Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

2/256
2015

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE – WARSZAWA
AKADEMIA MARYNARKI WOJENNEJ – GDYNIA

ISSN 1230-4379

	KOMITET REDAKCYJNY
Redaktor naczelny	*Zbigniew Drozdowicz*
Zastępca redaktora naczelnego	*Jerzy Kojkoł*
Sekretarz redakcji	*Ewa Stachowska*
Członkowie	*Henryk Hoffmann* *Maria Libiszowska-Żółtkowska* *Zbigniew Stachowski* *Andrzej Szyjewski* *Paweł Kusiak*

Redakcja językowa i skład – *Agnieszka Jankowska*

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Edycja graficzna okładki – *Leonard Rozenkranz*

ISSN 1230-4379

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

Druk i oprawa: Wydawnictwo Akademickie AMW
ul. inż. J. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia
wydawnictwo@amw.gdynia.pl

JÓZEF BANIAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Krytyczne nastawienie licealistów w Kaliszu i studentów w Poznaniu do instytucjonalnego Kościoła rzymskokatolickiego – od akceptacji do kontestacji

Wstęp. Założenia metodologiczne

Nie ulega wątpliwości, że obiektywna analiza oraz ocena aktywności religijnej i społecznej rzymskokatolickiego Kościoła instytucjonalnego i różnych jego agend jest zadaniem trudnym. Zależy bowiem od wielu czynników, a przede wszystkim od podwójnej tożsamości tej instytucji: religijnej (nadprzyrodzonej) i świeckiej (doczesnej). Socjolog religii, badając Kościół instytucjonalny, powinien znać jego autocharakterystykę, z której wyłania się jego dualistyczna natura; z jednej strony przejawia się ona w rzeczywistości (sferze) duchowej, z drugiej zaś – w rzeczywistości (sferze) społecznej, empirycznej.

Tę złożoną naturę trafnie ujmuje Edmund Wnuk-Lipiński, który pisze, że Kościół jest „(…) uniwersalnym, ponadnarodowym depozytariuszem wiary i dla wierzących stanowi drogę zbawienia, ale jednocześnie jest lokalną, hierarchiczną instytucją widoczną w życiu doczesnym określonego społeczeństwa i funkcjonującą zgodnie z pewnymi socjologicznymi prawidłami, dotyczącymi wszystkich instytucji sformalizowanych"[1].

Janusz Mariański dodaje w tym kontekście, iż „(…) socjologiczna analiza Kościoła nie obejmuje wszystkiego, co się przez Kościół rozumie. Socjolog ujmuje Kościół jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyraża się on w określonych formach i kształtach

[1] E. Wnuk-Lipiński, *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*, Warszawa 2003, s. 232.

społecznych. Tylko taki Kościół jest dostępny analizom socjologicznym, czyli jego widzialny kształt”[2].

Kryteria, o których mowa, spełnia Kościół jako instytucja religijna i społeczna. Temu właśnie wymiarowi poświęcone zostało niniejsze opracowanie, które ukazuje Kościół w krytycznym spojrzeniu badanej młodzieży licealnej i akademickiej. Zanim jednak oddam głos moim respondentom, w pierwszej kolejności pokrótce omówię postawy młodzieży polskiej wobec instytucjonalnego Kościoła rzymskokatolickiego, które można wskazać na podstawie wcześniejszych badań socjologicznych. Dzięki temu będzie można dostrzec ewentualne zmiany w nastawieniu do Kościoła moich respondentów, a także ustalić kierunek tych zmian.

Postawy młodzieży polskiej wobec Kościoła instytucjonalnego były albo pozytywne, pozbawione elementarnej krytyki, albo negatywne, eksponujące stanowisko kontestujące ideologię i niereligijne działania instytucji kościelnych. Rzadko natomiast młodzi ludzie mieli stosunek obojętny do Kościoła. Postawy krytyczne wynikają z różnych powodów, o czym przekonują się badacze tego problemu. Powodem często wskazywanym przez młodzież jest powrót religii do szkół publicznych, który ujawnił niechęć młodych ludzi do Kościoła i duchowieństwa. Znaczenie tej krytyki i kontestacji ukazuje Jerzy Bagrowicz, który zauważa, że „na lekcji religii w szkole pojawili się młodzi ludzie, którzy przedtem nie chodzili na katechezę przy parafii. Kościół, przez katechetów, stał się obecny niejako na pierwszej linii frontu. Katecheci z przerażeniem stwierdzili, że wielu młodych ludzi demonstruje niechęć, a nawet wrogość wobec Kościoła. Były one utajone w czasach komunistycznych, gdy młodzi ludzie odnajdowali się w Kościele nie na zasadzie wspólnoty wierzących, ale wspólnoty walczących. Teraz, gdy zniknął wspólny wróg, pojawiły się ostre pytania o tożsamość religijną, o miejsce w Kościele, o język Kościoła, o sposób działania Kościoła, jego obecność w świecie. Demokracja przyniosła w swej początkowej fali odkrycie dawno tłumionej chęci zademonstrowania własnego »nie«”[3].

[2] J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, s. 8.

[3] J. Bagrowicz, *Przyszłość Kościoła w Polsce*, „Znak” 1997, nr 1, s. 10.

Z badań przeprowadzonych w 2007 roku przez Ewę Wysocką wśród studentów uczelni w Katowicach wynika, że 15,9% respondentów określiło swoją identyfikację z Kościołem jako bardzo bliską, 59,5% – jako bliską, 17,9% – jako niezbyt bliską, 4,9% – jako wcale nie bliską, a 1,8% deklarowało brak przynależności[4].

Na podstawie badań jakościowych zrealizowanych przez Marię Libiszowską-Żółtkowską wśród studentów Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego ustalono liczne uwagi krytyczne dotyczące Kościoła i księży. Wynika z nich, że niektórzy studenci porzucili praktyki religijne z powodu niemoralności księży, lecz nie negowali Boga i wiary w niego. W całej zbiorowości 90 respondentów 32,2% deklarowało niechęć do Kościoła i księży, ale nie odrzucało Boga w swym życiu. Kościół, z którym utracili więź emocjonalną i identyfikacyjną, przestał być dla nich wspólnotą wiary. W odniesieniu do religii przyjmowali postawę autonomiczną, która miała znamiona wiary prywatnej, dystansującej się od modelu religijności kościelnej. Autorka badań dodaje, że wiara w Boga, gdy się traci zaufanie do Kościoła, jest wartością indywidualną, pozostającą poza obszarem wspólnoty (postawa duchowości indywidualnej). Postawę taką można oddać za pomocą hasła „Bóg – tak, Kościół – nie"[5].

Uwagi krytyczne młodzieży odnoszą się także do działalności Kościoła w Polsce. Na przykład w 2009 roku maturzystów z pięciu polskich miast (tj. Szprotawy, Puław, Kraśnika, Dęblina i Gdańska) poproszono o ocenę działalności Kościoła w zakresie rozwiązywania problemów dotyczących jednostek, rodziny, młodzieży, warstw społecznych i narodu. Wskaźnik zadowolenia wyrażony w procentach wyniósł odpowiednio: 31,8; 47,0; 28,2; 17,5 i 34,8. Przeciętny wskaźnik deklarowanego zadowolenia z działalności Kościoła w Polsce przyjął wartość 31,9%, wskaźnik niezadowolenia – 45,7%, wskaźnik niezdecydowania – 20,4%, wskaźnik braku odpowiedzi – 2,0%. Autor badań dodaje, że „ocena konkretnej działalności Kościoła – ujmowana w kontekście osiąganych rezultatów – jest bardzo krytyczna. Można by nawet

[4] E. Wysocka, *Etniczność czy etnocentryzm? Religia i religijność jako mechanizm determinujący postawy wobec „innego"*, w: *Oblicza religii i religijności*, I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktór (red.), Kraków 2008, s. 175.

[5] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Kraków 2010, s. 181–183.

twierdzić, że zbliżamy się do sytuacji kryzysowej, bowiem większość młodych Polaków wyraża niezadowolenie – mniej lub bardziej intensywne – z odpowiedzi, jakie Kościół daje na problemy społeczne rodzin, narodu, jednostek, młodzieży i warstw społecznych. Pełna i bez zastrzeżeń aprobata działalności społecznej Kościoła jest wyrażana przez mniejszość badanej młodzieży"[6].

Wojciech Pawlik pisze, że warszawska młodzież krytycznie odniosła się do aktywności politycznej Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, do jego oddziaływania na politykę państwa – zdecydowanie ją odrzuciło 76% ogółu badanych. Ponadto młodzi ludzie krytykowali też wpływ Kościoła oraz księży na wolne media publiczne i komercyjne – 49,3%. Natomiast w mniejszym lub większym stopniu akceptowali wpływ Kościoła na wychowanie dzieci (16,1%) oraz moralność i obyczajowość Polaków (16,3%)[7].

Z badań Mariana Z. Stepulaka, zrealizowanych w roku szkolnym 1997/1998 w pięciu miastach diecezji siedleckiej, dowiadujemy się, że 57,2% ankietowanej młodzieży katechizowanej wyraża sprzeciw wobec zaangażowania się duchowieństwa w sprawy polityczne, a 39,2% twierdzi, że księża powinni uczestniczyć w życiu społeczno-politycznym państwa. Autor zaznacza, że większość młodzieży katechizowanej jest przeciwko udziałowi duchowieństwa w życiu społeczno-politycznym. Część spośród badanych wyraźnie odróżnia zaangażowanie społeczne i polityczne, inni zaś ograniczają kompetencje osób duchownych tylko do spraw religijnych, jeszcze inni rozumieją przez pojęcie zaangażowania politycznego takie kwestie etyczne jak aborcja i antykoncepcja, w których Kościół się wypowiada[8]. Przegląd syntetyczny badań na ten temat stanowi punkt odniesienia dla nastawienia moich respondentów, licealistów i studentów, do Kościoła instytucjonalnego – jego doktryny religijno-moralnej oraz różnych form aktywności religijnej i świeckiej.

---

[6] J. Mariański, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 143–144.

[7] W. Pawlik, *Młodzież o Kościele jako instytucji życia społecznego i publicznego*, w: *O społeczeństwie, moralności i nauce. Miscellanea*, W. Pawlik, E. Zakrzewska-Manterys (red.), Warszawa 2008, s. 238–241.

[8] M. Z. Stepulak, *Katolicyzm w Polsce na przełomie wieków w opinii maturzystów w świetle psychologicznych badań własnych*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, J. Baniak (red.), Poznań 2001, s. 307–308.

Badania socjologiczne o profilu ilościowym zrealizowałem w latach 2007–2010 wśród uczniów szkół średnich w Kaliszu oraz studentów Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu. Łącznie badaniami ankietowymi objąłem 882 osoby, w tym 456 uczniów szkół średnich (51,7%) i 426 studentów (48,3%). W badanej grupie było 508 kobiet, w tym 268 uczennic (52,8%) i 240 studentek (47,2%), oraz 374 mężczyzn, w tym 188 uczniów (50,3%) i 186 studentów (49,7%). Wśród 456 uczniów szkół średnich 248 osób uczyło się w liceach ogólnokształcących (54,4%), a 208 w liceach profilowanych (45,6%). Z kolei badani studenci (426) reprezentowali następujące kierunki studiów: socjologię (120), pedagogikę (104), zarządzanie (100) oraz informatykę (102). Dominujący odsetek respondentów wywodził się z miast o różnej wielkości – 692 osoby, w tym 399 kobiet i 293 mężczyzn, pozostali zaś byli mieszkańcami wsi – 180 osób, w tym 103 kobiety i 77 mężczyzn. Cechy te stanowią zmienne niezależne w korelacji ze zmiennymi zależnymi, typowymi dla religijności i kościelności respondentów. W badaniach zastosowałem metodę sondażu wspomaganą techniką ankiety środowiskowej i narzędziem kwestionariusza średnio standaryzowanego, który składał się z 54 pytań problemowych (otwartych i zamkniętych) oraz 6 pytań o profilu demograficznym. Badania miały charakter audytoryjny.

Celem tego artykułu jest ukazanie i wyjaśnienie nastawienia respondentów do Kościoła rzymskokatolickiego – jego doktryny oraz różnych form aktywności duszpasterskiej i świeckiej. W hipotezie empirycznej założyłem, że większość badanych licealistów i studentów, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, odniesie się krytycznie do Kościoła jako instytucji, sprzeciwiając się jego założeniom doktrynalnym oraz niektórym formom działalności religijnej i świeckiej. Postawy respondentów będą się kształtowały w zakresie alternatywy: od akceptacji do kontestacji i będą wyrazem stosunku badanych do ważnych kwestii tworzących problem badawczy. W hipotezie przyjąłem również założenie, że krytyczne nastawienie respondentów do Kościoła instytucjonalnego będzie uzależnione od takich zmiennych niezależnych jak płeć, typ szkoły, w której zdobywali wykształcenie, czy pochodzenie środowiskowe. Największy jednak wpływ na krytyczne opinie badanych będą miały ich deklaracje wiary religijnej i niewiary oraz udziału w praktykach kultowych. Te zmienne niezależne łączą się bezpośrednio z hipotezą badawczą. Wypowiedzi respondentów

na pytania związane z ich nastawieniem do Kościoła będą wskaźnikami tych zmiennych.

Znaczenie fundamentalne dla założeń badań ma określenie istoty Kościoła, jako że jest on różnie pojmowany i definiowany przez badaczy oraz jego członków i oponentów. W badaniach interesuje mnie Kościół rzymskokatolicki jako instytucja religijna i społeczna funkcjonująca w warunkach społeczno-kulturowych, politycznych i ekonomicznych państwa oraz społeczeństwa polskiego. Nie biorę natomiast pod uwagę teologicznego ujęcia Kościoła. Nastawienie krytyczne moich respondentów do Kościoła instytucjonalnego umieszczonego w kontekście społecznym i kulturowym stanowi przedmiot moich badań i cel tego opracowania.

Punktem wyjścia do badań były następujące pytania: jakie jest nastawienie badanych licealistów i studentów do instytucjonalnego Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce; czy nastawienie krytyczne dominuje nad pozytywnym? Jak respondenci wyobrażają sobie istotę, funkcje i zadania tego Kościoła? Jak respondenci postrzegają i oceniają społeczne oraz polityczne zaangażowanie Kościoła w społeczeństwie i państwie? Czy badana młodzież licealna i akademicka ufa Kościołowi, czy też okazuje mu brak zaufania? Czy respondenci przejawiają lęk i bojaźń przed Kościołem? Czy badani darzą autorytetem Kościół instytucjonalny i jak postrzegają jego władzę religijną i świecką w społeczeństwie? W czym wyraża się świadomość kościelna respondentów? Na te pytania odpowiem w kolejnych częściach opracowania, biorąc pod uwagę wypowiedzi respondentów.

Kościół instytucjonalny oraz jego istota w wyobrażeniach i krytyce badanej młodzieży

Nawiązując do koncepcji badawczych innych socjologów religii, zadałem moim respondentom dwa pytania. Po pierwsze, zapytałem ich, czym ich zdaniem jest Kościół, dając im jednocześnie do wyboru jedno z czterech określeń jego istoty: a) tradycyjne – w którym Kościół jest definiowany jako instytucja strzegąca wiary chrześcijańskiej i obyczajów; b) instytucjonalne – w którym Kościół jest ujmowany jako instytucja religijna z papieżem, biskupami i księżmi na czele; c) wspólnotowe – w którym Kościół oznacza wspólnotę ludzi wierzących w Boga i Kościół; d) świeckie – w którym Kościół to globalna, ogólnoświatowa

organizacja, mająca wyraźne cele świeckie. Oprócz wyboru jednego z zaproponowanych określeń respondenci mogli również podać jeszcze inne ujęcie istoty Kościoła albo powstrzymać się od udzielenia odpowiedzi na to pytanie[9]. Po drugie, zapytałem respondentów o to, czy sami odczuwają lęk lub obawę przed Kościołem i jego doktryną religijno-moralną; jeśli tak, to co jest powodem ich bojaźni.

Tabela 1. Kościół w wyobrażeniach badanych licealistów i studentów (w proc.)

Określenia istoty Kościoła wskazane przez osoby badane	**Kobiety (508)**	**Mężczyźni (374)**	**Uczniowie (456)**	**Studenci (426)**	**Razem (882)**	
	%	%	%	%	**liczba**	%
Tradycyjne	20,3	18,2	20,0	18,8	171	19,4
Instytucjonalne	12,6	14,4	9,6	17,4	118	13,4
Wspólnotowe	40,9	43,3	45,4	38,2	370	42,0
Świeckie	10,6	9,4	8,3	12,0	89	10,1
Inne ujęcia	6,9	7,5	7,5	6,8	63	7,1
Nie wiem	5,9	4,5	6,1	4,5	47	5,3
Brak danych	2,8	2,7	3,1	2,3	24	2,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Dominujący odsetek respondentów (42,0%) uważa, że Kościół jest w szczególności wspólnotą ludzi wierzących w Boga i sprawujących ten sam kult dla jego chwały, a na czele tej wspólnoty stoi kapłan jako jej duszpasterz, jednak to wierni są ważni, gdyż to oni tworzą wspólnotę religijną. To określenie istoty Kościoła akceptuje w pełni nieco większy odsetek mężczyzn niż kobiet oraz większy odsetek licealistów niż studentów. Na drugim miejscu są ci respondenci (19,4%), którzy Kościół rozumieją tradycyjnie, czyli widzą w nim instytucję religijną, strzegącą od wieków zasad wiary chrześcijańskiej, tradycji i obyczajów, nie dopuszczają żadnych zmian w jego doktrynie religijnej i etycznej.

[9] Zob. J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 423.

Taki punkt widzenia podziela nieco więcej kobiet niż mężczyzn oraz więcej uczniów niż studentów. Pozostałe określenia istoty Kościoła preferowały już znacznie mniejsze odsetki respondentów, zarówno licealistów i studentów, jak i kobiet i mężczyzn, w tym co dziesiąty badany widział w Kościele zwykłą instytucję lub organizację świecką, działającą podobnie jak inne instytucje świeckie[10].

Lęk badanej młodzieży przed Kościołem i jego doktryną religijno-moralną

W związku z różnorodnym definiowaniem Kościoła przez badaną młodzież licealną i akademicką nasuwa się pytanie, czy młodzież ta obawia się lub lęka Kościoła instytucjonalnego; a jeśli taka obawa się pojawia, to czym jest ona spowodowana, jak jest motywowana.

Lęk polskiej młodzieży przed Kościołem jest zjawiskiem faktycznym, o czym przekonują efekty badań jakościowych przeprowadzonych przez Andrzeja Potockiego. Dowiadujemy się z nich, że zdecydowana większość respondentów rzeczywiście obawia się Kościoła, boi się jego doktryny i sposobów postępowania w odniesieniu do różnych sfer swojego życia. Źródła lęku młodzieży przed Kościołem mogą tkwić w samej instytucji – w jej konserwatyzmie, w sposobach ograniczania myślenia, wyborów i działań osobistych, w hamowaniu indywidualizmu poprzez podejmowanie ryzykownych zobowiązań dla Kościoła, w złym usposobieniu i podejściu do życia księży, którzy są pazerni, rozpolitykowani i zadufani w sobie, lekceważą ludzi, w kręgu środowisk socjalizacyjno-wychowawczych: rodziny, rówieśników czy mediów, z jakimi młodzież jest związana[11].

Czy postawę lęku i bojaźni przed Kościołem instytucjonalnym można dostrzec również u moich respondentów – licealistów i studentów? Jeśli boją się Kościoła, to jakie czynniki wywołują tę bojaźń i w czym ona się przejawia? Takie pytania zadałem swoim respon-

[10] Uczniowie szkół średnich z Radomia, Włocławka, Łomży i Ostrowi Mazowieckiej badani przez J. Mariańskiego określili istotę Kościoła w następujący sposób: a) wspólnota wiary – 49,3%; b) instytucja strzegąca wiary i obyczajów – 19,2%; c) święta instytucja z papieżem i duchowieństwem – 13,5%; d) organizacja światowa mająca cele świeckie – 6,9%; e) brak rozeznania – 6,9%; e) inne określenia – 2,2%; J. Mariański, *Emigracja z Kościoła…*, cyt. wyd., s. 423–424.

[11] A. Potocki, *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, „Socjologia Religii" 2005, t. 3, s. 183–200.

dentom, chcąc się zorientować, czy w ich nastawieniu do Kościoła odnajdę także postawę lęku i obawy.

Spostrzeżenia A. Potockiego znajdują potwierdzenie w deklaracjach lęku przed Kościołem złożonych przez wielu moich respondentów w każdej grupie. Lęk ten odczuwa łącznie 40,1% respondentów, w tym większy ich odsetek (22,9%) doświadcza go w pełni i często, a pozostali – częściowo i rzadziej. Lęk i bojaźń przed Kościołem odczuwają zarówno kobiety (39,7%) i mężczyźni (40,7%), jak również licealiści (43,5%) i studenci (36,6%). U podłoża tych lęków leżą różne powody, takie jak: ingerowanie Kościoła w seksualność ludzi (78,2%), agresywny język księży i biskupów (70,6%), polityczne zaangażowanie biskupów i księży (70,3%), konserwatyzm etyczny Kościoła (69,2%), zbyt surowe normy moralne (67,2%), podejrzane finanse Kościoła (66,1%), pedofilia księży i zakonników (66,4%), radykalne wymagania religijne (60,5%), ograniczanie wolności ludzi (56,5%), lekceważenie świeckich (55,9%), niechęć Kościoła do reform instytucjonalnych i doktrynalnych (55,9%), krytyka działań Kościoła w internecie, telewizji, radiu i prasie świeckiej (55,1%), niezrozumiałe dogmaty teologiczne (49,1%), spowiedź osobista (48,3%), dom rodzinny (41,5%), zły przykład i wpływ kolegów niereligijnych (36,7%), krytyka Kościoła w szkole świeckiej (36,2%) czy formalne wprowadzenie katechezy do szkoły (35,7%). Łącznie te wszystkie przyczyny lęku przed Kościołem i jego doktryną wskazało 56,6% respondentów, w tym 53,6% kobiet i 60,0% mężczyzn oraz 55,0% licealistów i 58,2% studentów. Ponad połowa badanych osób stwierdziła, że nie odczuwała dotąd żadnych lęków i obaw przed Kościołem – wśród nich nieco więcej było kobiet (51,6%) niż mężczyzn (50,3%) oraz więcej studentów (56,8%) niż uczniów (45,6%).

Takie lęki liczniej odczuwają respondenci niewierzący (79,6%) i obojętni religijnie (60,2%) aniżeli osoby wierzące głęboko i tradycyjnie (24,1%), a więc uczucia takie nie występują u zdecydowanie większego odsetka tych drugich (69,6%) niż pierwszych (27,8%). Zależność statystyczna między tymi dwiema zmiennymi: niezależną (religijność) a zależną (lęk przed Kościołem), czyli miernik korelacji rangowej Kendalla Q = 0,724, oznacza, iż siła tej zależności jest wysoka.

Zaufanie i nieufność badanej młodzieży do Kościoła instytucjonalnego

Wśród socjologicznych określeń można dostrzec różne definicje zaufania i nieufności, aczkolwiek dwie z nich występują najczęściej. Adam Bartoszek uważa, że „(…) zaufanie, jako cnota zbiorowa, zwiększa zdolność do współpracy i szansę osiągnięcia korzyści wspólnotowych, a osiągnięcie tych korzyści bez zaufania mogłoby okazać się niemożliwe czy nierealne”[12]. Zaufanie i nieufność w rozumieniu Piotra Sztompki to „(…) swoiste zakłady na temat przyszłych działań innych ludzi”[13].

Koncepcję zaufania i nieufności w życiu społecznym można odnieść także do życia Kościoła instytucjonalnego, funkcjonowania jego struktur. Odniesienie to trafnie ukazuje Mariusz Kwiatkowski, który zaznacza, że „(…) kategoria zaufania społecznego wydaje się szczególnie użyteczna do opisu Kościoła, który poszukuje swojego miejsca w nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej. (…) W świetle toczącej się w ostatnich latach w Polsce dyskusji na temat Kościoła katolickiego i jego miejsca w tworzącym się społeczeństwie obywatelskim na pierwszy plan wysuwa się potrzeba weryfikacji stawianej dość często tezy o wzrastającym deficycie zaufania w Kościele”[14]. Teza ta jest ważna, gdyż może pomóc w wyjaśnieniu problemu zaufania i nieufności badanej młodzieży licealnej i akademickiej do Kościoła instytucjonalnego z uwzględnieniem zmian, które zaszły w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat w Polsce i Kościele tu funkcjonującym.

W ocenie Janusza Mariańskiego jedynie Kościół otwarty na ludzi i ich problemy życiowe – religijne, moralne, społeczne, rodzinne czy osobiste – może liczyć na pełne i stałe zaufanie, na autorytet i szacu-

[12] A. Bartoszek, *Zaufanie jako czynnik aktywności obywatelskiej na lokalnej scenie politycznej*, w: *Budowa lokalnego społeczeństwa obywatelskiego w perspektywie integracji europejskiej*, E. Nycz (red.), Opole 2003, s. 139.

[13] P. Sztompka, *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany: mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, P. Sztompka (red.), Warszawa–Kraków 1999, s. 95.

[14] M. Kwiatkowski, *Zaufanie i nieufność w Kościele. Perspektywa socjologiczna*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, J. Baniak (red.), Poznań 2002, s. 103–104.

nek[15]. Z kolei Wojciech Świątkiewicz zaznacza w tym kontekście, że zaufanie jako postawa życiowa jest zasadniczą kategorią organizacji kościelnej. Jednocześnie pyta, jak zatem kształtuje się zaufanie polskich katolików do Kościoła instytucjonalnego w obu tych płaszczyznach. Czy można wskazać przejawy nieufności polskich katolików do instytucji kościelnych?[16].

We własnych badaniach chciałem poznać skalę zaufania i nieufności licealistów oraz studentów zarówno do Kościoła jako całości, jak i do instytucji go tworzących, a także osobiste poczucie więzi respondentów z Kościołem, która bezpośrednio rzutuje na poziom tego zaufania. Zapytałem badanych o czynniki ich ufności i nieufności do Kościoła oraz o to, czy Kościół sprzyja kulturze zaufania w polskim społeczeństwie. Wypowiedzi respondentów na niektóre z tych pytań przedstawię w dalszej analizie.

Respondenci liczniej ufają różnym instytucjom kościelnym (63,3%) aniżeli Kościołowi pojmowanemu jako instytucja globalna (58,0%). Tę dysproporcję zaufania widzimy we wszystkich grupach badawczych: kobiet (64,9% do 59,5%), mężczyzn (60,8% do 55,9%) oraz uczniów (65,3% do 60,1%) i studentów (61% do 55,6%). Pełne i trwałe zaufanie w obu tych sytuacjach także jest zróżnicowane, a co za tym idzie – większy odsetek badanych osób darzy nim poszczególne instytucje i organizacje kościelne (45,3%) niż „cały" Kościół (40,0%). Jednocześnie z badań wynika, że ponad jedna trzecia respondentów zupełnie nie ufa zarówno „całemu" Kościołowi, jak i różnym jego instytucjom i organizacjom, większy jednak odsetek ujawnia nieufność do Kościoła globalnego niż do jego struktur. Nieufność liczniej przejawiają studenci (41,1%) niż uczniowie (34,4%), więcej też mężczyzn (39,6%) niż kobiet (36,2%). Niemal wszyscy respondenci deklarujący nieufność do Kościoła i jego instytucji (76,4%) są krytycznie do niego nastawieni, buntują się przeciw jego ingerencji w świeckie sprawy państwa, a także wpływowi biskupów i księży na tworzenie prawa oraz na kwestie dotyczące moralności i seksualności ludzi. Burzą się również przeciwko wmawianiu ludziom, że religia rzymskokatolicka jest jedynie prawdziwą religią i tylko od niej zależy zbawienie ludzi wierzących według jej

[15] J. Mariański, *Kościół ludowy w poszukiwaniu nowej tożsamości*, „Znak" 1997, nr 1, s. 45–48.

[16] W. Świątkiewicz, *Portret księdza*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), Warszawa 2004, s. 107–120.

reguł religijnych i etycznych. Opór i sprzeciw czy bunt to główne przejawy kontestacji Kościoła instytucjonalnego i jego doktryny religijno-moralnej przez tych respondentów. Nieufność okazują zarówno osoby wierzące (21,8%), jak również obojętne religijnie i niewierzące (81,3%). Z kolei zaufanie do Kościoła liczniej deklarują respondenci wierzący głęboko i tradycyjnie (74,7%) aniżeli obojętni religijnie i wątpiący (43,1%) oraz niewierzący (13,1%). Miernik korelacji rangowej Kendalla Q = 0,606 i ustala siłę zależności między tymi zmiennymi jako wysoką.

Problem realnego rozdziału w Polsce Kościoła od państwa w ocenie respondentów

W Polsce nie jest żadną tajemnicą polityczne zaangażowanie Kościoła rzymskokatolickiego, ingerowanie biskupów i większości księży parafialnych, a nawet zakonnych, w tego rodzaju kwestie – tę prawdę zna większość polskiego społeczeństwa. Nie jest ona obca również młodzieży szkolnej i akademickiej. Katolicy w Polsce domagają się zupełnego rozdzielenia Kościoła od państwa, gdyż ten proces uchroni obie instytucje od sytuacji patologicznych, polegających choćby na swoistym zazębianiu się ich kompetencji i wchodzeniu w zakresy zadań nie swoich czy na narzucaniu własnego punktu widzenia drugiej stronie. Przestrzeganie zasad suwerenności, odrębności i niezależności ustrzeże je przed sytuacjami, które pociągną za sobą trudne dylematy życiowe i moralne.

W związku z tym zapytałem respondentów, czy w ich ocenie w Polsce powinien nastąpić pełny rozdział Kościoła od państwa i państwa od Kościoła, co zapewniłoby całkowitą niezależność i suwerenność obu tym instytucjom i podmiotom życia publicznego, co więcej – uchroniłoby państwo od klerykalizacji, a Kościół od upaństwowienia.

Dominujący odsetek respondentów (70,9%) nie ma żadnej wątpliwości, że różne wzajemne układy, w tym uwarunkowania historyczne i polityczne, zbytnio zbliżyły do siebie Kościół rzymskokatolicki i państwo polskie, przyczyniając się w efekcie do zamazania granic i różnic ideowych dzielących obie te instytucje. Zależności te niepokoją respondentów – licealistów i studentów – do tego stopnia, że w przeważającej większości domagają się pełnego rozdzielenia tych instytucji od siebie, różnie uzasadniając swoje stanowisko w tej ważnej kwestii. Postawę taką przyjmują zarówno kobiety (70,3%), jak i mężczyźni (71,6%), za-

równo licealiści (66,3%), jak i studenci (75,8%). We wszystkich grupach respondentów dominujący odsetek uważa, że rozdział ten jest obecnie konieczny i jak najszybciej powinien nastąpić, z czym zgadza się nieco większy odsetek mężczyzn niż kobiet oraz większy odsetek studentów niż licealistów.

Z kolei druga część respondentów (zaledwie 17,5%) konieczność takiego rozdziału uznaje za fakultatywną, uzależniając ją od różnych warunków. Niemniej osoby te widzą potrzebę jego dokonania ze względu na wynikające z tego korzyści dla obu instytucji i dobro ich członków – wyznawców i obywateli, którzy na ogół wypełniają te role jednocześnie. Wątpliwości co do rozdziału Kościoła od państwa mają częściej kobiety niż mężczyźni oraz większy odsetek uczniów niż studentów. Dosadność tych, jak i wielu podobnych wypowiedzi wydaje się autentyczna i zrozumiała, nie wymaga dodatkowych wyjaśnień czy interpretacji – respondenci wyrażają w nich swój sprzeciw wobec zażyłości i pomieszania porządków między obiema instytucjami, domagając się zarazem powrotu do normalnych powiązań między nimi, opartych na pełnym rozdziale kompetencyjnym i rozdziale ich interesów.

Badania wykazały ponadto, że zaledwie co siódmy respondent, w tym nieco więcej kobiet (15,2%) niż mężczyzn (13,9%) i większy odsetek licealistów (16,8%) niż studentów (12,2%), jest przekonany o zbędności rozdziału obu instytucji, uzasadniając swoje stanowisko dobrem ich członków oraz warunkami historycznymi, kulturowymi, społecznymi i politycznymi, które związały losy państwa i Kościoła niemal nierozerwalnie. Warto jednak zaznaczyć, że za koniecznością rozdziału Kościoła od państwa opowiedział się niemal identyczny odsetek respondentów wierzących głęboko i tradycyjnie (70,4%) oraz obojętnych religijnie i niewierzących (72,4%), przeciwnego zdania w obu tych grupach było odpowiednio 15,2% i 12,9%, pozostali zaś – 14,4% i 14,7% – wstrzymali się od zajęcia stanowiska w tej kwestii. Wskaźniki te potwierdzają również zasadność hipotezy badawczej, w której przyjąłem, że cechy społeczne i religijność jako zmienne niezależne nie będą znacząco różnicowały potrzeby rozdziału w Polsce Kościoła od państwa. Niezależnie od nich przeważający odsetek respondentów opowiedział się za rozdziałem obu tych instytucji pod warunkiem zachowania przez nie autonomiczności oraz wolności działania w zakresie swoich kompetencji i zasadniczego celu.

Autorytet Kościoła rzymskokatolickiego w społeczeństwie w świetle ocen respondentów

Autorytet Kościoła rzymskokatolickiego ma swoje granice, dotyczy wyłącznie określonych spraw i problemów. Oznacza to, że wiele innych kwestii nie mieści się w granicach określonych dla Kościoła przez społeczeństwo, a ich przekroczenie przez władze kościelne niemal automatycznie spotyka się z ostrą krytyką, dezaprobatą, sprzeciwem, oporem i buntem ludzi w różnych środowiskach, w tym często też katolików świeckich, innymi słowy: z ich zdecydowaną kontestacją. Wyniki badań socjologicznych dokładnie ukazują, w jakich sprawach Kościół instytucjonalny może się wypowiadać za społecznym przyzwoleniem[17]. W świetle wyników badań należy zapytać: jak respondenci oceniają autorytet rzymskokatolickiego Kościoła instytucjonalnego w Polsce według przyjętej skali oceny? Jak postrzegają „władzę" Kościoła w społeczeństwie i w jakich formach – w ich rozeznaniu – się ona przejawia?

Ponad jedna czwarta respondentów uważa, że obecnie Kościół katolicki nie ma żadnego autorytetu w polskim społeczeństwie, w tym również wśród własnych wyznawców (27,4%). Opinię tę podziela nieco większy odsetek mężczyzn (28,9%) niż kobiet (26,4%) oraz większy odsetek studentów (31,2%) niż uczniów (23,9%). Utrata autorytetu przez Kościół w Polsce w ocenie badanych jest procesem permanentnym, który narastał stopniowo w minionym ćwierćwieczu, a u jego podłoża leżą liczne i różne przyczyny. Z drugiej strony widzimy, że ponad trzy piąte respondentów twierdzi, że w Polsce Kościół katolicki cieszy się uznaniem i prestiżem, ludzie uznają jego autorytet (64,3%). Niektórzy respondenci uważają, że autorytet Kościoła w Polsce jest tak duży, że niewiele instytucji świeckich może pod tym względem się z nim równać czy konkurować, być może tylko państwo czy wojsko i nauka, ale nie w zupełności.

Poziom autorytetu jest jednak mocno zróżnicowany – od bardzo dużego (20,9%) przez przeciętny (15,3%) aż po bardzo mały (11,6%). Po uwzględnieniu dwóch pierwszych stopni („bardzo duży" i „duży") otrzymamy wskaźnik „optymalny" autorytetu Kościoła, który wynosi

[17] A. Ochocki, *Kościół katolicki a sprawy publiczne w Polsce*, w: *Kościół katolicki na początku...*, cyt. wyd., s. 201–220.

37,4% respondentów. Z kolei 26,9% badanych mówi zaledwie o „minimalnym" autorytecie Kościoła w Polsce, na którą to ocenę składają się stopnie „przeciętny" (15,3%) i „bardzo mały" (11,6%). Autorytet Kościoła w Polsce uznaje za optymalny 38,3% kobiet i 36,3% mężczyzn oraz 45,2% licealistów i 29,1% studentów. Natomiast jako minimalny ocenia go odpowiednio – 27,5% i 26,0% oraz 21,3% i 32,9%. O autorytecie Kościoła w Polsce liczniej mówią respondenci praktykujący religijnie, zwłaszcza systematycznie (71,9%), aniżeli praktykujący okazjonalnie lub niepraktykujący w ogóle (41,0%). Z kolei o braku tego autorytetu przekonani są w większym stopniu niepraktykujący (49,3%) niż praktykujący (20,3%).

Poziomy świadomości kościelnej badanej młodzieży licealnej i akademickiej

Oceny poziomów świadomości kościelnej licealistów i studentów objętych badaniem można dokonać obiektywnie wtedy, gdy uwzględnimy wskaźniki ich postaw i zachowań związanych wprost z Kościołem instytucjonalnym; zadanie to zostało już wykonane i wyżej zaprezentowane. W ujęciu całościowym należy wziąć pod uwagę odsetek respondentów, którzy ustosunkowali się odpowiednio do poszczególnych kwestii dotyczących różnych sfer życia kościelnego, uwzględnionych w podstawowym problemie badań empirycznych. Suma tych wskaźników, zestawiona z przyjętymi zmiennymi niezależnymi, czyli z wybranymi cechami demograficznymi i społecznymi respondentów, umożliwi typologię i ocenę poziomów ich świadomości kościelnej.

Podobnie jak w innych sferach religijności świadomość kościelna badanych licealistów i studentów może mieć (osiągnąć) dwa poziomy: wyższy – który ukazuje lepszą orientację respondentów w sprawach i potrzebach Kościoła oraz ich pozytywne nastawienie do jego charakteru instytucjonalnego – i niższy – który oznacza słabą orientację lub zupełny jej brak w kwestiach i problemach Kościoła oraz obojętne lub krytyczne postawy badanych wobec jego instytucjonalnego wymiaru, struktur i sposobów realizacji podstawowych zadań. Ten poziom obrazuje, mówiąc prościej, sprzeciw i bunt młodych ludzi wobec określonych działań i elementów doktryny religijno-moralnej Kościoła instytucjonalnego, które dostrzegli i których po prostu nie akceptują.

Zatem w końcowej analizie postaw i zachowań respondentów wobec Kościoła instytucjonalnego, jego doktryny i działalności w Polsce uwagę skoncentruję na korelacji obu poziomów ich świadomości kościelnej z niektórymi ich cechami osobowymi i społecznymi. W tym celu określę stosunek (iloraz) między dwoma poziomami tej świadomości badanych licealistów i studentów łącznie ujętych. Dzieląc odsetek „niższego" poziomu świadomości kościelnej respondentów przez odsetek osób z „wyższym" jej wskaźnikiem, otrzymuję przeciętny jej wskaźnik w ujęciu ogólnym i w zależności od danej cechy respondentów.

Iloraz 1,75 oznacza tu normę lub średni poziom świadomości kościelnej badanych uczniów i studentów łącznie ujętych. Respondenci, których iloraz jest niższy od średniego poziomu, odznaczają się wyższym poziomem świadomości kościelnej. Z kolei respondenci, których iloraz jest większy od średniego poziomu (1,75), mają niższy poziom świadomości kościelnej. Wskaźniki zamieszczone w tabeli korelacyjnej (tabela 2) informują, że w badanej zbiorowości uczniów szkół średnich i studentów przeważającą większość stanowią osoby odznaczające się niższym poziomem świadomości kościelnej, czyli takim, który cechuje również niski poziom wiedzy o Kościele lub zupełny jej brak, słabe uczestnictwo w życiu Kościoła lub jego brak czy też małe zaufanie do Kościoła lub nieufność do niego, a także krytyka jego politycznego zaangażowania oraz eksponowania władzy kościelnej w państwie i społeczeństwie. Natomiast respondenci odznaczający się wyższym poziomem świadomości kościelnej są tu w mniejszości i stanowią niewiele ponad jedną trzecią badanej zbiorowości. Osoby te mają większy od przeciętnego poziom wiedzy o Kościele, aktywnie uczestniczą w jego codziennym życiu i problemach, darzą go pełnym zaufaniem i są posłuszni jego władzy, nie dostrzegają ingerencji władz kościelnych w świeckie sprawy państwa i samorządów, akceptują bez zastrzeżeń doktrynę religijną i moralną Kościoła.

W analizie wskaźników zamieszczonych w tabeli 2 należy zwrócić uwagę na siłę związków zachodzących między niektórymi zmiennymi niezależnymi a określonym poziomem świadomości kościelnej badanych uczniów i studentów. Siła dostrzeżonej zależności jest najwyższa na poziomie między globalnymi deklaracjami wiary religijnej i praktyk religijnych respondentów a ich świadomością kościelną.

Tabela 2. Korelacja rangowa poziomów świadomości kościelnej respondentów z ich niektórymi cechami osobowymi i społecznymi (wyrażona w procentach)

Cechy społeczne osób badanych	Liczba osób badanych	Poziomy świadomości kościelnej		Iloraz mniej–więcej
		„niższy"	„wyższy"	
Ogółem	882	63,7	36,3	1,75
Płeć				
kobiety	508	56,8	43,2	1,31
mężczyźni	374	66,2	33,8	1,96
Typ szkoły				
średnia	456	58,4	41,6	1,40
wyższa	426	68,8	31,2	2,20
Typ rodziny pochodzenia				
zintegrowana	636	56,7	43,3	1,31
rozbita	158	72,8	27,2	2,68
samotny rodzic	76	65,3	34,7	1,88
Zamieszkanie stałe				
wieś	180	55,8	44,2	1,26
małe miasto	231	61,4	38,6	1,59
Kalisz	261	67,5	32,5	2,08
Poznań	200	71,7	28,3	2,53
Rok nauki w szkole średniej i wyższej				
pierwszy	468	59,4	40,6	1,46
trzeci	414	67,3	32,7	2,06
Poziom wiary religijnej				
głęboki	142	40,7	59,3	0,69
tradycyjny	397	53,5	46,5	1,15
obojętny	208	64,4	35,6	1,81
niewierzący	118	76,5	23,5	3,25
Częstotliwość praktyk religijnych				
systematycznie	301	43,6	56,4	0,77
niesystematycznie	157	58,8	41,2	1,43
okazjonalnie	207	65,7	34,3	1,91
niepraktykujący	217	74,5	25,5	2,92

Źródło: badania własne.

