaw an ISIL prison facility in al-Tabqa, close to al-Raqqah, where ISIL possibly held foreign hostages. According to the U.S. Department of the Treasury 'as of mid-2014, Batirashvili was a senior ISIL commander and Shura Council member located in al-Raqqah, Syria.' 'He was also in charge of fighters from Chechnya and elsewhere in the Caucasus.' (U.S. Department of the Treasury, Press Center, 24 September, 2014).

¹²¹ Pankisi Gorge in north-east Georgia is inhabited mostly by the Kists, a subgroup of Chechens who are natives of Georgia. Although the majority the Kist people are Sunni Muslims they customs and traditions have a mix of Muslim, Christian and indigenous Nakh religious practices. Pankisi Gorge was used as a jihadi base during both Chechen wars and subsequently has become home to many Chechens fleeing fighting across the border in southern Russia. During the past decade the area has seen an influx of Sunni radicalism especially amongst young people. It has been described in the past as a transit route for Caucasus rebels and Islamic militants.

¹²² Democracy & Freedom Watch, September 25, 2014.

Jihadist's profile and motivation

The jihadists who joined the various terrorist groups in Syria and Iraq and who originated from Western Europe and the United States are mainly people living in the margins, jobless and alienated from their communities. Youths smarting from brushes with the law, religious converts who, despite their fervour, lack a deep understanding of bedrock teachings. According Lauren Squires, a counter-terrorism analyst at the Institute for Understanding War in Washington DC: 'ISIS is fantastic at harnessing the ability to get in touch with disillusioned, disenfranchised or isolated individuals who are looking for a home... They portray themselves as a group walking around making sure people are living fairly in the caliphate.'¹²³

In Tunisia, youth radicalisation by hard-line preachers in the post-2011 political chaos played a pivotal role in recruiting disillusioned young people for the jihadi ranks. Their most effective recruitment tools proved to be sermons in Mosques and on the internet. The majority of the Tunisian jihadists are aged between 17 and 27 and comprise of not only unemployed young people but also university or high school students and even civil servants. In the ensuing post-revolutionary confusion the Salafist jihadist groups 'made a strategic choice to dispatch youths to Syria, where they could train and then return home for eventually fighting in Tunisia.'¹²⁴

The search for identity appears to play a very significant role in motivating French jihadists in joining fighters in Syria and Iraq. Their journeys into the Middle Eastern war zones are assertions of their identity and an attempt to find a sense of belonging. According to Frederic Encel from the Institut Français de Géopolitique (French Institute of Geopolitics) in Paris – in the French jihadi recruits 'We have young people of Muslim culture and a low sense of belonging to a country or nation in which they grew up seeking their own identity.' In ISIL 'We have a group of revolutionaries claiming the right to represent these young people and at the same time all Muslims – a group using extreme violence, which unfortunately seems to fascinate many, including the recruits.'¹²⁵

David Thomson – who wrote a detailed analysis of the motivations of French jihadists based on interviews of 18 Frenchmen that went on a jihad to Syria – emphasises the issue of lost identity as a primary incentive for becoming a fighter. He quotes one of the jihadist saying: 'Islam allowed us to regain

¹²³ J. Steele, *Who is drawn...*

¹²⁴ *Disillusioned Tunisian youths at forefront of Syria jihad*, *The Daily Star*, October 2, 2014.

¹²⁵ Francuzki kuszone džihadem' (French women tempted by jihad), "Rzeczpospolita," 11 October 2014.

a sense of dignity, while France humiliated us.¹²⁶ According to Thomson the main motivation for the jihadi recruits is not the desire to turn away from France, but deep religious convictions. 'They believe that what is happening in Syria is foretelling the apocalypse, and that their salvation is dependent on them being there on the spot...They are convinced that by dying as martyrs in a holy war they will enter paradise and will secure paradise for all those close to them.'¹²⁷ The profile of French jihadists is not uniform. 'Contrary to general belief, many of them come from not-practicing families or even Muslim background. Many are recent converts to Islam from other religions.'¹²⁸

The children of refugees who fled Lebanon's civil war for peaceful Australia in the 1970s form a majority of Australian militants fighting in the Middle East. Of the 160 or so Australian jihadists believed to be in Iraq or Syria, several are in senior leadership positions.¹²⁹ Unlike the fighters from western Europe or the USA, the Australian counterparts 'grew up in a tight-knit criminal gang culture, dominated by men with family ties to the region around the Lebanese city of Tripoli, near the border with Syria.'¹³⁰ When the civil war erupted in Syria in 2011 many of the men used old family networks to slip away and join the fighting. Rather than becoming involved in gang fighting by the joining the jihadists, they were fighting for a purpose. According to some analysts the convergence between radical Islam and organized crime was unique to Australia.

For the jihadists from the Balkans and from Albania, Kosovo and Bosnia-Herzegovina in particular, joining jihad in Syria or Iraq is a continuation of the fighting trajectory they grew with and participated in in their own countries – it is just jihad. Ideological propaganda, religious motivation and financial incentives play a major role in their decision to travel to Syria and Iraq and join jihadi groups.¹³¹ A significant factor in their mobilisation was the arrival and subsequent growth of Wahabis and Salafis in the Balkan area following the Bosnian War 1992-1995 and the post-communist turmoil in Albania. The well-financed Wahabis and Salifis missionaries, often operating under the umbrella of humanitarian charities from the Arabian Peninsula, brought with them 'al saḥwa al islamiyya' (Islamic awakening) and consequently jihadi awakening, which fundamentally challenged the traditionally modest and tolerant European Islam of the Balkans. A very important part in the enlisting process of young Albanians and Bosnians into jihadi groups is played by a network of recruiters – mainly local activists and preachers in

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ M. Siegel, *Crime and gangs: the path to battle for Australia's Islamist radicals*, „Reuters,” October 6, 2014.