Najwyższym poziomem świadomości kościelnej odznaczają się osoby głęboko wierzące w Boga (0,69) i systematycznie praktykujące (0,77), a także osoby wierzące tradycyjnie (1,15), lokujące się znacznie niżej wskaźnika średniego poziomu świadomości kościelnej (kolejno o 0,98; 1,06; 0,6). Wysoki poziom świadomości kościelnej cechuje również respondentów pochodzących ze wsi (1,26), licealistki i studentki (po 1,3) oraz osoby wywodzące się z rodzin zintegrowanych (1,31), licealistów (1,40), a także licealistów i studentów pierwszego roku nauki (1,46) oraz osoby praktykujące niesystematycznie (1,43). Pozostali respondenci, reprezentujący różne grupy środowiskowe, mają niski poziom świadomości kościelnej, wśród nich wartość najniższą uzyskują osoby niewierzące (3,25), pochodzące z rodzin rozbitych (2,68), niewykonujące praktyk kultowych (2,92), a także niektórzy studenci (2,20), uczniowie z Kalisza (2,08) oraz uczniowie i studenci na trzecim roku nauki (2,06). W pozostałych kategoriach respondentów poziom świadomości kościelnej również lokuje się powyżej poziomu średniego, aczkolwiek nie tak wyraźnie jak we wskazanych grupach.

Ogólnie mówiąc, poziomem świadomości kościelnej wyższym od poziomu średniego odznaczają się przede wszystkim respondenci głęboko wierzący w Boga i systematycznie praktykujący, a także niektóre kobiety, uczniowie liceów, córki i synowie z rodzin zintegrowanych, osoby pochodzące ze wsi oraz wierzące tradycyjnie i praktykujące niesystematycznie. Te właśnie ich cechy osobowe i pochodzenia społecznego mają znaczący wpływ na wysoki poziom świadomości kościelnej każdego z osobna.

Odpowiedni poziom świadomości kościelnej respondentów znajduje potwierdzenie w ich oporze, sprzeciwie i buncie wobec niektórych elementów doktryny religijno-moralnej i niestosownych działań przedstawicieli Kościoła instytucjonalnego w Polsce. Krytykę Kościoła i jego doktryny oraz świeckich działań, zwłaszcza o charakterze politycznym, a także „władzy" tej instytucji w społeczeństwie zdecydowanie częściej można usłyszeć od osób odznaczających się niskim poziomem świadomości kościelnej niż od osób, u których jest ona na wysokim poziomie; opór i bunt jako formy kontestacji Kościoła występują rzadko albo w ogóle się nie pojawiają w różnych kategoriach respondentów (tabela 3).

Tabela 3. Zależność korelacyjna między poziomem świadomości kościelnej a kontestacją przez respondentów Kościoła i jego doktryny religijno-moralnej oraz działań świeckich

Kontestacja Kościoła i jego doktryny przez osoby badane	**Poziom świadomości kościelnej**				**Razem**	
	niski		**wysoki**		**liczba**	**%**
Występuje	483	83,4	96	16,6	579	100,0
Nie występuje	79	26,1	224	73,9	303	100,0
Ogółem	562	63,7	320	36,3	882	100,0

Źródło: badania własne.

Miernik korelacji rangowej Kendalla Q dla tabeli 3 wynosi 0,869 i informuje o tym, że siła zależności między tymi dwiema zmiennymi: niezależną (występowanie lub niewystępowanie kontestacji Kościoła i jego doktryny) i zależną (poziomy świadomości kościelnej badanych) jest wysoka. Oznacza to właściwie, że respondenci odznaczający się niskim poziomem świadomości kościelnej, dominujący w badanej zbiorowości, zdecydowanie częściej i liczniej (83,4%) aniżeli respondenci o wysokim poziomie świadomości kościelnej (16,6%) sprzeciwiają się niektórym elementom doktryny Kościoła instytucjonalnego, a także buntują się przeciw jego działaniom świeckim, w tym politycznym, oraz przeciw przejawom jego władzy w społeczeństwie; u osób mających wysoki poziom świadomości kościelnej rzadko występowały te formy kontestacji. Stąd respondenci o wysokim poziomie świadomości kościelnej zdecydowanie liczniej nie przejawiają tych form kontestacji i krytyki Kościoła, jego doktryny i działań politycznych (73,9%), aniżeli respondenci o niskim poziomie świadomości kościelnej (26,1%).

Zatem odpowiedni poziom świadomości kościelnej, widoczny w postawach, wiedzy i działaniach respondentów, rzutuje bezpośrednio i w odpowiednim stopniu na wskazane formy kontestacji i krytyki Kościoła, jego doktryny i działań świeckich – im niższy jest poziom świadomości kościelnej, tym częstsza i ostrzejsza jest krytyka oraz kontestacja religii i Kościoła wśród respondentów. Wzrost poziomu świadomości kościelnej zdecydowanie osłabia, a często niweluje, krytykę wyrażaną przez respondentów i ich bunt przeciw religii i Kościołowi.

Zakończenie

Podsumowując analizy przeprowadzone w niniejszym artykule, można stwierdzić, z pewną dozą ostrożności, że badani licealiści i studenci, włączeni kiedyś formalnie do Kościoła rzymskokatolickiego, dzisiaj w znacznej mierze i w dość szerokim zakresie wymykają się spod jego wpływów i kontroli religijno-moralnej. Duży ich odsetek, zwłaszcza studentów, ujawnia wyraźne uprzedzenia do dogmatów religijnych i standardów moralnych Kościoła rzymskokatolickiego, które są im przekazywane na lekcjach religii i w rodzinnym systemie wychowania religijnego. Wielu z nich jest krytycznie nastawionych do struktur kościelnych oraz politycznego zaangażowania biskupów i księży parafialnych. Sprzeciwiają się wszelkim przejawom „władzy" Kościoła w państwie i społeczeństwie, krytykują kler parafialny za lekceważenie katolików świeckich.

W konsekwencji tej krytyki większość respondentów wyraźnie zaznacza, że w „takim" Kościele nie widzą już miejsca i roli dla siebie, nie chcą uczestniczyć w jego hipokryzji oraz „panoszeniu się" w państwie i społeczeństwie. Używając określenia Janusza Mariańskiego, można powiedzieć, że „emigracja" tych młodych katolików z „tego" Kościoła jest procesem widocznym i wyraźnie przyśpieszającym, co więcej – obejmującym coraz szerszy zakres. Badacz ma rację, twierdząc, że „wymarsz" polskiej młodzieży z Kościoła i wzrost jej krytycznej świadomości religijno-kościelnej może zahamować, a przynajmniej znacznie osłabić radykalna zmiana nastawienia wszystkich struktur kościelnych do ludzi młodych i ich problemów życiowych, nowy język Kościoła – liturgiczny i świecki, a także rewizja krytykowanych w społeczeństwie i przez młodzież postulatów etycznych do tej pory obowiązujących w tzw. polityce moralnej Kościoła, którą ci respondenci zdecydowanie kontestują[18].

[18] J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, s. 152–153.

Józef Baniak – CRITICAL ATTITUDE OF HIGH SCHOOL STUDENTS IN KALISZ AND STUDENTS IN POZNAŃ TO THE INSTITUTIONAL ROMAN CATHOLIC CHURCH: FROM ACCEPTANCE TO CONTESTATION

In this article I present the critical attitude of high school students from Kalisz and university students from Poznań towards religion and the institutional church, among which sociological research has been realized in the years 2007–2010. As observed, the attitude of respondents towards religion and the Church varies from acceptance to contestation. The protest of youth against religion and the Church is expressed in a form of opposition, resistance and rebellion. Youth respondents dispute and reject some of the religious principles of the Church (dogma) and its secular activities, especially politically grounded, as well as some Catholic moral standards given to them in the teaching of the Church. This criticism mainly focuses on the sexual ethics, enforced by the Church, as well as the ethics of marriage and family life.

The majority of high school students and university students also challenge the current model of the institutional Church its authorities and at the same time, they also suggest necessary reforms that would facilitate young Catholics in Poland to find their own place in a renovated church. Those reforms are also meant to designate the right place and right role of religion in their personal and social life. Many respondents did not reject God, but instead they question the image of the Church that is presented in the form of various religious dogmas.

JERZY OCHMANN
Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego
„Apeiron" w Krakowie

Wkład syjonizmu religijnego w politykę i sukcesy syjonizmu*

Syjonizm wyrastał w atmosferze powszechnego buntu przeciw religii, który początkowo (do 1881 roku) wyrażał się niedowierzaniem wobec religii, później (do 1940 roku) krytyką postawy religijnej (bierności) wierzących, a ostatecznie (od 1940 roku), pod wpływem doświadczenia Holokaustu, krytyką koncepcji Boga. Bunt ten zmierzał nie tyle do destrukcji religii, ile do destrukcji pewnych elementów, które uważano za zawadę w konstrukcji nowej rzeczywistości. Chciano zbudować państwowość na zasadach normalnych (naturalnych), humanistycznych i cywilizacyjnych i oprzeć tożsamość narodową na narodowości. W tym celu wprowadzano realistyczny obraz rzeczywistości i nową etykę, do których dostosowywano antropologię, socjologię i kulturę. Im silniejsze było pragnienie nowości, tym bardziej krytykowano religię jako barierę w dążeniu do celu.

Syjonizm religijny[1] był jednym z wielu nurtów syjonizmu i skupiał syjonistów wierzących. Wysuwał konstruktywną propozycję, by

* Część cytatów – zgodnie z zamysłem autora – pozostaje nieopatrzona przypisem bibliograficznym (przyp. red.).

[1] Por. B. Cohen, *Religious Zionism – a Revaluation*, New York 1996; J. Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle 1986; V. Segre Dan, *A Crisis of Identity. Israel and Zionism*, Oxford 1980; E. Schweid, *Elements of Zionist Ideology and Practice*, w: *Zionism in Transition*, M. Davis (red.), New York 1980; J. Frankel, *Prophecy and politics. Socialism, nationalism and the Russian* Jews *1862-1917*, Cambridge 1981; J. Heller, *The Zionist Idea*, New York 1947; A. Hertzberg, *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, New York 1973; U. Huppert, *Izrael. Rabini i heretycy*, T. Misiak (tłum.), Łódź 1992; A. Livni, *Le retour d'Israël et l'espérance du monde*, Paris 1999; N. Rotenstreich, *Essays on Zionism and the Contemporary Jewish Condition*, New York 1980; G. Shimoni, *The Zionist Ideology*, w: *Zionism as Secular Jewish Identity*, Philadelphia 1995; D. Vital, *The Origins of Zionism*, Oxford 1975; tenże, *Zionism: The Crucial Phase*, Oxford 1986; tenże, *Zionism: the Formative Years*, Oxford 1988; S. Z. Shragai, *Vision and Realization*, Jerusalem 1945; „Studies in Zionism.

nie deptać „tradycji ojców", lecz sięgać do religii i wykorzystywać pewne jej elementy, które są głęboko osadzone w podświadomości Żydów, szczególnie te, które mogą wzmocnić syjonizm. Syjonizm religijny odrzucał nacjonalizm pomijający całkowicie tradycję jako ideologię pozbawiającą go „ożywczych soków" zawartych w doktrynie, psychologii (podświadomości żydowskiej) i socjologii żydowskiej.

Syjonizm religijny różnił się od haskali[2], mimo że się z niej wywodził i ona go przygotowała. Nie było w haskali mowy o państwie, o programach politycznych, o wojowniczości, dlatego syjonizm posługiwał się własną interpretacją wydarzeń historycznych (np. rewolucji francuskiej, atmosfery antyreligijnej w Europie czy rodzących się nacjonalizmów) oraz wzmacniał ją poglądami filozofów żydowskich i nieżydowskich. Od haskali różnił się również tym, że sięgał do starożytnej literatury (sprzed roku 72) okresu państwowości Izraela oraz do literatury mistycznej[3] pisanej w całej historii judaizmu. Inne nurty syjonizmu nawiązywały jedynie do idei czasów aktualnych. Nadawało to publikacjom syjonizmu religijnego głębię i ukazywało syjonizm w dłuższej perspektywie czasowej. Aby osiągnąć ten cel, syjonizm musiał wykazać się wielką znajomością literatury żydowskiej, a ponieważ była ona (przez wieki) związana z religią, mógł tego dzieła dokonać jedynie religijny nurt syjonizmu i elita znająca literaturę żydowską wszystkich czasów.

An International Journal of Social, Political and Intellectual History", Tel Aviv 1970; Y. Tirosh, *Essence of the Religious Zionism*, Jerusalem 1964; *Religion and State in Israel. The religious Zionist Standpoint*, Mizrachi Hapoel Hamizrachi Movement, Jerusalem 1965.

[2] Wkład w przygotowanie syjonizmu mieli uczeni i myśliciele z kręgu Mosesa Mendelssohna (głównie Saul Berlin) oraz reprezentanci takich nurtów filozoficznych, jak: kantyzm żydowski, heglizm i lewica heglowska, idealizm żydowski i panteizm, socjalizm żydowski (m.in. Bruno Bauer, Karl Marx, Ernst Bloch, Moses Hess), neokantyzm żydowski i pozytywizm żydowski (w tym irracjonalizm żydowski oraz żydowscy zwolennicy Schopenhauera i Nietzschego), a także niektórzy przedstawiciele ruchu Wissenschaft des Judentums. Nie można również zapomnieć o myślicielach nieżydowskich: Arthurze Schopenhauerze, Friedrichu Nietzschem, Ludwigu Feuerbachu, Immanuelu Kancie (etyka niezależna) i Karlu Marksie.

[3] Por. J. Ochmann, *Religia w służbie polityki. Mistyka syjonizmu religijnego* (w druku).

SAKRALIZACJA

Celem syjonizmu religijnego było wspieranie ideologii syjonizmu poprzez nadawanie mu cech świętości, poprzez religijną ewaluację polityki syjonizmu czy poprzez uzasadnienie religijne działań syjonistów. W tym celu otoczył aurą świętości syjonizm, państwowość i wszystko, co dotyczy państwa i jest z nim związane. Sakralizował filozofię polityczną, wzbogacając ją kategoriami siły, działań politycznych, wojny, organizacji bojowych, autorytetów politycznych, etyki politycznej oraz religijno-etyczną motywacją poświęceń dla ojczyzny. Naród uważał za świętość i głosił, że istotą judaizmu w jego nowym okresie jest narodowość. Sławił Palestynę jako świętą ojczyznę Żydów. Nową etykę uznał za główny rys świętości narodu i świętości Żyda. Sakralizował nową duchowość, nowe układy społeczne i nową kulturę przez dołączanie aspektów religijnych do jej profilu syjonistycznego.

Sakralizacja syjonizmu

Wyrazem sakralizacji syjonizmu było uznanie go za ruch zgodny z zasadami religii. Syjonizm religijny nadał syjonizmowi cechy świętości, uznał go za święty i boski. Abraham Izaak Kook głosił, że „syjonizm jest dziełem boskim, że świętym jest cel syjonizmu – odzyskanie Palestyny" i że „syjoniści kierują się szlachetną motywacją, gdyż pragną wspomóc mesjańsko-kosmiczny proces uświęcania świata". W uzasadnieniach powoływał się na proroctwa i twierdził, że syjonizm jest narzędziem Boga w rozwijaniu historii i zaprowadzaniu religijności, jaką propagowali prorocy, że zmierza do założenia eschatologicznego państwa prorockiego i państwa mesjańskiego. Wypowiedzi te uzasadniał również za pomocą politycznej hermeneutyki Tory, która polegała na pozostawieniu wyrażeń teologicznych (świętość tekstu) i podstawieniu pod nie treści politycznych. Nadawało to syjonizmowi niekwestionowany autorytet, którego dowodzić miały cytowane słowa Boga lub cytaty z Tory, proroków, mistyków.

W uzasadnianiu świętości syjonizmu A. I. Kook posłużył się koncepcją czasu, która zakłada ciągłość historii. Akcent położył jednak nie na przeszłości syjonizmu, lecz na teraźniejszości. W ten sposób syjonizm uznał za nowy okres w historii judaizmu. Zwrócił szczególną uwagę na cechę nowości syjonizmu na tle całości. Wypowiedzi te

trafiały do podświadomości żydowskiej i przyczyniły się do psychicznego oraz emocjonalnego zaangażowania się Żydów w syjonizm.

Sakralizacja państwa

Syjonizm otoczył aurą świętości państwowość, uznał ją za rzecz świętą, zgodną z wolą Bożą, potrzebną Żydom do wypełnienia boskiej misji tego okresu historii. Konsekwentnie uważał za święte wszystko, co dotyczy państwa i jest z nim związane. Syjonizm uznał świętość państwowości na zasadzie tworzenia „państwa Tory", stąd zarówno zdobywaniu państwowości, jak i pracy dla państwa nadano wymiar świętości. „Państwowość Izraela jest absolutnie święta, jest bez żadnej zmazy".

Syjonizm religijny poparł Herzlowską ideę stworzenia państwa politycznego i przyczynił się do pobudzenia aktywności politycznej. Różnicą w porównaniu z innymi nurtami było dążenie do teokracji. Zaangażowanie w uzyskanie ojczyzny uznano za ubieganie się o to, co było w planach Bożych, a na dowód przytaczano przepowiednie zmartwychwstania państwowości, które wiązano z zapowiedziami końca świata. Cytowano mistyków, którzy zapowiadali odzyskanie państwowości jako „podarunku" od Boga dla narodu. Forma państwa została uznana za etap rozpoczynający okres mesjański. Na początek Bóg daje ludowi ojczyznę, by zgromadzić wszystkich Żydów, stwarza im dogodną sytuację „bycia u siebie", pozwala im pracować u siebie i dla siebie, daje im państwo, by mogli w nim realizować zadania narodu. Państwowość uznano za zewnętrzną formę świętości narodu, której towarzyszyć ma wzmożona pobożność. Świętość państwa uzasadniano również dalekowzroczną boską strategią mesjanizmu. Państwowość jest potrzebna do realizowania wyzwań aktualnego etapu judaizmu i święte jest wszystko, co ma jakikolwiek związek z państwowością. Świętość państwa łączono z etyką odpowiedzialności za istnienie państwa i przestrzeganie prawa Tory w „państwie Tory". Etycy przerzucili jedynie „etykę dla Boga" na etykę dla państwa.

Na marginesie państwowości dyskutowano nad kilkoma innymi problemami. Pierwszy z nich dotyczył tego, jak ma się forma państwowości do religii. Odpowiadano, że forma państwowości Izraela jest zjawiskiem zewnętrznym i częściowym narodu; właściwie jest po to, by stwarzać szansę na realizację zadań narodowych wyrażonych w Torze.

Drugie istotne pytanie dotyczyło tego, czy przywrócić ustrój monarchiczny. W mniemaniu niektórych syjonistów prestiż królestwa miał podnosić godność państwa, dlatego niektórzy syjoniści nurtu religijnego podawali rękę monarchistom. Zastanawiano się również nad tym, czy państwo ma być jednonarodowe, dwunarodowe czy wielonarodowe i czy obywatelem Izraela może być nie-Żyd lub wyznawca religii nieżydowskiej. Pojawiały się głosy, by nie tolerować na swym obszarze członków innych narodów lub religii. Stanowisko takie motywowano troską o zachowanie specyfiki żydowskiej i pragnieniem obrony przed infiltracją obcej duchowości. Kolejnym tematem dyskusji był profil nowego państwa: czy ma być świeckie, czy religijne (teokracja).

Sakralizacja syjonistycznej filozofii politycznej

Filozofia polityczna syjonizmu została wypracowana przez inne nurty syjonizmu według modeli współczesnych. Syjonizm religijny włączał w nią wątki polityki starożytnego okresu państwowości oraz idee polityczne wywodzące się z mistyki. Posługując się nimi, starano się wypracować przydatne syjonizmowi kategorie siły, działań politycznych, wojny, organizacji bojowych, przywództwa i autorytetów politycznych, a także zręby etyki politycznej oraz religijno-etyczną motywację poświęcenia dla ojczyzny.

Aprobata użycia siły

Sakralizację siły uzasadniano tym, że siła jest atrybutem Boga Jahwe, Boga potężnego. Przypominano cytaty z Tory przedstawiające Boga Jahwe jako Boga wojowniczego i karzącego. Aprobata użycia siły wynikała z krytyki dotychczasowych psychicznych funkcji religii i z dezaprobaty katastrofalnych skutków poddaństwa, posłuszeństwa, pokory, bezsilności, cierpiętnictwa i bierności[4] jako degradujących judaizm oraz powodujących wstyd i hańbę. Przeciwstawiono im potrzebę i słuszność użycia siły w walce o to, co uznawano za świętość. Ukazywano, że bez siły pozostaje judaizmowi jedynie tradycja, którą

[4] Na temat wpływu poglądów Friedricha Nietzschego i nietzscheanizmu żydowskiego oraz przemiany wartości w syjonizmie por. J. Ochmann, *Przewartościowywanie tradycyjnych wartości żydowskich w syjonizmie* (w druku).

gardzili wszyscy syjoniści, i że cechą tego okresu (polityczno-religijnego) judaizmu jest korzystanie z siły militarnej.

Religijne argumenty przemawiające za użyciem siły wysuwali głównie ci rabini, którzy byli generałami i oficerami w armii. W ten sposób usprawiedliwiali i autoryzowali taką możliwość.

Aprobata działań politycznych

Działania polityczne traktowano jako wyraz woli Boga i uznawano je nie tylko za obowiązujące, ale i święte, a potwierdzenia, że tak jest, szukano w słowach Boga oraz cytatach z Tory, proroków, mistyków. Aprobata działań politycznych wynikała z koncepcji odróżniającej zewnętrzną i wewnętrzną rangę przedsięwzięć, uznającej, że za strategią i postępowaniem polityków kryje się strategia Boga. Podkreślano podwójny aspekt przedsięwzięć: polityczny i religijny. Zewnętrzny (polityczny) wymiar przedstawiano jako działania polityczne, wewnętrzny zaś – jako działanie Boga. W ten sposób tworzono religijne komentarze do wydarzeń politycznych (np. uznanie wojny sześciodniowej za dzieła Pana Boga), głoszono, że należy aprobować działania polityczne i ufać politykom.

Podwójna optyka zezwalała również na adaptowanie treści religijnych do polityki. Syjonizm religijny spowodował, że politycy posługiwali się religią, a rabini wpływali na politykę, że wierzący i niewierzący zgadzali się na to, co stanowiło świętość dla jednych i drugich. Konsekwencją dostrzeżenia dwojakiej postaci rzeczy była również sakralizacja świąt narodowych i oprawa świąt państwowych z użyciem ceremoniału religijnego. Na tej zasadzie proklamacja niepodległości państwa Izrael zawierała akcenty religijne[5]. Łączenie polityki z religią oceniano często jako „paradoks żydowski", który łączy sprawy obiektywnie sprzeczne.

Aprobata wojny

Sakralizacja wojny wynikała z tekstów Tory, w których było napisane, że Jahwe dawał dawnym władcom Izraela nakazy prowadzenia wojen, a ci przekazywali jedynie Jego wolę. Przywódcy syjonistyczni

[5] Por. P. Crépon, *Religie a wojna*, E. Burska (tłum.), Gdańsk 1994, s. 42–43.

wzywali do walki słowami Boga zapisanymi w Torze i nazywali armię syjonistyczną „ręką Boga". Wykazywano teksty Tory, w których mowa jest o tym, że wroga narodu uważa się za wroga Boga. Podkreślano, że to Bóg domaga się kary dla wrogów i nakazuje rzucać klątwę. Zgodnie z tą interpretacją wojnę narodową uznawano za wojnę religijną, za wojnę świętą i „ofiarę dla Boga"[6].

Przypominano, że Bóg Jahwe jest bogiem wojny, uczestniczy w wojnach, pomaga walczyć, interweniuje i broni. Sukcesy wojenne uznawano za znak błogosławieństwa Bożego, a dzień zwycięstwa – za „dzień Jahwe". Rabini będący generałami i oficerami powoływali się na biblijne nakazy prowadzenia wojny oraz rzucania klątwy (cherem) na wroga i usprawiedliwiali działania wojenne. Przypominając dawne wojny Izraela, podkreślali, że były one prowadzone dla wywyższenia Boga, a nie dla celów ekonomicznych czy nawracania.

Sakralizacja organizacji bojowych

Sakralizacja działalności organizacji bojowych, wojskowych i paramilitarnych była nowością syjonizmu, który kładł wielki nacisk na organizację. W takiej bowiem strukturze się rozwijał i doczekał sakralizacji całego syjonizmu. Syjonizm religijny „sakralizował" organizacje bojowe w taki sposób, że nawiązywał do organizacji wojowniczych z historii starożytnego Izraela. Powoływał się na nie do tego stopnia, że przyjmował (oprócz aktualnych) dawne nazwy, takie jak współczesny zelotyzm, neozelotyzm, współczesny machabeizm, radykalny faryzeizm czy czwarta filozofia.

Gusz Emunim (Blok Wiernych) uznał siebie za „syjonizm odkupienia" i twierdził, że bierze udział w strategii odkupienia. Jego przywódcy głosili, że kroczą śladami Machabeuszów, sykariuszy i (szczególnie) zelotów; nazwali cały syjonizm religijny współczesnym zelotyzmem. Powtarzali często dewizę zelotów, że „tylko Bóg jest Panem i Władcą".

[6] Religijne uzasadnienie prowadzenia wojny stanowiły głównie cytaty z Księgi Powtórzonego Prawa: „Gdy będziecie zaczynali walkę, wystąpi kapłan i przemówi do narodu, mówiąc mu: »Słuchaj, Izraelu! Zaczynacie dzisiaj walkę przeciw wrogom waszym, niech trwoga przed nimi was nie ogarnia! Niech serce wam nie drży! Nie bójcie się, nie lękajcie się! Gdyż z wami wyrusza Pan, Bóg wasz, by walczyć przeciw wrogom waszym i dać wam zwycięstwo«" (Pwt 20,2-4) oraz „Pan, Bóg twój, przechadza się po twoim obozie, aby chronić ciebie, a wrogów na łup twój wydać" (Pwt 23,15).

Zbieżność z ich przekonaniami uzasadniali tym, że tak jak niegdyś esseńczycy, tak oni dzisiaj okazują gorliwość w sprawach religii, kierują się motywacją religijną, cechuje ich determinacja aż do śmierci i bezkompromisowość, wstręt do wrogów zewnętrznych, nieliczenie się z realiami ani uwarunkowaniami politycznymi i militarnymi. Swoją ideologię nazwali również „radykalnym faryzeizmem", dlatego że przedstawiali starożytną partię Judy Galilejczyka jako radykalne skrzydło faryzeizmu spokrewnionego ze szkołą Szammaja. Określili ją również mianem „czwartej filozofii", ponieważ uważali, że dążą do wprowadzenia postulatów religii do nowo kreowanego państwa Izrael, i nawiązują do dawnych związków polityki z religią[7].

Sakralizacja przywódców

Sakralizacja przywódców i autorytetów politycznych wynikała z dość powszechnego powoływania się na Mesjasza, na jednego z proroków lub kontynuatorów idei dawnych politycznych przywódców żydowskich. Odwoływano się przede wszystkim do autorytetu Mesjasza-króla i przedstawiano przywódcę syjonistycznego w aureoli „pomazańca Pana". Rozpoczęło się od Theodora Herzla. Już u zarania syjonizmu zamieniono profil Mesjasza-kapłana na profil Mesjasza-króla i dokonano „przewartościowania" mesjanizmu z przywództwa duchowego w przywództwo polityczne. Powoływano się również na dawne opowieści esseńczyków, którzy zapowiadali dwóch Mesjaszów: kapłana (potomka Aarona) i króla (potomka Dawida). Pierwszy, „syn Józefa", miał stworzyć państwo (tu upatrywano cel misji Herzla) i zapoczątkować etap przygotowawczy; przyświecało mu motto: „Ziemia Izraela, dla Ludu Izraela, zgodnie z Torą Izraela". Drugi, syn Dawida, miał dokonać reszty.

Kolejnym zabiegiem było powoływanie się na proroków. Przywódca syjonistyczny (nawet jeśli niewierzący) był uznawany za zwolennika proroka albo za polityka postępującego według wskazań proroków, a własne przedsięwzięcia uzasadniał cytatami z ksiąg prorockich. Powo-

[7] Na temat radykalnego faryzeizmu por. G. Baumbach, *Einheit und Vielfalt der jüdischen Freiheitsbewegung im 1. Jh. n. Chr.*, „Evangelische Theologie" 1985, vol. 45, s. 95; M. Hengel, *The Zealots*, Edinburgh 1997, s. 99. Szerzej o tzw. czwartej filozofii por. B. Górka, *Zeloci wobec wojny i terroru*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologica" 2003, z. 36, s. 75.

ływano się również na przywódców starożytnych: Machabeuszy, zelotów, esseńczyków, sykariuszy, Judę Galilejczyka, Szymona Bar Kochbę, kapłana Pinchasa (wnuka Aarona).

Następstwem sakralizacji autorytetu władzy było religijne autoryzowanie decyzji przywódców państwowych i narodowych. Syjonizm religijny przyjął specyficzną tezę, że nieposłuszeństwa wobec władzy są usprawiedliwione wtedy, gdy władza występuje przeciw Torze lub gdy ją otwarcie odrzuca. Zakładał ponadto, że reprezentanci państwa zasługują na szacunek jedynie wtedy, gdy nie łamią norm religijnych. W tym punkcie również powoływano się na proroków i uzasadniano decyzje postulatami etyki ponadprawnej[8].

Ewaluacja etyki politycznej syjonizmu

Syjonizm religijny zaaprobował pod względem religijnym pewne kwestie etyczne, które wymagały wizji klarownej wtedy, gdy pojawiały się wątpliwości co do tego, czy określone działania są dozwolone, szlachetne i święte, i gdy rabini syjoniści rozstrzygali o tym, co jest dobre. Nową etykę polityczną, decyzje etyczne (nakazy i zakazy), rozstrzygnięcia etyki wojennej uzasadniano słowami Boga lub cytatami z Tory, Talmudu, proroków, mistyków oraz werdyktami prawników całej historii prawa żydowskiego. Gdy dowodów nie wystarczało, uznawano, że etyka polityczna jest specyfiką nowego okresu judaizmu i nie powinna kierować się zasadami etycznymi epok poprzednich.

Trudne zadanie budowania etyki politycznej rozpoczęto od przeglądu koncepcji zła relatywnego i sytuacyjnego[9]. Rabini syjoniści sami

[8] W wezwaniach do nieposłuszeństwa powoływano się głównie na proroka Micheasza (Mi 3,4 i 5,6) i Księgę Liczb (20,2-29). Por. J. Ochmann, *Etyka prawna i ponadprawna w judaizmie*, w: *Etyka a prawo i praworządność. Materiały IX Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków, 2–3 czerwca 1997*, J. Pawlica (red.), Kraków 1998, s. 125–137; tenże, *Antynomizm w etyce żydowskiej*, w: *Spór o etykę. Materiały X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków, 4–5 czerwca 1998*, J. Pawlica (red.), Kraków 1999, s. 25–35.

[9] Por. J. Ochmann, *Etyka prawna i ponadprawna...*, cyt. wyd., s. 125–137; tenże, *Antynomizm...*, cyt. wyd., s. 25–35. Na temat etyki antynomicznej, etyki obowiązków wyższych oraz etyki relatywistycznej, sytuacyjnej, mesjańskiej i eschatologicznej, a także amoralizmu, immoralizmu i konsekwencjonalizmu – por. *Słownik etyczny*, S. Jedynak (red.), Lublin 1990, s. 289; *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), W. J. Bober (tłum.), Warszawa 1991, s. 598.

na bieżąco rozstrzygali o tym, co dobre. Posługiwali się koncepcjami zła psychologicznego (zło słabości psychicznej oznaczające bezsilność i bierność), zła kosmicznego (wyrażającego się w braku stanowczego oporu), zła etycznego (odbijającego się w niezdolności do czynów bohaterskich), zła sytuacyjnego, zła w organizacji i zła w idei przywództwa.

Sakralizacja bohaterskich czynów politycznych

Sakralizacja czynów bohaterskich miała podstawy w cytatach z Tory, w których była mowa o aktach heroizmu, oraz w „ostatnich wypowiedziach" męczenników żydowskich. Pochwała bohaterstwa wynikała z uznawania świętości narodu i państwa. Bohaterstwo traktowano również jako świętość (*kidusz ha-Szem*). Krytykowano konsekwencje błędnej (religijnej) etyki, dla której liczyło się wykonywanie praktyk religijnych. Przeciwstawiano jej etykę czynów realnych, łącznie z poświęceniem życia. Zachęcano do podejmowania spraw trudnych i głoszono, że świętością jest śmierć dla ojczyzny, gdy służy zabezpieczeniu świętości. Jest nią również narażanie się na sytuacje ekstremalnie niebezpieczne, a także ślepy heroizm (kamikadze): „Samobójstwo w czasie wojny dla zwycięstwa Izraela jest dozwolone. Człowiek, który to zrobi na ochotnika, zostanie uznany za bohatera i męczennika".

Sakralizacja nacjonalizmu

Uznanie świętości narodu oparto na przelicznych cytatach z ksiąg biblijnych[10], na cytatach dowodzących, że naród jest (i pozostanie) narodem świętym, narodem Boga oraz że ma cechy wybitne i szczególne. Konsekwentnie ogłoszono świętość wszystkiego, co dotyczy narodu. Religijna aprobata narodowości nadawała nacjonalizmowi niepodważalny boski autorytet, co okazało się ważne w ówczesnych dyskusjach nad nową tożsamością judaizmu. Zachowano dotychcza-

[10] Tematyka ta została opisana szerzej w artykułach autora: *Syjonizm. U źródeł państwowości Izraela*, „Nomos" 1998–1999, nr 24–25, s. 97–111; *Pewne aspekty autokreacji w rozwoju narodu żydowskiego*, w: *Autokreacja człowieka – między wolnością a zniewoleniem. Materiały VI Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków, 5–6 czerwca 1995*, J. Pawlica (red.), Kraków 1995, s. 137–147; *Myśl apokaliptyczna w judaizmie*, „Przegląd Religioznawczy" 1996, nr 2 (180), s. 1–30.

sowe (religijne) pochwały narodu i narodowości, a jedynie uzupełniono (jako cechę nowego okresu judaizmu) pierwszorzędną pozycję narodowości. Naprowadzała ona na nowe zadania narodu, nowe rozumienie Przymierza oraz nowe powody istnienia (i przetrwania „dzięki sobie").

Syjonizm religijny akceptował (jako zgodną z zasadami religii i zasadami nowego okresu historii) nową koncepcję narodu realnego, a nie narodu metafizycznego. Za podstawową przesłankę sakralizacji nowej tożsamości Żyda przyjęto jego przynależność do „świętego" narodu i aktywne włączenie się w tworzenie nowego okresu judaizmu, który wymagał nowej tożsamości i nowego stereotypu. Cechy tego stereotypu starali się dopracowywać psychologowie, a syjonizm religijny dążył jedynie do tego, aby nie pomijano wśród tych atrybutów religijności.

Tezy mesjanizmu nacjonalistycznego wspierali etycy, którzy dowodzili, że narodowość zobowiązuje, że obecnie Żydzi czują się bardziej zobowiązani do wypełniania powinności narodowo-religijnych swej epoki. Mesjanizm przestał być duchowy, stał się nacjonalistyczny i emocjonalny. Z racji tego, że wiązano go z realizmem rzeczywistości, nakazywano traktować jako święte wszystkie zakresy narodowe (aspekt ekonomiczny, religijny i polityczny, praca, państwo, prawo) i wszystkie sfery życia. Sakralizacja narodowości była również ważną przesłanką rozwiązywania dylematów, jakie stwarzali imigranci i jakie mogły wystąpić między wierzącymi a niewierzącymi. Sakralizacja narodowości była ważną wypowiedzią na temat profilu nacjonalizmu. Syjonizm religijny argumentował, że nacjonalizm bez religii może okazać się płytki, że trzeba go oprzeć na podświadomości żydowskiej, kodowanej od wieków religii. Bez tego oparcia trzeba by mu sztucznie nadać pewne cechy i oddzielić go całkowicie od tradycji.

Świętość narodu rzutowała na strategię relacji narodu żydowskiego do innych narodów. Głosiła, że Żydzi wzmocnieni nacjonalizmem będą lepiej przygotowani do zbawiania innych narodów. Świętość narodu wyrażała się niekiedy krytyką innych narodów – najpierw narodów diaspory, później Palestyńczyków.

Sakralizacja Palestyny

Syjonizm religijny dowodził świętości Palestyny, Jerozolimy i Syjonu za pomocą argumentacji religijnej i mistycznej. Abraham I. Kook uznał, że Palestyna, gdy stanie się ojczyzną, przywróci Żydom – dotychczas narodowi bez ziemi – jego wielką godność. Jako główny argument za świętością syjonizmu podawano pragnienie zdobycia tej ziemi po to, by przyczyniała się do sakralizacji narodu, by Palestyna, traktowana przez nie-Żydów jako *profanum*, stała się *sacrum*, z którego Żydzi mogliby czerpać. Świętość obszaru Palestyny uzasadniano „świętą koneksją" ziemi, narodu i państwa, która dała początek syndromowi Palestyny, syndromowi Jerozolimy i syndromowi Syjonu. Syndrom palestyński akcentował obszar ojczyzny jedynej, wspólnej wszystkim Żydom, a towarzyszyła mu troska o miejscowości święte leżące poza obszarem Izraela. Syndrom jerozolimski podkreślał znaczenie Jerozolimy jako centrum świata, stolicy świętego narodu i świętego państwa. Syndrom Syjonu stał się symbolem zaangażowania syjonizmu; związany ze wzgórzem Syjonu jako miejscem najdroższym wszystkim Żydom.

Świętość Palestyny, Jerozolimy i Syjonu oparto na kategorii miejsca geograficznego, politycznego i socjologicznego, a nie tylko symbolicznego. Zadziałał tu ważny czynnik geopolityczny – geostrategia. Uznano, że dotychczasowa deterytorializacja[11] jest niekorzystna dla narodu, gdyż ogranicza go do religii i tradycji. Opowiedziano się za rewiwalizmem autonomicznym, który akcentował konieczność posiadania miejsca konkretnego. Do tych refleksji dołączono mistykę miejsca i magię miejsca, które nakazywały odrzucić propozycje innych terytoriów i koncepcję diaspory. Świętość Palestyny obudowano opowieściami o marzeniach zrodzonych na wygnaniu, o tym, że miejsce to obdarzy Żydów świętością, nowym życiem i siłą; ich siła zależy od przebywania w bliskości źródła życia, które tryska w Palestynie. Świętość Palestyny angażowała emocje. Twierdzono, że Palestyna wymaga heroicznej miłości i poświęcenia, przede wszystkim zaś pra-

[11] **Deterytorializacja** oznacza obszar całego świata bez określonego miejsca własnej ojczyzny. Por. *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, A. Wójtowicz (red.), Warszawa–Tyczyn 2005; A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004.

cy. Praca dla Palestyny jest świętością i to dzięki niej państwo powinno stać się silne gospodarczo, ekonomicznie i militarnie.

Palestyna jest obszarem, który należy odzyskać w granicach jej historycznego rozkwitu. Cel ten uznano za logiczną konsekwencję Przymierza narodu z Bogiem. Zgodnie z tezą syjonizm religijny przyczynił się do sakralizacji działań prowadzących do aneksji obszarów Wielkiego Izraela. Religijne uzasadnienie takiej aneksji przedstawił najbardziej radykalnie Cwi Jehuda Kook: „Oświadczam tobie otwarcie, że Tora zabrania nam oddać nawet jeden centymetr odzyskanej ziemi. Tutaj nie ma żadnego podboju, ani okupacji obcych ziem, my wracamy do naszego domu, do spuścizny naszych przodków. Tutaj nie ma żadnej arabskiej ziemi, tylko dziedzictwo naszego Boga i niech świat przyzwyczaja się do tej myśli".

Niektórzy syjoniści uważali, że prestiż Palestyny powinien być dodatkowo wzmocniony rekonstrukcją Trzeciej Świątyni. Zgodnie z tezą syjonizm religijny przyczynił się do sakralizacji działań związanych z budową świątyni, której powstania świętość Palestyny wymaga. Wymóg ten uzasadniano słowami Boga, cytatami z Tory, proroków i mistyków. Wezwania do emigracji do Palestyny pojawiały się na ustach wielu mistyków, rabinów i chasydów, którzy nie tylko nawoływali do tego kroku, ale sami (np. A. I. Kook) emigrowali do Palestyny z motywacji religijnej i pociągali za sobą innych wierzących. Syjonizm religijny uznawał emigrację do Palestyny i jej kolonizację za rzecz świętą i obowiązującą[12].

Sakralizacja nowej etyki

Etyka okazała się szczególnym tematem wsparcia ze strony syjonizmu religijnego, który starał się podtrzymać etos jako naczelną cechę Żyda. Uważał etykę za główny rys Żyda i narodu, a wysoki poziom etyczny – za główny powód świętości i godności narodu. Włączał nastawienie etyczne zakorzenione w podświadomości, a o tym, że dawny kręgosłup etyczny pozostał[13], świadczyło to, że wydał fanatyzm

[12] Por. J. Ochmann, *Pogarda emancypacji na rzecz strategii wyższej. Syjonizm* (w druku).

[13] Tematyka etyki odgrywała zawsze ogromną rolę w judaizmie i opisana została przez autora w artykułach: *Problem of Suffering in Jewish Theology, Philosophy and Mysticism*, w: *Suffering as Human Experience. Proceedings from VI Jagellonian Symposium on Ethics, Cracow, 6-8 June 1994*, J. Pawlica (red.), Cracow 1994, s. 93–104; *Żydowski kantyzm,*

i fundamentalizm. Syjoniści tego nurtu głosili, że syjonizm wyrósł z pobudek etycznych. Uznali, że fundamentem stabilności społeczeństwa są obyczaje, dlatego zachowali z religii pierwszoplanowość etyki i zasadę przedkładania postępowania (działania) nad teoretyzowaniem. Pozostawiono również tezę o wybraństwie Żydów, przekierowano jedynie spojrzenie etyczne z obowiązków religijnych na obowiązki narodowe i cywilizacyjne.

Syjonizm religijny uważał, że etyka bez religii może być słaba lub nieżydowska. Aby ją wzmocnić, sięgano do zakodowanej w podświadomości żydowskiej etycznej wizji narodu (naród etycznie wybrany) i Żyda (Żyd istotą etyczną). Podbudowywano ją cytatami z Tory, proroków i mistyków. Nawet Achad ha-Am domagał się programu wychowania społeczeństwa w unikatowych wartościach moralnych zakorzenionych w religii. Głosił, że choćby Żydzi przestali zachowywać prawa i obrzędy religii żydowskiej, to wytyczne proroków powinny pozostać rdzeniem pedagogiki i etyki[14].

Pragnąc wzmocnić etykę, syjonizm religijny wsparł etykę syjonizmu wyobrażeniową wizją Palestyny jako obszaru etycznego, jako pola doświadczalnego dla swych wartości, jako terytorium, na którym Żydzi mogliby wyhodować wartości dla siebie najbardziej drogocenne

postkantyzm i neokantyzm. Aspekty etyczne, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 2: *Materiały z konferencji w Krakowie, 24-26 XI 1998*, K. Pilarczyk, S. Gąsiorowski (red.), Kraków 1999, s. 413–432; *Etyka żydowska. Między etyką religijną a etyką narodową*, w: *Człowiek i uniwersalne wartości etyczne w różnych kulturach*, J. Pawlica, B. Szymańska (red.), Kraków 1993, s. 163–175; *Aspekty etyczne w międzykulturowych relacjach Żydów w XX wieku*, w: *Etyka a życie publiczne. Materiały VIII Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków, 7-8 czerwca 1996*, J. Pawlica (red.), Kraków 1997, s. 88–94; *Korzenie musaru na ziemiach polskich*, „Studia Europaea Gnesnensia – Seria Monografie" 2012, t. 8, s. 307–324; *Żydzi – naród etycznie wybrany*, „Forum Myśli Wolnej" 2001, nr 2–3, s. 25–28; *Koncepcja Żyda jako »istoty etycznej«*, „Res Humana" 2002, nr 4, s. 16–19; *Pogarda emancypacji...*, cyt. wyd.; *Fundamentalizm jako obrona wartości*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie", 20 VI 1999, s. 62–72; *Etyka prawna i ponadprawna...*, cyt. wyd.; *Antynomizm...*, cyt. wyd.; *Twój wróg jest twoim przyjacielem. Etyka paradoksu Nahuma Goldmana*, „Przegląd Religioznwczy" 2011, nr 3 (241), s. 15–32; *Żyd – człowiekiem paradoksu. Filozofia paradoksu Nahuma Goldmana*, „Studia Europaea Gnesnensia – Seria Monografie" 2012, t. 8, s. 323–353.

[14] Achad ha-Am przedstawił ten postulat etyczny w eseju *Moralność narodowa* (opublikowanym w „Ha-Sziloah" w 1899 roku), a rozwinął go w *Nationalism and the Jewish Ethics* (New York 1962) oraz artykułach: *Niewolnicy swobody* (Warszawa 1900) i *Poza obozem syjonistów* (Warszawa 1900).

i pielęgnować je w sposób niezakłócony. Wyobrażano sobie Palestynę jako kraj etyczny, jako ojczyznę narodu etycznego i jako eksperyment etyczny ludzkości. Wyobrażeniowa funkcja Palestyny zadziałała tak silnie, że syjoniści gotowi byli do największych poświęceń w imię ideałów narodowych.

Syjonizm religijny tolerancyjnie podchodził do nowej aksjologii, pracował nad pogodzeniem aksjologii religijnej z aksjologią syjonizmu. Popierał, gdzie tylko można było, nową aksjologię cytatami z Tory, wprowadzał ją do dydaktyki religijnej i propagował (np. wojowniczość[15]). W efekcie stworzył nowy stereotyp Żyda, w którym starał się zachować jak najwięcej wartości tradycyjnych. Wydał nawet fundamentalizm religijny, który głosił bezkompromisową obronę swoich wartości. Uważano, że zmiany w aksjologii dotyczą jedynie pewnych wartości, że etyka musi być nowa, bo jest nastawiona na realizację wyzwań nowego okresu judaizmu. Syjonizm religijny, (współ-)tworząc etykę polityczną, siłą rzeczy odwracał uwagę od aktywności religijnej na rzecz aktywności politycznej, od czynów symbolicznych (ceremonii religijnych) na rzecz czynów realnych w stronę etyki politycznej.

Najwięcej starań włożono w nadanie motywacji religijnej etyce prawnej, etyce pracy i etyce politycznej. Etyka pracy stanowiła nowość. Wezwania do pracy były wzbogacane zachętami religijnymi. Ukazywały sakralny aspekt pracy (teologia pracy, religia pracy), podkreślały godny charakter każdego rodzaju pracy i wspomagały Żydów w Palestynie w ich pędzie do kreatywności. Wkład syjonizmu religijnego korzystnie wpłynął na ekonomię, bankowość i technologię. Motywacje religijne przyczyniły się do uznania ogromnej rangi ekonomii, do podkreślenia wagi działań w tej dziedzinie i do wspierania prac nad zagospodarowaniem Palestyny, a także do tworzenia banków funduszy religijnych oraz nadania wielkiego znaczenia gromadzeniu, gospodarowaniu, zarządzaniu i rozliczaniu kapitałów pieniężnych. Syjonizm religijny w pełni akceptował technologię. Uznano ją za jeden z ważnych elementów nowej epoki, za wyższy etap boskiej kreacji. Ponadto motywowano religijnie potrzebę rozwoju zdobyczy cywilizacji w Izraelu.

[15] J. Ochmann, *Polski rodowód „wojowniczości" syjonizmu*, „Security, Economy and Law. Scientific Journal for Students and Ph.D. Candidates" 2015, nr 2, s. 6–26.

Kolejnym krokiem syjonizmu religijnego była troska o przestrzeganie nakazów etyki i podniesienie obowiązków religijno-narodowych do poziomu świętości prawa oraz nadanie regułom nowej etyki rangi świętości prawa. Syjoniści religijni opierali się na przyzwyczajeniu (zakodowanym w podświadomości żydowskiej) do ujmowania reguł etycznych w formie prawa.

Starania syjonizmu religijnego o legislację dotyczyły: a) ustaleń prawnych w kwestii podstawowych norm obyczajowości tradycyjnej; b) zgody na ustawodawstwo świeckie, na jego legislacje i nowelizacje; c) harmonizowania rozbieżności między nakazami praw (religijnych) a kontrpropozycjami prawnymi innych nurtów syjonizmu; d) werdyktów w sprawach wątpliwych, głównie związanych z etyką wojenną. Jeżeli chodzi o pierwszą kwestię, to ostro walczono o legalizację pewnych obyczajów religijnych, usilnie nalegano, aby w nowym państwie obowiązywało prawo Tory, aby „państwo Tory" ułatwiało wszystkim Żydom wypełnianie obowiązków religijnych, głównie dotyczących obrzezania, szabatu, roku szabatowego, koszerności i świąt religijnych. Wiele dyskusji prowadzono podczas prac nad legalizacją prawną niektórych wartości (np. świąt czy symboli). Rabini (prawnicy syjonistyczni) zajmowali się abolicją pewnych praw religijnych i podpisywali się pod nowymi (laickimi) ustaleniami prawnymi. Wprowadzono np. zasadę Talmudu – *din rodef*, która pozwalała uchylić przykazanie „Nie zabijaj!"[16].

Lojalność rabinów-syjonistów świadczyła o ich wielkiej inteligencji i odwadze. Głosując za wprowadzeniem praw laickich i odrzuceniem praw religijnych czy nad rozstrzygnięciami dotyczącymi etyki wojennej, musieli umotywować własne stanowisko cytatami z Tory, proroków, Talmudu i dawnych kodeksów prawnych oraz orzeczeniami prawnymi jurystów-teologów.

[16] Przykazanie przestaje obowiązywać, gdy dotyczy człowieka wystawiającego na śmiertelne niebezpieczeństwo całą żydowską wspólnotę (Talmud Babiloński, traktat Sanhedryn, 73a). Jednym z takich przypadków było zabicie (w 1995 roku w Tel Awiwie) przez Jigala Amira premiera Icchaka Rabina za to, że podczas pertraktacji z Arabami wyrażał gotowość do oddania im części terytorium Izraela. Zabójca twierdził, że zbrodni dokonał na rozkaz Boga.

Sakralizacja nowej duchowości

Nowa psychologia, nowa aksjologia i nowy stereotyp narodowy zostały wypracowane przez inne nurty syjonizmu, syjonizm religijny aprobował je jednak i uzasadniał za pomocą argumentacji religijnej. Dzięki syjonizmowi religijnemu ustanowiono nowy stereotyp *homo politicus* połączony z *homo religiosus*. Uważano, że cechy Żyda syjonisty muszą się różnić od cech Żyda epok poprzednich i że nowy stereotyp Żyda musi służyć wyzwaniom nowego okresu historii. Zgadzano się na misję nowego okresu judaizmu, która wymagała dostosowania stereotypu do wyzwań nowej epoki historycznej. Motywowany religijnie stereotyp zyskiwał niepodważalny prestiż, podbudowany słowami Boga oraz cytatami z Tory i proroków.

Syjonizm religijny korzystnie wpłynął na syjonizm poprzez wsparcie psychologiczne czerpane z religii. Uważano, że duchowość niemająca podstaw w religii może się okazać słaba lub nieżydowska. Wsparcie religijne spowodowało, że duchowość syjonistyczna wyrażała się optymizmem. Syjonizm religijny przyczyniał się do wzmacniania optymizmu poprzez propagandę sukcesu i rozbudzanie nadziei wbrew nadziei, czego nie zapewniała historia judaizmu. Dzięki temu wsparciu optymizm syjonizmu został jaskrawo przeciwstawiony samoznienawidzeniu panującemu w diasporze. Syjonizm religijny opanował przemyślaną sztukę wyszukiwania przesłanek optymizmu. Głosił, że złe ogniwo może być środkiem do sukcesu, że nawet wydarzenia niepomyślne służą za uboczne, ale konieczne ogniwa w łańcuchu strategii syjonizmu i że zostały wywołane przez Boga, by doprowadzić do sukcesów państwa Izrael.

Syjonizm religijny oddziaływał również psychoterapeutycznie, co było niezwykle ważne z uwagi na nieprzewidywalne skutki traumy historii i skomplikowane sytuacje egzystencjalne, w tym zderzenia z ortodoksją. W takich przypadkach przyczyniał się do zapobiegania ewentualnym objawom pesymizmu i nihilizmu, eliminacji zgrzytów w sferze spraw wątpliwych, przeciwdziałania zderzeniom wiary i niewiary, niedopuszczania do niespodzianek wynikających z tkwiącego w podświadomości żydowskiej poczucia religijności (kod genetyczny) oraz do nieprzewidywalnych skutków „braku Boga" w sytuacji odkrywania w sobie

Boga nieuświadomionego. Co więcej, zapobiegał amoralizmowi mogącemu przerodzić się w immoralizm[17].

Syjonizm religijny głosił również, że ponad tym, co dotychczas uważano za dobro i zło, istnieje dobro wyższe, podyktowane mentalnością nowej, rodzącej się epoki. Na gruzach starej mentalności i moralności starano się dokonać przewartościowania, zaakceptować nowe przesłanki wysunięte na etapie mesjanizmu politycznego, który – jak twierdzono – ma swe oparcie w autorytecie Boga. Dzięki temu poziom psychiczny syjonistów był wyraźnie wyższy niż poziom Żydów niesyjonistów i wyrażał się w optymizmie, entuzjazmie, zaangażowaniu stanowczo wyższym od tego, które panowało w diasporze.

Sakralizacja nowego społeczeństwa

Nowa socjologia została wypracowana przez inne nurty syjonizmu, syjonizm religijny akceptował ją jednak i uzasadniał cytatami z utopii prorockich oraz przykładami nawiązującymi do społeczeństw żydowskich w przeszłości. Syjonizm religijny głosił, że społeczność nowego okresu historii obejmuje zarówno całość społeczeństwa, jak i jego mniejsze grupy. Struktury społeczne powinny stanowić zabezpieczenie funkcjonowania państwa, służyć do realizacji wyzwań tego okresu, dlatego muszą różnić się od innych epok judaizmu. Syjonizm religijny starał się więc wspierać nowe układy społeczne (np. kibuce). Z korzyścią dla syjonizmu zaaprobował nową więź społeczną, już nie tylko religijną, lecz narodową. Dzięki temu uznawał nowe formy inkluzji, włączał niewierzących i wyrażał zgodę na współpracę. Wezwania do nawiązywania więzi społecznej były niezwykle ważne w sytuacji kryzysu więzi religijnej oraz w przypadku imigrantów niemających wspólnej przeszłości ani wspólnej kultury, a wspomniana inkluzja rokowała psychiczne zbliżenie wszystkich.

Syjonizm religijny przyczynił się do umocnienia jedności narodowej za pomocą dawnych wzorów oraz współczesnych teorii socjologicznych. Najcenniejszymi konstruktorami nowych więzi okazali się Martin Buber i Emmanuel Lévinas. Pierwszy dawał za wzór zbiorową

[17] Por. V. E. Franke, *Homo patiens*, R. Czernecki, J. Morawski (tłum.), Warszawa 1984; tenże, *Nieuświadomiony Bóg*, B. Chwedeńczuk (tłum.), Warszawa 1978. Na temat amoralizmu i immoralizmu por. *Słownik etyczny*, S. Jedynak (red.), Lublin 1990, s. 11–12, 101–102.

(społeczną) więź chasydów, drugi – więź indywidualną. Nowe rodzaje więzi społecznej stały się tematem strategii wychowania i wykształcenia religijnego. W celu zbliżenia psychicznego i społecznego syjonizm religijny zmierzał do objęcia statusem prawnym wychowania i wykształcenia religijnego wszystkich obywateli państwa Izrael. Tutaj niektóre żądania syjonizmu religijnego (obowiązek edukacji religijnej) wzbudziły sprzeciw. Sakralizacja nowych form więzi społecznej była walką o religijny profil społeczeństwa. Walkę o profil ateistyczny (laicki) społeczeństwa prowadziły wszystkie nurty syjonizmu. Sprzeciwiał się im syjonizm religijny, który argumentował, że więź społeczna bez oparcia na wspólnej podświadomości (kodowanej przez wieki religijnie) może być słaba, płytka, niestabilna i nieżydowska.

Sakralizacja nowej kultury

Kultura była ustawicznym tematem sporów w syjonizmie, w którym większość miała nastawienie antyreligijne. Syjonizm religijny nalegał, by nowa kultura zawierała jak najwięcej znamion religijnych. Starania syjonizmu religijnego dotyczyły tego, aby: a) życie polityczne i państwowe (w tym konstytucja, udział w Knesecie, instytucje, prawodawstwo) zachowało jak najwięcej cech kultury tradycyjnej; b) pedagogika religijna (wykształcenie i wychowanie na każdym szczeblu i w każdym sektorze) była obowiązkiem wszystkich; c) decyzje polityczne były opatrzone komentarzami religijnymi i uzasadniane argumentacją religijną; d) symbole religijne były widoczne i uznawane za równie ważne jak symbole narodowe i polityczne.

Udział syjonizmu religijnego w walce o religijny profil kultury przyniósł niepowtarzalną syntezę kulturową. W sporze o profil kultury największym wrogiem syjonizmu religijnego okazał się syjonizm kulturowy i to z nim toczono walkę o profil kultury. Syjonizm religijny argumentował, że jeżeli wyeliminuje się z kultury religię, którą od wieków uznawano za tożsamość żydowską i za cechę odróżniającą Żydów od nie-Żydów, to przestanie ona być żydowska i będzie nie wiadomo jaka, a gdy już się okaże, jaka jest, trzeba będzie nazwać ją inaczej.

WKŁAD STRONNICTW RELIGIJNYCH W POLITYKĘ SYJONIZMU

Syjonizm religijny propagował swe postulaty za pośrednictwem organizacji i należących do nich wielkich postaci. Pierwsze pojedyncze głosy pojawiły się w okresie presyjonizmu, z czasem swoje stanowisko wyrażali kolejno przedstawiciele organizacji religijnych.

Prekursorzy syjonizmu religijnego

Już przed nastaniem syjonizmu niektórzy rabini skłaniali się ku realizmowi. Bez ich wkładu w rozwój myśli politycznej nie powstałby nurt syjonizmu, a na pewno nie byłby on tak liczny. Na przełomie XIX i XX wieku stanowili oni znaczną grupę; wszyscy byli rabinami i to dzięki nim powstał i rozwijał się syjonizm. Ich wypowiedzi wpisały się na trwałe w historię tego nurtu[18].

Najważniejszą postacią (przed ustanowieniem państwa Izrael) był Abraham Izaak Kook (1865–1935)[19], założyciel jesziwy propagującej

[18] Najważniejszymi presyjonistami byli: Jehuda ben Szlomo Chaj Alkalaj (1792–1879), Zwi Hirsch Kaliszer (1795–1874), Eliasz ben Salomon Gutmacher (1796–1874), Samuel Mohylewer (1824–1898), Joseph Natonek (1813–1892), Moritz Güdemann (1835–1918), Izaak Breuer (1835–1918), Akiwa Joseph Schlesinger (1837–1922) i Chaim Hirschensohn (1857–1935).

[19] Abraham Izaak Kook urodził się na Łotwie; był rabinem w kilku miastach na Łotwie i Litwie. Od 1904 roku przebywał w Jaffie, a następnie, od 1919 roku, w Jerozolimie. W 1921 roku został rabinem gminy aszkenazyjskiej, rok później – głównym rabinem Palestyny. Zmarł w Jerozolimie. Był pierwszym naczelnym rabinem Palestyny (w latach 1922–1934), a także (od 1922 roku) przywódcą organizacji Bnej Akiwa (hebr., Synowie Akiwy). Już na Łotwie (przed 1904 rokiem) propagował ideały nacjonalizmu religijnego. Był związany z Mizrachi, ale przyjaźnił się również z przywódcami syjonizmu politycznego. W 1914 roku na konferencji Agudat Israel (hebr., Związek Izraela) we Frankfurcie nad Menem przekonywał rabinów ortodoksyjnych do odbudowania ojczyzny, a w czasie pierwszej wojny światowej publicznie (w Londynie) uzasadniał prawo narodu żydowskiego do własnej ojczyzny. Po ogłoszeniu w 1917 roku tzw. deklaracji Balfoura założył stowarzyszenie Degel Jeruszalajim (hebr., Sztandar Jerozolimy), którego celem miało być wprowadzanie prawa religijnego na obszarze Palestyny. Liczne jego pisma ukazały się w przekładzie angielskim w tomie *Rabbi Kook's Philosophy of Repentance* (1968). Na temat jego twórczości por. J. B. Agus, *Banner of Jerusalem. The Life, Times and Thought of Abraham Isaac Kuk, the Late Chief Rabbi of Palestine*, New York 1946; tenże, *High Priest of Rebirth. The Life, Times and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New York 1972; B. Z. Bokser, *Rabbi Kook*, „Conservative Judaism" 1965, vol. 19, s. 68–78;

ideały odrodzenia narodowo-religijnego. Abraham Izaak Kook nalegał, aby przyszłe państwo Izrael było krajem religijnym (i ustanowienie takiego właśnie państwa uznał za główne zadanie syjonizmu), w którym obowiązywałby wysoki etos religijny. Uważał, że państwo potrzebuje religii, a religia państwa i że kultura żydowska bez religii jest niepełna. Dlatego nawoływał do uwidaczniania miejsc tradycji w Palestynie (spowodował, że Ściana Płaczu stała się miejscem świętym Żydów). Uważał, że należy zharmonizować to, co religijne, z tym, co narodowe; starał się uatrakcyjniać wszystkie pamiątki Żydów.

Zwrócił również uwagę na to, że ekonomia żydowska jest ważnym czynnikiem rozwoju ojczyzny: tak długo, jak długo Żydzi nie będą mieli własnej i silnej ekonomii, nie będą w stanie funkcjonować normalnie. Dostrzegał nowe wyzwania, jakie rzeczywistość stawia religii. W 1909 roku zezwolił pionierom uprawiać ziemię w czasie roku sabatycznego. Podczas pobytu w Jaffie w 1904 roku wypracował filozofię mistyczno-nacjonalistyczną, w której podkreślał, że z jednej strony Żydzi są narodem jak każdy inny, z drugiej jednak – szczególnym, jedynym i jednym. Jednym, gdyż doświadczenie narodowe jest całościowe, podmiotem doświadczeń jest cały naród, a świętość rozlewa się na wszystkie sfery życia.

Żydzi nie oddzielają czynnika ekonomicznego, religijnego i politycznego, czym różnią się od innych narodów, które oddzielają *profanum* od *sacrum* lub rozwijają tylko jeden (częściowy) aspekt rzeczywistości. Jedność narodu obejmuje wierzących i niewierzących. Niewierzący nie psują całości, gdyż spełniają wszystkie najważniejsze przykazania narodowe. Plan mesjański muszą wykonać wszyscy Żydzi, gdyż nowa epoka łączy w sobie elementy religijne i laickie (nacjonalistyczne, polityczne i ekonomiczne). Uważał, że syjonizm jest zjawiskiem boskim, które ma przywrócić Żydom szansę pełnego realizowania postulatów

---

tenże, *The Lights of Penitence. The Moral Principles. Lights of Holiness. Essays, Letters and Poems*, New York 1978; tenże, *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook*, Amity, N.Y. 1988; S. Carmy, *Shevivim. Sparks from „The Lights of Holiness"*, New York 1987; D. P. Elkins, *Shepherd of Jerusalem. A Biography of Rabbi Abraham Isaac Kook*, New York 1975; I. Epstein, *Abraham Yitzhak Hacohen Kook. His Life and Works*, London 1951; N. Lamm, *Rav Kook: Man of Faith and Vision*, New York 1965; A. B. Z. Metzger, *Rabbi Kook's Philosophy of Repentance. A Translation of Orot Ha-teshuvah*, New York 1968; S. M. Neches, *Rabbi Kook Says*, Los Angeles 1936; O. Schremer, *Harav: Educational Programme Devoted to the Late Rabbi A. I. HaCohen Kook*, Jerusalem 1969; O. Schremer, *Harav: pages éducatives sur la vie du Rav Kook*, Jérusalem 1969.

religijnych i świeckich na ich ziemi, a spełnienie obydwu uznawał za początek epoki zbawienia. Uwypuklał wątki nacjonalistyczne w religii, a jego dzieła przyczyniły się do uzasadnienia wielu działań syjonizmu.

Religijne organizacje syjonistyczne

Organizacje syjonizmu religijnego były bardzo liczne[20], a trzy z nich: Mizrachi, Ha-Poel i Kelal zasługują na szczególniejsze omówienie.

Mizrachi

Mizrachi[21] było partią ortodoksji, ale różniło się od niej samej poglądami syjonistycznymi. Powstało w Wilnie i w 1902 roku stało się organizacją syjonistyczną. Jej dewiza brzmiała: „Terytorium Palestyny należy do ludu żydowskiego na podstawie Tory żydowskiej". Mizrachi wspierało osadnictwo, zakładało instytucje i szkolnictwo religijne w Palestynie, nalegało na świętowanie szabatu i przestrzeganie koszerności. Na zjeździe w 1904 roku przyjęto następujące punkty programu: położenie akcentu na świętość żydowskiego życia narodowego przez stosowanie zasad Tory i świętość tradycji przez zachowywanie przykazań, powrót do ziemi przodków oraz zwracanie uwagi na aktywność religijną. Partia starała się również o przeprowadzenie ustaleń prawnych uwzględniających sprawy religii. Mizrachi propagowało tezę o dwóch Mesjaszach (synu Józefa i synu Dawida). Głosiło, że pierwszą falą historii odkupienia jest syjonizm, który ma doprowadzić do powiązania narodu z ziemią. Zachęcało do współpracy wierzących i niewierzących oraz pilnowało, by

[20] Por. A. Skorek, *Żydowskie ugrupowania religijne w Państwie Izrael. Polityczna rola ortodoksyjnego judaizmu*, Kraków 2015, s. 133.

[21] **Mizrachi** (skrót od hebrajskiego *merkaz ruchani* 'centrum duchowe') – jedna z samodzielnych partii żydowskich; od 1902 roku stała się ogniwem syjonizmu. Judah Leib Fishman w 1920 roku ustanowił centrum tego ruchu – najpierw w Jaffie, później w Jerozolimie. Por. M. Waxman, *The Mizrachi, its aims and purposes. An essay on the principles of Zionism and their interpretation*, New York 1917; *Mizrachi. Jubilee Publication of the Mizrachi Organization of America 1911-1936*, P. Churgin, L. Gellman (red.), New York 1936; J. L. Maimon, *The History of the Mizrachi Movement*, New York 1938; S. Z. Shragai, *Vision and Realisation*, London 1945; S. Rosenblatt, *The History of the Mizrachi Movement*, New York 1951; Y. Tirosh, *Essence of...*, cyt. wyd.; tenże, *Religion and State...*, cyt. wyd.; B. Cohen, *Religious Zionism...*, cyt. wyd.

nie pomijano religii w organizacjach państwowych, pracowniczych i edukacyjnych.

W Palestynie Mizrachi powstało w 1913 roku. Pięć lat później na czele partii stanął Judah Leib Fishman, który przyjął motto „Tora i służba Boża". Położył akcent na działalność kulturową i wychowawczą. W 1923 roku nowy impuls partii dał Meir Bar Ilan. W 1956 roku powstała Narodowa Partia Religijna (Mafdal). Stworzono w niej również sekcję żeńską, która zajęła się edukacją, imigrantami, studentami i seniorami. Kilka lat wcześniej, w 1949 roku, powstało też ministerstwo religii. Zasady współdziałania partii Mizrachi i ministerstwa religii ustalono w 1968 roku i dotyczyły one takich kwestii, jak: a) finansowanie sfery religii z budżetu państwa; b) czuwanie nad obrzędowością i świętowaniem szabatu w życiu publicznym; c) funkcjonowanie religii w armii; d) regulacja prawna małżeństw i rozwodów; e) publikacja dzieł religijnych; f) budowa i utrzymanie synagog; g) zatwierdzanie rabinów; h) kompetencje sądów rabinackich.

W Stanach Zjednoczonych organizacja Mizrachi działała od 1911 roku, ale jej bujny rozwój nastąpił w 1913 roku za sprawą M. Bar Ilana i J. L. Fishmana. W 1925 roku powstał oddział kobiecy, trzy lata później fundusz Mizrachi, a w 1934 roku ruch młodzieżowy Bnej Akiwa. W 1957 roku wszystkie organizacje połączyły się w Syjonizm Religijny Ameryki, który wyznaczył sobie za cel wspieranie instytucji religijnych, szkolnictwa i osadnictwa w państwie Izrael. Najważniejszymi postaciami Mizrachi byli rabini: Izaak Jakub Reines[22], Cwi Wolf Jawitz[23] oraz wspomniani już Jehuda Leib Fishman[24] i Meir Bar Ilan[25].

---

[22] Izaak Jakub Reines (1839–1915) początkowo był zwolennikiem ruchu Chowewej Syjon (Miłośnicy Syjonu) i współpracował z Samuelem Mohylewerem (od 1887 roku) oraz Jehudą Leibem Fishmanem (od 1900 roku). W 1887 roku wysunął pomysł stworzenia specjalnego ośrodka, który zajmowałby się zasiedlaniem Palestyny i powołaniem w niej instytucji naukowych. Swoje przemyślenia przedstawił m.in. w książce *Nowe światło na Syjonie* (1902). Por. *Jewish leaders*, L. Jung (red.), New York 1953, s. 273–271.

[23] Cwi Wolf Jawitz (1847–1924) był wielkim zwolennikiem Theodora Herzla. Zakładał ruch Mizrachi w Rosji i brał udział w początkowym etapie jego funkcjonowania. W 1888 roku osiedlił się w Palestynie. Napisał *Wieżę stulecia* (1887) i *Dzieje Izraela* (w 14 tomach, 1895–1940).

[24] Jehuda Leib Fishman (Jehuda Leib Maimon lub Jehuda Leib Hacohen Majmon, 1875–1962) organizował wspólnie z Jehudą Reinesem ruch Mizrachi; w 1909 roku brał udział w kongresie syjonistycznym. W 1913 roku został wysłany do Palestyny i tam się osiedlił. Przez pewien czas organizował Mizrachi również w Stanach Zjednoczonych. W 1919 roku wrócił do Palestyny i stanął na czele palestyńskiego odłamu ruchu; ustanowił rabinat w Palestynie z Abrahamem Izaakiem Kookiem na czele. W 1947 roku

Izaak Jakub Reines przystał do ruchu syjonistycznego zaraz po pojawieniu się Theodora Herzla i z entuzjazmem odpowiedział na jego apel o odrodzenie państwowości, w którym zachęcał syjonistów do współpracy z ortodoksami, a ortodoksów do współpracy z syjonistami. Zachęty motywował tym, że syjonizm stanowi początek okresu zbawienia narodu, że nowy ruch jest inspiracją Boga mającą przynieść swemu ludowi odrodzenie państwowe i przywrócić narodowi jego dawną chwałę na Ziemi Obiecanej, gdzie będą przestrzegane przykazania Tory. „Nie ma judaizmu bez przykazań!". Życie ludu pokaże, że narodowość jest pojęciem świętym, ugruntowanym w religii.

Cwi Wolf Jawitz zwrócił uwagę na ogromne znaczenie kultury narodowo-religijnej. Podkreślał w niej specyficzną rolę Palestyny i tak pojmowaną kulturę starał się włączyć do programów edukacyjnych. Polecał również opracować nową wersję historii, w której zostaną wyeksponowane wartości aktualne i włączone w nią nowe wydarzenia.

Jehuda Leib Fishman przyczynił się do opublikowania dzieł na temat wielkich uczonych żydowskich. Nawoływał do zakładania w Izraelu instytucji i wydawnictw religijnych oraz instytucji dydaktycznych.

Meir Bar Ilan w 1911 roku ukuł slogan syjonizmu: „Kraj Izraela dla ludu Izraela". Wpisał się również w historię jako założyciel uniwersytetu (niedaleko Tel Awiwu), którego dewizą stały się słowa: „Tora i nauka – tradycja i nowoczesność". Instytucję tę wszechstronnie wsparły uniwersytety amerykańskie i tamtejsze organizacje ruchu Mizrachi.

---

uczestniczył w pracach nad *Deklaracją niepodległości Izraela*, którą później podpisał. Rok później został ministrem religii i ofiar wojny. W latach 1949–1951 był delegatem do Knesetu. Napisał m.in. *Sto bram* (w sześciu tomach, 1942–1947).

[25] Meir Bar Ilan (właśc. Berlin, 1880–1949) w młodości przystał do ruchu Mizrachi i rozwijał go przez 40 lat; w 1911 roku został jego sekretarzem. Dwa lata później zakładał Mizrachi w Stanach Zjednoczonych. W latach 1915–1926 stał na czele Mizrachi. W 1929–1931 był członkiem egzekutywy syjonistycznej. W 1925 roku osiedlił się w Palestynie. Po uzyskaniu przez Izrael państwowości w 1948 roku zasiadał w Knesecie jako przedstawiciel wszystkich partii religijnych. Zmarł w Jerozolimie. Sprzeciwiał się podziałowi Palestyny, wzywał do nieposłuszeństwa wobec ówczesnych ustaleń Brytyjskiego Mandatu Palestyny. Był autorem m.in.: *Nauczyciel w Izraelu* (1943), *Ścieżki odrodzenia* (1940), *Pisma rabiego Meira bar-Ilana* (1950), *Z Wołożyna do Jerozolimy* (1939–1940). Por. *The Zionist idea. A historical analysis and reader*, A. Herzberg (red.), New York 1960, s. 546–554.

Ha-Poel ha-Mizrachi

Ha-Poel ha-Mizrachi[26] był ruchem socjalizmu religijnego; powstał w 1905 roku, ale jego oficjalne założenie nastąpiło na przełomie 1920 i 1921 roku w Palestynie. Ruch ten niezmiennie kierował się dewizą „Tora i praca", a także akcentował trzy zasady życiowe: Torę, pracę i miłość. Szczególny akcent położono w nim na etykę pracy, uznano bowiem, że tożsamość Żyda zasadza się na wierze i pracy. „Tylko ten, kto zarabia na siebie własną pracą, jest pewien, że jego życie jest wolne od pracy innych, od wyzysku i od oszustwa (…). Moralność i sprawiedliwość są ogniwami w długim łańcuchu uświęcenia i oczyszczenia życia, które rozpoczyna się od przyjęcia Boga jako zasady".

Hasła te inspirowały do tworzenia spółdzielni i wspierania sportu. Od 1930 roku członkowie ruchu zakładali osiedla zbiorowe, czyli kibuce (hebr. *kibbutzim*), w których kładziono nacisk na pracę, zapewnienie odpowiednich warunków socjalnych i zaangażowanie w politykę. Przywiązywano wagę do święcenia szabatu, koszernych posiłków w instytucjach publicznych, organizacji obrony, spraw społecznych oraz edukacji religijnej. Partia ta miała wiele odgałęzień, organizacji i form edukacyjnych.

Kelal Izrael

Stowarzyszenie Kelal Izrael[27] powstało w Stanach Zjednoczonych w 1977 roku. Było ruchem reformistów inspirowanym mesjanizmem. Opierało się na przekonaniu o wspólnym przeznaczeniu Żydów do jedności i wypełniania wspólnych zadań narodu. Kelal opowiadało się za równym traktowaniem wszystkich wyznań żydowskich (a także Żydów niewierzących), które łączy wspólna tradycja, pobożność, sprawiedliwość społeczna i pluralizm w życiu żydowskim. Stowarzyszenie wspomagało kibuce reformistów, słało apele do rządu Izraela, domagając się w nich zaniechania represji religijnych i szanowania prawa Palestyńczyków na terenach administrowanych przez Izrael.

---

[26] **Ha-Poel ha-Mizrachi** (Mizrachi robotnicze) w 1956 roku połączyło się z Mizrachi i przybrało nazwę Miflag.

[27] **Kelal Izrael** – stowarzyszenie syjonistów zreformowanych lub społeczność żydowska jako całość („Jewish community as a whole"). Podłoże ideologiczne stowarzyszenia określił Salomon Schechter w dziele *Studies in Judaism* (t. 1–3, 1896).

Gusz Emunim

Gusz Emunim (Blok Wiernych)[28] był ruchem religijno-politycznym, mistycznym, etnicznym i mesjańskim. Został zapoczątkowany w 1967 roku, ale oficjalnie powstał w 1974 roku w Kirjat Ezjon. Jego członkowie wybrali sobie za cel przygotowanie historycznego etapu epoki mesjańskiej. By go uzasadnić, posługiwali się cytatami Tory. Uważali, że pierw-

[28] Więcej o ruchu por.: G. Aran, *Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel*, w: *Fundamentalism observed*, M. E. Marty, R. S. Appleby (red.), Chicago 1991; J. Aviad, *The contemporary Israeli Pursuit of the Millenium*, „Religion" 1984, vol. 14, issue 3, s. 199–222; K. Avruch, *Gush Emunim. Politics, Religion, and Ideology in Israel*, „Middle East Review" 1978, vol. 11, no. 2, s. 26–31; E. Don-Yehiya, *Religion and Political Accommodation in Israel*, Jerusalem 1999; D. J. Elazar, *Education in a Society at a Crossroads: An Historical Perspective on Israeli Schooling*, „Israeli Studies" 1977, vol. 2, no. 2, s. 40–65; R. Friedland, R. D. Hecht, *To rule Jerusalem*, Berkeley 2000; D. Hartman, *Israelis and the Jewish tradition: An ancient people debating its future*, New Haven 2000; U. Huppert, *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, Wołomin 2007; B. Iwasiów-Pardus, *Ziemia Izraela dla ludu Izraela zgodnie z Torą Izraela*, w: *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskch*, A. Mrozek-Dumanowska (red.), Warszawa 1995; I. Lustick, *Israel's dangerous fundamentalists*, „Foreign Policy" 1987, no. 68, s. 118–139; tenże, *For the land and the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*, New York 1988; D. Newman, *From Hitnachalut to Hitnatkut. The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society*, „Israel Studies" 2005, vol. 10, no. 3, s. 192–224; J. O'Dea, *Gush Emunim. Roots and Ambiguities. The Perspective of the Sociology of Religion*, „Forum on the Jewish People, Zionism and Israel" 1976, vol. 25, no. 2, s. 39–50; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, K. Stopa (tłum.), Kraków 2002; *Fundamentalizm współczesny*, A. Pawłowski (red.), Zielona Góra 1994; *The assassination of Yitzhak Rabi*, Y. Peri (red.), Stanford 2000; A. Ravitzky, *The Roots of Kahanism. Consciousness and Political Reality*, „Jerusalem Quarterly" 1986, no. 39, s. 90–108; A. Rubinstein, *The Zionist Dream Revisited. From Herzl to Gush Emunim and Back*, New York 1984; J.-L. Schlegel, *Prawo boskie a wolność człowieka. O integryzmach i fundamentalizmach*, M. Pluta (tłum.), Warszawa 2005; *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, L. Silberstein (red.), New York 1993; E. Sprinzak, *Extreme Politics in Israel*, „The Jerusalem Quarterly" 1977, vol. 5, s. 33–47; tenże, *Gush Emunim. The Tip of the Iceberg*, „The Jerusalem Quarterly" 1981, vol. 21, s. 28–47; tenże, *The Iceberg Model of Political Extremism*, w: *The Impact of Gush Emunim. Politics and Settlement in the West Bank*, D. Newman (red.), New York 1985; tenże, *Kach and Meir Kahane. The emergence of Jewish quasi-fascism*, „Patterns of Prejudice" 1985, vol. 19, no. 3, s. 15–21; tenże, *Gush Emunim. The Politics of Zionist Fundamentalism in Israel*, New York 1986; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, J. Danecki (tłum.), Warszawa 1997; I. Szahak, N. Mezvinsky, *Syjonistyczny mesjanizm*, „Fronda" 2000, nr 19/20; L. Zarembski, *The religious-secular divide in the eyes of Israel's leaders and opinion makers*, Jerusalem 2002; tenże, *Refracted vision. An analysis of religious-secular tensions in Israel*, Jerusalem 2005.

szy etap mesjanizmu polega na powrocie do Palestyny i rozwiązywaniu aktualnych problemów nowo powstałego państwa. Państwowość uznali za strukturę odkupienia, armię – za rękę Boga, siebie – za syjonizm odkupienia, naród – za święty, a działania polityczne – za wolę Boga. Gusz Emunim wydarzenia w Izraelu traktował jako znaki aprobaty Bożej, ogniwa w łańcuchu mesjańskim historii świętej.

Kolejnym celem, do którego dążył ruch, było rozszerzenie granic, ponieważ „ziemia Izraela należy do ludu Izraela zgodnie z Torą Izraela". Jego członkowie uznali, że państwo ma prawo do obszaru od Nilu po Eufrat. „Każde miejsce, na którym swą stopę postawił Żyd, jest święte. Symbole historyczne są przekształcane w konkretną substancję. (…) Określone miejsce jest święte nie jako symbol świętości, ale jako fizyczny obszar: drzewa, kamienie, groby, ściany. (…) Wszystkie są wewnętrznie święte".

Gusz Emunim wskazywał wrogów powstrzymujących jego szczytne działania[29]. Zakres zainteresowania ruchu (wypracowany przez Moshe Levingera[30]) obejmował sprawy dotyczące szkolnictwa i powiększenia obszaru Izraela oraz krytykę ospałości rządu. Poparcie ruchu dla szkolnictwa religijnego doprowadziło do uchwalenia w 1953 roku ustawy o nadzorze rabinów w kształceniu podstawowym, a w 1965 roku do ustalenia programów nauczania religijnego w armii.

Walce o poszerzenie granic Wielkiego Izraela towarzyszyła intensywna budowa osiedli, zasiedlanie nowych terenów oraz demonstracje na odzyskanych „świętych miejscach" biblijnych. Rząd rzadko interweniował. Członkowie ruchu organizowali za to protesty przeciw zbyt umiarkowanej polityce rządu, nie zgadzali się na żadne kompromisy i rokowania z Palestyńczykami. Gusz Emunim był ruchem tajnym, a jego zwolennicy byli trudno uchwytni, ale skuteczni. Powiązani ze skrajną prawicą odgrywali wielką rolę polityczną, utrzymywali tajne

[29] Chodziło m.in. o działania podejmowane przez Stany Zjednoczone oraz o dyplomację i błędną politykę rządu Izraela (odpowiedzią miała być walka za pomocą aktów terroru i świętej wojny), a także takie wydarzenia, jak wizyta Anwara as-Sadata (prezydenta Egiptu) w Jerozolimie i umowa z Camp David (1978), na mocy której Egiptowi zwracano półwysep Synaj, oraz orzeczenia Sądu Najwyższego Izraela nakazujące oddanie osiedli w Samarii.

[30] Moshe Levinger (1935–2015) był rabinem ortodoksyjnym, monarchistą i przyjacielem Cwiego Kooka, wsławił się w działaniach na rzecz aneksji Hebronu, należał do partii Tora i Kraj Izraela; przypisywano mu wiele zamachów.

kontakty z przywódcami lokalnymi czy nawet członkami Knesetu; organizowali demonstracje, a niekiedy też (jak np. w 1984 roku) akcje terrorystyczne. Bazowali na osadnictwie rolniczym i drobnomieszczańskim (kibuce i moszawy).

Ich metoda religijnego uzasadniania polityki była niezwykle skuteczna. Głosili, że powstanie państwa Izrael stanowiło zaledwie początek „historii zbawienia", że sami są „syjonizmem odkupienia" i pragną przyczyniać się do „pełni zbawienia", głównie przez zasiedlanie obszarów na wschód od Jordanu. Deklarowali, że przyświecają im cele religijne, że pragną być „narodem Boga", narodem świętym, świętym królestwem, „państwem halachicznym". Uważali również, że stanowią ogniwo historii, a w swoich działaniach kierują się zarządzeniami Boga, dlatego nie są zobowiązani do uznawania błędnych ludzkich decyzji politycznych. Byli przekonani, że stanowią narzędzie Boga do kierowania historią, że wszystkie wydarzenia polityczne i działania syjonistyczne odpowiadają woli Bożej. Zwolennicy ruchu Gusz Emunim zyskali na znaczeniu, gdy premierem został Menachem Begin, który zalegalizował ich nowe osiedla na obszarze Wielkiego Izraela.