¹³⁰ Ibidem.

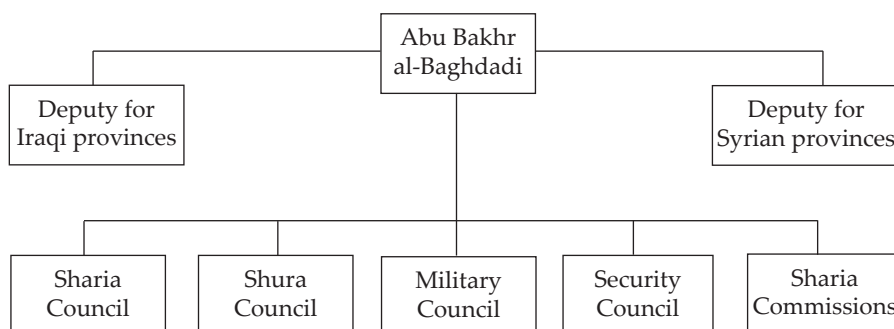
¹³¹ *Albanian expert: Turkey waypoint for Balkan jihadists*, „Today's Zaman,” July 19, 2014.

mosques, often illegal and staffed by Wahabi/Salafi preachers.¹³² The recruits were trained and inducted in regional centres where they learned the basics of al-Qaida ideology and methods.¹³³ According to Illir Kualla, the Albanian jihadists have been present in Syria since 2011. 'They organized themselves in Albanian paramilitary units, first for the Farouq Brigades of the Free Syrian Army, then for the al-Nusra Front and later for ISIL in the cities of Ar-Raqqah [Raqqah] and Aleppo...Now they have their own videos in the Albanian language; they have plans for an Albanian caliphate and they use social networks, propaganda and, of course, the media for recruitment.'¹³⁴

Organization of the Islamic State

IS has put in place what appear to be the beginnings of quasi-state structures: ministries, law courts and even a rudimentary taxation system. The key relationship is complete dependency on the IS by inhabitants of towns and villages taken over by the jihadists. IS has displayed a consistent pattern since it first began to take territory in early 2013. Upon taking control of a town it quickly secures the water, flour and hydrocarbon resources of the area, centralising distribution and thereby making the local population dependent on it for survival.¹³⁵

Organizational structure of the Islamic State



Sources: Adapted from various BBC news reports; *Al Akhbar* online, 11 July 2014; *The Daily Telegraph*, 9 Jul 2014; Ynetnews, 20 September 2014.

¹³² The so-called 'rogue mosques' that spread radical Islam are growing dramatically throughout the Balkans. For details see: M. Trajkovski, *The Balkans confront rogue mosques*, „South-east European Times,” 4 September, 2014, http://www.setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/en_GB/features/setimes/features/2014/09/04/feature-01 (1.06.2014).

¹³³ One such a 'safe haven' was the village of Gornja Maoca in northern Bosnia – Wahabi/Salafi headquarters.

¹³⁴ *Albanian expert: Turkey waypoint for Balkan jihadists*, "Today's Zaman," July 19, 2014.

¹³⁵ *Islamic State: Where does jihadist group get its support?*, BBC news, 1 September, 2014.

Life under ISIL

Only fragmentary accounts are available of life in the areas under the control of ISIL. Control is exercised through the use of brute force to impose the group's vision of a fundamentalist Islamic state. According to an account published by *The New York Times*: 'Religious police make sure that shops close during Muslim prayers and that women cover their hair and faces in public. Public spaces are walled off with heavy metal fences topped with the black flags of ISIS. People accused of disobeying the law are punished by public executions or amputations. At the same time, ISIS keeps markets, bakeries and gas stations functioning.'¹³⁶

Outside operations

Scholars and analysts of terrorism are convinced that ISIL and other groups sympathetic to the Caliphate have planted sleeper cells in western countries. Jihadists operating in Syria and Iraq have been involved in at least two major operations in the West.

In May 2014, a gunman shot dead four people at the Jewish Museum of Belgium in Brussels. Subsequently French-born Islamist Mehdi Nemmouche was arrested in Marseille and charged with carrying out the attack. He was identified by a former French hostage in Syria as one of a small group of French speaking jihadists who regularly tortured the hostages in Syria. Mehdi Nemmouche spent a year in Syria and returned to Europe in March 2014 flying to Germany.¹³⁷

In September 2014 Australian police carried out counter-terrorist operations on properties in twelve suburbs of Sydney¹³⁸ and Brisbane. The operation took place after, according to the Australian Prime Minister, 'Quite direct exhortations were coming from an Australian who is apparently quite senior in ISIL'¹³⁹ to networks in Australia to conduct demonstration killings here in

¹³⁶ M. Landler, *In U.N. Speech...*

¹³⁷ Mehdi Nemmouche, of Algerian origin, is from Roubaix near the border with Belgium. He was arrested in Marseille during a routine customs check as he arrived on a coach from Amsterdam a few days after the attack on the Jewish Museum of Belgium on 24 May 2014.

¹³⁸ According the Press release from the NSW Police Force on 18 September 2014: 'Police executed search warrants across Sydney this morning in Beecroft, Bellavista, Guildford, Merrylands, Northmead, Wentworthville, Marsfield, Westmead, Castle Hill, Revesby, Bass Hill and Regents Park.'