Najwybitniejszą postacią Bloku Wiernych był Cwi Jehuda Kook (1891–1982)[31], syn Abrahama Izaaka Kooka. Głosił i realizował wytyczne swego ojca dotyczące syjonizmu, państwowości i obszaru Wielkiego Izraela. Jego najważniejsze wypowiedzi poświęcone były syjonizmowi jako mesjańskiemu procesowi kosmicznemu i pracy dla syjonizmu jako czegoś świętego. „Nasza rzeczywistość jest rzeczywistością mesjańską (…). Prawdziwe odkupienie objawia się w zasiedlaniu kraju i odrodzeniu na nim Izraela. Cały syjonizm jest wewnętrznie święty, wymaga doskonałego wypełnienia we wszystkich sferach i nie wolno dopuścić do zakłócania ani zanieczyszczania tego procesu. Zbliża się koniec, od którego nie można się cofnąć, a my pracujemy na jego początku. Dobry początek gwarantuje sukces końca. Proces ten można przyśpieszyć lub opóźnić go, można usuwać przeszkody lub wznosić je, ale nic nie jest w stanie zmienić kierunku, jaki wyznacza perspektywa mesjańska. Ustanowienie państwa Izrael było początkiem określonego ciągu historii. To tak, jak podróżnik jadący

[31] W 1967 roku ukazało się jego dzieło *Li-ntivot Yisra'el*. Por. S. Aviner, *O mesjańskich naukach rabina Cwi Jehudy Kooka*, „Fronda" 2000, nr 19–20, s. 112; A. Krawczyk, *Terroryzm ugrupowań fundamentalistycznych na obszarze Izraela w drugiej połowie XX wieku*, Toruń 2007, s. 68.

pociągiem nie może zmienić kursu pociągu ani dotarcia do stacji końcowej. (…) Nieprawdą jest, że to my wymuszamy koniec, lecz Koniec zmusza nas. Boskim imperatywem historycznym jest zakończenie wygnania".

Państwowość Izraela jest wypełnieniem biblijnych zapowiedzi mesjańskich. Obecna wersja mesjanizmu przewiduje Mesjasza zespołowego – lud żydowski i ujmuje wszystkie aspekty mesjanizmu. Odzyskanie obszaru Wielkiego Izraela wymaga najwięcej wysiłku. „Wielki Izrael to wieczna posiadłość Izraela". W 1967 roku C. J. Kook żalił się, że niektóre „miasta pamiątki" znajdują się poza granicami państwa. Gdy później je odzyskano, jego słowa uznano za prorocze. W tym samym czasie głosił również, że niepokój związany z wojną (wojna sześciodniowa) jest kolejnym krokiem wypełnienia mesjańskiego. „Wróciliśmy do ojczyzny i mamy obowiązki zasiedlenia. Nie wolno opuścić terenów odzyskanych. Teren ten nadał nam Stwórca świata, by go zasiedlić i zagospodarować. Pokój, jaki utrzymujemy z sąsiadami w trakcie poszerzania obszaru, jest dowodem braku sprzeciwu Boga".

Zasiedlenie ziem odzyskanych (Judei i Samarii) uznał za święte zadanie swojej organizacji i błogosławił wysyłanych tam pionierów. Za podstawę wszystkich wypowiedzi i postępowań uznał Torę. Gdy zmarł, żegnano go jej słowami i cytatami z proroków (Iz 57,1) oraz powtarzano jego wytyczne dotyczące nakazów uzasadniania wszystkich działań politycznych fragmentami Tory. Wypowiedzi C. J. Kooka były pełne emfazy dla „światła" Tory, a podstawę jego edukacji syjonistyczno-religijnej stanowiła polityczna hermeneutyka Tory. Zastosował ją w jesziwie swego ojca, na której czele stał w latach 1952–1982; propagował aksjomy: „Tora – Naród – Obszar" oraz „Tora kraju – Tora zbawienia".

Stowarzyszenie Wzgórza Świątynnego

Stowarzyszenie Wzgórza Świątynnego[32] było ruchem opierającym się na przepowiedni o tym, że koniec świata poprzedzi nie tylko uzyskanie

[32] Por. F. E. Peters, *The monotheists. Jews, Christians, and Muslims in conflict and competition*, Princeton 2003; M. Klein, *Jerusalem. The contested city*, New York 2001; C. Richman, *The Light of the Temple. Art, History, Service*, Jerusalem 1998; tenże, *The Holy Temple of*

państwowości, ale także odbudowa świątyni w Jerozolimie. Gdy Żydzi otrzymali już państwowość, kolejnym krokiem było zbudowanie Trzeciej Świątyni[33]. Inicjatywę jej budowy przejęli entuzjaści. Najbardziej znanym realizatorem tego programu było stowarzyszenie Kach, które planowało zburzenie meczetów, przygotowanie terenu pod budowę Trzeciej Świątyni oraz pewnych przygotowawczych czynności duchowych przyszłego rytuału. Ruch Meira Kahane'a uznał siebie za trzecią falę odkupienia (drugą była organizacja Gusz Emunim). Za prekursora tych idei uważa się Józefa Schlesingera, ale w XX wieku propagowało je trzech wielkich przedstawicieli.

Meir Kahane (1932–1990)[34] był założycielem ruchu i czołowym jego ideologiem. Sprzeciwiał się nadawaniu nie-Żydom praw obywatelskich w Izraelu oraz zawieraniu małżeństw mieszanych. Skupił wokół siebie wiele osób popierających pomysł budowy świątyni. Silnym impulsem, który zmobilizował zwolenników ruchu, były sukcesy wojny sześciodniowej (1967) oraz atmosfera entuzjazmu panująca w okresie wojny Jom Kipur (1973). W 1968 roku M. Kahane założył w Stanach Zjednoczonych Żydowską Ligę Obrony (Jewish Defense League), której celem była eliminacja Palestyńczyków z Izraela. Uważał bowiem, że „Arabowie są profanacją imienia Boga. (…) Usunięcie ich z tej ziemi jest czymś więcej niż tylko sprawą polityki. To jest sprawa religijna, religijny nakaz, aby zetrzeć profanację imienia Boga". Od czasu wojny sześciodniowej rabin Kahane organizował radykałów. Jego zwolennicy w swoich czynach stawali się nieobliczalni.

Jerusalem, Jerusalem 1997; U. Huppert, *Izrael na rozdrożu*, Łódź 2001; tenże, *Izrael. Rabini…*, cyt. wyd.; tenże, *Izrael w cieniu…*, cyt. wyd.; H. Segal, *Dear Brothers – The Story of Jewish Underground*, Jerusalem 1987; J. Ochmann, *Instytut Trzeciej Świątyni*, „Forum Myśli Wolnej" 2009, nr 44–45, s. 9–17.

[33] Pierwszą Świątynię zbudował Salomon w latach 968–962 p.n.e.; zburzona została w 586 roku p.n.e. przez Babilończyków (króla Nabuchodonozora II). W latach 520–516 p.n.e. zbudowano Drugą Świątynię (w latach 20–19 p.n.e. przebudował ją Herod Wielki), którą w latach 70–72 zburzyli Rzymianie pod wodzą Tytusa.

[34] Na temat Meira Kahane'a por. S. Z. Shraggai, *From the beginning of Redemption to the Start of the Growth of Redemption*, „Ha-Zofeh", 12 września 1977; E. Don-Yihyeh, *Views of Zionism*, „Ma'aseh ha-zijonut/The Zionist", 1984, vol. 9; J. Shalmon, *Religious Zionism and its Opponents. Tradition and Modernity, Messianism and Romanticism*, „Zmanim. A Historical Quarterly" 1984, no. 14, s. 60–69; P. Pla'i, *Religious Dimension in State Israel*, Jerusalem 1985; tenże, *The Jewish State in Light of Jewish Thought*, „Ha-Zofeh", 17 kwietnia 1983.

Shlomo Goren (1917–1994)[35] osiedlił się w 1925 roku w Hajfie; studiował na Akademii Rabinackiej w Hebronie i Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Jako członek Hagany walczył z Palestyńczykami w wojnie o niepodległość, w kampanii na Synaju i wojnie sześciodniowej. W czasie wojny o niepodległość pełnił posługę naczelnego kapelana armii żydowskiej, od 1971 roku był rabinem Tel Awiwu, a w latach 1973–1983 – głównym rabinem aszkenazyjskim Izraela. Jako naczelny rabin i generał wzywał do zdobywania obszarów Wielkiego Izraela, podejmował wiele decyzji w kwestiach etyki wojennej i metod postępowania w warunkach bojowych. Wywołał konflikt (w latach 1981–1985) dotyczący wykopalisk starego cmentarza w Mieście Dawida oraz Ściany Płaczu w Jerozolimie. Spór o Wzgórze Świątynne trwał pół jego życia. Nasilenie konfliktu nastąpiło w czasie wojny sześciodniowej w 1967 roku, kiedy to S. Goren ogłosił zamiar odprawienia modlitwy na Wzgórzu Świątynnym. Był to pierwszy z wielu incydentów, które wywołał. Rząd, aby zapobiec groźnej manifestacji, zebrał się na nadzwyczajnym posiedzeniu i zabronił Żydom wstępu na Wzgórze Świątynne.

Gershon Salomon, przywódca organizacji Wzgórze Świątynne (Temple Mount Faithful), kierował grupą zwaną Strażnicy Świątynnego Wzgórza. Grupa ta spotykała się corocznie w Dzień Lamentu na pokojowej demonstracji, by domagać się zezwolenia na prowadzenie modlitw na Wzgórzu Świątynnym. Pod wpływem przywódcy organizacji podejmowano przedsięwzięcia zmierzające do „oczyszczenia" Wzgórza Świątynnego ze wszystkiego, co muzułmańskie, aby można było na nim dokonać proklamacji „królestwa Izraela". Gershon Salomon przyczynił się również do opracowania rytuału dla przyszłej świątyni żydowskiej.

Podobne hasła głosiło jednak wielu członków nieujawnionych ugrupowań żydowskich i niekiedy (jak np. w 1984 i 1987 roku) o ich poczynaniach było głośno nie tylko w kraju, ale i w świecie. Od 1982 roku, przez wiele lat, pretekstem do burzenia świątyń muzułmańskich stał się program badań archeologicznych prowadzonych pod nimi. Dla wielu Żydów zbudowanie Trzeciej Świątyni nadal pozostaje „programem do zrealizowania"; codziennie modlą się o jej odbudowę

[35] Shlomo Goren pisał m.in. o perspektywach halachicznych w polityce państwa Izrael (*Bramy czystości*), o obchodzeniu świąt żydowskich (zbiór artykułów zatytułowany *Tora na temat pór roku*), a także o etyce medycznej (*Tora lekarska*) i filozofii żydowskiej (*Tora i filozofia*).

i wznowienie kultu. Trzy wcześniejsze grupy terrorystyczne, tj. Hagana, Irgun i Lehi, w swoich programach również przewidywały wysadzenie w powietrze obu świątyń muzułmańskich. Po uzyskaniu państwowości budową Trzeciej Świątyni zainteresowało się wiele organizacji[36].

WKŁAD INTELEKTUALISTÓW W IDEOLOGIĘ SYJONIZMU

Wkład filozofów polegał nie tyle na działaniach, ile na tworzeniu syntez religijno-filozoficzno-psychologiczno-socjologicznych. Filozofowie popierali syjonizm w sferze mentalności, utwierdzali w sądach Żydów i przekonywali nie-Żydów, a także uzasadniali tezy polityczne i socjologiczne syjonizmu religijnego. Było ich bardzo wielu, ale za przykład posłużą dwaj: Martin Buber i André Neher.

Martin Buber (1878–1965)[37] zaproponował oparcie syjonizmu na pewnych wątkach religijnych, gdyż uważał, że religia tkwi w podświadomości żydowskiej, kodowana była przez wieki i stanowiła istotną cechę judaizmu, a w mniemaniu całego świata – odróżniała Żydów od innych ludzi. Filozof wyszedł z założenia, że naród ma warstwę zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwszą stanowią ludzie tworzący swoiste relacje międzyludzkie i więź społeczną, a te elementy z kolei kształtują ich specyficzną etykę, kulturę i instytucje. Warstwa zewnętrzna opiera się na warstwie wewnętrznej. Warstwa wewnętrzna to życie mistyczne i wspólna podświadomość, a podmiotami są duch indywidualny i duch zbiorowy.

---

[36] Wśród nich najbardziej znane to: Stowarzyszenie Żydowskiego Wzgórza Świątynnego, Korona Kapłanów (Ateret Kohanim), Kahane Żyje (Kahane Chaj), Śmierć Arabom, Żydowska Liga Obrony (Jewish Defense Ligue), Synowie Jehudy (Bnej Jehuda), Wzgórze Świątynne, Instytut Świątyni (The Temple Institute lub Machon ha-Mikash) i Revava (Reviving Jewish National Pride and Values).

[37] Martin Buber stał się syjonistą już w 1898 roku; szybko zareagował na apel Theodora Herzla i zaangażował się w ruch syjonistyczny (w 1921 roku uczestniczył w dwunastym zjeździe syjonistycznym). O syjonizmie napisał kilka prac: *Reden über das Judentum* (1911); *Völker, Staaten und Zion* (1917); *Zion als Ziel und als Aufgabe* (1936); *Pfade in Utopia* (1950); *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee* (1950, przekład angielski: *Israel and Palestine. The History of an idea*, 1952); *Ein Land und zwei Völker* (1983); *On Zion. The History of an Idea* (1985). Poglądy M. Bubera odbierane są przez syjonistów inaczej niż przez filozofów.

Duch indywidualny człowieka rozwija się dzięki komunikacji z duchem drugiego człowieka. Przenoszenie wartości osobowych dokonuje się przez otwarcie się jednego na drugiego, a co za tym idzie – prowadzi do jednoczenia i wznoszenia, kreuje wyższy stopień żywotności ducha oraz specyficzne uczłowieczenie i uduchowienie. Duch zbiorowy jest związkiem bliskich sobie duchów indywidualnych, między którymi dochodzi do komunikacji duchowej. Każda zbiorowość, która ma inne przeżycia, ma innego ducha, tworzy inną jedność i odrębną specyfikę, uświęca na swój sposób sprawy zewnętrzne.

Łącznikiem między warstwami jest religia, która czerpie wartości z jednej warstwy i przenosi je na drugą. Jako forma zobiektywizowana i pośrednia religia posiada utarte ekspresje, integruje jednostki żyjące taką samą duchowością. Bez jej funkcji dochodzi do dysonansu między warstwą wewnętrzną a zewnętrzną, czego dowodem jest to, że upadek religii powoduje rozbicie społeczne; dopóki istnieje religia, dopóty nie ma kłopotu z jednością społeczeństwa. Dlatego religia, wprowadzając Boga i sakralizując relacje międzyludzkie, jest koniecznym elementem nie tylko jedności, ale i odrębności społeczności.

Religia jest również zobiektywizowaną postacią psychiki zbiorowej. Wnosi wartości duchowe do społeczeństwa, czyniąc je stabilnym. Naród zatem musi czerpać z religii wątki konieczne do osiągnięcia skutków w sferze społecznej osadzonej w czasie, przestrzeni i sytuacji. Zewnętrzna warstwa narodu zyskuje silne oparcie w swym specyficznym życiu wewnętrznym dzięki temu, że religia w sposób intencjonalny nadaje narodowi (za pomocą idei Boga) charakter sakralny i sakralizuje życie narodu. Wewnętrzne przeżycia narodu promieniują, porządkują rzeczywistość zewnętrzną według norm własnych oraz sakralizują życie i otoczenie.

Państwowość jest potrzebna do dobrego funkcjonowania religii, a ta z kolei – do dobrego funkcjonowania państwa. Religia, wprowadzając ład w relacjach międzyludzkich, przyczynia się również do realizacji zamierzeń swych obywateli, a pewne jej wątki są nieodzowne w poprawnym funkcjonowaniu państwa. Możliwości, jakie niesie za sobą zachowanie religii w Palestynie, M. Buber kreślił bardzo optymistycznie. W sytuacji, gdy w Palestynie znalazły się osoby całkowicie sobie obce, zbliżenie imigrantów z całego świata powinno przebiegać wskutek promieniowania czynnika duchowego i wspólnego doświadczenia religijnego. Droga ta nie jest identyczna z ortodoksją – to proces

otwarty, który czerpie z przeszłości, ale odnosi ją do teraźniejszości i dokonuje syntezy na bieżąco. Ta droga wydaje się optymalna, by doprowadzić do jedności społeczeństwa na własnym obszarze, daje realną szansę dokonywania wielkich dzieł we wszystkich dziedzinach.

André Neher (1914–1988)[38] skupił się na aspektach aksjologicznych cywilizacji i oparł jej definicję na antropologii religijnej. Antropologia ta wywodzi się z koncepcji człowieka jako istoty doskonalącej siebie i społeczeństwo oraz – na zasadzie procesu zwrotnego – doskonalącej siebie przez drugiego (społeczeństwo), naturę i cywilizację. Człowiek jest istotą „niedopełnioną" i ma instynkt doskonalenia. Niedoskonalenie siebie, drugiego i świata jest równoznaczne z robieniem

[38] André Neher napisał: *Laïcité profane et laïcité sacrée*, „Revue de la Pensée Juive" 1950, vol. 2, s. 89–102); *Moïse et la vocation juive*, Paris 1956; *Le risque d'être Juif*, „Journal Universitaire" 1956, vol. 2; *Israël, terre mystique de l'Absolu*, „Foi et Vie" 1957, no. 5–6; *Civilisations sans Dieu*, „Bulletin de Lyon" 1957, no. 7; *Le judaïsme et la crise de la civilisation occidentale*, „Clarté", octobre–novembre 1957; *Cité des hommes et cité de Dieu ou Césarée, Babel et Jérusalem*, Strasbourg 1957; *Le rôle du prophétisme dans le mouvement de l'économie du XXe siècle*, w: *L'Encyclopédie française*, Paris 1960, t. IX, s. 64–69; *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Paris 1962; *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970; *L'identité juive*, Paris 1977; *Clefs pour le judaïsme*, Paris 1977; *Le dur bonheur d'être juif. Victor Malka interroge André Neher*, Paris 1978; *The Humanism of the Maharal of Prague*, „Judaism" 1965, no. 14, s. 290–304; *Le puits de l'exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512–1609)*, Paris 1966; *Judaism et technique*, „Rencontre" 1969, no. 11, s. 80–84; *David Gans (1541-1613), disciple du Maharal de Prague et assistant de Tycho Brahé et de Jean Kepler*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 1972, no. 4, s. 407–413; *L'accueil par les Juifs de la révolution copernicienne*, „L'Arche" 1973, no. 7, s. 53–57; *Michel-Ange et le Maharal de Prague. Essai sur la parenté de leur oeuvre créatrice*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 1975, no. 4, s. 525–542; *Faust et le Maharal de Prague. Le mythe et le réel*, Paris 1987; *Un maillon dans la chaîne*, R. Neher, P. Zylbermann (red.), Lille 1995. Por. M. Świątek-Ochmann, *Powołanie do cywilizacji*, „Forum Myśli Wolnej" 2001, nr 8–9, s. 29–32; taż, *Dialog filozoficzny między judaizmem a chrześcijaństwem w XX wieku. André Neher (1914-1988)*, w: *Filozofia Dialogu*, J. Baniak (red.), t. 1: *Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, s. 145–158; taż, *Mistyka milczenia André Nehera (1914-1988)*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, K. Pilarczyk (red.), t. 3, Kraków 2003 (seria „Studia Judaica"), s. 335–361; taż, *Korzenie nadziei André Nehera (1914-1988)*, w: *Filozofia Dialogu*, J. Baniak (red.), t. 2: *Między akceptacją i odrzuceniem. Rola dialogu w życiu ludzi*, Poznań 2004, s. 123–143; taż, *Pragnienia – istotą człowieka. Koncepcja człowieka André Nehera*, „Nomos" 2006, nr 53–54, s. 15–46; taż, *Filozofia nadziei André Nehera (1914-1988)*, w: *Religioznawstwo polskie w XXI wieku*, Z. Stachowski (red.), Tyczyn 2005, s. 959–977; taż, *Filozofia ryzyka André Nehera. Ryzyko Boga, człowieka, świata*, „Nomos" 2013, nr 79, s. 129–150.

miejsca złu; odbija się niekorzystnie na człowieku i społeczeństwie, degeneruje ich i dopuszcza do głosu zwierzęcość. Instynkt dobra podpowiada człowiekowi, by dbał o swoje dobro, by wybierał dobro właściwe i odpowiednie sposoby doskonalenia. „Autonomia człowieka, jego moc twórcza i prometejska (...) jest źródłem dwu różnych możliwości człowieka (…) i określa równocześnie stwarzanie i profanację, sygnalizuje podwójną moc, zarówno twórczą, jak i destruktywną człowieka (...). Wynalazek tworzy i niszczy, tworzy wymiar, w którym wszystko może rozwijać się lub unicestwić się. Prometejski ogień, narzędzie, technika, wiedza, sztuka prowadzą człowieka w poprzek rytmu, jaki pochodzi z wewnętrznych źródeł jego istnienia w punktach czasu i przestrzeni, które są wszystkie bez wyjątku, równocześnie szczytami i przepaściami. W swym wstępowaniu wynalazczym człowiek wypracowuje, krok po kroku, swój upadek i odwrotnie, wąwozy, jakie drąży, są równocześnie trampolinami jego wzlotów. W ten sposób (...) człowiek wymyślił nadczłowieka i podczłowieka, powstały równocześnie małpy i herosi, człowiek zaczął być rozpięty między dwoma biegunami skrajnymi i sprzecznymi swej kondycji, między śmiesznością i wyższością".

Natura została stworzona przez Boga i jest historią Boga; cywilizację stwarza człowiek i jest ona historią ludzką. Technika to wyższy stopień natury, a cywilizacja – wyższy stopień stosunków społecznych. Wyższy poziom techniki odpowiada wyższym aspiracjom człowieka. Rozwój cywilizacji kosztuje, ale warto ponieść ten koszt, gdyż cywilizacja doskonali człowieka w większym stopniu niż natura – na tyle, na ile człowiek ją udoskonalił i (zwrotnie) obdarza swoimi wartościami. Jeżeli kultura kieruje rozwój cywilizacji na wartości wyższe, cywilizacja służy braterstwu, jeśli zaś na wartości niższe, prowadzi do katastrofy. Cywilizacja jest owocem kultury, dlatego profil i jednej, i drugiej nie jest czymś obojętnym, gdyż niedoskonalenie świata staje się zalążkiem cywilizacji agresji.

Funkcja doskonaląca cywilizacji musi być wyraźnie określona w profilu cywilizacji, gdyż nie ma cywilizacji neutralnych, tak samo jak nie ma techniki dla techniki! Z tego powodu ocenę aksjologiczną cywilizacji i jej prognoz należy rozpocząć od analizy jej wartości kulturowych, ponieważ rzutuje ona na wiele dziedzin cywilizacji. O pozytywnym profilu cywilizacji decyduje idea Boga. Profil cywilizacji musi uwzględniać Boga (jako ideę Dobra, jako założony cel cywilizacji),

a budowa cywilizacji powinna polegać na współpracy człowieka z Bogiem. „Współpraca Boga i człowieka jest konieczna do posuwania dzieła mesjańskiego historii. Są sprawy w tym rozwijaniu, które może wykonać wyłącznie Bóg, inne tylko człowiek. Większość spraw wymaga współpracy Boga i człowieka. Gdy jeden ze współpracowników usuwa się, drugi zmuszony jest robić za dwóch. Stąd są sytuacje, w których historia wykracza poza swe ramy, gdy Bóg oddala się w swą nieobecność a człowiek w swe lenistwo, to wtedy powstaje próżnia i w historię wciska się pierwotna siła zła (…). Nie ma historii ludzkiej bez Boga, jak nie ma Boga bez historii ludzkiej". Są albo cywilizacje z Bogiem albo cywilizacje bez Boga, nie ma cywilizacji obojętnej. Cywilizacja bez Boga prowadzi do egoizmu (cywilizacja egoizmu), barbarzyństwa (cywilizacja barbarzyństwa), agresji (cywilizacja agresji) i nicości (cywilizacja nicości). André Neher na przykładzie Egiptu, Mezopotamii i Babilonii dowodził, że u podstaw upadku wszystkich cywilizacji leżało odejście od Boga.

Ponadto zauważał, że aktualny stan kultury opiera się coraz bardziej na wartościach naturalnych, dlatego współczesnej cywilizacji zachodniej, w której nie ma miejsca dla Boga, wróżył degenerację, dekadencję i koniec. Wykazał symptomy jej kryzysu, degeneracji i upadku. Dostrzegł, że eliminuje się z niej wartości i symbole religijne, co nazwał „wyganianiem Boga". Owe pesymistyczne prognozy poparł Weberowską tezą o wpływie religii na rozwój cywilizacji oraz oryginalną teorią historii cywilizacji. Zastanawiając się nad odkryciami archeologii, pisał: „Odnosimy wrażenie, że stąpamy po ruinach poprzednich światów, które uległy zniszczeniu". Przed naszym (aktualnym) światem istniało dwadzieścia sześć jego poprzednich wersji, a my borykamy się z owymi „resztkami", ruinami i śladami upadłych cywilizacji.

Upadającej cywilizacji Zachodu przeciwstawił optymistyczną wizję rozwoju cywilizacji żydowskiej w Izraelu (*Le judaïsme et la crise de la civilisation occidentale*). „Najważniejszą zmianą bytowania żydowskiego naszego stulecia jest powiązanie tego, co było zamierzone, z tym, co jest realizowane. Przed stworzeniem państwa Izrael naród żydowski miał towarzysza wertykalnego: Boga. Obecnie posiada również towarzysza horyzontalnego: państwo Izrael, które zachowało Boga jako towarzysza wertykalnego. (…) Żyd został powołany do stałego osiedlenia się na ziemi swej przeszłości i na niej odnajduje to, o co prosił, ową przyszłość, której urzeczywistnienie jest już w jego rękach. (…) Nieodwra-

calny wybór Palestyny jako obszaru państwa Izraela łączy to państwo w sposób nieodwracalny z Biblią, jej przeszłością, jej powołaniem, jej projekcją. Ten wybór związuje państwo Izrael z jedynym wycinkiem obszaru świata, o którym Bóg powiedział w Biblii »Ta ziemia jest moja«. Odtąd jest wspólny marsz między państwem Izrael a Bogiem. Nie bez powodu państwo Izrael jest jedynym państwem na świecie, które nosi imię boskie w swojej nazwie: Izrael. Ziemia, do której naród żydowski ma prawa historyczne (…) jest równocześnie ziemią jego powołania metahistorycznego. Powrót do korzeni w Palestynie nie jest powrotem do prehistorii, ale projekcją czegoś powyżej historii, co można zinterpretować, zarówno w duchu Biblii, jak i w swej treści dosłownej, obydwie interpretacje są źródłem tego samego mesjanizmu biblijnego".

André Neher optymistyczną wizję cywilizacji żydowskiej dostrzegał również we współpracy wierzących i niewierzących, która manifestuje się „wspólnym marszem" Żydów wierzących i niewierzących jako współwierzących, albowiem podłożem i jednych, i drugich jest profetyzm i Biblia (*Laïcité profane et laïcité sacrée*). Za wielki atut rozwoju cywilizacji żydowskiej w Izraelu uznawał inspirację proroctw. Twierdził, że inspiracja ta sprawdziła się w historii (*Le rôle du prophétisme dans le mouvement de l'économie du XXe siècle*), a na dowód przywoływał wkład Żydów w rozwój cywilizacji zachodniej. Uważał, że inspiracja ta jest współcześnie bardzo aktywna (o czym świadczą pragnienia oraz zaangażowanie Żydów) i budzi wielkie nadzieje.

POLEMIKI

Syjonizm religijny stanowił syntezę syjonizmu i religii, ale jego wkład w sukcesy syjonizmu był przez syjonistów innych nurtów niedoceniany. Traktowali go jako „niechciane dziecko", ponieważ wprowadzał religię do syjonizmu, w którym większość jego zwolenników była nastawiona antyreligijnie. Dodatkowo różne odłamy syjonizmu religijnego krytykowały się nawzajem, potęgując przykre wrażenie braku spójności syjonizmu. Syjonizm religijny rozwijał się jako antyteza innych nurtów syjonizmu i prowadził z nimi ustawiczne

spory[39] (rzadko dochodziło do zbliżenia stanowisk[40]). Nurt religijny oskarżano o wstecznictwo kompromitujące syjonizm i przyćmiewanie jego pozytywnych osiągnięć. Zwolennicy syjonizmu wykazywali, że religia nie zrobiła nic pozytywnego w ciągu dwóch tysięcy lat. Zarzucali przy tym, że gdy coś szlachetnego robili jej antagoniści – syjoniści, to włączała się w ten proces, wywołując jednak pogardę dla prestiżu nowoczesności, o jaką walczył syjonizm. Przeciwnicy syjonizmu religijnego pomawiali jego przedstawicieli o wstrzymywanie procesu naturalizmu i humanizmu, odwracanie uwagi od zaangażowania dla państwa i cywilizacji[41], co dla syjonistów miało wielką wagę. Co więcej, obwiniali syjonizm religijny o to, że kreuje fanatyków i wizjonerów, autoryzuje radykalizm i bandytyzm, ściągając na cały szlachetny nurt syjonizmu zarzut terroryzmu. Oburzali się, że dawał uzasadnienie użycia siły przeciw władzy niehonorującej Tory i Talmudu, hamował dobre relacje państwowe i wprowadzał rząd Izraela w kłopoty, gdy chodziło o tolerancję dla innych religii, o stanowisko w stosunkach międzynarodowych (np. z Watykanem) czy dialog z innymi religiami[42]. Według przeciwników syjonizm religijny odpowiada za

[39] Syjonizm religijny krytykował niektóre tezy syjonizmu politycznego i wysuwał odmienne propozycje rozwiązań. Był w opozycji do rewizjonizmu, wysuwał bowiem propozycje stworzenia państwa dwunarodowego. Z syjonizmem socjalistycznym nie zgadzał się co do wartości pewnych rodzajów aktywności. Z syjonizmem kulturowym prowadził ustawiczne spory dotyczące programów edukacji oraz wprowadzania kultury świeckiej. Syjonizmowi duchowemu zarzucał, że upowszechnia mentalność pozbawioną religii. Był w ciągłej opozycji do syjonizmu praktycznego, który oskarżał go o to, że nawołuje do studiowania Tory i Talmudu kosztem pracy. Syjonizm religijny napotkał stanowczy opór w nowym pokoleniu osób urodzonych w państwie Izrael. Sabra wstydziła się swej przeszłości religijnej, a głównymi krytykami syjonizmu religijnego w jej łonie byli Jonathan Ratosz (1908–1981), Haron Amir (1923–2008) i Avnery Uri (ur. 1923).

[40] Podkreślany bywa związek z rewizjonistami. Sprzymierzeńcami takiego zbliżenia byli: Joshua Heshel Yewin (1891–1970), Israel Scheib (Eldad, 1910–1996), Abraham Stern (1907–1942), Eliahu Golomb (1893–1941), Menachem Begin (1913–1996), Abba Ahimeir (1897–1962), Moshe Sneh (1907–1972), Peter Bergson (1915–2001), Joseph Schechtman (1891–1970), Samuel Katz (1914–2006), Richard Lichtheim (1885–1967) i Uri Zvi Greenberg (1894–1981).

[41] J. Ochmann, *Cywilizacja żydowska w teologii, filozofii, mistyce i syjonizmie* (w druku); tenże, *Przewartościowanie tradycyjnych wartości żydowskich w syjonizmie* (w druku).

[42] J. Ochmann, *Dialog żydowsko-chrześcijański w Stanach Zjednoczonych Ameryki promowany przez Żydów-ateistów*, w: *Filozofia dialogu*, J. Baniak (red.), t. 8: *Od filozofii do teologii. Fundamenty i granice dialogu interpersonalnego*, Poznań 2009, s. 67–87; tenże, *Krytyka dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Yehasjahu Leibowitz*, w: *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa*

religijne działania polityczne wymierzone w islam, które powodują odwet muzułmanów. Ilekroć Palestyńczycy formułowali wobec Żydów zarzuty, wskazywali na religijne podłoże agresji żydowskiej inspirowanej syjonizmem religijnym[43]. Zarzucali mu, że głosząc przebrzmiałe nakazy Tory i Talmudu, podważa prawo współczesne. Największe starcia dotyczyły świętowania szabatu, prawa małżeńskiego oraz przywilejów religijnych w życiu społecznym i politycznym.

Syjonizm religijny stanowił wkład religii w syjonizm, ale wkład ten był przez Żydów ortodoksyjnych niedoceniany. Syjonizmowi religijnemu przyszło prowadzić ustawiczną polemikę z ortodoksją. Ze względu na wspólną podstawę – religię syjonizm religijny znajdował się między młotem a kowadłem. Ortodoksja[44], a zwłaszcza ultraortodoksja (*haredim*) uznawała judaizm za „religię bez związków z polityką", a to właśnie propagował syjonizm religijny. Ortodoksję oburzała sakralizacja narodu i państwa, stosowanie metody reinterpretacji treści teologicznych w treści polityczne, skupianie się na wypowiedziach dotyczących Boga wojowniczego, a nie Boga duchowego, włączanie do spraw polityki terminologii religijnej, desakralizacja idei Przymierza, polityczna interpretacja mesjanizmu i manipulowanie tekstami proroków. Ortodoksja stała na stanowisku, że upolitycznienie religii powoduje jej desakralizację i upadek, że religia nie powinna być narzędziem, a tym bardziej podmiotem polityki, że w wersji syjonistycznej zmienia religię pacyfistyczną w agresywną.

Ortodoksja nie doceniała tego, że syjonizm religijny zwalczał ateizm i ateistów[45], że neutralizował krytykę religii syjonistów, że wypracował

dedykowana księdzu profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin, M. Olczyk, W. Radecki (red.), Gniezno 2010, s. 375–385.

[43] Tego rodzaju zarzuty formułowały palestyńskie organizacje terrorystyczne, takie jak: Muzułmański Ruch Oporu (Hamas), Brygady Męczenników al-Aksy (al-Aqsa Martyrs Brigade), Demokratyczny Front Wyzwolenia Palestyny (Democratic Front for the Liberation of Palestine), Organizacja Wyzwolenia Palestyny (Palestine Liberation Organization), Palestyński Islamski Dżihad (Palestine Islamic Jihad), Popularne Komitety Powstańcze (Popular Resistance Committees), Ludowy Front Wyzwolenia Palestyny (Popular Front for the Liberation of Palestine), Ludowy Front Wyzwolenia Palestyny – Naczelne Dowództwo (Popular Front for the Liberation of Palestine – General Command).

[44] Głównym organem oporu wobec syjonizmu religijnego był ruch Strażnicy Miasta (Neturei Karta) skupiający ultraortodoksyjnych Żydów przeciwnych syjonizmowi i państwowości Izraela.

[45] Ateistami byli: Theodor Herzl (syjonizm polityczny), Zeew Żabotyński (rewizjonizm), Josef Chaim Brenner i Jehuda Liwa Gordon (syjonizm socjalistyczny), Eleazar

kontrargumentację (syjonistyczną!) w odpowiedzi na argumentację ateizmu syjonistycznego, że zdobył się na odwagę przeciwstawienia się najwybitniejszym syjonistom-ateistom.

PODSUMOWANIE

Syjonizm religijny, mimo że napotykał wrogów w samym syjonizmie i całym judaizmie, miał wielki wkład w sukcesy syjonizmu. W sferze polityki zasłużył się nie tylko tym, że uczestniczył w działaniach politycznych, ale także tym, że wniósł swą cząstkę w filozofię polityczną, dzięki czemu odegrał ważną rolę w tworzeniu się państwa Izrael. Pod jego wpływem zachowano wiele akcentów religijnych w życiu politycznym (np. udział w Knesecie) i społecznym.

Ideologowie tego nurtu, po pierwsze, przekonywali Żydów, że syjonizm jest zgodny z religią i stanowi świętość. Co więcej, zwracali uwagę świata na to, że Żydzi traktują syjonizm jako świętość. Po drugie, utwierdzali Żydów w przekonaniu, że ich naród jest święty i że mogą być dumni z bycia jego członkami. Oznajmiali światu, że Żydzi traktują swą przynależność narodową bardzo poważnie i każde przykre słowo na temat ich narodu może być rozumiane jako deptanie ich *sacrum*. Po trzecie, wpajali Żydom, że głównym rysem charakteru narodowego jest etos żydowski oparty na silnej duchowości i silnej więzi narodowej. Zwracali uwagę świata na to, że wszystko, co Żydzi czynią, jest w ich przekonaniu przemyślane, słuszne i głęboko uzasadnione, a jeśli ktoś chciałby cokolwiek podważyć, musiałby uderzyć w etos żydowski. Po czwarte, przekonywali Żydów, że ich państwo jest dla nich świętością uzasadnioną teologiczne. Przekazywali światu, że Żydzi traktują swe państwo i wszystko, co je dotyczy, jako nietykalną świętość. Po piąte, uzasadniali Żydom potrzebę użycia siły

ben Jehuda i Max Nordau (syjonizm kulturowy), Achad Ha-am Czernikowski, Szymon Dubnow (syjonizm duchowy), Micha Josef Berdyczewski i Arthur Ruppin (syjonizm praktyczny). Na temat ateizmu w syjonizmie por. E. Schweid, *Israel at the Crossroad*, Philadelphia 1973; *Israel – Homeland or a Land of Destiny*, Jerusalem 1985; *The Land of Israel. National Home or Land of Destiny?*, Rutherford 1985; *Judaism as a Culture. Confrontation*, Jerusalem 1980; *The idea of modern Jewish culture*, Boston 2008. Por. też *The Thought of Eliezer Schweid. A Symposium. Speakers: P. Peli, S. Rosenberg, Z. Harvey and E. Schweid*, „Immanuel" 1979, vol. 9, s. 98–102; S. Faber, *Eliezer Schweid's Contributions to Jewish Thought*, „Jewish Book Annual" 1986, vol. 44, s. 80–87.

jako ochrony i zabezpieczenia świętości, albowiem świętość bez zaplecza siły jest słaba. Po szóste, dowodzili Żydom, że prowadzenie wojny opiera się na wyraźnych nakazach Boga zapisanych w Torze. Po siódme, zachęcali Żydów do aprobaty decyzji polityków i proponowali, aby traktowali je jako sfery zjawisk, za którymi kryje się wola Boża (podwójna optyka). Po ósme, uzasadniali Żydom prawomocność funkcjonowania organizacji bojowych na podstawie analogii do starożytnych organizacji żydowskich. Po dziewiąte, wzmacniali prestiż przywódców syjonistycznych aureolą proroków i starożytnych przywódców żydowskich. I wreszcie, po dziesiąte, nakłaniali Żydów do dokonywania wielkich czynów dla ojczyzny i przypisywali męczeństwo bohaterom narodowym.

Pozytywny wkład religii w syjonizm najobszerniej przedstawili Abraham Izaak Kook i Cwi Jehuda Kook. Zasługi w tworzeniu specyfiki kultury polegały na zachowaniu wielu akcentów religijnych w życiu kulturalnym, edukacyjnym (szkolnictwo na każdym poziomie) i społecznym (szabat, koszerność) Izraela. Największe znaczenie miało otoczenie szacunkiem Tory, etyki i symboli. Księgi Tory zyskały niekwestionowany przez nikogo szacunek, zostały uznane za najstarsze księgi historyczne judaizmu, a pisma prorockie za drogowskazy etyki żydowskiej. Theodor Herzl, przyrzekając Żydom państwo, powoływał się na obietnice proroków, dlatego przedstawiano go jako Mojżesza, Aarona czy Jozuego. W rewizjonizmie mówiono, że syjonizm zmierza do położenia fundamentów epoki prorockiej.

Syjonizm socjalistyczny zapowiadał ustrój socjalistyczny w Izraelu jako wymarzonym państwie prorockim. Moses Hess twierdził, że socjalizm jest pomysłem proroków, dla których inspiracją była komunistyczna wizja świata. Syjonizm duchowy głosił, że odrodzenie ducha narodu nastąpi dzięki realizowaniu ideałów prorockich. Syjoniści innych nurtów niejednokrotnie powtarzali za syjonizmem religijnym, że Żydzi powinni dążyć do stworzenia państwa etyki, i uzasadniali etykę narodową nakazami etyki mesjańskiej.

Achad ha-Am podtrzymał tezę o tym, że misją Żydów jest propagowanie ich etyki na świecie, i przypominał, że normy etyki ogólnoludzkiej sformułowali Żydzi i były one najpierw ich zasadami, a świat ujrzał je o wiele później. Stwierdzał również, że naród jest ciągle kulturotwórczy wskutek inspiracji proroków, a Mojżesz stanowi idealny i wieczny symbol kultury żydowskiej.

Zasługi syjonizmu religijnego polegały na harmonizowaniu symboli religijnych z narodowymi, na staraniach, by miejsca święte (z punktu widzenia religii) były honorowane na równi z miejscami pamięci narodowej i o znaczeniu politycznym dla Izraela. Efektem pracy nad symbolami jest specyficzna i niepowtarzalna synteza w postaci narodowo-państwowo-religijnej kultury w Izraelu. Pod wpływem syjonizmu religijnego następowała sakralizacja świąt narodowych, świętom państwowym zapewniano ceremoniał religijny, a wydarzenia polityczne opatrywano komentarzami religijnymi. Wszystko to należy do specyfiki kultury współczesnego Izraela, której bez działań syjonizmu religijnego nie udałoby się wypracować.

Wkład syjonizmu religijnego był często niedoceniany lub oceniany jako „paradoks" żydowski. Ale to właśnie członkowie syjonizmu religijnego – rabini, cadykowie i filozofowie – olśnieni ideami syjonizmu wykonali pracę wymagającą ogromnego wysiłku intelektualnego, głębokiej znajomości religii (mistyki, tradycji i historii), dobrej znajomości etyki (prawnej, ponadprawnej i antynomicznej) oraz różnych odmian chasydyzmu. Wykazali się umiejętnościami przekształcania treści teologicznych w polityczne, nie naruszając przy tym nietykalnego tekstu Tory, którą potrafili ożywić dla polityki i tchnąć w nią nowe życie. Wszystko to wymagało ogromnych umiejętności intelektualnych, ale przede wszystkim – wielkiej odwagi. Owi światli i odważni ludzie, dojrzali do dzieła, znający i doceniający psychikę żydowską, jej świadomość, podświadomość i nadświadomość, przyczynili się wybitnie do sukcesów syjonizmu.