¹³⁹ He is reputed to be Mohammad Ali Baryalei, age 33. Australian Broadcasting Company investigation established that Baryalei was from an aristocratic Afghan family who came to Australia as refugees when he was a child. He worked as a security guard in Kings Cross in

this country.¹⁴⁰ The police contends that ‘...planning had begun to kidnap a random person from the streets of Sydney’s Central Business District, behead them and drape them in the Islamic State flag.’¹⁴¹

There have been indications of direct threats to which authorities had to respond in a visible way. Britain raised the terror threat level to ‘severe’ on 29 August 2014 as a result of what British Home Secretary, Theresa May, reported as plans by terrorist groups in Syria and Iraq to attack the west. ‘Some of these plots are likely to involve foreign fighters who have travelled there from the UK and Europe to take part in those conflicts.’¹⁴² The raising of the threat level was clearly a response to the threat posed by Islamic extremists returning from Syria and Iraq to Britain and other members states of European Union.

In the summer of 2014 there was evidence that the tentacles of ISIL’s influence and impact have spread outside Syria and Iraq. On 22 September 2014, the Caliphate Soldiers, a previously unknown terrorist group,¹⁴³ posted a short video on You Tube and one of the IS Twitter accounts¹⁴⁴ showing Herve Gourdel, a French citizen, being threatened with execution unless France stops its participation in airstrikes against IS.¹⁴⁵ Gourdel, a mountain guide, was kidnaped on 21 September 2014 in the mountainous region of Tizi Ouzou in eastern Algeria.¹⁴⁶ ‘We, the Caliphate Soldiers in Algeria, in compliance with the order of our leader Caliph Abu Bakr al-Baghdadi ... give Hollande, president of the criminal French state, 24 hours to cease its hostility against the Islamic State, otherwise the fate of his citizen will be slaughter... ‘To save his

Sydney, and was also an aspiring actor, appearing in the television series *Underbelly: The Golden Mile*. Baryalei became a leader of the „Street Dawah” movement, in which members proselytised on the streets of Sydney and tried to convert Australians to Islam. In April 2013 he travelled to Syria to fight with ISIL. Authorities believe that he has recruited at least half of the 60 Australians currently fighting with ISIL and has a trusted position in the operational command of the group. (Megan Levy, ‘Kings Cross bouncer Mohammad Ali Baryalei identified as senior ISIL recruiter,’ *The Sydney Morning Herald*, September 9, 2014).

¹⁴⁰ *The Sydney Morning Herald*, September 18, 2014.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² J. Aglionby and S. Jones, *Britain raises terror threat level to “severe,”* “Financial Times,” August 29, 2014.

¹⁴³ The Caliphate Soldiers is a splinter group from al-Qaida in the Islamic Maghreb (AQIM). In a statement issued on 14 September 2014 it said that it had split from AQIM and sworn loyalty to the Islamic State.

¹⁴⁴ The four-minute video was entitled ‘A message from the Caliphate Soldiers in Algeria to the dog Hollande.’

¹⁴⁵ The kidnapping took place just hours after Islamic State spokesman Abu Muhammad al-Adnani urged the group’s followers to attack citizens of the United States, France and other countries which have joined a coalition to destroy the IS. It was one of the first abductions of a foreigner by Algerian militants since the 1990s. It should be recalled, however, that in January 2013 al-Qaeda-linked terrorists attacked the Amenas gas plant in southern Algeria, triggering a siege during which 39 foreign oil workers were killed.

¹⁴⁶ Herve Gourde arrived in Algeria on 20 September 2014 and was kidnapped in village of Ait Ouabane when traveling in a vehicle with some Algerian nationals. The gunmen released the Algerians and took Gourdel.

life, you must officially announce the end of your hostility against the Islamic State,' a speaker on the video said.¹⁴⁷

Future strategy

Some analysts suggest that al-Baghdadi and his military council is aiming for an apocalyptic showdown between Muslims and Christians by bringing the Americans into direct military confrontation.¹⁴⁸ This would fulfil ancient Qur'anic prophesy of Muslims fighting against the Christians. 'His dream is a real jihad against the Crusaders.'¹⁴⁹

Conclusions

This is clearly a macro issue and not a localised micro problem. It requires comprehensive solutions and wide-ranging long-term strategies.

In the short term we have to deal with the murders, the massacres, and the beheadings that the so-called Islamic State has carried out over the last two to three years. This is a serious problem not only to the western hostages but also to the Iraqis, Syrians and Lebanese. The critical change that needs to come is to begin working with local communities. This jihadi movement could not have done as well as it has without blending and aligning itself with local communities. It has portrayed itself as a defender of persecuted Sunnis. The reality is the top-down approach by the USA, UK and the regional, international coalition does not take into account the multi-faceted approach – basically top-down and bottom-up that needs to be implemented. This requires major material, ideological and political investment. Putting out the sectarian and political fires that are raging in Syria and Iraq is key; this will dilute the social base that has allowed the so-called Islam State, al-Nursa Front and other extremist groups to be so successful in their recruitment.

We need to engage with ideology, local communities and to a lesser extent with theology. This has always been a geopolitical issue. What we have is a proxy war between the Saudis and Iran and unless we see these things in a much bigger context we will not be able to tackle it. The majority of people who fight for Islamic State are not inspired by theology, their impetus is desperation.

¹⁴⁷ Reuters, September 22, 2014.

¹⁴⁸ M. Chulov, *What next for Islamic State...*

¹⁴⁹ Ibidem.

The Islamic State, al-Nusra Front, extremism, sectarianism, regionalism, tribalism are manifestations of greater challenges facing the Middle East – abject poverty; we estimate that 40 per cent of the 3.300 million people live on \$2 or less than \$2 a day; blockage in the political system – millions of people don't really have a say in the political system; unemployment among the educate youth is between 40-50 per cent; dismantled and fragile institutions – people don't really have trust in the existing institutions. This is why the so-called Islamic State is a social epidemic that has been able to infiltrate the body politic in the region because its immune system is down. What is needed is are major multi-faceted investments giving people a stake in the existing system and realising that without support for the local community, without investment in education, in jobs, training without giving people hope, this social epidemics will be with us for a long time. This is breeding ground for terrorism and rebellion. We should declare the Middle East a socially devastated area and call for global concerted action – something of a Marshall Plan.

Bogdan Szajkowski – ISLAMIC STATE (IS) OR ISLAMIC STATE OF IRAQ AND AL-SHAM (ISIS) OR ISLAMIC STATE OF IRAQ AND THE LEVANT (ISIL) OR AD-DAWLAH AL-ISLAMIYYA FIL'ARAQ WA-SHAM (DAESH)

After the failed expectations of the Arab Spring, the coup in Egypt and the chaos in Libya, Yemen, and the war in Syria and Iraq, an extremist group has become a magnet for the youth who are unconvinced with the reform process in the Middle East. During 2013 and 2014 the so-called Islamic State (IS) emerged as the new leader of the global jihadi movement. It operates in a chaotic part of the world and its stated goal is to restore an Islamic state, or caliphate, in the entire region. It is probably the most barbaric Islamic fundamentalist group in the recent history of jihadism, based on a ruthless strand of medieval Islam, using extreme violence, including indiscriminate killings, as its principle *modus operandi* and recruitment lure.

This article traces the evolution of this group, its ideology and actions. It analyses the takfiri doctrine as the group's justification for its use of extreme violence and the wider operational ramifications of this principal pillar of IS. It examines the targets of Daesh and the recruitment domains of its fighters. The article gives data on foreign fighters fighting with IS and their profiles. It also scrutinises the principal motivations for young men and women from western countries to join this terrorist group. This work gives the organisational structure of the Islamic State, some analysis of life in areas controlled by IS and details of operations outside in other parts of the world.

KAZIMIERZ MAŁEK

Poreformacyjne Kościoły ewangelickie w Drugiej RP. Szkic historyczno-prawny

Kościoły ewangelickie reformacyjnego pochodzenia, tj. Kościół Ewangelicko-Augsburski i Kościół Ewangelicko-Reformowany, po odzyskaniu niepodległości przez Polskę 11 listopada 1918 r. znalazły się w nowej rzeczywistości polityczno-ustrojowej. W warunkach demokratyczno-parlamentarnej republiki była to sytuacja znacznie korzystniejsza niż w poprzednim okresie zaborów, pozwoliła bowiem Kościołom ewangelickim rozwijać się w niepodległym państwie polskim i swobodniej szerzyć misję kościelną w polskiej społeczności ewangelickiej¹.

W wielonarodowościowej Drugiej Rzeczypospolitej sprawy wyznaniowe odgrywały znaczącą rolę w życiu społecznym i politycznym, przy czym dominującym wyznaniem był katolicyzm. Zachodziły istotne powiązania między wyznaniem a narodowością. Ewangelicy, stanowiąc 3,7% społeczeństwa, w większości byli niemieckiej narodowości (Kościół ewangelicko-augsburski). Z ewangelickich wyznań niemal w całości narodowościowo polskim Kościołem był tylko Kościół Ewangelicko-Reformowany. Po 1918 r. największym poreformacyjnym wyznaniem ewangelickim był Kościół Ewangelicko-Augsburski (luterkański)².

Kościół Ewangelicko-Augsburski obejmował większość ewangelików znajdujących się na ziemiach polskich. W Kościele tym występowała znacz-

¹ Zob. szerzej na temat położenia ewangelików na ziemiach polskich pod zaborami i w Polsce międzywojennej: M. Kosman, *Protestanci w Polsce (do połowy XX wieku)*, Kraków 1980, ss. 39-47 i 47-54.

² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1993, ss. 105-106. Zob. też: J. Topolski, *Zarys dziejów Polski*, Warszawa 1982, s. 207; I. Ilnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żamowski, *Spółeczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1988, ss. 638-639.

na mniejszość polska, przy czym polscy ewangelicy należeli przeważnie do mieszczaństwa i inteligencji. Polska ludność ewangelicka robotniczego i chłopskiego pochodzenia występowała jedynie na Mazurach oraz na Śląsku Górnym i Cieszyńskim. Natomiast w Polsce Zachodniej istniały w latach międzywojennych czysto niemieckie, odrębne organizacyjnie, ewangeliczne Kościoły. Odnośnie zaś do konfesji kalwińskiej polskim narodowościowo miał być w założeniu Kościół Ewangelicko-Reformowany. W rzeczywistości, jak stwierdza Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska, znaczna część wiernych Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (Jednota Warszawska) wywodziła się od braci czeskich³.

W odrodzonej Rzeczypospolitej w 1918 r. obowiązywały różne przepisy wyznaniowe. Pozycję prawną związków wyznaniowych wyznaczyła konstytucja z 17 marca 1921 r., która określiła podstawowe założenia stosunku państwa do wyznań religijnych, uwzględniając minimum praw mniejszości narodowych i wyznaniowych. Kościołowi rzymskokatolickiemu konstytucja marcowa przyznała w państwie naczelne stanowisko pośród równouprawnionych wyznań II RP⁴. Konstytucja ta usiłowała dać rozwiązania odpowiadające założeniom liberalnej demokracji zachodniej, formalnie gwarantując wolność sumienia i równouprawnienie wyznań. Jednakże pomimo art. 111 konstytucji gwarantującego wszystkim obywatelom wolność sumienia i wyznania, w Polsce międzywojennej nie było ani pełnej wolności sumienia, ani pełnej wolności wyznania. Była prawna i faktyczna dyskryminacja nierzymskokatolickich związków wyznaniowych, w tym również ewangelickich, jak też dominująca pozycja w państwie Kościoła rzymskokatolickiego⁵.