Jerzy Ochmann – CONTRIBUTION OF RELIGIOUS ZIONISM INTO POLICY AND SUCCESS OF ZIONISM

Religious Zionism brought to Zionism multiple threads valuable for its policies and admitted sacred dimension of the most important categories Zionist. Zionism recognized not only as a political movement in conformity with religion (which justified the quotations from the works of the prophets), but as a work of divine appointed to implement the development strategy of divine history. Nationality which, Zionism has become the new identity of the Jews, was considered Jewish identity accepted by God. State (and country) with which they fought, shown as a „gift" of God offered to carry out God's plans. The area of Palestine was considered „holy land of the covenant

with God". Return to Palestine justified the dictates of the Torah, and what's more, it was interpreted as a return to the area I lived Jews during the heyday of political antiquity.

Religious Zionism made the sanctification of the entire Zionist political influence. The war was considered a religious war waged in the name of God and, referring to the Torah, it approved Principia ethics of war. Policy Zionists justified luminous precedents of history, political leaders and the authorities of Zionism – analogies to the Jewish heroes and prophets. Religious Zionism has made the religious justification of important activities of Zionism: incentives for militancy, to immigration, to work at establishment of a new type of social bonds, and ethics (which changed only axiology) and maintaining a high degree of ethical commitment to Zionism.

The promotion of political Zionism require deep knowledge of religion (ethics, mysticism, tradition, history), high skills in methods of theological content transformations in the political, and great courage. Sacralization Zionism already started forerunners of Zionism, Abraham Kook, the continued Zionist religious parties, used it with all the consequence of the radicals gathered around the Gush Emunim and the Association of Temple Hills, and complemented by many philosophers giving Zionism form a complete synthesis of philosophical and religious.

Religious Zionism was one of the many currents of Zionism and acted generally in opposition to some other trends, which accused him introduce confusion in Zionism, promotion of backwardness and the spread of fanaticism. The greatest opposition to the involvement of religious Zionism in politics, however, was the orthodoxy, which does not recognize the connection of religion with politics or did not approve of the achievements of Zionism. Religious Zionism had wide repercussions throughout the newly emerging society of Israel (not only at the Zionist believers) and played an important role in the formation of the state of Israel. Under his influence, it retains many elements of religious life in the political, cultural, educational and social life of Israel.

JERZY KOJKOŁ
Polish Naval Academy in Gdynia

Polish philosophy and social thought of Catholic provenance of the interwar period and the public aspirations of religion. Selected issues

Public aspirations of religion is one of the most important issues, although scientifically undervalued, in a Polish social thought and philosophy of the interwar period. It appears that this is because visions of the impact of religion on the state and its system of socio-economic development, upbringing and education, which were then associated with the dominant role of Catholicism, leaving its mark on the mentality, culture and way of thinking among Poles, long considered to have been too steeped into ideological content[1].

Such claim seems to be particularly appropriate in relation to the discussion on the concept of the Catholic state and the Polish attitudes towards the religion and the Catholic Church. According to the author, nevertheless, there is a necessity to look deeper into the socio-political ambitions revealed in the confessional philosophical and social thought of that period as they were of great importance for the shape of the Second Republic of Poland and are currently being exceptionally popular.

In the preferred trend referred to in this Article, the inquiry focused on the following issues:

1. The role of religion and the Catholic Church in the social life.
2. The image of Polish religiosity.
3. The impact of Catholicism on the family in the context of the whole system of education.

---

[1] L. B. Dyczewski, *Religijność społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym*, „Collectanea Theologica" 1972, T. 42, nr 3, p. 29–31; A. Chwalba, *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870-1918)*, Kraków 2007, p. 296.

4. Relations State–Church.

The starting point in discussions on above mentioned issues among confessional thinkers were the changes made to the Catholic doctrine during the pontificates of Popes Leo XIII and Pius XI. Both popes attempted to base social and political order and economic neo-Thomistic vision of the world. Its essence was to renew the teachings of Aquinas and opposition to all of modernism, materialism and rationalism[2].

According to many thinkers of that period confessional society appeared as a hierarchically structured body, consisting of small but independent communities. The issue was accurately presented by J. Macała who wrote that „The most important of these were the natural communities such as marriage and family, which the Catholic thought particularly devoted a lot of attention, because it exerted a huge influence on the shaping of the human personality, and moreover it formed the basis and the beginning of human socialization as well as the prosperity of the nation and the state. Healthy family created the foundation for the rebirth of the world in the Catholic spirit, so there was a need to overcome perceived crisis of the family associated with secularism, liberalism, consumerism as well as socialism and Bolshevism"[3].

Catholic social education rejected the belief that man is first of all a citizen of the state, claiming that the life of society and the state, derived from human nature, has its source in God, the power comes from God, therefore, society should obey all the restrictions. The creators of Catholic social education also stated that the rulers must have sufficient powers to exercise their office, and, what is even more, they must get the authority and be willing to use coercion. Only then people will

[2] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (eds.), Rzym–Lublin 1987, part 1, p. 41–126; *Encyklika Leona XIII „Aeterni Patris"*, in: *Encykliki Leona XIII*, W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz (eds.), Słupsk 1997, part 1, p. 14–26; J. Keller, *Katolicka doktryna społeczna*, Warszawa 1989, p. 588; J. B. Lemius, *Katechizm o modernizmie. Według encykliki Ojca Świętego Piusa X „Pascendi Dominici gregis"*, Warszawa–Częstochowa 1912, p. 1–111; *Społeczne nauczanie Kościoła*, „Znak" 1982, nr 332–334, p. 1183; Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1999, p. 281–287.

[3] J. Macała, *Polska katolicka myśl polityczna II RP*, Zielona Góra 2004, p. 19–20; *O ducha chrześcijańskiego w Polsce. List Pasterski Episkopatu Polski*, „Przegląd Katolicki" 1934, nr 8, p. 115–120; J. Stepa, *Komunizm a światopogląd katolicki*, Poznań 1937, p. 58–60.

want their ruling, which is necessary for rational and equitable administration[4].

According to the publicists of Catholic realization of these objectives should foster Christian values inspired by the political system and economic development. Love and social justice would constitute its pillars. They claimed that if the Catholic religion as the moral foundation of the state is rejected, law, education and the rulers lose their authority, which will lead to the collapse of civilization. Such attitude strengthened the traditional model of the Polish state, which must be the foundation of Christian values renewed in the neomistic spirit. Kazimierz Kowalski wrote, „with all that we have previously said, it leads to two important conclusions, namely it is true that the basis of power and authority, not only the church but the state authority, is God, especially God's will, which is reflected in every order of legitimate and competent power. Besides, the fact is that strict obedience to secular authority is valid as long as it is the representative of God's will, that is, until it does not compel subordinates to deliberately serious sin and does not exceed their powers, or does not go beyond the field entrusted to it by the will of God"[5].

It was considered that only religion is a guarantee of a proper hierarchy of authority and society. It meant primarily for Catholicism, which was to guarantee reasonable and righteous reign in the name of the public good and with respect for the dignity of the governed. The task of the state was to help people, sometimes even against their will, to support their activities, provided the integrity of natural rights and freedoms of others as well as of carrying out the citizens duties as a member of a political community.

Analyzing the indicated issues, J. Macała notes that in the statements of Catholic thinkers see the depreciation of the theory of the social contract as the source of society and the state. In their speeches, they drew up integrist fear of human freedom, criticized the excessive egalitarianism. They thought that the inequality of state and possessions were necessary to conduct a properly functioning society. All

[4] *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, R. Bender, C. Strzeszewski, K. Turowski (eds.), Warszawa 1981, p. 719; *Katolicka myśl społeczna. Pamiętnik III Studium Katolickiego w Warszawie 5-10.IX.*37, Poznań 1938, p. 500; C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, p. 823; A. Szymański, *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1939, p. 497.

[5] K. Kowalski, *O społeczeństwie, władzy, autorytecie*, „Ruch Katolicki" 1932, nr 4, p. 107.

are equal only in the light of Christianity. However, they did not reject democratic governance if it is based on „the principles of truth and fairness, justice and the common good", they warned against the dangers of democracy, which undermining the moral authority of Christianity becomes a dictatorship or despotism. There were also voices that the most stable political system would be established on the hierarchical structure of the Church, which is a form of a mixed system, the third way between liberal democracy and totalitarianism. Please note that in practice it could lead (and actually led) to create some form of authoritarianism[6].

Public aspirations of Church also affected its relationship with the state. It was believed that both the state and church institutions are directing social communities. State seeks to achieve the objectives of the temporal and the Church eternal ones. These objectives are also the limits of operation of both institutions. In this perspective, the authority of the Church concerned the issue of religious and spiritual and the temporal power concerned citizenship and political affairs. The area of joint action presents the issues of socio-educational area. Stefan Wyszyński wrote: „The ruling over people is done by two communities sovereign formally different from each other: Church and State. Although governments exercise over the same people, however, the objectives of these communities are different; the immediate goal of the ecclesial community is the eternal salvation of the people, equipping them with supernatural goods; the immediate goal of the temporal community is peace, progress and prosperity. Although the distinction between the objectives and terms of reference of these communities do not produce much difficulty, it must be remembered that both communities exercise their authority in relation to one and the same man. And as it is in the construction of the human soul and body they form a harmonious whole – so the ecclesiastical authority of state power, if you want to fully protect human achievements of both, the right itself, represented by the targets, they must harmonize their activities which, while usually develops on

[6] J. Macała, *Polska katolicka…*, op. cit., p. 28. The author implicates: F. W. Foerster, *Etyka a polityka*, Lwów 1926, p. 70; J. Pastuszka, *Demokracja i parlamentaryzm*, „Przegląd Katolicki" 1928, nr 30–32.

separate fields, but often it descends with each other"[7]. According to Father S. Wyszyński there are also many areas of mixed things where spiritual and temporal elements are so closely linked that both communities realize their goals and tasks together. Therefore, you should agree on its powers. They are: matrimonial matters, teaching and education of the young and the temporal goods of the Church.

Therefore – writes J. Macała – Catholic thinkers believed that „it is better to leave the freedom to impact on the education of youth, marriage and family life and public order to the Church. The relationship based on trust and cooperation will influence both parties positively. Only the Church is able to resist the waves of decay and social inertia, educating people on good and worthy citizens, accepting the principle of authority with respect for the legitimate rights of freedom, justice of the coveted peace. Hence the fatal jumped from the French Revolution separation of church and state, which is the result of secularization. Besides, for many Catholics France itself was an example of a drastic and fatal separation of church and state. The main damage as a result of separation shall be borne by the civil power, depriving the same moral basis to govern and commanding people and obedience to authority of society. Freedom of religion, freedom of worship in the country, equating Catholicism with false religions for many conservative Catholics equaled state-atheism"[8].

From the cited statements it can be concluded that with reference to the socio-philosophical Catholic thought, ideologies were a threat affirming totalitarian systems, limiting human freedom, including religious beliefs and the Church subordinating its power. Most thinkers strongly opposed the separation of Church and State. These views essentially anti-totalitarian were saturated with a kind of authoritarianism, in practice, an inspiring total aspirations of all integrist tendencies.

In Catholic thought that time, an important issue was the attitude towards the nation and nationalism – this is an example of a certain ambivalence of that thought, what resulted from the tension that exists in the Christian philosophy, between universalism and particularism, as well as from problems with defining the concepts of nation

[7] S. Wyszyński, *Zasięg i charakter zainteresowań katolickiej myśli społecznej*, in: *Katolicka myśl społeczna. Pamiętnik…*, op. cit., p. 51.

[8] J. Macała, *Polska katolicka…*, op. cit., p. 31.

and its sacralization, manifested in the dominance of the approach of metaphysical issues of the nation and national character. Sacralization meant here either recognition of any final total value of life whether it is spiritual or material, or the reality of eternal and different from the other signs of human life. Nation turned over religious honor and it was distinguished from the profane sphere, which is what the ordinary an everyday.

One of the greater neomesianists of the interwar period was Antoni Chołoniewski (1872–1924)[9]. In *The spirit of Polish history*, he wrote that the greatest value resulting from the national character of Poles was a sense of freedom, closely associated with religious tolerance, Liberum Veto and noble freedoms. In his opinion, the pre-partition Polish society through such a ground formed a nation united by sense of moral obligation, which was a complete departure from the trends in Europe at the time, relying on disciplining absolutism among citizens. Annihilation of the independent existence of the Polish nation was caused, according to A. Chołoniewski, by neglecting to cultivate civic freedom in Saxon times.

He believed that despite the political suppressing of Poland in the eighteenth century, the ideology of freedom survived. A romantic literature played a special role of the custodian of freedom, whose authors formulated a program of moral renewal of the Polish nation, based mainly on the leading ideas. This program, with the slogans of equality, self-determination, international justice, became in time the basis of many European and national political manifestos. Hence, A. Chołoniewski states that the Polish nation should get from Europe undying gratitude. Despite the disasters and countless victims, the idea of freedom has been preserved. The idea which allows to regard the future with a great deal of optimism to post-war Europe. In this

[9] Antoni Chołoniewski was mainly publicist dealing with the problems of limits, of Polish Western Lands and Pomerania and the Jewish question. He lived and published in Lwów, Kraków, Gdańsk and Bydgoszcz. He worked in the editorial offices: „Przegląd Polski", „Dziennik Polski", „Słowo Polskie" and „Głos Narodowy". He was a follower of historiosophical reflection of Stefan Buszczyński. Basic works are: *Duch dziejów Polski*, Kraków 1917; *Po odparciu najazdu bolszewickiego w r. 1920*, Kraków 1920; *Państwo polskie, jego wskrzeszenie i widoki rozwoju*, Warszawa 1920. See: K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynak, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Gdynia 2013, p. 186.

sense, the Poles – the nation experienced the history and chosen, fulfilled its historic mission.

Jerzy Braun 1901–1975[10], one of the most consistent Polish neomesianists came from this group. His work was of rationalistic character, assuming the identity of being and knowledge. Another key element was the claim of the existence of God – as reason and absolute creator of being and the immortality of the soul. He maintained Józef Hoene-Wroński that „the philosophy of the absolute" that discovers right to exist, commonly applicable in fact in Earth and transcendental reality. The most important rule is creativity, applying both to the Absolute, and the other dimensions of existence. With regard to the principle of humanity the rule takes the form of a relatively independent of historiography and cultural activity. This activity is, in addition, of eschatological dimension, sets a goal of human existence: spiritual and moral transformation in the practice of Christian values and the requirement of intellectual knowledge of the world, which provides a passage from „faith" to religious „certain".

Thus J. Braun emphasized the special role of nations, each of which is called a partial historical mission. Sacralizing nation he found that among the nations of a unique place the Poles occupy it mostly. They are a nation that its history and political solutions show the direction of development not only in Europe crisis but of all mankind. Such ideas born in Poland as a federation of states, union of Churches, the unity of national culture (synthesis of „high" culture with folk) and fidelity to the Christian faith, can directly contribute to the salvation of Western civilization, standing in the face of the threat of fascism and communism.

Realized Partitions of Poland synthesis of power (the state) and freedom, is a model for overcoming this antinomy of twentieth-century Europe-wide towards the creation of an „ideocratic culture" in which

[10] Ibid., p. 190–192. Jerzy Braun, Polish scholar and philosopher, also writer and scouting activist (author of the famous scout song *Płonie ognisko i szumią knieje*), war participant in 1920 and the Warsaw uprising. Since 1928, after knowing the idea of Józef Hoene-Wroński, Jerzy Braun became an ardent advocate of his thoughts. A delegate, in the years 1948–1956 political prisoner of Polish People's Republic (PRL), a Catholic activist. From 1965 until his death he was in Rome. His major works include: *Hoene-Wroński a Polska współczesna. O nowy ład moralny w świecie cywilizowanym*, Warszawa 1932; *Kultura polska na bezdrożach. O nowy kształt polskiej kultury narodowej*, Warszawa 1936; *Zagadka dziejowa Polski. Próba historiozofii*, Warszawa 1938; *Wrońskizm a nauki formalne. Prolegomena semantologiczne do filozofii absolutnej*, Warszawa 1939.

primacy of spirit over matter is existing. In this context, J. Braun spins a prospective vision in which Europe will lead Poland. In the future, on these principles Europe is supposed to create the powerful „Catholic apostolic empire".

Sacralization of the nation in the Polish social thought, and especially in the national thought united specifying the relationship between nation and nationalism. Not only the neomesianists, but also other thinkers associated with the Catholic provenance, achieved that. This subject was one of the most controversial in the interwar period, today it also raises many doubts[11].

Analyzing Catholic thought tackling the problems of the nation and nationalism we can see its pluralism and at the same time specific universalism. Yet a generally accepted definition was not clarified, but the nation was treated as a „work of God" and therefore also the nationalism was glorified. Moreover, in Catholic circles the same concepts of nation were treated quite suspiciously as they were relatively new to the Church's social doctrine, which in its mature form, was formed in the nineteenth century, and also outlined by the French Revolution as the opposite of the society or civilization, and later Romanticism exposing differences between the state and the nation.

Typically, the thinkers emphasized the spiritual character of the nation. They wrote that it is the compound that is voluntary and natural, that it is free will that refers to common tradition, spiritual experiences, ideals that determines its shape. This resulted from ontologization and sacralization of the nation, expressing the love to God and therefore people joined by a common religion as the main content of the national bond. Jarosław Macała is right saying that „in Catholic thought we have, on the one hand acceptance of a voluntarist and subjectivist definition of a nation (with the dominant role of the national consciousness), on the other, with a clear accentuation for the Polish nation-building, the role of the Catholic religion"[12].

Józef Maria Bocheński interpreted the spirit of the nation in the second way of belief. In the 30's he opposed biologistic theory, in which

[11] A. Wierzbicki, *Naród-państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego*, Wrocław 1978, p. 57–72; E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, p. 14–15; J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak" 1997, nr 3, p. 8–31; M. Hroch, *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*, Wrocław 2003, p. 99–104.

[12] J. Macała, *Polska katolicka…*, op. cit., p. 56.

the functioning of the nation was determined by the natural characteristics of the human, which excludes both the necessity of the existence of moral norms.

His work in this period includes apart from logic, national and Catholic issues as well as their social dimension. Here J. M. Bocheński not so much explored and inquired, but rather disseminated his beliefs. Sacralizing nation he equally criticises liberalism, pacifism, ecumenism, internationalism, to the idea of a secular state (which he opposed the „one-way total state to"), for use by the Church „poor means", attempts to read the Gospel anew, to Jacques Maritain personalism. He criticized the anti-intellectualism of Polish Catholicism, which mainly referring to the feelings and the will did not create a holistic worldview and did not make the rationalization of the truths of faith. As steeped in anti-intellectualism criticized modernism, sentimentality, fideism, skepticism, pragmatism and intuitionism. He was an outspoken rationalist and faith was understood as an act of reason by him.

For J. M. Bocheński nation is a community that refers to the sphere of culture to specific national values. The nation is a prerequisite for the creation of the state aiming to preserve and defend these values. It is a common task for all members of the nation. Sacralization nation has often led to the conclusion that only a nation-state is likely to lead the nation as a form of spirituality and emotionality. According to J. M. Bocheński it did not have to be a national community, however, because the state is primarily a rationalized community, emerging forcibly. Ulrich Schrade, judging the thought of J. M. Bocheński, notices that for him „the nation is a human community fighting for independent state of existence"[13].

In the circles of artists of Polish socio-political and philosophical thought – regardless the theoretical provenance – it is often wondered which community is more important – the people or the state. The same thing was to be among Catholics. For some theorists of this trend (e.g. Karol Górski, Jacek Woroniecki), the existence of intentional being was the essential quality of the nation, and it defined him and distinguished him from his nationality shaped by blood ties. Despite this, J. Woroniecki argued about the valence of both „communities of

[13] U. Schrade, *Międzywojenna polska myśl narodowa. Od patriotyzmu do globalizmu*, Kraków 2004, p. 123, 129–135.

primates", which arose because man is a social being made by nature. The differences between these structures confined in his opinion to be kind or arising relations. National community was of a morally profound character of the state, so as a result it strongly associated a human with structures and traditions. For this personalistic representative the trend in Polish Catholicism, the superiority of the people of the state was obvious. Increasingly it was emphasized in times of danger of totalization of social life. In his opinion, the state pursues this objective by statutory law, the implementation of which often ensures the legal system.

To summerise it can be said that Polish social thinkers who sacralize nation appealed to the idea of eternal (in the sense of the earth), God and at the same time a natural product of past, present and future generations. They were often organicist concepts, as people imagined the nation as an organism which parts are inextricably linked and dependent on each other.

For Catholic circles sacralization and personification of the nation resulted from the primacy of the law of God. Konstanty Grzybowski rightly stated that there were voices in the nation seeing the metaphysical target, treating it as an idea[14]. It was believed that the nation has a metaphysical goal, independent of the intellectual consciousness of the constituent units that deprived this goal irrationally much better than reasonably. Faith as well as religious feeling became essential to its understanding of, because this goal was based on the Catholic religion.

The most common reference was made to the historical origins of nations as ones grown from Christian foundations in the complex process of the formation of European civilization. For most thinkers nations were born in the era of enlightenment and solidified its dominance in the Romantic period, it was then they noticed the differences between the nation and the state. Some Catholic thinkers believed that the nation is being intentional, which existed in the minds and will of the people as a kind of ideal of social order and a kind of bond, merging a specific group of people in the nation, and distinguishing them

[14] K. Grzybowski, *Ojczyzna-naród-państwo*, Warszawa 1977, p. 160–164.

from other nations as well. Thus, it came to the relativization of the idea of nation, which allowed criticism of extreme nationalism[15].

A lot of controversy was around the matter of relation of nationalism to Catholicism. Jarosław Macała writes that „nationalism as a national idea was fully accepted by the Church, but on condition of considering the primacy of Christian morality, it was even being called a patriotism then. Catholic thinkers believed that the truth is that the neighbors can be loved unevenly, i.e. mainly to those of kinship, origin, language, religion or custom, however, it cannot give rise to hatred against others. Thus, the charity could not interfere with the love of homeland. Every Catholic has the right to defend and develop their own nationality and language, but within the limits set by the Christian morality"[16].

The Church does not accept extreme nationalism, considering that it generates hatred between people and contributes to injustice. His intellectual representatives believed that between universalism (humanity) and particularism (nation), there is no contradiction, because it is part in relation to the whole. Every nation has the right to their own state, but other nations have this right also. Jacek Woroniecki found that there is a transcendent whole, and the members of the nation are combined by some invisible bond. As a result, he developed a consciousness of its members that they belong to as well as a particular community spirit, which differentiates them from other groups and procedure, which he called the national customs[17]. Nation guides people through customs, the public ensures the introduction of them. In this context, J. Woroniecki wrote about patriotism and nationalism, he thought that love of country and nation is the duty of every human being. Jacek Woroniecki assessed extreme nationalism directed against other nations critically. He believed that it corresponded to the submission of feelings over reason. Hence, he spoke rather about patriotism or moderate nationalism, criticizing any chauvinism. In this way, he defied the demands assigning a key role in shaping the national unity of the community to selfishness[18]. The

[15] J. Szacki, *O narodzie…*, op. cit., p. 9–14; N. Bończa-Tomaszewski, *Demokratyczna geneza nacjonalizmu. Intelektualne korzenie ruchu narodowo-demokratycznego*, Warszawa 2001, p. 10–11.

[16] J. Macała, *Polska katolicka…*, op. cit., p. 34.

[17] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 1: *Etyka ogólna*, Lublin 1995, p. 246.

[18] J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935, p. 59–61.

basis was seen in the need for the moral good of the community, allowing the unit her virtuous life.

This was important because the acceptance of Catholicism in Poland was rather widespread, though superficial. Public opinion – stated by Czesław Strzeszewski – steeped poorly with established Catholic principles was a strong element of pressure, forcing conformist behavior. He wrote: „Catholicism so healed with the spirit of the Polish nation, that its total negation is gained only for a few units. »All parties in Poland admit the religiosity. Even the communists and socialists rely on Christ and communism in the early apostolic times«. This attitude towards Catholicism is often only a guise under which complete atheism hides, but it just proves the impact of Catholicism". And continues: „Polish Society of interwar period is influenced by two factors of pressure. One of them is the emphasis of the Church, the second – opinion of the social environment. It is not proper to be a socialist, even more a communist and because it excludes a man of wide circles of the Polish intelligentsia: the nobility, gentry and middle-income, but the traditional bourgeoisie. It is not proper to dance in Lent, not because it is the prohibition of the church, but because it is the custom in the outgoing »respectable« homes, because the Catholic custom became the custom of the Polish intelligentsia"[19].

According to many confessional thinkers the number of followers was not easy to associate it with the attitudes of Poles. The phenomenon of poor understanding of the principles of the Catholic religion was observed as well as too low religiosity and lack of understanding of separation of the sacred from the profane.

In the Catholic „Słowo" („Word") we read: „In our Polish reality, against the background of general-human clutter of thoughts and aspirations, the most striking section is private life from public life. How often we are witnessing the Catholic life of individuals, and even non-Catholic actions of individuals in public life. There is a duality of thought and word and deed. There exists the tear of the truth into two parts, while the truth is one. In a country with a majority of practicing Catholics and believers – things can happen, in fact, contrary to the principles of Catholic. In Poland, particularly there is the need to deepen the Catholic con-

[19] C. Strzeszewski, *Wpływ katolickiej myśli i działalności społecznej na życie społeczne Polski*, in: *Historia katolicyzmu…*, op. cit., p. 593–594, 596.

sciousness in relation to the national, state, economic and social beliefs that create the content of our culture and civilization. And that culture and civilization is formed in the whole of life, beyond the realm of religious and church in the strict sense of the term, lay people. That is why lay people, lay Catholics are called to introduce, spread and deepen, and finally the defense of Christian principles in public life"[20].

Bishop of Tarnow, Leon Wałęga thought the same. In his opinion, in Poland almost all declare their Catholicism, but at the same time there is a fairly wide atheism, sectarianism, selfishness and hatred in public life. He believed that a Catholic is not the one who declares faith, but whoever uses it in everyday life in relation to themselves and others, and is subjected to the authority of the Church[21].

In fact, the division was made not only towards social but also religious Polish society on the basis of the Catholic religion. Most often discussed were the following three groups of Catholics: the first model is the least numerous called the Catholics, the second, relatively small – are enemies of the Church, the third – by far the largest, is inactive Catholics who do not follow the indications of their religion in public life. In this regard Jan Piskorz defined characteristics which a good Catholic should be characterized by. He wrote „a real, good Catholic prays for the holy Church, for its expansion, for the extension of victory over enemies, pray for the Holy Father, the Bishop of the diocese, the priests of his parish, pray for priestly vocations, prays for missionaries working on extension of the Kingdom of God in heathen lands. Good Catholic shows honor and respect for the hierarchy of the Church, for its pastors for each Catholic priest (...). Not ashamed to the allegation that he is the clerical, because in a good sense, every Catholic should be one like this (...). A good Catholic is obedient to the Church, its commandments, is guided by what he hears from the pulpit, he complies with the rules of the Church and orders his priest willingly (...)"[22].

---

[20] B. R., *Na Święto Chrystusa Króla*, „Słowo" 1932, nr 273. See related: J. Czarnecki, *O katolickie życie publiczne w Polsce*, „Przegląd Katolicki" 1934, nr 43; J. Frankowski, *Katolicyzm w Polsce współczesnej*, „Bunt Młodych" 1934, nr 7.

[21] *List Pasterski biskupa Leona Wałęgi na Wielki Post 1927 r.*, „Currenda Diecezji Tarnowskiej" 1927, nr 2, see: J. Macała, *Polska katolicka…*, op. cit., p. 104.

[22] J. Piskorz, *O wyrabianie wierności i przywiązania do Kościoła*, „Ruch Katolicki" 1934, nr 4, p. 169.

Often it was emphasized that the Catholicism is universal in the souls of the Polish people, but at the same time traditional, superficial, sentimental and emotional. It focuses on the external piety rather than internal. Low awareness of religious resulted in ease of violation of moral principles, without remorse. All this resulted in the weakening of Polish Catholicism in general, because it could not count on too many conscious defenders, although followers of metrics were multitudes[23]. Thus, an attempt to reconcile religion with culture. Józef Pastuszka pointed out that the Catholic philosophy does not see the two hostile worlds (religion and culture), but it also creates an artificial symbiosis of cultural and religious; reconciliation of these areas is based on their harmonious development, the fact is that culture should submit to the religion. With this reflection belief emerges of the unity of interiorization and exteriorization, subjectivity and objectivity in culture.

In the „Czas" („Time" from 1928, discussing the views of Count P. Toggenburg it was written that „the main snag of a low level of Catholicism in Poland is the low level of education of our clergy: apart from the Kraków university there is not a single theological faculty at Polish universities on proper high level (...). There is a lack among the intellectual elite layers of Polish spiritual and mental – as it happens in the West – which would work in the Catholic Church. In relation to it, there is a frightening standstill, the best illustration is the Catholic press in Poland"[24].

Leon B. Dyczewski is right saying that in the interwar Polish religiosity a traditional factor dominated, with a predominance of intellectual over the emotional factor. We cannot forget that this first factor came from the romantic idea of national messianism needed during the period of the partitions, and impeding the transformation of an independent Polish state in the modern state. The consequence of messianism may be seen in passivity, a willingness to suffer for others and withdrawal from social activity. It strengthened irrational elements, feelings that clouded indication of the reason"[25].

Polish Catholicism then and now lacks moral terms sophistication. It is all about the conduct resulting from internal conviction of doing

[23] *Polska i jej katolicyzm*, „Czas" 1928, nr 4. See also: M. Nitecki, *Kryzys katolicyzmu w Polsce*, „Pro Christo" 1933, nr 5, p. 262.

[24] *Polska i jej katolicyzm*, op. cit.

[25] L. B. Dyczewski, *Religijność Polski…*, op. cit., p. 41.

good, knowledge of the Catholic principles and their intellectual restraint, visualization of all the problems essentially important for Catholicism, commitment and professionalism in the socio-economic and political and ordinary grassroots work.

An important factor influencing the religiousness, according to Catholic thinkers, was the family, and her skeleton was a Christian marriage. Hence, Christian marriage was a sacrament for them, and the power over it belonged only to the Church. The purpose of marriage was in the opinion of J. Woroniecki primarily „a worthy maintenance of the human race and education of brave offspring, what is more, mutual assistance in the battle of life"[26]. They repeated the thesis of St. Thomas, the family associated with marriage was the foundation that allows the creation of the society, and thus they affect all areas of social life. Therefore, more dangerous became – according to the columnists of „Verbum" – all the spiritual and material defects of the family, and therefore it had to be a subject to special protection[27].

According to Catholic thinkers, believers must be a subject to its religious associations, and civil marriage law would only apply to non-believers. Some church leaders also committed postulate registering marriages in the civil registry offices, to give them the same position relatively to the state of law. It was to harmonize the law of marriage in Poland for national unity in the spirit of the Catholic religion. This would also serve to introduce the recording of the sacramental nature of marriage to the Constitution[28].

For the Catholic thinkers, sacramental order of love, which is the fundamental bond of marriage and the family, required a priority of husband in front of his wife and children, in other words, created a patriarchal model. Hence, the criticism of the emancipation of women, who contemptuously refer to their natural duties, primarily marriage and the birth and upbringing of children. Family well-being requires a certain inequality and subordination of one side to the other. From

[26] J. Woroniecki, *U podstaw kultury…*, op. cit., p. 126.

[27] *„Verbum" (1934–1939). Pismo i środowisko*, M. Błońska, M. Kunowska-Porębna, S. Sawicki (eds.), vol. 2: *Wybór artykułów*, Lublin 1977, p. 34.

[28] „Przewodnik Katolicki" 1931, R. 37, nr 18.

the teachings of the Church, a sharp protest against abortion and request to the state to protect life from its very beginning was also stated[29].

The family was the basis for the Catholic external upbringing seeking to form a good citizen. Hence the state – according to a religious thinkers – would require, for example, knowledge of civil and national duties, some development of moral, mental and physical culture. In this regard, it should interfere in education and teaching, but above all it should give support to the family and the Church forming a good man. Stanisław Podoleński wrote: „Good Catholic will always be a good citizen, a Catholic school (religious) will also be the best school civics; thus who support it, wishes you well"[30].

The basis for such education according to Ludwik Skoczylas there should be respect for authority, which replaces God on earth. Hence the need for the formation of obedience is necessary, in relation to people who are higher up in the social hierarchy, as a primary obligation of the individual. All offices should be done for the common good. In the upbringing of the citizens there was a rule to insist on the duties, which correspond to certain powers[31]. Hence appeared postulate of freedom and responsibility associated with the Christian expression of respect for state authority respecting the natural law and Christian morality. In this way restricted incapacitation individual to the state, and at the same time restricted extreme individualism. It signaled the need for citizen education activity and independence in the country, what was indispensable suitable dose of freedom and rights, inviolable by the camera power. Jarosław Macała writes that „then surrender of power would be voluntary, moral and physical

[29] See related Z. Włodkowa, *Kobieta a zagadnienie rodziny*, in: *Rodzina. Pamiętnik I Katolickiego Studium o Rodzinie w Poznaniu w dn. 2–6 września 1935*, Poznań 1936, p. 423–430 as well as E. K. [Edward Kozłowski], *Opieka nad kobietą w państwie polskim*, „Przewodnik Społeczny" 1926, p. 241–242. There we read: „House, fireplace, family is the kingdom of women. It is the duty of her to care for the satisfaction of needs of her husband, children and all family members, the honorable and holy burden of raising children is especially on her shoulders".

[30] S. Podoleński, *Kościół a szkoła*, „Przegląd Powszechny" 1930, t. 186, p. 174; see also: L. Bazylewska, *Zadania wychowawcze państwa*, „Prąd" 1935, nr 6.

[31] L. Skoczylas, *Szkoła jako czynnik wychowania moralnego*, in: *Katolicka myśl wychowawcza. Pamiętnik II Studium Katolickiego w Wilnie w dn. 28.VIII-1.IX.1936*, Poznań 1937, p. 159–160.

coercion not imposed, indeed indispensable in the life of the country, but too readily abused"[32].

The author rightly observes that the belief in the saving power of physical coercion was characteristic primarily for the „young" nationalists and national radicals, and „it was accompanied by extremist intentions of rebuilding the state and nation". Needs for discipline and hierarchy did not eliminate, however, the belief of the „young" that for the sake of the state and the nation „a man belonging to the world of free men, not slaves is needed. It can be explained by mitigating the impact of the declared Catholicism"[33].

A school was an important instrument of education, where the mutual rights of the family, church and state coincided. For the Catholic, school next to the family played a crucial role in the process of expansion in public life, deepen the sense of morality and religiousness in nation. Without a Catholic education in schools nation was threatened by the spiritual and physical degradation. Stanisław Podoleński wrote that his desire is [the Church – J. K.], „that the child in Catholic school was surrounded by Catholic atmosphere, that the whole teaching and education were taken over by a Catholic spirit and have a positive influence on young people in this direction. This only school – a Catholic school or religious one – fully correspond to the wishes of the Church and the rights of parents. Such a school that only accepts young people and Catholic teachers, where in the school textbooks and school curriculum, all the equipment and the whole education are permeated by the spirit, support the Church and asks Catholics to strive everywhere to gain it and does not spare any of the victims to achieve the goal"[34].

Church in the interwar period advocated for Catholic, religious schools. Completely rejected the secular schools without religious education. According to officials of the Church atheism was spreading, which contributed to immoral behavior among young people. It tolerated inter-schools, whose existence was caused by the religious

[32] J. Macała, *Polska katolicka…*, op. cit., p. 150. See more: I. Chrzanowski, *Około wychowania narodowego. Trzy odczyty*, Warszawa 1932, p. 56; *Interes państwa a dobro powszechne*, „Polonia" 1933, nr 3051; R. Rybarski, *Nacjonalizm a ludzie automaty*, „Gazeta Warszawska" 1934, nr 126.

[33] J. Macała, *Polska katolicka…*, op. cit., p. 150.

[34] S. Podoleński, *Kościół a szkoła*, „Przegląd Powszechny" 1930, t. 186, p. 169.

structure of the Polish population and was typical of the public sector of education of the Second Republic. Attended by children of different faiths and non-believers, there was a certain ideological pluralism among teachers, compulsory religious education was organized by religious associations"[35].

For the thinkers of the Catholic faith schools were to provide the fact that the whole education and teaching, school system, teachers, textbooks were imbued with the Christian spirit. Religion should be the basis of the globally recognized education in every type of school, including higher education. While a mixed type school was criticized for spreading the content is contrary to the teachings of the Church. According to religious thinkers it promoted equality of religions, which was conducive to the secularization among others by destructive influences of children and Jewish teachers at Catholic majority. The case was even carried by Cardinal August Hlond (1936). In his pastoral letter we can read: „It is true that in schools the impact of Jewish youth at a Catholic is generally in terms of religious and ethical negative". Jarosław Macała noticed the problem writing: „Thus, against the background of growing in the 30's anti-semitism, in the framework of the demands of legal discrimination against Jews, formulated not only by widely understood nationalists, as well as by many clerics, were the demand to ban attending Jewish children to Polish schools and the ban from working in the schools for Jewish teachers"[36].

Church in the interwar period constantly demanded religious school for Catholics, but did not achieve success. The fact, according to the hierarchy, was a sign of weakness of Polish Catholicism and break the unity of Catholics. There was no understanding that such demands did not respond to Polish reason of state and Polish society

[35] Filed also in art. 120 of March Constitution, which has also been maintained in the April Constitution: *Druga Rzeczpospolita. Wybór dokumentów*, A. Łuczak, J. R. Szaflik (eds.), Warszawa 1988, p. 118, 378.

[36] J. Macała, *Polska katolicka…*, op. cit., p. 174. See more: A. Hlond, *List pasterski J. Em. ks. Kardynała Prymasa „O katolickie zasady moralne"*, Poznań 1936, p. 11; S. Adamski, *Szkoła wyznaniowa czy mieszana?*, Poznań 1921, p. 6–7; *Żydzi w szkolnictwie*, „Gazeta Warszawska" 1934, nr 336; M. Sobczak, *Stosunek Narodowej Demokracji do kwestii żydowskiej w Polsce w latach 1918-1939*, Wrocław 1998, p. 312.

of that time. It was believed that there was a need to change the model of State–Church relations in order to legally legitimize religious schools. It was supposed to be enough for social acceptance.

Hence the demand for reunification of the state with the Church, the recognition of Catholicism as the state religion. However, it turned out that it was unrealistic, as it demanded religious unity of all Polish citizens, which in the Second Republic of Poland (II RP) was impossible. Greater support was deserved to the concordat model of the relationship State–Church accepting the sovereignty of the two communities and their harmonious interaction.

In June 1918 years, the original proposal was introduced by J. Woroniecki, who discussing historically the most common models of state–church relations, i.e. concordat which recognizes Catholicism as the state religion and separation of church and state, he saw the opportunity to use them both in Polish conditions. In his opinion, that first could be dangerous due to embarrassment of freedom of religion in its external manifestations, finally it led to morality dogmatization. The second model could lead to ambivalence in relation to each other, but only if the state and the church would deal with loyal position to one another, then their cooperation for the common good would be beneficial.

In the author's opinion, the Church of that time advocated to a related joined model, it has also some disadvantages, and, as a result, sometimes separation would be better. Jacek Woroniecki wrote: „We can see, then, that the chapter as a practical way to solve the problem of the position of the Church in the country is not condemned at all by the Church, and that Catholics are allowed to take it into account equally with the concordat, as one of the possible forms of arrangement of relations of church in his country (...). A practical point of view must be decisive in this case. To consider this point, you will have to take into account whole range of factors; first and foremost the system of society itself, the degree of his religiosity among broad sections of the people and among intelligence, which always need to have guiding role to play in society, number and position of the infidels, the state of the clergy, organization and salary of the Church, rights held by the church, national traditions and customs and many other reasons, that only time can reveal. Only after careful consideration of these factors

particular conclusion can be reached, and with reference to its complexity they will be very different"[37].

Another representative of the Church Aleksander Wóycicki rejected the separation of church and state. He argued that this leads to a reduction of the role of religion, which becomes a private matter. Public life is subordinated to secular rules, it loses its moral and ideological sense. All religions are indifferent, what, according to prof. A. Wóycicki, is contrary to the nature of man and society. He wrote: „The activity of the Church reinforces life and activity of the state. The same foundation of the state is supported by the principle of religious freedom of civil conscience, understood not only externally but also internally. Therefore, the Church and the State, by its very nature must live in harmony, support each other, but never separate from each other in order to fight against each other. Experience also shows that where there will be separation of church and state, there is much suffering of citizen of the country, professing any religion"[38]. In fact, this view was about the glorification of Christianity and Catholicism in principle, which was regarded by the author as a religion imposing the obligation to respect the absolute values in private and public life.

The concept of the Christian state also took on another theoretical form. Corporatism was acknowledged by Jan Piwowarczyk as the ideal model of „Christian state". He postulated his „third way", remained in opposition to both liberal capitalism and socialist collectivism. He claimed that in Christian social ethics there are two rules: „There is no unit without society" and „There is no society without unit", synthesis of self-reliance and interdependence is needed here. In the interest of society and all individuals is a limitation of their rights, that will lead up to the greatest possible good of society and the individual. Hence, J. Piwowarczyk saw the possibility of separation of church and state, but where people strongly differ in terms of religion, e.g. in the USA. In Poland, however, Catholicism dominated, which has the right to demand the prime position in the state[39].

---

[37] J. Woroniecki, *Konkordat czy rozdział*, „Rok Polski" 1918, nr 6, p. 361–362. See also: K. B., *Kościół i państwo*, „Głos Narodu" 1918, nr 164, morning issue.

[38] A. Wóycicki, *Religia i naród*, „Prąd" 1926, nr 5, p. 237.