W przedwrześniowej Polsce przyjęty był system zwierzchnictwa państwowego nad nierzymskokatolickimi związkami wyznaniowymi. Na niedogodności te, wywodzące się jeszcze z okresu zaborów, tj. dzielenia związków religijnych na uznane i nieuznane, zwrócił uwagę profesor teologii ewangelickiej Woldemara Gastpary. Słusznie też uważał, że państwo polskie zapewniając Kościołowi rzymskokatolickiemu zarząd jego sprawami zgodnie z prawem kanonicznym, stawiało ten Kościół w sytuacji uprzywilejowanej⁶. Tę wyjątkową pozycję Kościoła rzymskokatolickiego w ówczesnym państwie polskim mocno podkreślił badacz stosunków państwowo-kościelnych w Polsce Edward J. Pałyga⁷. Ponieważ kolejna ustawa zasadnicza, tj. konstytucja

³ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do kościołów chrześcijańskich*, Warszawa 2004, ss. 197-198.

⁴ Zob. przepisy konstytucyjne art. art. 109-120 ustawy zasadniczej z dn. 17 marca 1921, Dz.U. RP Nr 44, poz. 267.

⁵ Ks. W. Wysoczański, *System zwierzchnictwa państwowego nad związkami wyznaniowymi w Polsce lat 1918-1939*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, 1969, nr XI, z. 2, s. 70 nn.

⁶ Ks. W. Gastpary, *Stosunek państwa do kościołów i związków religijnych w Rzeczypospolitej Polskiej i w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, 1969, nr XI, z. 1, s. 11 nn.

⁷ E. J. Pałyga, *Polsko-watykańskie stosunki dyplomatyczne. Od zarania II Rzeczypospolitej do pontyfikatu papieża Polaka*, Warszawa 1988, ss. 87-89.

kwietniowa z 1935 r. (Dz.U. RP Nr 30, poz. 227), nie zmieniła nic w sprawach stosunku państwa do wyznań, przejmując wyznaniowe przepisy konstytucji marcowej z 1921 r., rząd II Rzeczypospolitej miał nadal do czynienia z: a) Kościołami lub wyznaniem uznanymi, którym prawne położenie zapewniły rządy zaborcze; b) z wyznaniem przez państwo uznanymi, lecz działającymi na zasadach ustaw o stowarzyszeniach; c) z wyznaniem nieuznanymi, np. Wolny Kościół Luterski, Kościół Metodystyczny czy też Polski Narodowy Kościół Katolicki⁸.

Na obszarze odrodzonego państwa polskiego powstała zatem pod względem wyznaniowym wielce skomplikowana sytuacja. Dotyczyło to w znacznym stopniu poreformacyjnych wyznań ewangelickich. Powstał problem, czy Kościoły ewangelickie pozostaną samodzielne, tj. w odrębnych organizacjach, czy też ma powstać wspólna organizacja lub federacja wszystkich wyznań ewangelickich w Polsce. Rozważana była też możliwość utworzenia dwóch kościelnych organizacji: jednej – jednoczącej wszystkich luteran, drugiej – jednoczącej wszystkich reformowanych ewangelików. Nie miały jednak szans dwie ostatnie koncepcje, bowiem występujące w Rzeczypospolitej różnice narodowościowe i wyznaniowe oraz nawarstwienia polityczne nie dawały realnej możliwości zbudowania wspólnoty ewangelickiej dla całej Polski⁹. Jak podaje Woldemar Gastpary, po ustaleniu granic Drugiej Rzeczypospolitej w Polsce znalazło się siedem Kościołów ewangelickich. Z dawnego zaboru rosyjskiego pochodził Kościół Ewangelicko-Augsburski z konsystorzem w Warszawie, Kościół Ewangelicko-Reformowany z konsystorzem w Warszawie (Jednota Warszawska) i Kościół Ewangelicko-Reformowany z konsystorzem w Wilnie, jako pozostałość z dawnej Jednoty Litewskiej. Dwa Kościoły ewangelickie Unii Staropruskiej (Kościoły ewangelicko-unijne) przeszły z zaboru pruskiego – jeden w poznańskim i na Pomorzu, a drugi na Górnym Śląsku. Ponadto przeszedł też z terenów wschodnich Niemiec mały Kościół staroluterski, którego położenie prawne regulowała Koncesja Generalna króla pruskiego z dnia 23 lipca 1845 r. Wreszcie spod zaboru austriackiego pochodził Kościół ewangelicki wyznania augsburskiego i helweckiego, działający w Małopolsce. Na Śląsku Cieszyńskim parafie ewangelicko-augsburskie, podległe Radzie Kościelnej w Wiedniu, zgłosiły swój akces do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z konsystorzem w Warszawie już w grudniu 1918 r.¹⁰

⁸ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, cyt. wyd., ss. 107-108 i ss. 109-111 oraz ss. 131-132; także: M. Kallas, *Historia ustroju Polski X-XX w.*, Warszawa 1997, ss. 350-351. Zob. też ks. W. Gastpary, *Stosunek państwa do kościołów...*, cyt. wyd., ss. 9-10.

⁹ W. Gastpary, *Położenie prawne protestantyzmu polskiego. Zarys historyczny*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, 1963, cz. 2, s. 39. Zob. też na temat możliwości połączenia wyznawców luteranizmu i kalwinizmu w jeden Kościół: M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej...*, op. cit., s. 152.

¹⁰ Ks. W. Gastpary, *Stosunek państwa do kościołów...*, cyt. wyd., s. 11; także: W. Gastpary, *Położenie prawne protestantyzmu...*, cyt. wyd., ss. 38-39.

Na rozbiście organizacyjne poreformacyjnych Kościołów ewangelickich w II Rzeczypospolitej zwrócił też uwagę polsko-katolicki teolog i historyk Szczepan Włodarski. Potwierdza on zdanie konfesyjnych i niekonfesyjnych autorów, że w okresie międzywojennym istniało aż siedem niezależnych Kościołów ewangelickich, liczących łącznie w 1930 r. 842 tys. wyznawców, co stanowiło 2% ludności kraju. Najliczniejszym był Kościół Ewangelicko-Augsburski podległy konsystorzowi w Warszawie, który w 1939 r. posiadał 117 parafii i liczył około 500 tys. wyznawców. Kościół ten cechował lojalny i odznaczający się dużą odpowiedzialnością stosunek do odrodzonego państwa polskiego¹¹.

Związki wyznaniowe mniejszości religijnych w Polsce po 1918 r. działające na podstawie przepisów zaborczych były stosunkowo liczne¹². Z Kościołów ewangelickich uregulowany został w okresie międzywojennym jedynie stosunek do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, który obejmował luteran Królestwa Kongresowego. Jego położenie prawne ustalał ukaz cara Mikołaja I jako króla polskiego z 20 lutego 1849 r.¹³ Terytorialny zasięg tego Kościoła po 1918 r. poszerzył się o parafie na Wołyniu i Wileńszczyźnie. Zwołanie synodu konstytucyjnego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego umożliwiła uchwała sejmowa z dnia 27 kwietnia 1922 r. (tzw. lex Bobek), zmieniająca paragrafy 152-162 ustawy z 1849 r. ustalające skład synodu generalnego. Synod ten, obradujący w marcu 1923 r., uchwalił projekt ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce oraz ustawę wewnętrzną, czyli projekt ustawy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Przekazane rządowi do zatwierdzenia oba projekty doczekały się legalizacji prawnej dopiero w 1936 r. Doszło tym samym do ustalenia stosunku państwa wobec Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w II Rzeczypospolitej i uznania zasadniczego prawa wewnętrznego tego luterskiego Kościoła. Dekret prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, zdaniem W. Gastparego, poważnie ograniczył samodzielność Kościoła. Obowiązywał jednak w całej Rzeczypospolitej, z wyłączeniem części górnośląskiej województwa śląskiego. Poza tym do ustawy tej zostali podciągnięci Bracia Morawscy, którzy tworząc własne społeczności wyznaniowe, podlegali konsystorzowi Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie i byli członkami parafii ewangelicko-augsburskich¹⁴. Pierwszym spośród poreformacyjnych Kościo-

¹¹ Ks. Sz. Włodarski, *Druza Rzeczypospolita (Polska w latach 1918-1939)*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, 1969, nr XI, z. 2, s. 63. Zob. szerzej: ks. W. Wysoczański, *System zwierzchnictwa państwowego...*, cyt. wyd., ss. 70-71 i ss. 71-79; T. Langer, *Państwo a nierzymskokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej*, Poznań 1967, s. 48.

¹² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, cyt. wyd., s. 116.

¹³ Zbiór praw i rozporządzeń byłego cesarstwa rosyjskiego nr 129, t. 42, ss. 5, 11.

¹⁴ W. Gastpary, *Stosunek państwa do kościołów...*, cyt. wyd., ss. 12-13. Zob. też przepisy art. art. 1-45 dekretu prezydenta RP z dn. 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. RP Nr 88, poz. 613.

łów ewangelickich, który zajął się sprawą uregulowania swego położenia prawnego, był zatem luterkański Kościół z konsystorzem w Warszawie. Poza Kościołem Ewangelicko-Augsburskim pozostał unijny ewangelicki Kościół na Górnym Śląsku. Został on prawnie uznany ustawą Sejmu Śląskiego z dnia 16 lipca 1937 r. o tymczasowej organizacji Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku (Dziennik Ustaw Śląskich nr 14 z dn. 17 lipca 1937 r., poz. 33). W. Gastpary zwrócił uwagę, że było to arbitralne uznanie ze strony państwa, bez zgody i porozumienia z prawną reprezentacją tego unijnego Kościoła¹⁵.