[39] J. P. [Jan Piwowarczyk], *Rola chrześcijańskiej demokracji w życiu społeczno-politycznym*, Kraków 1921, p. 33.

Generally speaking, it should be noted that the Polish socio-philosophical thought of the Catholic provenance in the interwar period was varied. In the first years of independence, the Church conditionally approved democracy, because it was associated with it hopes to strengthen its own position in the country. It was argued that although the authority comes from God, it can be transferred to parliament by the nation. It should be noted, however, that such here commonly used phraseology was in most cases of the relative and utilitarian character and, thus easy to change.

Civilizational changes as well as increasingly more powerful pressure of secularism were a pretext to spread the idea of the need to limit excessive human freedom, because it was used to life contrary to the dictates of religion. Proclaiming such views, the weakness of the religious formation of Poles was essentially pointed out, its sentimentality and quietism, as much as attachment to external forms of religiosity. With a negative assessment of the quality of Polish religiousness and the relatively small importance of Catholicism in public life, there was the temptation to take advantage of the state in order to spread and consolidate Catholicism, that is, acceptance for integrist solutions.

The vision of Catholic state in the interwar period was the subject of numerous controversies and disputes between the different currents of Catholic socio-philosophical thought, but a common starting point was the conviction of the need for domination of the Catholic religion in both the private and the public sphere. The role of the state in this process, according to Catholic thinkers, was essential, hence the recognition of the primacy of Catholicism as the state religion. This view supported dealing with Catholicism as something external, absolute and encouraged to impose the view among all Poles. Paradoxically, this way of thinking coincided with the demands characteristic for Polish nationalism. According to it, the nationalism should be enriched with Catholic content, and it will become the basis of Polish statehood and will strengthen the role of religion and the Church in the country and also limit the freedom of the individual. In this way Catholicism was used to political struggle.

When the hope to expand Catholicism onto a democracy turned out to be false, it is not surprising that it was followed with great disappointment of most of these environments towards Polish democracy. In the 20's it was visible that democracy will be used by the enemies of

religion for the weakening of Catholicism. There was justification for authoritarian solutions. A strong power of state, on condition that it was the Catholic power, due to its authority was able to impose Catholicism as the only philosophical system.

In the 30's raising autoritarian and totalitarian tendencies resulted in weakness of sympathy of Catholic thinkers towards the strong government. Mostly because of these phenomena that carried not only the limitations of the freedom of the citizens, but also of the Church activities. Therefore, most of the intellectual circles of the Catholic provenance advocated – as they do nowadays – the third way between totalitarianism and democracy. This concept did not inspire effective solutions in the interwar period and cannot suggest such solutions today, because, in fact, it all comes to mass character and elitist as well as universalism and particularism as the main ambivalences of Catholic philosophical and social thought. When the weight becomes the backrest to Catholicism in Poland, the democratic tendencies must be increased. While anti-democratic solutions will strengthen the power and position of the elites, whether traditional or newly selected.

Jerzy Kojkoł – POLSKA FILOZOFIA I MYŚL SPOŁECZNA PROWENIENCJI KATOLICKIEJ OKRESU MIĘDZYWOJNIA A PUBLICZNE ASPIRACJE RELIGII. WYBRANE PROBLEMY

W artykule zostały zinterpretowane publiczne aspiracje religii prezentowane w polskiej myśli społeczno-filozoficznej okresu międzywojennego. Uznano je za jeden z głównych, choć niedocenianych, problemów teoretycznych spuścizny międzywojnia. Stwierdzono, że w większości publikacji dotyczących myśli społeczno-filozoficznej tamtego okresu wizje oddziaływania religii na państwo, jego ustrój społeczno-gospodarczy, wychowanie i edukację – związane wówczas z dominującą rolą katolicyzmu odciskającego swe piętno na mentalności, kulturze i sposobie myślenia Polaków – uważano za przesiąknięte treściami ideologicznymi, a co za tym idzie – nie doceniano ich.

W artykule sformułowano hipotezę, że twierdzenia takie są uzasadnione w szczególności w odniesieniu do dyskusji nad koncepcją państwa katolickiego oraz stosunku Polaków do religii i Kościoła katolickiego. Nie zmienia to jednak faktu, że w analizowanym okresie uznać je należy za jedne z najważniejszych zagadnień życia politycznego oraz myśli filozoficzno-społecznej.

W nurcie konfesyjnym, o którym mowa w niniejszym artykule, aspiracje publiczne religii ogniskowały się na najważniejszych zagadnieniach, takich

jak: a) rola religii oraz Kościoła katolickiego w życiu społecznym; b) obraz polskiej religijności; c) wpływ katolicyzmu na rodzinę w kontekście całego systemu wychowania; d) stosunki państwo–Kościół; e) oddziaływanie religii na wizje ustroju politycznego; f) problemy społeczno-gospodarcze istotne dla obrazu państwa katolickiego.

ANNA KURKIEWICZ
Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa w Poznaniu

Idea wspólnoty w przestrzeni religii i władzy. Tradycja i myśl rosyjska a Nancy'ego refleksja polityczna[1]

> „Najważniejszym, a jednocześnie najbardziej bolesnym świadectwem nowoczesnego świata jest świadectwo rozkładu, rozpadu lub unicestwienia wspólnoty"[2].

Myślenie o człowieku jest zarazem myśleniem o współobecności i współbyciu z innymi, jest myśleniem o byciu człowieka we wspólnocie. Człowiek, odnajdując siebie jako zanurzonego w określonej rzeczywistości, w świecie uwarunkowań kulturowych, społecznych czy politycznych, odnajduje też ową rzeczywistość jako współtworzoną przez innych, jako sieć określonych powiązań relacyjnych nadbudowywanych na linii spotkania innego, drugiego człowieka. Wspólnota jawi się więc jako szczególna przestrzeń, w której człowiek odnajduje się jako jednostka i przez którą określa siebie, kształtuje własną tożsamościową konstytucję. To właśnie we wspólnocie – przez odróżnianie własnego, niepowtarzalnego „ja", wydzielanie go i separowanie od innych, a także, niejako paralelnie, przez bycie obok i z innymi, przez współtworzenie wspólnej przestrzeni bytowej – dokonuje się nieustanne samookreślanie się człowieka.

Owa szczególna dialektyka łączenia i podziału, jedności i rozdzielenia wyraźnie obecna jest w myśli postsekularnej Jeana-Luca Nancy'ego. Mamy tu do czynienia ze zniesieniem rozumienia wspólnoty jako esencji na rzecz wspólnoty relacyjnej. Ów nowy wymiar myślenia o wspólnocie, bazujący na pojęciach takich jak relacja czy

[1] O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkich tłumaczeń z języków obcych dokonała autorka artykułu.

[2] J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, M. Gusin, T. Załuski (tłum.), Wrocław 2010, s. 9.

więź, jest podkreślaniem i jednoczesnym znoszeniem jednostkowych różnic (na rzecz wspólnoty). Sama wspólnotowość stanowi zarazem wyraz polityczności pojętej jako przestrzeń nierozstrzygnięta, niedookreślona – swoiste otwarcie wspólnoty. Co znamienne, rozważania nad ideą wspólnoty znaczyły również rosyjską refleksję filozoficzną, wikłając samo przywoływane przez nas pojęcie w splot dynamicznych i zmiennych odniesień. Sięgając do bogatej tradycji rozumienia, ujmowania człowieka w jego społecznym habitusie, myśliciele rosyjscy rozpatrywali wspólnotę przez pryzmat idei soborowości czy swoistej kolektywności (kolektywizmu). W ten sposób człowiek w przestrzeni religii, jako *homo religiosus*, i władzy, jako *homo politicus*, wpisany zostaje w możliwe plany namysłu nad istotą społecznego bytu – soborowości i kolektywności.

Lecz czy sama wspólnota stanowi oddzielny byt z określoną esencjonalną zawartością, czy raczej sieć budowaną poprzez dynamikę komunikacyjnych relacji lub powiązań? Czy idea wspólnoty nie zdewauluowała się po doświadczeniach dwudziestowiecznych totalitaryzmów? Jak ujmowana jest w filozoficznej refleksji myślicieli rosyjskich, a jak w myśli postsekularnej J.-L. Nancy'ego? Czy można wskazać możliwe między nimi paralele?

Podejmując próbę wniknięcia w tkankę tego, co mieści się w pojęciu wspólnoty, J.-L. Nancy wskazuje na jego źródłosłów. Zaznacza przy tym, że nie bez powodu wyraz „wspólnota" (fr. *communauté*) łączy się w swym pniu znaczeniowym z jednej strony z leksemem „komunia" (fr. *communion*), z drugiej zaś – z leksemem „komunizm" (fr. *communisme*). Sam komunizm jako ideologia, wpisując się w horyzont czasowy minionej epoki (XX wiek), stanowi wynaturzenie idei wspólnoty, jej karykaturę. Co jednak podkreśla J.-L. Nancy, „nie mniej ważne jest to (…): słowo »komunizm« stanowi emblemat pragnienia, by znaleźć lub odnaleźć miejsce wspólnoty poza podziałami społecznymi, poza podporządkowaniem technopolitycznej dominacji, a także poza zmizernieniem wolności, zubożeniem słowa i skarleniem zwykłego szczęścia, do jakiego dochodzi, gdy w pełni podlegają one podporządkowaniu prywatyzacji (...), chodzi tu o miejsce wspólnoty, w którym nie dochodziłoby do redukcji śmierci każdej jednostki – śmierci, która nie będąc już niczym więcej niż śmiercią

indywiduum, staje się nieznośnym ciężarem, a jednocześnie zatraca się w pospolitości i braku znaczenia"[3].

Pragnienie to ujęte w „cielesną formę", przybierające kształt społecznego konstruktu – rozumianego jako dzieło – przeistoczyło się w negację wspólnoty, a wraz z nią człowieka; próba ucieleśnienia idei przeobraziła się w projekt totalny, chłonny i w konsekwencji zawłaszczający i negujący jego elementy składowe – jednostki. Uczynienie ze wspólnoty projektu (dzieła) zredukowało całkowicie jego zewnętrze na rzecz absolutnej immanencji samego wnętrza, immanencji wspólnoty oraz immanencji pojedynczego człowieka. Jean-Luc Nancy podkreśla, że „to właśnie immanencja człowieka względem człowieka, albo raczej sam *człowiek* wzięty w sensie absolutnym i rozumiany jako byt immanentny *par execellence*, stanowi przeszkodę w myśleniu o wspólnocie"[4]. W ten sposób wspólnota zostaje zredukowana do pojętego esencjonalnie rdzenia. Wszystkie jej składowe, tj. „więzi ekonomiczne, operacje technologiczne i akty politycznego zjednoczenia"[5], prowadzą do przekształcenia wspólnoty, jako współbycia w oderwaniu od samego bycia (poszczególnych jednostek wchodzących w jej skład), w dzieło – projekt totalny, zawłaszczający i podporządkowujący sobie całość konstruowanej w ten sposób rzeczywistości. Tak zrodziły się – jak podkreśla autor *Rozdzielonej wspólnoty* – dwudziestowieczne totalitaryzmy.

Z drugiej strony absolutyzacja jednostki jako indywiduum powoduje alienację jednostki wobec jednostki – okazuje się tym samym znakiem „rozkładu wspólnoty"[6]. Indywiduum staje się tu podobne do atomu. By jednak zaistniały warunki konieczne do powstania wspólnoty, musi pomiędzy odseparowanymi od siebie jednostkami (atomami) pojawić się szczególna „inklinacja (*inclinasion*) lub skłonność (*inclination*)", która stanowi swoiste spoiwo – *clinamen*[7]. Bez owego spoiwa nie można pomyśleć wspólnoty, bez clinamenu jednostka zatraca się w samej sobie, we własnej immanencji i jednocześnie w absolutnej alienacji wobec innych jednostek (indywiduów). W ten sposób indywiduum absolutyzuje swą odrębność. Konsekwencją alienacji jednostki jest oddzielenie się od tego, co zewnętrzne względem jej własnej immanencji świata. Tak

[3] Tamże, s. 9.

[4] Tamże, s. 11.

[5] Tamże.

[6] Tamże.

[7] Tamże, s. 12.

pojęty absolut jest całkowicie zamknięty, a zamknięcie stanowi negację skłonności „w stronę" czy nachylenia „ku", które rodzi więź tworzącą podstawę myślenia o wspólnocie.

Wejście w rzeczywistą przestrzeń wspólnoty jest rozrywaniem absolutu, absolutnego zamknięcia; jest przerwaniem czy zawróceniem totalizującego się wektora. Absolutyzacja prowadzi bowiem do totalności – ucieleśnienia idei jednego bytu, bytu, który wchłania i neguje swoje składowe. Tym właśnie, w przekonaniu filozofa, będzie w swej istocie faszyzm, w to przerodzi się komunizm – ucieleśnienie idei całkowitego zespolenia pociągnięte do negacji jego konstytutywnych, pojedynczych elementów (jednostek). Jak czytamy w *Rozdzielonej wspólnocie*, „(…) faszystowskie masy (…) dążyły do unicestwienia wspólnoty w obłędzie wcielonej komunii"[8].

Owa idea rodząca fikcyjną rzeczywistość stała się przedmiotem tęsknoty człowieka, człowieka niegodzącego się na zastaną rzeczywistość. Hannah Arendt w znamiennym dziele *Korzenie totalitaryzmu* pisze: „Tęsknota za fikcją wiąże się ze skłonnością ludzkiego umysłu, który spójność stawia ponad zbiegiem okoliczności. Ucieczka mas od rzeczywistości jest wyrokiem wydanym na świat (…)"[9]. Pragnąc świat przeobrazić, w konsekwencji świat unicestwiają. Zastana rzeczywistość traci tym samym rację bytu, a wraz z nią rację bytu traci pojedynczy człowiek. Wchłonięty przez masę zatraca się w nieustannej potrzebie „(…) przekształcania chaotycznych i przypadkowych warunków we względnie trwałe układy będące ich [istot ludzkich] dziełem"[10].

O negacji jednostki, uczynieniu z niej narzędzia kolektywu traktuje Nikołaj Bierdiajew. Dla rosyjskiego myśliciela kolektywizm zrealizowany w komunizmie uzewnętrznia „integralny i totalny stosunek do życia"[11]. Komunizm, głosząc hasła „sprawiedliwości i równości społecznej", topi jednostkę w rzece wydumanej materialistycznej teologii[12], w rzece negatywnie pojętego kolektywizmu (kolektywu[13]). Podstawą

[8] J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd., s. 49.

[9] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, D. Grinberg, M. Szawiel (tłum.), Warszawa 2014, s. 433.

[10] Tamże, s. 433.

[11] M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2005, s. 91.

[12] Por. tamże, s. 91.

[13] Należy w tym miejscu podkreślić, iż sam N. Bierdiajew wyraźnie rozgranicza pojęcia „kolektywizm" i „kolektyw", zaznaczając, iż jedynie pierwsze z nich może się

komunizmu jest myślenie w kategoriach kolektywu. Kolektyw zatraca jednostkę na rzecz pseudorzeczywistości, sztucznego konstruktu, który w imię realizacji fałszywie pojętego dobra wspólnego neguje dobro jednostki. Pojedynczy człowiek ma tu rację bytu o tyle, o ile podporządkowuje swą egzystencję, aż do całkowitego wyrzeczenia się własnej indywidualności i odrębności, kolektywowi (antywspólnocie). Jak podkreśla N. Bierdiajew, „kolektywizm zawsze oznacza, że nie ma autentycznej wspólnoty, że dla zorganizowania społeczeństwa należy stworzyć fikcyjną rzeczywistość kolektywu, który wydaje dyrektywy i nakazy. (…) Kolektywizm oznacza relację człowieka do człowieka poprzez jego relację do rzeczywistości kolektywnej lub pseudorzeczywistości, do zobiektywizowanego społeczeństwa stojącego ponad człowiekiem”[14]. W przekonaniu myśliciela komunizm zbudowany na tak pojętej wspólnocie, czy też raczej antywspólnocie, zamienia się w narzędzie manipulacji[15]. Komunizm, próbując „(…) urzeczywistnić nie tylko sprawiedliwość, ale także braterstwo w kontaktach między ludźmi, »wspólnotę« ludzi”[16], neguje wszelki przejaw indywidualizmu czy autoekspresji. Jak zaznacza autor *Źródeł i sensu komunizmu rosyjskiego*, konsekwencją realizacji niewłaściwie pojętej wspólnoty jest albo ostateczny rozpad niemogącego się utrzymać na fundamentach zniewolenia i przymusu komunizmu, albo „(…) stworzenie społeczeństwa przypominającego mechanizm, w którym nie da się rozróżnić poszczególnego człowieka”[17].

Na ów totalizujący wektor komunizmu (jak i totalitaryzmów jako takich) wskazuje w swych rozważaniach J.-L. Nancy, zaznaczając, iż żywy człowiek zostaje tu przeciwstawiony martwej, zaabsolutyzowanej idei – ludzkości. Według autora *Rozdzielonej wspólnoty* „byt absolutny”[18] ucieleśniony w postaci ludzkości wchłania w siebie czy też przysłania bycie (które stanowi wyrażenie relacji jako wspólnoty) na rzecz tego, co

odnosić do określonej, specyficznej rzeczywistości („rzeczywistość kolektywna”), drugiego zaś do takiej rzeczywistości odnosić nie należy. „Kolektyw nie jest rzeczywistością, a określonym ukierunkowaniem ludzi i grup, stanem, w jakim się oni znajdują”; M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2003, s. 60.

[14] Tamże, s. 62.

[15] Zob. M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem wolności*, w: *Głoszę wolność. Wybór pism*, H. Paprocki (tłum.), Warszawa 1999, s. 48–49.

[16] Tenże, *Źródła i sens...*, cyt. wyd., s. 125.

[17] Tamże, s. 125.

[18] J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd., s. 13.

można nazwać „rzeczą" – skonstruowaną z odseparowanych od siebie elementów bytu, bytu absolutnego wyrażonego w postaci ludzkości[19]. Zdaniem J.-L. Nancy'ego tym, co buduje wspólnotę (jako taką), poza jej relacyjnym charakterem, jest ekstaza, ów wyjątkowy rodzaj uniesienia czy też żywiołowej ekspresji poszczególnych jednostek wyrażonej w tym szczególnym nachyleniu „ku", „w stronę" innych (jednostek)[20]. Pojawienie się ekstazy wyklucza zarazem całkowitą immanencję właściwą bytowi absolutnemu. Komunizm stanowi właśnie tego typu zatracenie ekstazy, jej wykluczenie (zapomnienie o niej), a tym samym odrzucenie wspólnoty[21]. Wspólnota bowiem opiera się na określonej dynamice, twórczym partycypowaniu w życiu współtworzonej grupy. Tak pojęta wspólnota stwarza przestrzeń do wyrażania prawdy, nie zniewala, lecz obdarza wolnością.

Jeśli podstawą budowania wspólnoty miałaby być możność artykulacji indywidualnych prawd, to absolutyzacja jedności (jednego bytu kolektywnego) prowadziłaby do zawłaszczenia prawdy, która stanowiłaby spoiwo konstytuowanego bytu – sztucznie tworzonej jedności, antywspólnoty. Komunizm (pojęty jako zrealizowany kolektywizm) wyrażałby więc owe szczególne, destruktywne dla wspólnoty i jednostki (jako jej składowej), zawłaszczenie. W ten sposób prawda zabsolutyzowana staje się narzędziem przekształcania kolektywu w komunizm, tj. w strukturę o charakterze totalnym, a w konsekwencji tworzy zalążek totalitaryzmu.

Na owym tragicznym w skutkach wypaczeniu idei wspólnoty koncentruje się uwaga rosyjskich myślicieli, którzy podkreślają, iż kolektywizmowi – zniekształcającemu właściwy sens pojęcia wspólnoty – przeciwstawia się w rosyjskiej tradycji pojęcie soborowości. To właśnie rosyjska przestrzeń kulturowa jest miejscem narodzin idei soborowości. Rosyjscy myśliciele częstokroć zwracają uwagę na swoistość i złożoność znaczeniową tak pojętej wspólnoty. Sergiusz Bułgakow stwierdza, iż „bardzo ważne jest odróżnienie katolickiej soborowości od kolektywności, albo zewnętrznej społeczności"[22].

[19] Tamże, s. 14.

[20] Tamże, s. 14–15.

[21] Por. tamże, s. 16.

[22] S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, J. Chmielewski (tłum.), Kęty 2010, s. 91.

Ten właściwy tradycji rosyjskiego prawosławia termin odnosi się do soboru – powszechnego zgromadzenia wiernych[23] – przy czym pojęcie to „ma głębsze znaczenie niż wszelka idea »władzy«, oznacza bowiem zasadę zjednoczenia urzeczywistniającą jedność w Chrystusie"[24]. Jedność jest tu rozumiana szczególnie – nie jako znosząca wielość, wchłaniająca w siebie pojedyncze, jednostkowe elementy, lecz jako składowa odrębnych, niepowtarzalnych bytów. Sergiusz Bułgakow, zwracając uwagę na ten fenomen, pisze: „(...) Soborowość jest w istocie jednością i to jednością w wielości"[25]. Zaznacza przy tym, iż „soborowość nie mieści się w sferze teoretycznych (spekulatywnych) pojęć, wychodząc daleko poza granice »czystej« teologii i filozofii, obejmuje cały obszar rosyjskiej kultury"[26].

Soborowa wspólnota okazuje się miejscem odkrywania i doświadczania Prawdy, prawdy wyższego porządku; miejscem ujawniania i odkrywania *sacrum*. To właśnie poprzez zanurzenie we wspólnotowym zjednoczeniu, w owym szczególnym „My", będącym nie tyle przezwyciężeniem „ja" i „ty", ile nadbudowywaną nad nimi nową jakością, dokonuje się objawienie Prawdy. Tutaj pojedynczy człowiek zjednoczony z innymi zachowuje swą odrębność. W ten sposób wspólnota staje się miejscem, w którym następuje autentyczne zjednoczenie człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem. „Wspólnotowość (…) oznacza bezpośrednią relację człowieka do człowieka poprzez Boga jako wewnętrzną zasadę życia"[27]. Wspólnota buduje więzi poprzez komunikację między poszczególnymi jej członkami oraz między nimi a samą jej Zasadą. Człowiek jednoczący się z innymi dokonuje też nieustannego aktu przekraczania własnego człowieczeństwa, by stać się Bogoczłowiekiem. Wkraczaniu w przestrzeń relacyjnie pojętego *sacrum* towarzyszy ujawnianie Prawdy, czyli prawdy wyższego porządku, która jednocześnie sprzęga się z prawdą czysto ludzką.

---

[23] Zob. T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, J. Dembska (tłum.), Warszawa 2000, s. 150.

[24] P. Evdokimov, *Prawosławie*, J. Klinger (tłum.), Warszawa 1986, s. 438.

[25] S. Bulgakov, *Tragedia filosofii. Cochinienija*, t. 1, Moskva 1993, s. 411.

[26] I. Jesaułow, *Cobornost'* (hasło), B. Szczerbiak (tłum.), w: *Mentalność rosyjska*, A. Lazari (red.), Katowice 1995, s. 88.

[27] M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha...*, cyt. wyd., s. 62.

Przywołując rozumienie pojęcia „prawda" funkcjonujące w języku rosyjskim, należy zaznaczyć, iż mamy tu do czynienia ze szczególnym znaczeniowym uwikłaniem. Samo bowiem pojęcie rozdziela się na dwa równoległe, przecinające się, acz nie tożsame, sensy. Po pierwsze, prawda rozumiana jest jako względna, subiektywna, relatywizowana za każdym razem do jednostkowych sądów i opinii; po drugie, jako *istina* (po polsku: prawda), a więc absolutna, niepodważalna, obiektywna, utożsamiana z tym, co boskie (absolut)[28]. Prawda zatem rozpada się niejako na dwa bieguny.

Należy w tym miejscu podkreślić, iż negujący możliwość ekspresji jednostki komunizm stał się polem szczególnego przemieszczenia porządków w obrębie samej prawdy. Prawda pojęta jako względna, ludzka, będąca prawdą określonej jednostki czy grupy osób zostaje umieszczona w miejscu istiny, zyskując znamiona absolutnej, obiektywnej i niepodważalnej. Z taką prawdą nie można już dyskutować (w przeciwieństwie do prawdy subiektywnej) – można ją jedynie uznać i należy to uczynić; przed tak pojętą prawdą trzeba się zatrzymać i zamilknąć. Sprzeciw będzie traktowany jako coś niewłaściwego, niemająca racji bytu aberracja, zwyrodnienie systemu, zamach na samą prawdę. Ten, kto się sprzeciwia, zostanie w konsekwencji wykluczony z negujących jakiekolwiek formy sprzeciwu struktur totalnego bytu. Poza nim nie założono innej rzeczywistości, a zatem zanegowana zostanie racja jego istnienia (zarówno wewnątrz systemu, jak i poza nim). Istnienie bowiem jest jednoznaczne z istnieniem owej antywspólnoty (z byciem jej składową), jest traktowane jako element zawłaszczającej je całości – poza nią traci rację bytu (gdyż rację bytu traci w tym przypadku wszelkie zewnętrze).

Z kolei *istina* – pojmowana dotąd jako absolutna, niepodważalna, niezmienna, utożsamiana z tym, co boskie – zostaje zdegradowana do poziomu prawdy prywatnej, subiektywnej, której – co należy zaznaczyć – artykulacja nie jest wskazana. *Istina* zostaje zatem zredukowana do poziomu jednostki, która stanowi w pierwszej kolejności budulec kolektywnej struktury.

Rosyjski badacz Michaił Czernikow, analizując ową szczególną dialektykę przemieszczenia znaczeniowego porządku w obrębie ujmowania prawdy, stwierdza: „W gabinetach NKWD, na partyjnych zebra-

[28] Zob. M. Chernikov, *Iskanija prawdy: russkij put'*, Voronezh 2005; A. Kurkiewicz, *Dialektyka prawdy w myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, Toruń 2014.

niach, istina była niczym, ona była względna, można ją było zmieniać według uznania. Jedynie prawda była absolutna. (…) W praktyce z tego filologicznego niuansu zrodziła się tyrania prawdy nad istiną"[29]. W ten sposób rodzi się „szkaradne (potworne) kłamstwo uwielbienia dla masowego żywiołu rewolucji i w niej samej poszukiwanie kryteriów istiny i prawdy oraz nazywanie kontrrewolucją wszelkich prób podporządkowania tego żywiołu kryteriom istiny i prawdy, które nie pochodzą z samowoli ludzkiej masy"[30].

Jean-Luc Nancy, badając logikę totalitaryzmów (m.in. komunizmu w wersji radzieckiej), zauważa: „Chodziło tu o prosty, klasyczny i dogmatyczny system prawdy: sztuka (lub myśl) adekwatna do polityki (do formy lub ustroju wspólnoty), polityka adekwatna do sztuki"[31]. Pojęta dogmatycznie prawda, prawda z przestrzeni ludzkiego porządku, porządkowania rzeczywistości mocą praw sztucznie generowanego systemu, staje się prawdą negacji – prawdą śmierci. W *Rozdzielonej wspólnocie* czytamy: „(...) Prawdą politycznych lub zbiorowych przedsięwzięć, zdominowanych przez wolę absolutnej immanencji, jest prawda śmierci. Immanencja, zjednoczenie się w komunii [*fusion communielle*], nie kryje w sobie żadnej innej logiki niż logika samobójstwa wspólnoty (...)"[32].

Klęska nazizmu oraz nieunikniony, acz przesunięty na osi czasu, upadek komunizmu pociągnęły za sobą „rozpad", „rozerwanie" samej wspólnoty jako myślowej podstawy obu systemów. Lecz owa – zdawałoby się – ewidentna i znamienna utrata wspólnoty jest w przekonaniu francuskiego filozofa jedynie jej przekształceniem, zmianą jej źródłowego charakteru. „To, co zostało ze wspólnoty [*communauté*] »utracone« – immanencja i intymność komunii [*communion*] – jest utracone jedynie w tym sensie, że owa utrata ustanawia wspólnotę jako taką"[33].

---

[29] M. Chernikov, *Koncepty „prawda" i „istina" v russkoi kulturnoij tradicii*, „Obshestvennye Nauki i Sovremennost" 1999, s. 165.

[30] N. Berdyaev, *Pravda i lozh v obshestvennoi zhizni, Duhovye osnowy russoi revolucji*, http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn037.htm [dostęp: 13 VII 2016].

[31] J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd., s. 17.

[32] Tamże, s. 21; [i dalej:] „W ten sposób logika nazistowskich Niemiec była nie tylko logiką eksterminacji innych, podludzi uznanych za zewnętrznych względem wspólnoty [*communion*] krwi i ziemi, lecz w zasadzie również logiką składania ofiary ze wszystkich tych, którzy w ramach »aryjskiej« wspólnoty nie spełniali kryteriów *czystej* immanencji".

[33] Tamże, s. 21.

„Nowoczesne doświadczenie wspólnoty" opiera się na owym pragnieniu, na owej szczególnej tęsknocie. Tutaj podstawą konstytucji wspólnotowego bytu okazuje się komunikacja. Pragnienie jedności rozgrywa się w planie komunikacji, komunikacji rozumianej zarówno jako forma ekspresji oraz wyrazu ekstazy jednostki, jak i jako sposób wyrażania się samej wspólnoty[34]. Członkowie wspólnoty nie tyle tworzą dzieło (co jest ostatecznie negacją wspólnoty), ile nieustannie dzielą się sobą w komunikacji[35]. Innymi słowy, wspólnota jest „zjawianiem się" pojedynczego bytu, jego ujawnianiem się jako skończoności (nieskończoność czy też absolutyzacja były roszczeniem antywspólnoty zatracającym jednostkę). Jednostkowy byt odróżniony od innych bytów jest zarazem ujawnianiem siebie innym na granicach swej skończoności[36]. Jean-Luc Nancy tak o tym pisze: „Wspólnota jest prezentacją oddzielenia (lub odcięcia), odróżnienia, które nie jest indywiduacją, lecz współ-zjawiającą się skończonością"[37]. Nieco dalej dodaje: „Wspólnoty nie wytwarzamy, lecz jej doświadczamy – bądź sami też jesteśmy konstytuowani przez jej doświadczenie – w postaci doświadczenia skończoności"[38]. Skończoność jest świadomością czasowych granic samego podmiotu, czyli „ja", świadomością jego kresu – śmierci.

Pojęcie wspólnoty nieodłącznie towarzyszy pojęciu śmierci. „Wspólnota ujawnia się w śmierci innego i w ten sposób zawsze ujawnia się innemu. Wspólnota zawsze wydarza się przez innego i dla innego (…). Jeśli wspólnota ujawnia się w śmierci innego, to dzieje się tak dlatego, że sama śmierć jest prawdziwą wspólnotą wielości *ja* (…)"[39]. Jean-Luc Nancy, wpisując w doświadczenie wspólnoty doświadczenie śmierci, nawiązuje tym samym do Martina Heideggera, który ludzką egzystencję wiąże właśnie z „byciem-ku-śmierci"[40]. Śmierć okazuje się tutaj horyzontem doświadczenia własnej egzystencji, a także egzystencji drugiego człowieka. Rodząca się świadomość odnajduje siebie zarówno na linii relacji z innym, jak i na linii własnego losu, wraz z jego

[34] Zob. tamże, s. 29–30.
[35] Zob. tamże, s. 36–37.
[36] Zob. tamże, s. 40–41.
[37] Tamże, s. 42.
[38] Tamże, s. 44.
[39] Tamże, s. 25.
[40] Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, B. Baran (tłum.), Warszawa 1994.

początkiem i nieuniknionym kresem – śmiercią. „Wspólnota okazuje swym członkom ich śmiertelną prawdę (…)"[41], prawdę nieuchronności końca egzystencji. Jedynie wspólnota może stanowić zwierciadło jednostkowego losu: jego niemożliwy do powtórzenia początek i koniec.

W ten sposób wspólnota staje się możliwa – już nie jako absolutna jedność, nie jako byt rozumiany esencjonalnie, lecz jako szczególny rodzaj relacji czy więzi. Małgorzata Kwietniewska, analizując myśl Jeana-Luca Nancy'ego, stwierdza, że miejsce esencji zajmuje w niej szczególny łącznik „z" (fr. *avec*, łac. *cum*)[42], który wskazuje na relację, a więc na to, co wydarza się „pomiędzy", „*pomiędzy*: ty i ja"[43]. W ten sposób „(...) każdy byt styka się z pozostałymi bytami, ustanawiając efemeryczną łączność w zawsze sfragmentaryzowanej »całości«"[44]. Przywołana efemeryczność wspólnoty wpisuje się w jej polityczność, chroniąc zarazem samą wspólnotę przed tendencjami totalizującymi (totalność jest tutaj konsekwencją esencjonalnego ujmowania wspólnoty). Polityczność zatem pozostaje „otwarta", jest jedynie zarysem, szkicem, niedokończoną formą. Otwarcie stanowi tamę przeciw jej absolutyzacji[45]. „Wspólnota jest nam dana albo my jesteśmy dani i wydani [*donnés* i *abandonnés*] wspólnocie: jest darem, który trzeba odnawiać, przekształcać i komunikować, nie zaś dziełem, które trzeba wytworzyć"[46]. Z kolei komunikacja otwiera na szczególne pole – pole sensu.

Tak jak wspólnota pojęta soborowo staje się przestrzenią dzielenia i udziału w prawdzie (co właściwe myśli rosyjskiej), tak wspólnota w rozumieniu J.-L. Nancy'ego jest komunikowaniem i dzieleniem sensu. Sens może się ujawnić, czy też uwidocznić, tylko „w" i „poprzez" wspólnotę. Sens egzystencji pojedynczego „ja" jest dzieleniem tego, co wspólne, jest rdzeniem wspólnoty. Innymi słowy, „(…) reprezentujemy wspólnotę sensu – komunikację i komunię – jako równoczesność realnej obecności każdej i wszystkich z osobna rzeczy, jako wewnętrzną

[41] J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd., s. 25.

[42] M. Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź 2013, s. 253.

[43] J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd., s. 42.

[44] M. Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja...*, cyt. wyd., s. 235.

[45] Por. J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd.; M. Kwietniewska, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja...*, cyt. wyd., s. 257.

[46] J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd., s. 50.

prawdę tej obecności"[47]. Sens, a wraz z nim prawda, występuje tutaj nie jako emblemat realności czy rzeczywistość, którą można przywłaszczyć, ale jako „bycie na granicy" realności, jako prawda „niedająca się przyswoić", co nie znaczy, że jako „prawda nieobecna"[48].

Anna Kurkiewicz – THE IDEA OF COMMUNITY IN THE AREA OF RELIGION AND POWER. TRADITION AND RUSSIAN THOUGHT AND THE NANCY'S POLITICAL REFLECTION

The question of the community as a true space of human self-determination is an essential component of J.-N. Nancy's philosophical reflection. Here, we have the abolition of understanding of the essence of the community to the relational community. Nancy introduces us to a new dimension of thinking about community-based concepts such as relationship or bond. So understood community is both an expression of politics understood as a space unresolved, sketchy – specific opening of community.

Reflection around the idea of community is understood as the Russian philosophical thought. According to the tradition of recognizing the man in his social habitus Russian thinkers have considered the community through the prism of ideas sobornost or specific collectivity (collectivism). Both in Russian thought and the Nancy's reflection of postsecular thinking about the community coincides with concepts such as truth or meaning. Such understanding of community is recognized through the prism of sharing and participation in truth, the community in Nancy's reflection is about communication and sharing of meaning, which reveal only „in" and „through" the community.

In both discourses mentioned, the question of the community is therefore the question of man himself, is to determine its place in the world as well as the question about the meaning of this world, its truth.

[47] J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd., s. 114; tenże, *W środku świata*, w: *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), Katowice 2012, s. 95.

[48] Zob. J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, cyt. wyd., s. 114; tenże, *W środku świata*, cyt. wyd., s. 106.

MIECZYSŁAW JAGŁOWSKI
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Religia i I Republika Portugalska (1910–1926) – nadzieje i rozczarowania

Wstęp

W XIX stuleciu problem słabości ojczyzny i stałego zagrożenie jej istnienia zawładnął myślą portugalskiej inteligencji wręcz obsesyjnie. Jej przedstawiciele poszukiwali remedium na nędzę polityczną, ekonomiczną, społeczną i kulturalną kraju. Początek tym poszukiwaniom dali portugalscy twórcy romantyczni: Almeida Garrett (1799–1854) i Alexandre Herculano (1810–1877). Szczególnie głęboko pesymistycznie kulturowo-polityczny byt Portugalii postrzegali twórcy późniejszego Pokolenia '70. Jak pisze Eduardo Lourenço, „nigdy portugalskie pokolenie nie czuło się tak nieszczęśliwe – tak głęboko, szczerze i błędnie nieszczęśliwe – z powodu odkrycia, że należy do narodu upadłego, zmarginalizowanego czy wypchniętego przez siebie samego na margines Historii"[1].

Przykładem charakterystycznego dla tej generacji postrzegania kondycji narodu jest wykład *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos* wygłoszony w 1871 roku w Casino Lisbonense przez wpływowego pisarza i poetę Antero de Quentala (1842–1891). Autor za oczywisty fakt uznaje dekadencję narodów Półwyspu Iberyjskiego i podkreśla głęboki rozdźwięk między dawnym splendorem, wielkością, znaczeniem i oryginalnością Portugalii a wszechogarniającą nędzą i banalnością aktualnego życia narodu. Jak twierdzi, „w ciągu ostatnich dwóch stuleci Półwysep nie wydał choćby jednego człowieka wyższego, który znalazłby się wśród wielkich twórców nowożytnej nauki: nie powstało na Półwyspie żadne z tych

[1] E. Lourenço, *O labirinto da Saudade*, Lisboa 1992, s. 89. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkich tłumaczeń z języków obcych dokonał autor artykułu.

wielkich odkryć umysłowych, które są najwspanialszym dziełem i największą dumą epoki nowożytnej"[2]. Wśród przyczyn tej powszechnej stagnacji A. de Quental wymienia absolutyzm, politykę kolonialną, będącą wynaturzoną kontynuacją wielkich odkryć geograficznych, a także potrydencki katolicyzm, odbierający wolność oraz odwagę myślenia i działania, oferujący jedynie nietolerancję, hipokryzję, brutalizację życia i obyczajów oraz duchową śmierć. Zdaniem pisarza zjawiska te spowodowały, że „jest w nas wszystkich (…) ukryty, zamaskowany, nadal żywy jakiś błogosławiony, jakiś fanatyk albo jakiś jezuita"[3]. Jego refleksje nie są jednak wyrazem ateizmu, lecz wspólnego Pokoleniu '70 antyklerykalizmu[4]. Pisarz wzywa do zerwania z katolicyzmem oraz inercją w imię „nowej duszy", filozofii, nauki i wiary w postęp.

Wydarzeniem pogłębiającym te nastroje było brytyjskie ultimatum z 1890 roku, w którym lord Salisbury w imieniu królowej żądał natychmiastowego wycofania wojsk portugalskich z zajętych przez nie terenów w Afryce, znajdujących się w strefie brytyjskich wpływów. Rząd portugalski spełnił to żądanie. Fakt ten mocno upokorzył Portugalczyków, którzy uznali go za jeszcze jedno świadectwo dekadencji monarchii[5]. Ultimatum skutkowało m.in. skrajnie pesymistycznymi spekulacjami historiozoficznymi, których motyw przewodni dobrze oddaje w swoim wierszu wybitny poeta tamtych czasów Abílio Manuel Guerra Junqueiro (1850–1923): „A Pátria é morta! a Liberdade é morta! / Noite negra sem astros, sem faróis!" – oto nadeszła dla Portugalii ciemna noc bez gwiazd i latarń, w której pogrąża się umarła ojczyzna. Diagnozy tego rodzaju łączyły się z nastrojami antyklerykalnymi i antykatolickimi oraz projektami sekularyzacyjnymi.

Postulaty sekularyzacji społeczeństwa i antyklerykalizmu, obecne w ideologii portugalskich liberałów niemal od początku XIX wieku (w tej fazie historycznej jeszcze nienegujące istnienia Boga i niepoda-

[2] A. de Quental, *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, Porto 1871, s. 16–17.

[3] Tamże, s. 34.

[4] Zob. A. A. Nery, *A Relíquia (Eça de Queirós): Anticlericalismo e (Anti) Religiosidade para Além da Paixão de Cristo*, „Ribanceira. Revista do Curso de Letras da UEPA" 2013, vol. 1, n. 1, s. 36.

[5] Zob. np. L. S. de Matos, *A Primeira República Portuguesa entre a Instituição, Estado e a Ordem Povo*, „Historia Constitucional" 2012, n. 13, s. 613–616.

jące w wątpliwość społecznego znaczenia religii[6]), zradykalizowane pod wpływem pozytywizmu i idei scjentystycznych, pod koniec tego stulecia stały się głównymi tematami republikańskiej propagandy. Społeczne ciążenie Kościoła katolickiego republikanie uznawali za źródło zła, dlatego „zwalczenie i zniszczenie klerykalizmu było tak niezbędne, jak obalenie reżimu. Kościół i monarchia utożsamiały się ze sobą i wzajemnie siebie wspierały"[7]. W propagandzie republikańskiej stawiano znak równości między klerykalizmem a katolicyzmem, który z kolei identyfikowano z zacofaniem, ignorancją i biedą – „tymi barierami, które stoją na przeszkodzie nadejściu nowej złotej ery, łącznie z wolnością, dostatkiem i szczęściem"[8]. Rozumiano, że bez wyeliminowania wpływu kleru na życie indywidualne i zbiorowe nie da się przeprowadzić reform społecznych, dlatego ruch laicyzacji dążył do wyzwolenia się od odniesień do uzasadnień teologicznych.

„Kwestia religijna" stała się w tym okresie najczęściej podejmowanym przez republikanów zagadnieniem radykalnej przemiany kultury, a przede wszystkim zdefiniowania warunków niezbędnych do pełnego zrealizowania się człowieczeństwa. Nie mieli oni wątpliwości, że „człowiek będzie mógł realizować się jako istota wolna i szczęśliwa tylko wtedy, gdy spowoduje się wygaśnięcie wpływu, uznawanego za anachroniczny, stadium teologicznego na jego sposób myślenia i zachowania w stosunku do istotnych aspektów życia jednostkowego i społecznego"[9]. Ruch laicyzacji społeczeństwa zamierzał „wyrwać z korzeniami jezuityzm i samą wiarę religijną i w tym celu dążył do zejścia w samo serce jednostkowych świadomości"[10]. Konfrontacja Republiki z dominującym dotąd katolicyzmem, konstytucyjnie uznanym za religię państwową, była nieunikniona.