Przechodząc do kwestii sytuacji prawnej ewangelickich Kościołów reformowanych w Polsce przedwrześniowej, należy zauważyć, że w II Rzeczypospolitej działały tylko dwa Kościoły Ewangelicko-Reformowane. Należały one do nieuznanych związków wyznaniowych, działających w oparciu o przepisy byłych państw zaborczych. Kościół Ewangelicko-Reformowany z konsystorzem w Warszawie działał wyłącznie na terenie byłego zaboru rosyjskiego na podstawie ukazu carskiego z dnia 20 lutego 1849 r. o zarządzie spraw Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Królestwie Polskim¹⁶ oraz w oparciu o przepisy o zarządzie spraw Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Królestwie Polskim z dnia 20 lutego 1849 r.¹⁷ Ewangelicko-Reformowany Kościół wileński, jako tzw. Jednota Wileńska, działał również wyłącznie na terenie byłego zaboru rosyjskiego w oparciu o przepisy paragrafów 984-986 tomu XI, części I, księgi 2. Zbioru praw i rozporządzeń byłego cesarstwa rosyjskiego, tzw. ustawy wyznań obcych¹⁸. Jak zauważa znawczyni stosunków państwowo-kościelnych w obszarze mniejszościowych Kościołów chrześcijańskich w Polsce Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska, Jednota Wileńska sprzyjała zamiarowi uregulowania jedną ustawą sytuacji prawnej wszystkich ewangelickich Kościołów w Drugiej Rzeczypospolitej. Ponieważ nie zrealizowano tego zamierzenia do 1939 r., pomimo powołania 11 listopada 1926 r. w Wilnie Rady Kościołów Ewangelickich w Polsce jako wspólnej reprezentacji ewangelików i Kościołów członkowskich w Rzeczypospolitej, sytuacja prawna Jednoty Wileńskiej w okresie międzywojennym nie uległa zmianie¹⁹. Również podstawa prawna działania Jednoty Warszawskiej nie zmieniła się, przyjmując nazwę Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, przy czym kompetencje rosyjskiego ministra resortowego przejął polski minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego²⁰. Przyjęte przez kolejne synody kościelne 9 VI 1922 r. i 14 VI 1926 r. projekty ustawy o zarządzie Kościoła Ewangelicko-Reformowanego z konsystorzem w Warszawie zostały przez

¹⁵ Ks. W. Gastpary, *Stosunek państwa do kościołów...*, cyt. wyd., ss. 13-14.

¹⁶ Zbiór praw i rozporządzeń byłego cesarstwa rosyjskiego, nr 129, t. 42, ss. 5-9.

¹⁷ Tamże, nr 239-247.

¹⁸ Ks. W. Wysoczański, *System zwierzchnictwa państwowego...*, cyt. wyd., s. 71.

¹⁹ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej...*, s. 194.

²⁰ Tamże, ss. 196-197.

właściwe ministerstwo zakwestionowane, później zaś nie nadano sprawie biegu urzędowego. Nie doszło też do negocjacji z rządem upoważnionej przez synod Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w 1936 r. specjalnej komisji synodalnej do spraw przygotowania nowych projektów ustaw kościelnych, tj. ustawy o stosunkach państwowo-kościelnych i kościelnego prawa wewnętrznego²¹.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań w Polsce międzywojennej z ewangelickich Kościołów o tradycji reformacyjnej tylko dwa Kościoły używały ustawy regulujące ich sytuację prawną, tj. Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej i Ewangelicki Kościół Unijny na Górnym Śląsku. Natomiast pięć pozostałych Kościołów ewangelickich działało jako wyznania uznane *de facto*, a więc bez osobnego aktu prawnego, rządzące się ustawami nadanymi przez państwa zaborcze. Należały do nich:

- Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej, działający wyłącznie na terenie byłego zaboru rosyjskiego;
- Wileński Kościół Ewangelicko-Reformowany, funkcjonujący wyłącznie na terenie byłego zaboru rosyjskiego;
- Ewangelicki Kościół Unijny w Polsce, działający wyłącznie na terenie byłego zaboru pruskiego;
- Kościół Ewangelicko-Luterski w Polsce Zachodniej (Staroluterski), działający wyłącznie na terenie byłego zaboru pruskiego;
- Kościół Ewangelicki Augsburskiego i Helweckiego Wyznania Województw Południowych, który działał wyłącznie na terenie byłej Galicji.

Poza tym Wolny Kościół Luterski działał jako związek wyznaniowy nieuznany *de iure*, a tolerowany na podstawie artykułu 111 i 112 konstytucji marcowej.

Autonomia poreformacyjnych prawnie uznanych Kościołów ewangelickich, tj. Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej i Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku, a także wyznań ewangelickich uznanych *de facto* (wymienionych pięć Kościołów ewangelickich), nie była tak szeroka jak Kościoła katolickiego w Polsce. Ograniczony był też zakres samodzielności w kierowaniu sprawami wewnętrznymi wyznań ewangelickich. Uprzywilejowanie Kościoła katolickiego widoczne było też przy nabywaniu osobowości prawnej, korzystaniu z własności i z dotacji państwowych. Jak podaje znawca problematyki wyznaniowej Michał Pietrzak, z ogólnej sumy budżetu państwa na rok 1938/1939 w wydatkach na cele wyznaniowe (ponad 22 mln zł) Kościół rzymskokatolicki otrzymał 20 mln zł, zaś Kościoły ewangelickie tylko 350 tys. zł²².

²¹ Tamże, s. 197.

²² Zob. szerzej: M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, cyt. wyd., ss. 118-122.

Położenie związków wyznaniowych prawnie nieuznanych było w Drugiej Rzeczypospolitej bardzo niekorzystne. Z Kościołów ewangelickich o tradycji reformacyjnej prawnie nieuznanym był Wolny Kościół Lutherański. Zgodnie z przyjętym poglądem i praktyką administracyjno-sądową taki związek wyznaniowy był wyłączony z możliwości korzystania z uprawnień i przywilejów przyznanych przez konstytucję i ustawodawstwo zwykłe związkom wyznaniowym prawnie uznanym. Tak więc wyznanie ewangelickie prawnie nieuznane nie mogło tworzyć korporacji i wyłaniać władz centralnych, reprezentujących społeczność wyznaniową wobec innych związków wyznaniowych i organów państwowych. Toteż Wolny Kościół Lutherański mógł tylko działać na podstawie art. 111 i art. 112 konstytucji marcowej, tworząc zbiorowość religijną istniejącą faktycznie i korzystając z konstytucyjnych uprawnień wypływających z wolności sumienia i wyznania²³.

Na politykę wyznaniową państwa okresu międzywojnia znaczący wpływ miał Kościół rzymskokatolicki, który był utwierdzony w przekonaniu, iż jest jedynym prawowitym Kościołem. Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską zawarty w Rzymie 10 lutego 1925 r. jednolicie uregulował położenie prawne Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej. Zapewnił Kościołowi rzymskokatolickiemu korzystanie z pełnej wolności i daleko idącej pomocy państwa w wykonywaniu uprawnień publiczno-prawnych Kościoła. Stanowił podstawę uprzywilejowania Kościoła katolickiego w państwie wobec wyznań mniejszościowych w Rzeczypospolitej, w tym wobec poreformacyjnych Kościołów ewangelickich²⁴.

Podsumowując całokształt położenia poreformacyjnych kościołów ewangelickich w II Rzeczypospolitej, można dojść do następujących uogólnień:

1. Normując sytuację prawną Kościołów i pozostałych związków wyznaniowych w II RP, ustawodawca nie stanął na stanowisku równouprawnienia wszystkich związków wyznaniowych, wprowadzając podział na związki wyznaniowe prawnie uznane i prawnie nieuznane.

Przyznanie związkom wyznaniowym prawnie uznanym uprawnień publiczno-prawnych, do których zaliczał się Kościół Ewangelicko-Augsburski, nie gwarantowało temu Kościołowi autonomicznej i pełnej realizacji jego uprawnień w istniejącym systemie społeczno-politycznym. W związku z tym samodzielność tego poreformacyjnego Kościoła lutherańskiego w Drugiej Rzeczypospolitej była znacznie ograniczona.

²³ Szerzej na temat sytuacji związków wyznaniowych prawnie nieuznanych w II RP: tamże, ss. 131-134.

²⁴ Zob. szerzej M. Kallas, *Historia ustroju Polski...*, cyt. wyd., ss. 352-355, a także: M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, cyt. wyd., ss. 111-112, 127-130, 135-136; również w kwestii braku równouprawnienia wyznaniowego w II RP: H. Świątkowski, *Państwo a Kościół w świetle prawa. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1958, ss. 31-33.

Natomiast ewangelickie Kościoły reformowane nie otrzymały od państwa uprawnień publiczno-prawnych, nie będąc w okresie międzywojnia (1918-1939) wyznaniem prawnie uznanym w II RP.

2. Uprzywilejowana pozycja Kościoła rzymskokatolickiego w państwie, wynikająca z unormowań konstytucji marcowej z 1921 r. i zawartego pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą konkordatu w 1925 r., wpływała niekorzystnie na położenie i sytuację prawną Kościołów ewangelickich reformacyjnego pochodzenia w systemie politycznoustrojowym Drugiej Rzeczypospolitej.

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Radykalizm w religiach i narracjach religioznawczych . .	3
<i>Artur Jocz</i> – Opisać duchową rzeczywistość. Rozważania o statusie ezoteryki w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku	17
<i>Sławomir Sztajer</i> – Poznawcze i ideowe funkcje dialogu religijnego	27
<i>Józef Baniak</i> – Moralność religijna jako przedmiot badań socjologicznych	37
<i>Marcin Wnuk</i> – Religijność a opinia na temat zapłodnienia <i>in vitro</i> wśród studentów	53
<i>Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska</i> – Uznanie administracyjne związków religijnych. Przyczynek do historii stosunków wyznaniowych w Polsce 1945-1949	69
<i>Zbigniew Kaźmierczak</i> – Identyfikacja i władza – pojęcie narodu w myśli Jana Pawła II	79
<i>Jarema Drozdowicz</i> – Zapatyści, islam i polityka uznania. Konwersje religijne w Meksyku	101
<i>Bogdan Szajkowski</i> – Islamic State (IS) or Islamic State of Iraq and al-Sham (ISIS) or Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL) or ad-Dawlah al-Islamiyya fil’ Araq wa-Sham (Daesh)	111

KOMUNIKAT

<i>Kazimierz Małek</i> – Poreformacyjne Kościoły ewangelickie w Drugiej RP. Szkic historyczno-prawny	143
---	-----

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Radicalism in religions and narrations in the study of religion	3
<i>Artur Jocz</i> – Describing spiritual reality: Remarks on the role of esotericism in Polish literature at the turn of the 19 th and 20 th centuries	17
<i>Sławomir Sztajer</i> – Cognitive and ideological functions of religious dialogue . . .	27
<i>Józef Baniak</i> – Religious morality as the object of sociological research	37
<i>Marcin Wnuk</i> – Religiosity and opinion about <i>in vitro</i> fertilization among students	53
<i>Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska</i> – Religious recognition of administrative relationships. A contribution to the history of religious relations in Poland 1945-1949	69
<i>Zbigniew Kaźmierczak</i> – Identification and power – the idea of nation in the thought of John Paul II	79
<i>Jarema Drozdowicz</i> – Zapatistas, islam and the politic of recognition: Religious conversions in mexico	101
<i>Bogdan Szajkowski</i> – Islamic State (IS) or Islamic State of Iraq and al-Sham (ISIS) or Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL) or ad-Dawlah al-Islamiyya fil’Araq wa-Sham (Daesh)	111

BULLETIN

<i>Kazimierz Małek</i> – Post-Reformation evangelical churches in the Second Polish Republic. A historical-legal outline	143
--	-----