[6] Zob. M. D. Santos, *A contra-revolução na I República* (*1910–1919)*, Coimbra 2010, s. 20.

[7] A. H. de Oliveira Marques, *Da Monarquia para a república*, w: *História de Portugal*, J. Tengarrinha (red.), São Paulo–Lisboa 2000, s. 292.

[8] M. L. de Brito Moura, *A „Guerra Religiosa" na I República*, Lisboa 2010, s. 35.

[9] F. Catroga, *O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)*, „Análise Social" 1988, vol. 24, n. 1, s. 254.

[10] Tamże, s. 255.

Republika i religia – nadzieje, wizje i ideały

„Być republikaninem w roku 1890, 1900 i 1910 znaczyło być przeciw monarchii, przeciw Kościołowi i jezuitom, przeciw korupcji politycznej i partiom monarchistycznym. Ale za czym? Odpowiedzi były niejasne i zróżnicowane. (…) Ogólną tendencją było wymawianie słowa »republika« jako oznaczającego coś charyzmatycznego i mistycznego i wierzono, że jej proklamowanie wystarczy, by uwolnić kraj od wszelkiej niesprawiedliwości i każdego zła”[11].

Republika przed jej ustanowieniem była „szczęśliwością zapowiadaną przez wszelkie mesjanizmy”[12], a jej wizja ukształtowała się pod wpływem tradycyjnego portugalskiego mistycyzmu nacjonalistycznego, od którego republikanie nie potrafili się uwolnić[13]. W istocie, mimo różnic światopoglądowych, wszyscy twórcy Republiki głosili „mesjanistyczną, prometejską wizję mającą na celu odrodzenie narodu, zakładającą rewolucję moralną, kulturalną i polityczną”[14]. Na gruncie tych nastrojów i oczekiwań Republika stała się mitycznym symbolem wywołującym silne emocje religijne.

Nie wszyscy portugalscy myśliciele tego okresu byli zwolennikami pełnej laicyzacji społeczeństwa, a tym bardziej ateizmu. Na przykład Antero de Quental, chociaż przyczynę dekadencji Portugalii dostrzegał w wielowiekowej dominacji „jezuityzmu”, to jednak uważał, że metafizyczna pustka, jaka pozostała po „uśmierceniu” Boga przez naukę i taką koncepcję religii, jaką znajdujemy u Ludwiga Feuerbacha, powinna być wypełniona przez zasadę moralną wskazującą sens ludzkiego istnienia. Twierdził on, że w duchowo odnowionym społeczeństwie sprowadzona do etyki religia powinna być ekspresją dobra rozumianego tak, jak pojmuje je chrześcijaństwo, niemniej immanentystyczną, chociaż zarazem wykraczającą poza granice doświadczenia intelektualno-zmysłowego.

---

[11] A. H. de Oliveira Marques, *Da Monarquia…*, cyt. wyd., s. 290.

[12] M. L. de Brito Moura, *A „Guerra Religiosa”…*, cyt. wyd., s. 13.

[13] Zob. V. L. G. Rodrigues, *A decadência da Monarquia Constitucional Portuguesa: factores de afirmação do ideário republicano*, „Arquipélago. História” 1986, vol. 8, s. 92.

[14] E. Castro Leal, *República portuguesa, secularização e novos símbolos (1910-1926)*, „Revista da Faculdade de Letras. História”, III Série, 2010, vol. 11, s. 121; zob. też P. Ferreira da Cunha, *Estado e Igreja em Portugal – alguns momentos e perspetivas*, „International Studies on Law and Education” 2013, vol. 15, s. 15–16.

Skrajnej postawy w kwestii laicyzacji społeczeństwa nie podzielał także inny wybitny intelektualista portugalski tamtej epoki, Sampaio Bruno (1857–1915), mimo że bliskie mu były zarówno ideały republikanizmu, jak i społeczeństwa laickiego. Uznawał on człowieka za istotę metafizyczną i religijną. Twierdził, że chrześcijaństwo, oczyszczone z ultramontanizmu i klerykalizmu, może nadal spełniać swe duchowe funkcje. Podobną postawę przyjął Leonardo Coimbra (1883–1936).

Z kolei Basílio Teles (1856–1923) odrzucał chrześcijaństwo jako chybioną syntezę greckiego immanentyzmu i żydowskiego transcendentyzmu. Co więcej, dostrzegał w tej niedoskonałości główną przyczynę religijnej degeneracji Zachodu, ale nie potrafił zaakceptować postawy tych, którzy sądzili, że z nauki da się wyprowadzić światopoglądowe wnioski pozwalające odrzucić religię. Takie przekonania uważał za klerykalizm ze znakiem przeciwnym, niemający nic wspólnego z neutralnością i obiektywnością poznania naukowego. Za nierozsądne, a nawet głupie uznawał nadzieje, że popularyzacja nauki doprowadzi do wygaśnięcia u człowieka potrzeb religijnych.

Podobną postawę przyjął również Bernardino Machado (1851–1944; w latach 1914 i 1921 był premierem, a w latach 1915–1917 i 1925–1926 prezydentem Republiki). Jego zdaniem należy przeciwstawić sobie wiarę zabobonną, deprecjonującą doczesność wierze w świat doczesny i w jego postęp w kierunku sprawiedliwości i dobra, który jest możliwy dzięki naśladowaniu Chrystusa. Bernardino Machado uznawał, że prawda nauk Chrystusa nie zależy od pozaświatowego statusu, jaki nadaje Mu chrześcijaństwo, lecz od zgodności Jego nauczania z moralnością uzasadnioną naukowo. Twierdził, że nauka Chrystusa ma wartość transhistoryczną i w wielkim zakresie jest potwierdzona przez naukę. „Interpretował Go jako projekcję (wyalienowaną) wiary w możliwość ubóstwienia człowieka na ziemi za sprawą postępu moralnego, intelektualnego i społecznego”[15].

Bardzo blisko tych poglądów sytuowały się przekonania Abília Manuela Guerry Junqueiry, który twierdził, że nauki Chrystusa łatwiej byłoby wprowadzić w życie, gdyby chrześcijaństwo zostało zsekularyzowane, wówczas Chrystus stałby się zasadą harmonizującą serce i rozum, naukę i wiarę, ducha i materię, naturę i Boga. Pisał, że

[15] F. Catroga, *O laicismo e…*, cyt. wyd., s. 263.

zburzyć religię może tylko inna religia, bo chociaż bogowie umierają, Bóg jest wieczny.

Egzorcyzmowanie katolicyzmu z życia publicznego nie wykluczało zatem ustanowienia nowej religijności. Religią, za którą się wówczas najczęściej opowiadano, była „religia ludzkości". Nie wykluczała ona bowiem niektórych nauk Chrystusa, np. tych, które wzywają do miłości bliźniego. Religia ludzkości miała stać się głównie etyką solidarności, nieodwołującą się do jakiegokolwiek fundamentu transcendentnego. Zastąpiłaby zasady moralności objawionej, przezwyciężyła egoizm i pragmatyzm, wytworzyła nowy ład duchowy oraz wyznaczyła kierunki doskonalenia się człowieka.

W obozie republikańskim zwolennikami świeckiego kultu byli m.in. Teófilo Braga, António José de Almeida, João Chagas i Sebastião Magalhães Lima[16]. Wyjątkową pozycję wśród dziewiętnastowiecznych teoretyków Republiki, ze względu na swoją rolę kodyfikatora programu Partii Republikańskiej (1876), zajmował T. Braga (1843–1924), pisarz i dramaturg, drugi prezydent Republiki (1915). Ten jeden z ważniejszych, jeśli nie najważniejszy, propagatorów pozytywizmu w Portugalii zaprojektował w pracy *Os centenários como síntese afectiva nas sociedades modernas* (1884) pewne formy kultu świeckiego, które miały zastąpić kult katolicki po usunięciu Kościoła z życia publicznego. Religię – podobnie jak inne elementy składowe kultury, takie jak obyczaje, tradycje, wierzenia czy instytucje – interpretował jako ekspresję energii biologicznej, organicznego automatyzmu ukierunkowanego na przetrwanie organizmów. Tak pojęta religia „traci wszelkie odniesienia do tego, co transcendentne, wpisując się całkowicie w dominium ludzkich uczuć oraz przyjmując z tego powodu charakter całkowicie świecki"[17].

Religię T. Braga uznawał za pierwszorzędny czynnik ustanawiania emocjonalnej jedności społecznej. Według niego współcześnie można ją osiągnąć dzięki wielkim świętom cywilizacji, takim jak wystawy wytwórczości przemysłowej i rolniczej, ukazującym postęp społeczny mający swoje odbicie w przemyśle, będącym zarazem afirmacją sił pracy. „W miarę jak – pisał – społeczeństwa rozbudowują

[16] Zob. M. Henriques, *Teófilo Braga e o Republicanismo como Religião Civil*, w: *Sociedade, cultura e conflito nos 100 anos da República Portuguesa*, A. T. de Matos (red.), Lisboa 2013, s. 24.

[17] J. L. Brandão da Luz, *Teófilo Braga e a dimensão social da religião*, w: *Os longos caminhos do ser. Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, C. Reimão, M. Cândido Pimentel (red.), Lisboa 2003, s. 395.

wspólnotę dzięki nawiązywaniu relacji handlowych i prawnych, dzięki komunikacji naukowej oraz korzyściom wynikającym z uprzemysłowienia, upadają materialne bariery, które rozdzielają narody; człowiek czuje się solidarny z Ludzkością"[18]. Wystawy miały pomóc w powstaniu społecznej „syntezy aktywnej", niezbędnej do stabilizowania dynamizmu współczesnych społeczeństw.

Teófilo Braga, tak jak Claude Henri de Saint-Simone i Auguste Comte, dostrzegał znaczenie wybitnych jednostek w życiu społeczeństw, ich zdolność do przełamywania skostniałej tradycji i automatyzmu obyczajów, do wyznaczania nowych dróg postępowi, pobudzania i ogniskowania rozproszonych czy uśpionych uczuć jednostek oraz mobilizowania społeczeństwa do działań prowadzących ku szczęściu. Kultowe znaczenie wiązał także z kongresami mającymi na celu wyeksponowanie siły duchowej nauki, która wynosi społeczeństwo na poziom Ludzkości; stanowiły one dla T. Bragi „mszę obywatelską"[19]. Dzięki nim miała się dokonywać „synteza spekulatywna" życia społecznego.

W tym kontekście pojawiło się zagadnienie redefinicji bohatera narodowego. Refleksja nad rolą bohatera narodowego, pojętego jako synteza cech i charakteru narodowej wspólnoty, podejmowana już przez europejskich myślicieli romantycznych, w omawianym okresie prowadziła do jego „rozbrojenia": nie był on już zwycięzcą w brutalnych walkach, lecz najpierw artystą i myślicielem, a w drugiej połowie XIX wieku – uczonym, inżynierem i przemysłowcem. „Te idealne postaci są nosicielami nowych idei, nowych wartości, są dobroczyńcami ojczyzny czy nawet ludzkości"[20], reprezentantami cywilizacji, autorami wynalazków sprzyjających postępowi, wzorcami moralnymi stymulującymi altruistyczne działania i czyny. Teófilo Braga podkreślał, że wielcy ludzie zostali obdarzeni dobrocią, którą uznawał za ich najistotniejszą cechę. Dobroć wiąże się mocno z altruizmem oraz sprzyja postępowi prowadzącemu do uznania równości i godności wszystkich ludzi.

[18] T. Braga, *Os centenários como síntese afectiva nas sociedades modernas*, Porto 1884, s. 4.

[19] Á. Ribeiro, *A Visão Messiânica do Advento da República*, „Revista Portuguesa de Filosofia" 1990, vol. 46, s. 482.

[20] S. Campos Matos, *História, Positivismo e Função dos Grandes Homens no Último Quartel do Séc. XIX*, „Penélope. Fazer e desfazer História" 1992, vol. 8, s. 57.

Teófilo Braga przyjął, że niezbędnym warunkiem odrodzenia narodowego jest ustanowienie obywatelskiego kultu (mistyki i liturgii) wielkich ludzi, którego funkcja będzie polegać na przezwyciężaniu ciążącej na społeczeństwie apatii. Ta koncepcja T. Bragi wynikała bowiem z założenia, że „nim nastąpi aktywność intelektualna, tak trudna do podjęcia, potrzebna jest stymulacja emocjonalna o charakterze artystycznej wibracji"[21]. Razem przeżywane emocje, doświadczane przez jednostki podczas celebrowania kultu, przełamują ich uczuciową izolację i łączą je w solidarną, moralną wspólnotę dusz, co skutkuje „syntezą afektywną". „Uczucie uwielbienia – pisał – jest jedną z sił koordynujących ludzkie społeczeństwa; bez niego porządek byłby zawsze materialną przemocą, nigdy zaś harmonijną zgodnością jednostkowych pragnień"[22]. Ernesto Castro Leal nazywa owe święta „rytualizacjami patriotyzmu obywatelskiego"[23].

Jedną z takich uroczystości, w której zorganizowaniu poczesną rolę odegrał sam Teófilo Braga, była obchodzona w 1880 roku trzechsetna rocznica śmierci Luísa Vaz de Camõesa (1524–1580), autora narodowej epopei *Luzjady* (*Os Lusíadas*)[24]. Teófilo Braga prezentował jego

[21] T. Braga, *História das Ideias Republicanas em Portugal*, Lisboa 1880, s. 164–165; zob. też E. Castro Leal, *A ética positivista de Teófilo Braga: virtude moral e dever cívico dos centenários*, „Estudos Filosóficos" 2013, n. 1, http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos [dostęp: 22 IX 2015].

[22] T. Braga, *Os centenários*…, cyt. wyd., s. IX. Koncepcja narodowych bohaterów miała w Portugalii także krytyków. Jednym z nich był Zófimo Consiglieri Pedroso (1851–1910), który przeciwstawiał jej tezę o pierwszoplanowym wpływie grup na bieg dziejów. Z kolei Manuel António Ferreira Deusdado (1858–1918) twierdził, że koncepcja bohaterów jest prawdziwa w odniesieniu do nauki, ale nie do polityki – tutaj tzw. bohaterowie są wytworem środowiska społecznego i wcześniejszych wydarzeń historycznych.

[23] Zob. E. Castro Leal, *Moral, Política e Nação no pensamento de Teófilo Braga*, „Estudos Filosóficos" 2012, n. 9, http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos [dostęp: 22 IX 2015].

[24] Przebieg święta opisuje Carlos Guilherme Riley w artykule: *Garrett de passagem por São Miguel: marcas e viagens do romantismo ilhéu*, „Arquipélago. História", II Série, 2002, vol. 6, s. 249–250. Za odpowiedź na zawłaszczenie obchodów tej rocznicy przez republikanów można uznać państwowo-kościelne uroczystości siedemsetnej rocznicy św. Antoniego z Lizbony w 1885 roku. Zwolennicy monarchii przyjęli obchody entuzjastycznie, natomiast środowiska antyklerykalne odniosły się do tego pomysłu krytycznie; zob. A. Ventura, *A Contestação ao Centenário Antoniano de 1895*, „Lusitania Sacra", II Série, 1996–1997, vol. 8–9, s. 364–373. W 1894 roku celebrowano pięćsetną rocznicę urodzin infanta Henryka Żeglarza, ważnej osobistości doby zamorskiej ekspansji Portugalii. Republikanie uznali je za frywolne święto rządu i reżimu, niemające nic wspólnego z patriotyzmem, narodem i ojczyzną; zob. M. M. Tavares Ribeiro, *Crise*

dzieło jako „syntezę poczucia narodowego" oraz aspiracji Portugalii. Rocznicową uroczystość uznał za manifestację żywotności narodu, która miała obudzić świadomość narodową Portugalczyków, wskazać ich miejsce w dziejach ludzkości oraz wyznaczyć cel ich przyszłych dążeń. Kolejną uroczystością tego rodzaju była dwusetna rocznica śmierci markiza Pombala. Obchody miały podkreślić znaczenie otwarcia kraju na naukę. W kolejnych latach zorganizowano w Portugalii jeszcze inne podobne uroczystości, m.in. czterechsetlecie dopłynięcia Vasco da Gamy do Indii (1898).

Ceremonie rocznicowe, celebrowane w większych miastach Portugalii, republikanie uznawali za sukcesy własnej formacji politycznej, która dotąd była raczej klubem intelektualistów podejmujących ważne kwestie polityczne i społeczne oraz publikujących artykuły w prasie niż partią polityczną. Dzięki takim obchodom ich formacja zyskała społeczny prestiż.

Republika i religia – spełnienie i rozczarowania

Na początku XX wieku problemy polityczne, społeczne i ekonomiczne Portugalii się zaostrzyły. Kolejne rządy szybko upadały, w parlamencie panował chaos. Partia Republikańska stała się jedną z najważniejszych sił politycznych, które doprowadziły (po rewolcie trwającej od 4 do 5 października 1910 roku) do obalenia monarchii i wprowadzenia w Portugalii republikańskiego systemu politycznego. Natychmiast po rewolucji elity republikańskie podjęły dzieło ustanowienia nad masami nowej władzy symbolicznej, m.in. przez wykreowanie nowych symboli narodowych: flagi i hymnu, republikańskich symboli numizmatycznych i filatelistycznych, toponimii wraz z nazwami ulic i placów, nowej ortografii i nowej świeckiej liturgii. Już tydzień po rewolucji rząd tymczasowy ustanowił pięć nowych świąt państwowych: Powszechnego Braterstwa, Prekursorów i Męczenników Republiki, Bohaterów Republiki, Autonomii Portugalskiej Ojczyzny oraz Rodziny. Przyswojenie nowego systemu symbolicznego, nowej racjonalności i kolektywnej uczuciowości nieuchronnie prowadziło do konfrontacji z systemem konkurencyjnym,

de identidade nacional e a festa da rememoração nos anos 90 em Portugal, „Anos 90" 2000, vol. 8, n. 13, s. 63–64.

stanowionym przez chrześcijaństwo, które od stuleci było monopolistycznym wytwórcą znaczeń i sensów[25].

Z chwilą uchwalenia 20 kwietnia 1911 roku ustawy o oddzieleniu Kościoła od państwa (*Lei da Separação do Estado das Igrejas*) Kościół katolicki przestał być religią państwową Portugalii, a katolicyzm uznano za jeden z wielu kultów, które – jak stanowił artykuł 2 ustawy – mogą być praktykowane, o ile nie obrażają moralności publicznej i zasad portugalskiego prawa politycznego. Z kolei artykuł 3 stwierdzał, że nikt nie może być prześladowany z powodów religijnych ani indagowany przez władze administracyjne o kwestie światopoglądowe.

W rozdziale państwa od Kościoła niektórzy historycy są skłonni widzieć istotę republikańskiego projektu politycznego. Przez republikanów ustawa była uznawana za „nienaruszalną"[26] i stała się dla nich „symbolem zmiany kulturalnej, politycznej i społecznej, do której wprowadzenia dążyła Republika"[27]. Konstytucja Republiki, ogłoszona 21 sierpnia 1911 roku (a więc później niż *Lei da Separação…*), gwarantowała obywatelom Portugalii wolność sumienia oraz neutralność nauczania w szkołach publicznych i prywatnych.

Autorzy piszący o realizacji postanowień ustawy niekiedy określają ją mianem „furii antyklerykalnej i jakobińskiej"[28]. Na jej mocy bowiem rozwiązano zakony, zamknięto klasztory, kolegia i hospicja prowadzone przez Kościół, z kraju wyrzucono jezuitów[29]. Dobra Kościoła,

---

[25] Zob. S. Ribeiro Pinto, *Separação religiosa como modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*, Lisboa 2011, s. 22.

[26] Zob. J. Medina, *A Democracia Frágil: A Primeira República Portuguesa (1910–1926)*, w: *História de Portugal*, cyt. wyd., s. 309.

[27] S. Ribeiro Pinto, *Separação religiosa…*, cyt. wyd., s. 16.

[28] Zob. np. A. B. Malheiro da Silva, *Os Conspiradores no Sul da Galiza: As incursões monárquicas (1911–1912) na literatura portuguesa*, Braga 2001, s. 446.

[29] Ściśle biorąc, było to przywrócenie obwiązywania dekretów z 1759 i 1767 roku, na mocy których jezuici zostali wypędzeni z Portugalii, oraz dekretu z 1834 roku, który stanowił o wygaśnięciu w tym kraju wszystkich męskich zakonów; zob. F. de Sousa, *Um Instituto religioso na República: as Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora (1910-1926)*, „Revista da Faculdade de Letras. História", II Série, 1992, vol. 9, s. 303–304. Od czasów oświecenia w Portugalii dostrzegano w tej „przeklętej sekcie Loyoli", „sekcie najbardziej okrutnej, jaka kiedykolwiek powstała" – „ludzi bez ojczyzny", „hipokrytów i złoczyńców" winnych „rzek krwi i łez, którymi spływa ziemia". José Eduardo Franco podkreśla, że był to zakon wywodzący się z Hiszpanii i że portugalski antyjezuityzm wiąże się z portugalską kastyliofobią; zob. J. E. Franco, *O mito dos Jesuítas em Portugal. Séculos XVI–XX*, „Revista Lusófona de Ciência de Religiões" 2006, n. 9–10, s. 303–308. Autor w innym miejscu

łącznie z budynkami kościołów i klasztorów, siedzibami biskupów i księży oraz przedmiotami kultu, stały się własnością państwa. Zostały zerwane relacje dyplomatyczne z Watykanem (nawiązano je ponownie w 1918 roku). Zakazano publikowania pism zwierzchników jakiegokolwiek kultu bez pozwolenia administracji państwowej. Wkrótce też zakazano manifestowania symboliki religijnej w miejscach publicznych. Zakonnicy i księża nieposłuszni postanowieniom *Lei da Separação…* byli sądzeni i karani, niekiedy nawet więzieniem[30]. Ponadto parlament uchwalił ustawy dotyczące małżeństwa, które zostało uznane za kontrakt wyłącznie świecki; ustanowiono także prawo rozwodowe. „Było to (…) wprowadzenie w praktykę projektu społeczeństwa laickiego i zdechrystianizowanego, prawdziwa »rewolucja kulturalna«, która z punktu widzenia polityki odpowiadała oczekiwaniom i interesom mniejszości republikańskiej miast"[31].

Istotnym elementem republikańskiej ideologii była demopedia[32], czyli takie kształcenie i wychowywanie społeczeństwa, by było ono przygotowane do właściwego korzystania z praw i wolności, które uzyskiwało wraz z ustanowieniem ustroju demokratycznego. Republikanie „jako dobrzy spadkobiercy osiemnastowiecznego oświecenia

pisze: „Antyklerykalny XIX w. (…) kładzie nacisk na władzę mentalnej kontroli, posiadanej dzięki spełnianiu przewodnictwa duchowego oraz praktykę sakramentu spowiedzi. (…) Katolicki, żyjący w celibacie kapłan przez spowiedź i kierowanie kobietą wkracza w łono rodziny i w głąb duszy mężczyzny, z którym ona mieszka. Zawłaszczając najtajniejszą intymność rodziny za pośrednictwem spowiedzi, zdobywa kapitał poznania, który pozwala mu utrzymywać pełnię władzy psychologicznej i kontrolować działania tych, którymi kieruje, i w ten sposób czynić z nich narzędzia swojej propagandy religijnej"; J. E. Franco, *Anticlericalismo e universo feminino. Polémicas e estereótipos*, „Revista Lusófona de Ciência de Religiões" 2007, n. 11, s. 264.

[30] Zob. J. Fernandes Alves, *Liberdade de consciência, liberdade de cultos: o papel da lei da separação do estado das igrejas (1911)*, „CEM. Cultura, Espaço & Memória" 2012, n. 3, s. 20–21.

[31] F. de Luis Martín, *El fracaso de la primera república portuguesa (1910–1926): razones de una crisis*, „Studia Historica. Historia Contemporánea" 2005, vol. 23, s. 233.

[32] Idea kształcenia dla Republiki, „wyzwolenia narodu z mroków klerykalizmu i ignorancji", nabrała rozmachu wraz z utworzeniem Portugalskiej Partii Republikańskiej. W Lizbonie w 1876 roku funkcjonowało szesnaście stowarzyszeń kulturalnych, których celem było nauczanie ludu na poziomie elementarnym oraz przekazywanie idei republikańskich i socjalistycznych. W 1889 roku powstała w Lizbonie Academia de Estudos Livres, znana także pod nazwą Universidade Popular. W 1902 roku w Porto powołano Universidade Livre, a następnie inne tego rodzaju uczelnie proponujące nauczanie alternatywne do oferowanego przez uniwersytety państwowe; zob. A. Candeias, *Movimento Operário Português e Educação (1900-1926)*, „Análise Psicológica" 1981, n. 1, s. 40–43.

– którego kontynuacją był pozytywistyczny scjentyzm – byli przekonani, że tylko dobrze zarządzane nauczanie i kształcenie mogłyby dokonać emancypacji, tzn. prowadzić do dobrego użycia podstawowych praw"[33]. Kształcenie dla Republiki i demokracji miało na celu uformowanie „nowego człowieka", obywatela o niezależnym i krytycznym sposobie myślenia oraz autonomicznej woli, niepodlegającego wpływom religii. „Edukacyjna idea »nowego człowieka« pojawia się jako jedna z najbardziej mobilizujących i najznakomitszych idei republikańskiej myśli pedagogicznej"[34].

„Nowy człowiek" portugalskich republikanów miał być człowiekiem wolnym od tych wad, które są skutkiem złych rządów i wpływów katolicyzmu. Ideałem republikańskiej demopedii był człowiek integralny i obywatel doskonały pod względem fizycznym, moralnym i intelektualnym, patriota odnowionej ojczyzny, świadomy swych praw i obowiązków. Szkoła miała definitywnie uwolnić umysły od fałszywych dogmatów, zarówno intelektualnych, jak i moralnych, i ustanowić w ten sposób warunki duchowej autonomii jednostek. Ze względu na dalekosiężny cel tego mesjanistycznego projektu edukacyjnego nauczyciel stawał się „kapłanem nauczania", laickim „ewangelizatorem" i „apostołem religii społecznej w obywatelskim kościele narodu" oraz modelem cnót obywatelskich, republikańskich i laickich, takich jak patriotyzm, praca, charakter, dobro, miłość do ludzkości, wiara w postęp i optymizm.

Edukacja ma być laicka, niezależna od religii i teologii. „Szkoła staje się neutralna. Ani za Bogiem, ani przeciw Bogu. Wypędza się z niej wszystkie religie, poza religią obowiązku, która będzie wiecznym kultem tego nowego obywatelskiego Kościoła narodu" – ogłaszano w oficjalnym dokumencie dotyczącym reformy szkolnictwa podstawowego[35]. Idea laickiego nauczania znalazła odbicie także w pra-

[33] F. Catroga, *Naturaleza y libertad en el republicanismo portugués* (*1851-1911)*, „Studia Historica. Historia Contemporánea" 1990, vol. 8, s. 61.

[34] A. F. Araújo, *O Tema do „Homem Novo" na Demopedia Republicana: o caso de João de Barros*, w: A. F. Araújo, F. Azevedo, J. Machado de Araújo, *Educação, Cultura e Imaginário*, Raleigh 2013, s. 117.

[35] „Diário do Governo" n. 73, 30 mar. 1911. Ustawa *Lei da Separação…* w odniesieniu do szkolnej praktyki nie była skrupulatnie przestrzegana, np. w szkołach czytano książki teologiczne i odprawiano nabożeństwa, rodzice nadal wysyłali swoje dzieci na naukę religii, a proboszczowie zakładali szkoły w swoich parafiach. Niektóre kolegia prowadzone przez Kościół funkcjonowały w ukryciu, inne kontynuowały swoją działalność

cach legislacyjnych prowadzonych w latach 1910–1911, opartych na założeniu, że respektowanie podstawowych wolności obywatelskich wymaga odseparowania Kościoła od państwa i szkoły oraz przesunięcia wierzeń religijnych w sferę prywatną. Uprzywilejowanym miejscem pedagogiki republikańskiej, predestynowanym do kształtowania patriotycznych obywateli i idealizowanych przez nowy ustrój republikanów, stała się szkoła podstawowa, uznawana za fundament wszelkiego postępu i odrodzenia ludzkości[36]. W literaturze republikańskiej dokonywano sakralizacji szkoły, ukazując ją jako świątynię alternatywną do świątyń katolickich. To właśnie w szkole podstawowej „spodziewano się zatrzeć ślady edukacji jezuickiej i monarchicznej i jednocześnie zaszczepić republikę w duszach i sercach Portugalczyków. Szkoła podstawowa była, w żargonie epoki, »warsztatem«, z którego miał wyjść republikański »nowy człowiek«"[37].

Realizacja tych ambicji sprawiła, że codzienność laickiej szkoły była przesycona symboliką, rytuałami i świętami obywatelskimi stanowiącymi alternatywę dla obecnych tam wcześniej praktyk katolickich. W szkołach otoczono kultem m.in. flagę, hymn i bohaterów ojczyzny, najważniejszy jednak był kult drzewa.

Kult drzewa w Portugalii nawiązywał do praktyk z czasów rewolucji francuskiej (sadzenie „drzew wolności") oraz do amerykańskiego Arbor Day, zainicjowanego 10 kwietnia 1872 roku w stanie Nebraska i od 1885 roku obchodzonego jako święto państwowe Stanów Zjednoczonych. Nie był on jednak obcy wcześniejszej kulturze portugalskiej,

za granicą. Kiedy podczas I wojny światowej portugalskie państwo musiało skupić uwagę na poważniejszych problemach, kontrola przestrzegania laickości szkoły osłabła, a w 1914 roku w parlamencie zaczęto debatować nad reformą ustawy o separacji, co rzeczywiście nastąpiło w 1918 roku; zob. J. Pintassilgo, P. Hansen, *A laicização da sociedade e da escola em Portugal: um olhar sobre o século XX*, w: *Laicidade, Religiões e Educação na Europa do Sul no Século XX*, J. Pintassilgo (red.), Lisboa 2013, s. 24–25.

[36] Szkoły średnie nie wzbudzały zainteresowania republikańskich reformatorów szkolnictwa, których główną troską była alfabetyzacja społeczeństwa; nauka w szkołach średnich nie była obowiązkowa. Reforma szkolnictwa podstawowego z 1911 roku przewidywała obowiązek bezpłatnej nauki w trzech klasach szkoły podstawowej. W 1919 roku obowiązkiem tym objęto już pięć klas, by w 1926 roku powrócić do obowiązkowych trzech klas wykształcenia podstawowego; zob. A. L. Fernandes, L. Grosso Correia, *O ensino primário nos espaços-tempos da I República no Brasil (1889-1930) e em Portugal (1910-1926)*, „Revista da Faculdade de Letras. História", III Série, 2010, vol. 11, s. 190–194.

[37] J. Pintassilgo, *O Ensino Primário*, http://core.ac.uk/download/pdf/12427953.pdf [dostęp: 16 VI 2015].

został bowiem zapoczątkowany w ostatnich latach monarchii. Liga Nacional de Instrução (Liga Edukacji Narodowej) 26 maja 1907 roku zorganizowała pierwsze Święto Drzewa (1.ª Festa da Árvore). W tym samym roku, 19 grudnia, w Lizbonie odbyło się, promowane przez Liga Nacional de Instrução i popierane przez Câmara Municipal de Lisboa (Radę Miejską Lizbony), drugie Święto Drzewa. W 1908 roku Direcção Geral de Instrução (Generalna Dyrekcja Edukacji) wezwała do organizowania obchodów Święta Drzewa we wszystkich szkołach kraju. W 1912 roku dziennik „O Século Agrícola" rozpoczął ogólnokrajową akcję propagandową mającą zachęcić obywateli do uczestniczenia w święcie. Spotkała się ona z bardzo dobrym przyjęciem. W akcję zaangażowała się administracja miast i regionów oraz krajowe autorytety, w tym prezydent Republiki i ministrowie. W czasach Republiki pierwsze Święto Drzewa we wszystkich szkołach Portugalii zorganizowano w niedzielę 9 marca 1913 roku. Jego uroczysty charakter podkreślała obecność inspektorów szkolnych, władz miejskich, rad parafialnych oraz przedstawicieli instytucji użyteczności publicznej.

W Portugalii swoje apogeum kult osiągnął w latach 1912–1915. Wówczas, oprócz zwykłej propagandy, publikowano utwory poetyckie poświęcone kultowi drzewa, skomponowano także *Hino das Árvores* (słowa: Olavo Bilac, muzyka: Aboim Foios), który stał się oficjalnym hymnem tego święta. W czasie uroczystości recytowano wiersze i śpiewano pieśni patriotyczne. Na potrzeby święta publikowano podręczniki zawierające jego scenariusze i modelowe prelekcje okolicznościowe. Ważnym elementem tych uroczystości był cywilny pochód przemierzający, na podobieństwo religijnej procesji, najważniejsze miejsca miasta czy wsi, przechodzący przez „główne punkty republikańskiej toponimii"[38] do miejsca, w którym następowało sadzenie drzew. Uroczystościom przewodzili nauczyciele, którym Republika przyznała rolę kapłanów nowego kultu i przewodników duchowych wspólnot społecznych. Szczególne znaczenie republikanie przywiązywali do obchodów święta w środowisku wiejskim, dostrzegając w nich dogodną formę przekazu nowych idei, które na wsiach były znacznie mniej znane niż w miastach.

Od 1916 roku obchody święta stopniowo traciły swój podniosły charakter, co było spowodowane negatywnymi konsekwencjami ekonomicznymi I wojny światowej oraz osłabieniem ustroju republikań-

[38] Tamże.

skiego. Nadal je organizowano, ale już właściwie sporadycznie. Podjęta w 1926 roku przez rząd inicjatywa ponownego ożywienia święta skończyła się niepowodzeniem[39].

Uroczystości związane z kultem drzewa odbywały się wiosną. Oczywiście kult miał swoją bogatą i złożoną symbolikę, której początki sięgały niepamiętnych czasów i wielu dawnych kultur (jak twierdzi Mircea Eliade, drzewo symbolizuje to wszystko, co religijny człowiek uznaje w najściślejszym znaczeniu za realne i święte – kosmos, życie, młodość, nieśmiertelność, mądrość itp.). W okresie I Republiki Portugalskiej podkreślano zwłaszcza paralelizm między odrodzeniem przyrody a odrodzeniem narodu, eksponowano drogie dla republikanów wartości, takie jak ojczyzna, wolność i solidarność. „Dzięki świętu obywatele byli przepojeni duchem republikańskim, a dzięki masowemu entuzjazmowi, który ono generowało, dokonywało się pojednanie narodowe, niezbędne do utrzymania nowego porządku społecznego"[40].

Strategią mającą na celu uformowanie republikańskich obywateli i patriotów, związaną także z praktykowaniem świąt, było wychowanie wojskowe prowadzone w szkołach podstawowych – *instrução militar preparatória*. Szkolenie tego rodzaju zapoczątkowała Francja, a pod koniec XIX stulecia wprowadziła je także Portugalia, co w czasach Republiki było nowym impulsem do dalszego rozwoju. Dekret z 26 maja 1911 roku określał regulamin i program *instrução militar preparatória*. Ich uszczegółowienie stanowiły opublikowane nieco później podręczniki. Celem przygotowania wojskowego i utworzonych wówczas w jego ramach *batalhões escolares* (bataliony szkolne) było zapewnienie odpowiedniego uczestnictwa uczniów w świętach obywatelskich. Militaryzacja szkoły podstawowej nie uzyskała jednak powszechnej akceptacji, nawet wśród republikanów, co spowodowało odejście od tej praktyki.

[39] Zob. J. Neiva Vieira, *O culto da Árvore e a 1.ª República*, Lisboa 2010, s. 11, http://www.icnf.pt/portal/florestas/memoflo/resource/doc/cult-arv.pdf [dostęp: 22 IX 2015].

[40] M. M. P. F. Rodrigues, *Festas escolares: as festas da árvore no Barreiro*, „História da Educação" 2010, vol. 14, n. 31, s. 103.

Zakończenie

Doświadczenie I wojny światowej zmieniło stosunek Republiki do kwestii laicyzacji, miało wpływ na złagodzenie jej formy. W tym okresie zmniejszył się także entuzjazm dla świeckich świąt. Od 1914 roku portugalski Kościół zaczął odzyskiwać siły; przełomowe pod tym względem były lata 1917–1918[41]. Pojednanie państwa z Kościołem nastąpiło w okresie Nowej Republiki (República Nova), za rządów Sidónia Paisa (od maja do października 1918 roku). Władze państwa zaczęły wówczas uczestniczyć w katolickich ceremoniach religijnych i ponownie nawiązały relacje dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską. Agnostycyzm Sidónia Paisa nie był przeszkodą w dostrzeżeniu przez niego, że Republika ustanowiła wyznanie wiary wrogie każdemu innemu, przemieniając kraj w scenę niegodnego spektaklu, dlatego był skłonny do rewizji ustawy *Lei da Separação do Estado das Igrejas*.

Dnia 22 lutego 1918 roku został opublikowany dekret, znany pod nazwą *Lei Moura Pinto* (Moura Pinto był ministrem sprawiedliwości od grudnia 1917 do marca 1918 roku), odnoszący się do konstytucji, a więc dokumentu uznawanego przez wielu republikanów za „nienaruszalny". Dekret nawiązywał do tych artykułów konstytucji Republiki, które gwarantowały wolność myślenia i swobodę religijną. Podkreślał, że władze są odpowiedzialne za zagwarantowanie tych praw we wszystkich ich aspektach. W odniesieniu do zewnętrznych form kultu religijnego dekret stwierdzał, że państwo powinno je respektować, bez prawa do ich modyfikowania czy przejmowania do własnych celów. W dalszych fragmentach dokument przywracał duchownym ich prawa obywatelskie i polityczne, pozwalał na używanie strojów liturgicznych w miejscach publicznych oraz zwracał Kościołowi świątynie i seminaria[42].

Po I wojnie światowej Republika weszła w endemiczny, głęboki kryzys polityczny, społeczny i ekonomiczny, który zakończył się zbrojnym zamachem stanu 28 maja 1926 roku, a następnie wprowadzeniem dyktatury (trwała do rewolucji goździków w 1974 roku, po której przywrócono w Portugalii ustrój republikański). Republikańskie ideały nie zostały zrealizowane, ponieważ Republika „utraciła oparcie w »małym

[41] Zob. A. B. Malheiro da Silva, *Os católicos e a „República Nova" (1917-1918): da „questão religiosa" à mitologia nacional*, „Lusitania Sacra", II Série, 1996–1997, vol. 8–9, s. 414.

[42] Zob. J. M. Almeida, *O Centro Católico Português e a revisão da Lei Moura Pinto (1919-1926): o debate interno na Igreja Católica*, „Lusitania Sacra" 2011, vol. 24, s. 112.

kraju robotniczym« (…), a także w »wielkim kraju wiejskim«, katolickim i konserwatywnym, obojętnym wobec zmiany ustroju, lecz ignorowanym i atakowanym przez sekularyzacyjny reformizm republikański"[43]. W konstytucji Nowego Państwa nie powrócono wprawdzie do obowiązującej w czasach monarchii formuły stwierdzającej, że oficjalną religią państwa portugalskiego jest katolicyzm, jednak jego doktrynie i moralności zagwarantowano dominującą pozycję[44].

Mieczysław Jagłowski – RELIGION AND THE I PORTUGUESE REPUBLIC (1910–1926) – THE HOPES AND DISAPPOINTMENTS

Portuguese creators of the Romantic period began to notice a deep contrast between the current political, social and cultural poverty of the monarchy and the old, imperial splendor of the country. This pessimism was inherited by the next generations of Portuguese elites who also noted the fact that the current condition of their homeland is associated with dominance of Catholicism in the country's life. On the basis of these feelings and perceptions appeared the idea of the change of the monarchy on the republican political regime.

The first part of the article contains the brief discussion of the historical and social circumstances in which these ideas were shaped. Then the projects of Portuguese theorists of republicanism are discussed concerning the place and role of religion in the future system. Another part of the article refers to the implementation of these projects, based on the law of separation of church and state and shows their failure and return to the old relationship between politics and religion in the New State (1933–1974).

[43] F. de Luis Martín, *El fracas…*, cyt. wyd., s. 229.

[44] Zob. R. Martins, *Liberdade religiosa e religião e moral no ensino público português*, „Anuario de la Facultad de Derecho" 2005, vol. 23, s. 406.

KRZYSZTOF BOCHENEK
Uniwersytet Rzeszowski

Uwarunkowania pokoju w refleksji Jana Pawła II

Pokój na początku XXI wieku wydaje się wartością najbardziej pożądaną przez ludzkość. Trudno mieć co do tego wątpliwości, zwłaszcza że nieustannie formułowane są kolejne deklaracje pokojowe. Faktyczny stan rzeczy, uwidaczniający się w aktach skrycie bądź też jawnie zaprzeczających pokojowi, nie skłania do optymizmu w tej kwestii. Skoro szeroko rozumiana wojna, czy też jej najbardziej dziś popularna forma – terroryzm, wciąż jest dla wielu jedynym skutecznym sposobem realizowania społecznych, politycznych, narodowych i religijnych celów, to apele o pokój przybierają charakter raczej kompensacyjny. Rozwiązaniu tej kwestii nie służą skomplikowane interesy polityczne i ekonomiczne, często zakamuflowane i stojące w opozycji nawet do ostro spolaryzowanych stanowisk politycznych czy ideowych. W świetle doraźnych i zaskakujących pod względem doktrynalnym sojuszy politycznych osiągnięcie pokoju na świecie staje się niczym więcej niż utopią.

Ważną stroną toczącego się sporu ideowego i szeroko rozumianego dyskursu jest dziś Kościół katolicki, który w sytuacjach konfliktów wojennych na całym świecie pretenduje do roli arbitra i mediatora, a nierzadko pryncypialnego krytyka tych, którzy stoją za wywoływaniem bądź podsycaniem konfliktów wojennych. Wszyscy papieże ostatniego stulecia, pozbawieni realnej możliwości wpływania na bieg wydarzeń w sferze polityki międzynarodowej, bardzo wyraźnie podejmowali kwestię wojny i pokoju[1].

[1] Zob. J. Sobczak, *Pokój w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, E. Albińska, S. Fel (red.), Lublin 2008, s. 138–142; J. Majka, *Koncepcja pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki „Pacem in terris"*, „Chrześcijanin w Świecie" 1997, nr 1, s. 14–29.

Wśród nich był też Jan Paweł II, który konsekwentnie sprzeciwiając się wszelkim formom przemocy, mocno angażował się w działania na rzecz pokoju. Nie chodzi jednak tylko o jego jednoznaczny sprzeciw wobec konfliktów zbrojnych czy też aktów terrorystycznych, ale także o liczne różnego typu teksty[2] podejmujące refleksję teoretyczną skoncentrowaną na uwarunkowaniach pokoju i czynnikach mu zagrażających. Zdawał sobie sprawę, iż świat, w którym żyje dziś ludzkość, zawiera wręcz tragiczną sprzeczność pomiędzy wielorakimi i płomiennymi oświadczeniami na rzecz pokoju a równoczesną zawrotną spiralą zbrojeń. Dla usprawiedliwienia przemocy usiłuje się systematycznie i radykalnie dyskredytować przeciwnika i jego działalność wraz ze strukturami społeczno-ideologicznymi. O ile prawda służy sprawie pokoju, to nieprawda, przez którą papież rozumiał kłamstwo, informacje niepełne lub zniekształcone, propagandę czy manipulowanie mediami, prowadzi do przemocy i wojny[3].

Wizja pokoju prezentowana przez Jana Pawła II łączy się ściśle z jego koncepcją filozoficzno-teologiczną, zwłaszcza w obszarze personalistycznej antropologii. Zagadnienie pokoju osadzone jest tu w kontekście analiz społecznych, politycznych czy moralnych, które prowadzą do konkluzji o dramatycznym obrazie uwarunkowań egzystencji współczesnego człowieka. Zdaniem papieża na ten obraz składają się m.in. takie negatywne zjawiska, jak: pomijanie duchowej sfery człowieka[4], aksjologiczna pustka[5],

[2] Szczególną rolę w interpretowaniu rozumienia pokoju przez Jana Pawła II odgrywają jego kolejne orędzia na Światowy Dzień Pokoju. Dokumenty te odnoszą się zawsze do konkretnej kwestii związanej z pokojem i tworzą swoistą panoramę problemów, które w danym przypadku są dla papieża ważne.

[3] Zob. Jan Paweł II, *Prawda siłą pokoju. Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1980 r.)*, 1, 5, 8, http://www.niedziela.pl/artykul/2273/Oredzie-na-XIII-Swiatowy-Dzien-Pokoju---1 [dostęp: 13 VII 2016].

[4] Zob. tenże, *Encyklika „Fides et ratio"*, w: tegoż, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, T. Styczeń, W. Chudy (red.), Lublin 2003, 88 (dalej: *FR*).

[5] Zob. tenże, *Poszukiwanie prawdy i kształtowanie młodych do prawdziwej wolności człowieka. Przemówienie na Uniwersytecie w Padwie*, w: tegoż, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula (wyb. i oprac.), Rzym–Lublin 1986, s. 163–164.

różnorodność sprzecznych ze sobą koncepcji światopoglądowych[6], nihilizm[7], sceptycyzm połączony z rezygnacją z wiedzy o charakterze sapiencjalnym, pesymizm i katastrofizm[8].

Obok tych ogólnych faktorów, tworzących niepokojący polskiego papieża kontekst egzystencjalno-doktrynalny kształtujący sposób myślenia współczesnego człowieka, za czynniki przynajmniej pośrednio zagrażające pokojowi uznawał on: błędną antropologię, ateizm oraz sekularyzm, antyspołeczny indywidualizm, fałszywe ujęcie wolności, kryzys moralny skorelowany z konsumpcjonizmem[9], a także takie zjawiska społeczne jak kryzys rodziny, widoczny już choćby w samych alternatywnych sposobach jej rozumienia[10].

Punktem wyjścia w rozważaniach skoncentrowanych na pokoju czy też jego zaprzeczeniu – wojnie było dla Jana Pawła II, podobnie zresztą jak w każdej innej kwestii, odwołanie się do rozumienia (definiowania) człowieka. Papież był przekonany, iż nie ma sensu dyskutować nad zagadnieniem pokoju, jeżeli na samym początku nie zada się zasadniczego i rozstrzygającego o dalszych etapach tej refleksji pytania: „Jakie jest Wasze pojęcie człowieka? Co, według Was, decyduje o godności i wielkości ludzkiej istoty?"[11]. Pytanie to rodzi się z przekonania o bezpośrednim i fundamentalnym związku godności człowieka z pokojem bądź też jego brakiem. Dla Jana Pawła II było czymś oczywistym to, że właśnie brak akceptacji godności każdej osoby ludzkiej daje początek działaniom zaprzeczającym pokojowi. Równocześnie

---

[6] Zob. tenże, *Chrześcijański humanizm. Przesłanie Ojca Świętego do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury*, Watykan, 19 XI 1999, http://www. opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pr_kultury_19111999.html [dostęp: 13 VII 2016].

[7] Zob. tenże, *FR*, 10, 81, 90.

[8] Zob. tenże, *Przemówienie do V Sympozjum Biskupów Europy zorganizowanego przez Radę Konferencji Europejskich*, 5 X 1982, w: *Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy*, P. Dyrda (oprac.), E. Rogowiec (tłum.), Kraków 2003, s. 41–42; FR, 91. Zob. też V. Possenti, *Filozofia jako „preparatio evangelica"*, w: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst…*, cyt. wyd., s. 192.

[9] Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, S. Małysiak (oprac.), t. 2, Kraków 1996, 36–37 (dalej: *CA*).

[10] Tenże, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości. Orędzie Papieża Jana Pawła II na XXVII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1994, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1994_08121993.html [dostęp: 13 VII 2016] – w orędziu papież wprost wiązał ze sobą troskę o pokój i rodzinę.

[11] Tenże, *Sprawa pokoju – nieustanne wyzwanie naszych czasów. Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1985, 4, https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x236/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju/ [dostęp: 13 VII 2016].

papież z przyjęciem integralnego stanowiska w kwestii pokoju ściśle wiązał szacunek, przede wszystkim ten wyrażany w praktycznych działaniach mających zabezpieczyć godność wszystkich – bez żadnych wyjątków – osób. Konsekwencją ekskluzywizmu w tej kwestii jest zaprzeczenie uniwersalnie rozumianej zasadzie ochrony godności człowieka i jego prawu do życia w pokoju. Pokój i akty zagrażające życiu ludzkiemu, zwłaszcza te, które je odbierają, są do siebie w opozycji, której nie da się przezwyciężyć. W takim przypadku nie może być mowy o konstruktywnym dialogu czy też kompromisie ideowym.

Odwołując się do historii ukazującej tragiczne w swym wymiarze konsekwencje przyjmowania materialistycznej wizji człowieka przez marksizm oraz faszyzm, papież wskazywał na to, iż owocem tych antyludzkich ideologii, niosących za sobą niespotykaną wcześniej przemoc, był rasizm, nacjonalizm i egoizm etniczny[12]. Wprawdzie ideologie te należą już do przeszłości, jednak antropologiczny materializm wręcz przeciwnie – jeszcze zyskuje na popularności. Jego podstawę stanowi konsumpcjonizm negujący duchowy wymiar życia i związane z nim potrzeby człowieka[13].

Jan Paweł II za zasadnicze źródło błędu antropologicznego uważał ściśle powiązany z materializmem ateizm. W odniesieniu do tej kwestii był bezkompromisowy. Dostrzegał związek między negowaniem istnienia Boga a kształtowaniem porządku społecznego, ignorującego godność i odpowiedzialność osoby[14]. Odrzucając konieczność odkupienia człowieka ze zła i grzechu, który w nim tkwi, ateizm prowadzi w konsekwencji do niewiary w człowieka z całym jego potencjałem

[12] Zob. tenże, *CA*, 13, 45. Papież zauważa, iż faszyzm zrodził się w społeczeństwach zachodniego chrześcijaństwa, komunizm zaś wśród chrześcijan wschodnich. Zasadniczą niezgodność pomiędzy chrześcijaństwem a tymi systemami potwierdza jednak nienawiść, z jaką traktowały one katolicyzm. Zob. tenże, *List apostolski „Tu m'as mis au tréfonds" Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, 27 VIII 1989, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1997, 2, 6, 7; tenże, *Homilia w czasie Mszy św. z okazji Dnia modlitw o pokój w Europie*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, J. Poniewierski (oprac. i red.), Kraków 1997, 3. Zob. też A. Zygmunt, *Kwestie społeczno-polityczne w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Stan realizacji polityki społecznej w XXI wieku*, M. Miłek, G. Wilk-Jakubowski (red.), Kielce 2009, s. 186.

[13] Zob. Jan Paweł II, *CA*, 19; tenże, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1999, 2, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01011999.html [dostęp: 13 VII 2016].

[14] Zob. tenże, *CA*, 13.

wielkości[15]. Pozbawianie człowieka transcendencji zagraża przyszłości ludzkości, gdyż tam, gdzie „pojawia się pokusa odrzucenia Boga w imię człowieczeństwa, śmierć zagraża także i samemu człowiekowi"[16].

Jan Paweł II, dostrzegając w ateizmie doktrynę zagrażającą istnieniu człowieka, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, podkreślał, że za współczesnymi formami tego poglądu często nie stoi poważna refleksja, lecz jedynie złudna nadzieja na zwiększenie przestrzeni wolności człowieka poprzez swoiste „uwolnienie się" od Boga, uzurpującego sobie nad nim władzę[17]. Odrzucając związany z ateizmem sekularyzm, jako koncepcję antyhumanistyczną i wyrażającą pozorną troskę o godność osoby, równie wyraźnie sprzeciwiał się wszelkim formom instrumentalnego wykorzystywania wiary przez religię[18].

Łącząc z zagrożeniem pokoju wszelkie formy totalitaryzmu, z faszyzmem i komunizmem na czele, papież za poważne zagrożenie interpersonalnych relacji uznawał także zjawisko, które określał mianem indywidualizmu. Sądził bowiem, iż w pełni pokojowe funkcjonowanie społeczeństw nie będzie możliwe, jeśli widząc w człowieku byt autonomiczny i autoteliczny, pominiemy prawdę o jego społecznej naturze[19].

Poważną przeszkodą w budowaniu cywilizacji pokoju, wyraźnie skorelowaną ze wspomnianym wcześniej indywidualizmem, było dla Jana Pawła II odwoływanie się do niepełnej, gdyż ograniczonej jedynie do sfery zmysłowej, koncepcji ludzkiej wolności, która nie uwzględnia obiektywnej prawdy i pomija powinność bezwzględnego poszanowania uprawnień drugiego człowieka. Odnosząc się do wolności w szerszym

[15] Tenże, *Prawda siłą pokoju. Orędzie…*, cyt. wyd., 2.

[16] Tenże, *Sekularyzacja i ewangelizacja dzisiaj w Europie. Przemówienie wygłoszone podczas audiencji dla uczestników VI Sympozjum Rady Konferencji Biskupów Europy*, 11 X 1985, w: *Co Jan Paweł II mówi…*, cyt. wyd., s. 312–327.

[17] Zob. tenże, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa" Ojca Świętego Jana Pawła II*, 28 VI 2003, 9, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html [dostęp: 13 VII 2016].

[18] Zob. tenże, *CA*, 37; *FR*, 46; *Ateizm – dramatem naszego czasu. Do uczestników Kongresu Ewangelizacja i ateizm*, w: tegoż, *Nauczanie papieskie*, t. 3 (1980), cz. 2, E. Weron, A. Jaroch (red.), Poznań–Warszawa 1986, s. 450.

[19] Zob. tenże, *CA*, 14, 17, 44–48.

kontekście, papież zdecydowanie sprzeciwiał się kształtowaniu stosunków pomiędzy narodami za pomocą prawa silniejszego, zwłaszcza na polu gospodarczo-finansowym[20].

Zdaniem Jana Pawła II tym elementem, bez którego trwały pokój wydaje się niemożliwy, jest respektowanie integralnie pojmowanych praw osoby ludzkiej, których nie otrzymała ona z zewnątrz – od społeczeństwa, lecz które wypływają z samej jej natury[21]. Dostrzegając korelację między kształtowaniem pokojowej egzystencji ludzkości a rzeczywistym przestrzeganiem integralnie pojmowanych praw człowieka, już w swojej pierwszej encyklice papież wskazywał, iż pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój, wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z jeszcze większym podeptaniem tych praw[22]. Za słuszną w tym kontekście należy uznać opinię, iż wystąpienie całych społeczeństw przeciw komunizmowi wynikało w dużej mierze z pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, własności i wolności właśnie[23].

Zdaniem Jana Pawła II dramatycznym przejawem łamania praw człowieka w epoce tak mocno je proklamującej, uniemożliwiającym kształtowanie pokojowych form ludzkiego współżycia jest negowanie najbardziej podstawowego prawa człowieka do życia[24]. W każdej formie negowania tego prawa, za którym stoi odrzucenie prawa naturalnego[25], widział współczesną odmianę wojny, z którą z zasady wiąże się nie

---

[20] Zob. tenże, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1981, 2–3, 7, http://niedziela.pl/artykul/2274/Oredzie-na-XIV-Swiatowy-Dzien-Pokoju---1 [dostęp: 13 VII 2016]; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 117–118; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 1976, T. 24, nr 2, s. 31.

[21] Zob. Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1988, 1, http://niedziela.pl/artykul/2281/3/Oredzie-na-XXI-Swiatowy-Dzien-Pokoju---1 [dostęp: 13 VII 2016].

[22] Zob. tenże, *Encyklika „Redemptor hominis"* (dalej: *RH*), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, S. Małysiak (oprac.), Kraków 1996, 17.

[23] Zob. tenże, *CA*, 40.

[24] Zob. tenże, *Encyklika „Evangelium vitae"* (dalej: *EV*), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, cyt. wyd., 18; tenże, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń. Homilia podczas Liturgii Słowa (Zamość, 12.06.1999 r.)*, „L'Osservatore Romano", wyd. pol., 1999, nr 8, s. 70–72.

[25] Tenże, *„Nie" śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak" życiu i pokojowi. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym akredytowanym przy Stolicy Apostolskiej*, 13 I 2003, 6, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/cd_13012003.html [dostęp: 13 VII 2016].

troska o życie, lecz zadawanie śmierci, będące radykalną formą jego niszczenia, i to na masową skalę.

Bezkompromisowego sprzeciwu wobec aktów negacji życia Jan Paweł II nie wyrażał, co istotne, jedynie w odniesieniu do człowieka, jego wizja pokoju ma bowiem również wyraźny aspekt ekologiczny. Sądził, iż zagrożeniem pokoju na świecie jest dziś nie tylko wyścig zbrojeń, konflikty wojenne czy różne formy niesprawiedliwości społecznej, ale także brak należytego szacunku dla przyrody, chaotyczna eksploatacja bogactw naturalnych i stopniowe pogarszanie się jakości życia. Sytuacja ta rodzi poczucie tymczasowości i niepewności jutra, czego konsekwencją są różne formy zbiorowego egoizmu, żądzy posiadania i wreszcie pokusa stosowania przemocy[26]. Dowartościowanie ekologicznej troski i jej ścisłe powiązanie z działaniami na rzecz pokoju bez wątpienia otwiera nowe możliwości spojrzenia na tę kwestię. Spojrzenie to można uznać za wizjonerskie, gdyż trudno wyobrazić sobie pokojowe egzystowanie ludzkości w świecie pozbawionym szacunku dla rzeczywistości pozaludzkiej, w której on funkcjonuje i z którą ściśle jest związany.

Jan Paweł II, realistycznie i pragmatycznie oceniający rzeczywistość, podkreślał, że pokojowemu funkcjonowaniu ludzkości w świecie zagraża także ubóstwo i nędza znacznej części jego społeczeństw, wciąż nierozwiązany problem „ludzkiej pracy" oraz konflikt między „światem kapitału" a „światem pracy"[27]. Niesprawiedliwość społeczna, ekonomiczna i gospodarcza nadal stanowi potencjalne źródło nieporozumień i konfliktów, a nawet wojen między różnymi grupami wewnątrz społeczeństw czy też w wymiarze międzynarodowym.

Piętnując niesprawiedliwość społeczną, papież jednoznacznie odrzucał ideę walki społecznej jako sprzeczną z chrześcijaństwem, choć podkreślał konsekwentnie, iż solidarność nie przekreśla możliwości

[26] Zob. tenże, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1990, 1, http://papiez.wiara.pl/doc/378717.Pokoj-z-Bogiem-Stworca-pokoj-z-calym-stworzeniem-1990 [dostęp: 13 VII 2016]. Por. S. Zięba, *Teologiczny wymiar kryzysu ekologicznego*, w: *Ekologia – przesłanie moralne Kościoła*, J. Nagórny, J. Gocko (red.), Lublin 2002, s. 11.

[27] Zob. Jan Paweł II, *CA*, 3, 42; tenże, *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim. Orędzie na XXVI Światowy Dzień Pokoju* (1993), 1, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1993_08121992.html [dostęp: 13 VII 2016]. Por. W. Piątkowski, *Etyczne podstawy gospodarki w świetle encyklik Jana Pawła II*, w: *Myśl społeczna Jana Pawła II. Studia i szkice*, W. Piątkowski (red.), Warszawa–Łódź 1999, s. 171.

sprzeciwu. Pokoju nie można budować na przemocy, ponieważ w ten sposób tylko potęguje się nienawiść[28]. Jan Paweł II wyrażał sprzeciw wobec pojawiających się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku próbom syntezy chrześcijaństwa z marksizmem, a co za tym idzie – jednoznacznie odrzucał teologię wyzwolenia, w której Jezus jawi się jako przywódca polityczny biorący udział w walce klas. Zaniepokojony popieraniem przez wielu duchownych katolickich, zwłaszcza z Ameryki Łacińskiej, przemocy w walce o sprawiedliwszy świat, papież przekonywał, iż w kwestii ubóstwa wojna niczego nie rozwiązuje, co więcej – w rzeczywistości pogłębia cierpienie ubogich i stanowi przyczynę ubóstwa jeszcze większej liczby ludzi[29]. Ważnym źródłem pokoju w społeczeństwach może być głęboko przemyślany i zaakceptowany duch ubóstwa, gdyż „(…) zapamiętałe dążenie do dobrobytu może do tego stopnia zaślepić człowieka, że nie dostrzega już potrzeb bliźniego"[30]. Trudno nie zgodzić się z tą diagnozą, skoro bezwzględne dążenie do dobrobytu wciąż pozostaje istotnym czynnikiem prowadzenia wojen i stosowania przemocy.

Poddając analizie czynniki współtworzące kontekst przemocy i wojny, papież do bezpośrednich przyczyn braku pokoju w świecie zaliczył: zbrojenia, terroryzm, ekspansję terytorialną, imperializm ideologiczny, wyzysk gospodarczy, a także różnice etniczne i kulturowe[31]. Jan Paweł II, wskazując na zagrożenie bronią atomową, słusznie zauważał, że choć wrogie sobie mocarstwa unikają dziś bezpośredniego starcia, to ich współzawodnictwo często rozgrywa się w innych częściach świata[32].

---

[28] Zob. Jan Paweł II, *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na północ–południe, wschód–zachód: Jest tylko jeden pokój. Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju* (1986), 2–4, http://papiez.wiara.pl/doc/378713.Pokoj-jest-wartoscia-ktora-nie-zna-podzialow-na-polnocpoludnie [dostęp: 13 VII 2016]; tenże, *Homilia w czasie Mszy św. Odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego – Oświęcim-Brzezinka*, 7 VI 1979, 1–3, http://www.jp2w.pl/pl/24047/0/Homilia_w_czasie_Mszy_sw._Oswiecim-Brzezinka.html [dostęp: 13 VII 2016].

[29] Zob. Jan Paweł II, *Jeśli pragniesz pokoju…*, cyt. wyd., 4.

[30] Tamże, 5.

[31] Zob. Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju. Orędzie Papieża Jana Pawła II na XXX Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1997, 4, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1997_08121996.html [dostęp: 13 VII 2016]; tenże, *Chcesz służyć sprawie pokoju…*, cyt. wyd., 8.

[32] Zob. tenże, *Pokój jest wartością…*, cyt. wyd., 2.

Jan Paweł II za szczególnie niebezpieczną formę wojny, charakterystyczną dla przełomu XIX i XX wieku, uznawał międzynarodowy terroryzm. Dostrzegając złożoność procesów kształtujących politykę światową po 1945 roku, trafnie wskazał, iż po zakończeniu okresu zimnej wojny uaktywnił się terroryzm przybierający z biegiem lat postać coraz bardziej wyrafinowanej sieci ośrodków wpływów politycznych, wymiany technologicznej i ekonomicznej, która ogarnia cały świat. Organizacje terrorystyczne wykorzystują swych zwolenników jako broń przeciw bezbronnym i przypadkowym osobom. W swojej terrorystycznej działalności kierują się zatrważającym instynktem śmierci. Ten rodzący się z nienawiści oraz powodujący izolację i nieufność terroryzm napędza tragiczną spiralę przemocy, wciągającą coraz to nowe pokolenia, które często dziedziczą nienawiść dzielącą całe poprzednie generacje[33].

Pozostając konsekwentnym w wyborze drogi pokojowej, papież wskazywał, że prawo obrony przed terroryzmem powinno odpowiadać zasadom moralnym i prawnym, zarówno jeśli chodzi o wybór celów, jak i środków[34]. Przyjęte przez niego stanowisko wynikało z przekonania, iż każda forma nieuzasadnionej przemocy, nawet jeśli wywiedziona ze słusznych przesłanek, w rzeczywistości przekreśla pokój. To zatroskanie papieża o respektowanie zasad pokoju nabiera nowych wymiarów w sytuacji, gdy ponad dziesięć lat po jego śmierci, wraz z potęgującym się i coraz bardziej przerażającym swoją abnegacją życia terroryzmem, nasilają się tendencje do bezwzględnej, dalekiej od pokojowych metod walki z nim.

Eksponując ścisły związek człowieka z kulturą, Jan Paweł II przypomniał również, iż współcześnie – podobnie jak w przeszłości – przyczynę konfliktów i wojen pomiędzy narodami często stanowią właśnie różnice na tym polu[35]. Negował zjawisko radykalizacji kultur jako

[33] Zob. tenże, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 2002, 4, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj_01012002.html [dostęp: 13 VII 2016].

[34] Zob. tamże, 5 i 6.

[35] Zob. Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XXXIV Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 2001, 8, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012001.html [dostęp: 13 VII 2016].

przyczyny wielu wojen i z niepokojem obserwował bierne upodabnianie się wielu z nich do wzorców świata zachodniego, oderwanych już od chrześcijańskiego podłoża, kierujących się w rzeczywistości ateistyczną wizją życia oraz skrajnym indywidualizmem[36]. Kształtowanie się monopolu w dziedzinie „przemysłu" kulturalnego i upowszechnianie się jego wytworów we wszystkich częściach świata zagraża specyfice różnych kultur, a w konsekwencji przyczynia się do wykorzenienia i utraty tożsamości odbiorców[37]. Wnikliwie diagnozując tę kwestię, papież zauważył, iż zacieranie odmienności może prowadzić jedynie do pozornego i nietrwałego pokoju[38].

Budowanie pokojowego społeczeństwa zawsze powinno się opierać na rozwoju kultury szanującej odmienność[39] i odrzucającej wszelką narodową ksenofobię[40]. Za probierz jakości dialogu między różnymi kulturami, niejako antycypując dzisiejsze problemy Europy z imigrantami, papież uznawał gościnność okazywaną ich przedstawicielom. Przewidująco jednak postulował podjęcie przez imigrantów starań, które pozwolą im zakorzenić się w nowych środowiskach życia[41]. Fundamenty pokojowego dialogu między kulturami, tego szczególnego narzędzia budowania cywilizacji miłości, upatrywał w istnieniu wartości wspólnych wszystkim kulturom, zakorzenionych w ludzkiej naturze[42].

Powyższe uwagi polskiego papieża po latach okazują się przenikliwe i głęboko uniwersalistyczne. Jan Paweł II, dostrzegając w kulturze ważny element ludzkiej kreacji, był przekonany, iż właśnie na tym polu rozstrzygnie się przyszłość człowieka. W tym kontekście związek między pokojowym współistnieniem ludzi a stanem kultury, którą

[36] Zob. tamże, 9.

[37] Zob. tamże, 11 i 15.

[38] Zob. Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju…*, cyt. wyd., 3.

[39] Zob. tenże, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju. Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1989, 9, https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x240/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju/ [dostęp: 13 VII 2016].

[40] Zob. tenże, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju. Orędzie na XX Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1987, 4, https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x238/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju/ [dostęp: 13 VII 2016].

[41] Zob. tenże, *Dialog między kulturami…*, cyt. wyd., 12.

[42] Zob. tamże, 16.

tworzą i która ich niejako zwrotnie formuje, wydaje się oczywisty. Niestety, nie zawsze jest on doceniany i uwzględniany jako metoda poszukiwania pokoju.

Kierując się personalistyczną zasadą międzyosobowej komunikacji, niezastąpioną rolę w tej kwestii papież przyznawał szczeremu i ciągle prowadzonemu dialogowi[43]. Wprawdzie dialog jawi się jako oczywisty sposób rozwiązywania międzyludzkich konfliktów, to jednak wydaje się on nieskuteczny, gdyż często nie spełnia określonych parametrów bądź też jest pozorowany. Szczery dialog oznacza: szukanie tego, co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe dla każdego człowieka, każdej grupy i każdej społeczności, zarówno tej jej części, do której się przynależy, jak i tej, która jawi się jako przeciwnik; otwartość i gotowość na przyjęcie stanowiska każdej ze stron; uznanie różnic pomiędzy stronami; poszukiwanie tego, co jest i pozostanie wspólne ludziom (postrzeganym jako bliźni), nawet w sytuacji napięcia, sporów i konfliktów; poczucie wzajemnej zależności pod względem ekonomicznym, politycznym i kulturowym; poszukiwanie dobra za pomocą środków pokojowych; uparte dążenie do sięgania po wszystkie możliwe formy negocjacji, mediacji, arbitrażu; dążenie do tego, co zbliża; uznanie niezbywalnej godności ludzkiej; szacunek dla ludzkiego życia[44]. Ta szczegółowa lista czynników warunkujących szczery i dający szansę na kompromis dialog wydaje się mieć uniwersalny i realistyczny charakter, gdyż odwołuje się do tych wartości, bez których dialog w istocie nie istnieje.

Tym elementem, który może sprawić, iż dialogiczna metoda dochodzenia do rozwiązań pokojowych przybliży wreszcie ludzkość do ustanowienie trwałego pokoju, jest odwołanie się do idei powszechnego braterstwa[45]. Papieżowi nie chodziło przy tym o formułowanie jeszcze jednej utopii, lecz przyjęcie zasady życia społecznego opartej na szacunku oraz świadomości wielkości i słabości każdego człowieka. Analizując niemożność przezwyciężenia wielu konfliktów, Jan Paweł II za

[43] Zob. tenże, *Prawda siłą pokoju…*, cyt. wyd., 8.

[44] Zob. tenże, *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów. Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1983, 6 i 10, https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x234/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju/ [dostęp: 13 VII 2016].

[45] Zob. tenże, *Dialog między kulturami…*, cyt. wyd., 1.

warunek pokoju przeobrażającego się w rzeczywiste braterstwo, przerywającego w końcu spiralę przemocy, uznał przebaczenie[46]. Pomimo tego iż prawda nie pozwala nigdy wtrącać ofiar niesprawiedliwości w beznadziejność pogodzenia się z losem czy przemocą[47], to człowiek pokoju nie powinien nigdy utożsamiać przeciwnika z błędem, w jakim się znalazł[48]. Przebaczenie domaga się szukania prawdy[49]. Przebaczenie nie umniejsza konieczności naprawienia zła. Nie należy jednak poprzez karę deptać niezbywalnej godności winowajcy. Zawsze musi też być otwarta droga do skruchy i rehabilitacji człowieka[50]. Trudno się nie zgodzić z papieżem, iż takiego właśnie przebaczenia – niełatwego, opartego na prawdzie, heroizmie i miłości – potrzebuje wiele współczesnych społeczności i narodów.

Papież, choć doświadczył w swoim życiu dwóch systemów totalitarnych, sformułował przesłanie, którego centralnym elementem uczynił jednak optymistyczne ukierunkowanie na przyszłość. Był pewien, iż nie można pozostawać więźniem przeszłości, a jednostki i narody wymagają swoistego „oczyszczenia pamięci", aby zło przeszłości się nie odrodziło. Nie chodzi o to, aby zapomnieć o minionych wydarzeniach, ale o to, aby odczytać je w nowym duchu, aby z bolesnych doświadczeń wyciągnąć naukę, że tylko miłość buduje, a nienawiść niesie zniszczenie. W przebaczeniu trzeba widzieć najbardziej wymowny akt bezinteresownej miłości[51].

Jako głowa Kościoła katolickiego Jan Paweł II podjął też trudną dla współczesnych religii kwestię bezpośredniego związku między wyznawaną wiarą a podejmowaniem różnego typu aktów przemocy. Krytykując pobłażliwość religii dla wojny i terroryzmu, podkreślał, iż „ogłaszanie się terrorystą w imię Boga, zadawanie gwałtu człowiekowi w imię Boga jest profanacją religii"[52]. Zdaniem papieża dążenie do pokoju jest

[46] Zob. tenże, *Przebacz, a zaznasz…*, cyt. wyd., 1.
[47] Zob. tenże, *Prawda siłą…*, cyt. wyd., 7.
[48] Zob. tamże, 6.
[49] Zob. Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz…*, cyt. wyd., 5.
[50] Zob. tamże.
[51] Zob. tamże, 3 i 5.
[52] Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez…*, cyt. wyd., 7.

wrodzone ludzkiej naturze, co więcej – znajduje swoje najbardziej oczywiste odzwierciedlenie w różnych religiach[53].

Zagrożeniem pokoju jest zarówno nietolerancja religijna, jak i fundamentalizm religijny[54]. Religie powinny jednoznacznie występować przeciw wojnie, nawet jeśli wiąże się to z ryzykiem i wymaga odwagi[55]. Ludzie wierzący, kierując się poczuciem sprawiedliwości i prawdy, ze względu na swoje przekonania mogą dużo zrobić dla pokoju[56]. Papież, uwzględniając ogromny pluralizm religijny i odwołując się do tolerancji, wyrażał przekonanie o podstawowej jedności rodzaju ludzkiego, wywodzącego się od jedynego Boga Stwórcy[57].

Kluczową rolę w dążeniu do pokoju Jan Paweł II, podobnie jak jego poprzednicy, przypisywał rządom poszczególnych państw oraz organizacjom takim jak ONZ, które swoimi działaniami mogą przyczyniać się do budowania pokoju. Dzięki stworzeniu mocnych struktur, odpornych na zmienne wpływy polityczne, są zdolne zapewnić wolność oraz bezpieczeństwo wszystkim i w każdej sytuacji. Ostatecznie trwały pokój nie zależy jednak od struktur i mechanizmów, gdyż jego fundament stanowi styl współżycia ludzi nacechowany wzajemną akceptacją[58].

Jan Paweł II, stwierdzając z niepokojem, iż w konfliktach zbrojnych bierze udział coraz więcej młodych ludzi, podkreślał również, jak ogromne znaczenie dla rozwiązania tego problemu ma wychowanie[59]. Szczególną rolę w wychowaniu przypisywał kobiecie, która ma być wychowawczynią do pokoju, gdyż Bóg w jakiś szczególny sposób zawierza jej człowieka[60].

---

[53] Zob. tenże, *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju. Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju* (1992), 2, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1992_08121991.html [dostęp: 13 VII 2016].

[54] Zob. tenże, *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju. Orędzie na XXIV Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1991, 4, http://niedziela.pl/artykul/2284/Oredzie-na-XXIV-Swiatowy-Dzien-Pokoju---1 [dostęp: 13 VII 2016].

[55] Zob. tenże, *Przebacz, a zaznasz…*, cyt. wyd., 4.

[56] Zob. tenże, *Wolność religijna warunkiem*, cyt. wyd., 3.

[57] Zob. tenże, *Poszanowanie mniejszości…*, cyt. wyd., 2 i 3.

[58] Zob. tenże, *Przebacz, a zaznasz…*, cyt. wyd., 4.

[59] Zob. tenże, *Rodzina źródłem…*, cyt. wyd., 4.

[60] Zob. Jan Paweł II, *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju. Orędzie Papieża Jana Pawła II na XXVIII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1995, 3, 4 i 6, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1995_08121994.html [dostęp: 13 VII 2016].

Szukając istoty zła w świecie, którego dramatycznym przejawem jest przemoc, papież dochodził do przekonania, iż zło wynika przede wszystkim z uchybienia wymogom miłości. Dążenie do budowania pokoju w świecie łączył ściśle z tworzeniem cywilizacji życia i miłości, opartej na pierwszeństwie: osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, ducha przed materią i miłosierdzia przed sprawiedliwością. Miłość to jedyny twórczy element więzi społecznej. Sprawiedliwość pozbawiona odniesień personalistycznych staje się zawsze głęboko nieludzka, może nawet przerodzić się w nienawiść[61].

Szukając określenia, które można by uznać za kwintesencję refleksji Jana Pawła II na temat pokoju, można próbować odwołać się do terminów „realistyczny optymizm" czy też „optymistyczny realizm". Papież dostrzegał bowiem wszystkie ograniczenia i nadzieje na drodze do osiągnięcia pokoju na świecie. Już w jednym ze swoich pierwszych wystąpień papieskich na ten temat pisał: „Czyżby więc pokój był tylko nieuchwytnym ideałem? Codzienny widok wojen, napięć, rozłamów, sieje zwątpienie i zniechęcenie. Słowo pokój stało się sloganem, który usypia lub zwodzi. Jednakże fakt, że opinia publiczna nie zniosłaby dziś otwartej apologii wojny ani też ryzyka wojny ofensywnej, jest już w pewnym sensie zjawiskiem pozytywnym. Na to jednak, żeby podjąć wyzwanie rzucone całej ludzkości, wobec niełatwych zadań, jakie stawia pokój, trzeba czegoś więcej niż słów, szczerych czy też demagogicznych"[62].

Słowa te można uznać za doskonałą konkluzję teoretycznej refleksji i działań Jana Pawła II w odniesieniu do kwestii przemocy i pokoju w świecie. Jednocześnie mogą one wyznaczyć drogę wszystkim tym, którzy szczerze zabiegają o pokój w świecie. Wizja pokoju zaprezentowana przez polskiego papieża jest koherentna z formułowanym przez

[61] Zob. tenże, *„Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj. Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XXXVII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 2005, 2, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj2005_08 122004.html [dostęp: 13 VII 2016]; tenże, *RH*, 16 i *EV*, 98. Por. S. Kowalczyk, *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, S. Nagy (red.), Lublin 1983, s. 261–274.

[62] Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój – wychowując do pokoju. Orędzie Jana Pawła II na XII Światowy Dzień Pokoju* (1979), 8 XII 1978, 1, http://papiez.wiara.pl/doc/378706.Osiagniemy-pokoj-wychowujac-do-pokoju-1979 [dostęp: 13 VII 2016].

niego odrzucającym wszelki ekskluzywizm personalizmem: nie ma pokoju bez szacunku dla każdej osoby, bez szacunku dla każdego osobowego życia.

Krzysztof Bochenek – CONDITIONS OF PEACE IN THE REFLECTION OF POPE JOHN PAUL II

Although the peace at the beginning of the twenty-first century seems to be a value most desired by humanity, this is its achievement that seems to be impossible. Presenting his own vision of peace, John Paul II refered to personalism, which protects the dignity of all, with no exception, the human person. The peace comes to respect for inviolable human rights, with the right to life at the forefront. Other considerations of peace is: social justice, intercultural and interreligious dialogue, concern for the education of the next generations, building a civilization of brotherhood, forgiveness and love.

PAWEŁ KUSIAK
Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Kościół katolicki wobec Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego oraz Federacji Rosyjskiej w okresie pontyfikatu Benedykta XVI

Wprowadzenie

Wydarzeniem, które uznaje się za symboliczny początek współczesnego dialogu pomiędzy Cerkwiami prawosławnymi a Kościołem katolickim i Kościołami wschodnimi, jest udział przedstawicieli Patriarchatu Moskiewskiego jako obserwatorów w pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II w 1962 roku. Warto nadmienić, że Cerkiew moskiewska była jedyną spośród Cerkwi prawosławnych w ten sposób reprezentowaną. Trzy lata później odbyło się kolejne, przełomowe dla katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego, wydarzenie. Wówczas to patriarcha Konstantynopola Atenagoras I oraz papież Paweł VI wzajemnie wycofali anatemy nałożone po wielkiej schizmie w 1054 roku. Po tym geście kontakty między Kościołami uległy intensyfikacji, czego jednym z przejawów był wzrost częstotliwości wzajemnych wizyt oraz oficjalne zainicjowanie dialogu teologicznego. Dialog ten trwał dwadzieścia pięć lat, aż do przerwania go w 1990 roku. W sposób bezpośredni spowodowane to było procesem odradzania się Kościołów greckokatolickich na terenie Związku Radzieckiego oraz oskarżeniami o prozelityzm kierowanymi przez Cerkiew prawosławną pod adresem katolików[1].

Próby przezwyciężenia prawosławno-katolickich napięć narastających po 1990 roku zaowocowały trzy lata później podpisaniem tzw. deklaracji z Balamand. W dokumencie tym przedstawiono wspólne stanowisko

[1] Na temat dialogu katolicko-prawosławnego zob. J. Bujak, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001; tenże, *Prymat biskupa Rzymu w świetle katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego*, Szczecin 2007; W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993.

odrzucające uniatyzm oraz prozelityzm jako metody poszukiwania jedności Kościoła. Deklaracja została wypracowana przez Międzynarodową Komisję Wspólną ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym[2].

Wielka przeszkoda utrudniająca dialog prawosławno-katolicki ma wymiar doktrynalny. Cerkiew prawosławna i Kościół katolicki reprezentują podobne wizje Kościoła jako takiego, uważając siebie za proste kontynuacje Kościoła apostolskiego. Echo tego sporu pobrzmiewa w wielu dokumentach sygnowanych przez obydwa Kościoły. Ograniczę się do przywołania dwóch symbolicznych przykładów: z jednej strony dokumentu jubileuszowego soboru Patriarchatu Moskiewskiego z 2000 roku zatytułowanego *Podstawowe zasady stosunków rosyjskiej prawosławnej Cerkwi z innowiercami*, z drugiej strony *Deklaracji o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Iesus* zatwierdzonej w tym samym roku. W pierwszym dokumencie dominuje eklezjalna wizja Kościoła jako drzewa, którego pniem jest Cerkiew, a gałęzią skazaną na obumarcie lub nawrócenie – Kościół katolicki[3]. W drugim dokumencie stwierdza się: „Istnieje zatem jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządzonym przez Następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim"[4].

Deklaracja *Dominus Iesus* ma w kontekście niniejszego artykułu szczególne znaczenie, gdyż sygnował ją ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary – kardynał Joseph Ratzinger. W związku z tym może się nasuwać pytanie, czy przygotowujący taki dokument przyszły papież w rzeczywistości nie utrudniał zbliżenia katolicko-prawosławnego. Sam J. Ratzinger odniósł się do fali krytyki wywołanej publikacją deklaracji, wyjaśniając kontekst jej powstania i istotę przesłania. Dokument był przede wszystkim odpowiedzią na szerzący się relatywizm,

[2] Por. *Uniatyzm, dawna metoda poszukiwania jedności, a dzisiejsze poszukiwania pełnej komunii*, Międzynarodowa Komisja Wspólna ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, 23 VI 1993, http://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artykul/138 [dostęp: 22 IV 2015].

[3] *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, w: *Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 13-16 июня 2000)*, Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, Нижний Новгород 2000, s. 149–170.

[4] *Deklaracja Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Kongregacja Nauki Wiary, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html [dostęp: 24 VII 2015].

a co za tym idzie – na wzrost przekonania, że wszystkie religie stanowią równie wartościową drogę do zbawienia[5].

Odnosząc się do kwestii katolicko-prawosławnych sprzeczności, Zbigniew Krzyszowski zauważa, że do najważniejszych z nich należą:

1. Problem jurysdykcji papieża (na co wskazywał już Paweł VI).

2. Oskarżenie Kościoła katolickiego o uniatyzm.

3. Relatywizm w teologii katolickiej (na który odpowiedź stanowią dokumenty Kongregacji Nauki Wiary, tj. *Deklaracja Dominus Iesus* oraz *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*[6]).

Dodatkowo duchowny wskazuje na bieżące sprzeczności polityczne, takie jak *casus* opuszczenia przez delegację Patriarchatu Moskiewskiego X Zgromadzenia Plenarnego Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Cerkwią Prawosławną w Rawennie, co miało być protestem przeciwko propozycji dyskusji na temat wyjścia Estońskiego Kościoła Apostolskiego spod jego jurysdykcji na rzecz Konstantynopola[7].

Benedykt XVI i nowa dynamika stosunków pomiędzy Kościołami

Chcąc zrozumieć polityczno-kulturowe miejsce, jakie zajmuje Rosja oraz Rosyjska Cerkiew Prawosławna w myśli Benedykta XVI, w pierwszej kolejności musimy się przyjrzeć papieskiej interpretacji Europy oraz szeroko rozumianej cywilizacji zachodniej. Niewątpliwie Benedykt XVI postrzegał Europę przede wszystkim jako fenomen historyczno-kulturowy, a co za tym idzie – odrzucał ideę ograniczającą

[5] Zob. J. Ratzinger, *Kontekst i znaczenie dokumentu „Dominus Iesus"*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_ratzinger.html [dostęp: 17 VI 2015]; zob. też M. Rusecki, *Tło i okoliczności powstania Deklaracji „Dominus Iesus"*, w: *Wokół Deklaracji „Dominus Iesus"*, M. Rusecki (red.), Lublin 2001, s. 35–55; Z. Glaeser, *Samoświadomość Kościoła katolickiego w kontekście jego ekumenicznego zaangażowania*, „Sympozjum" 2007, nr 1 (16), s. 17–32.

[6] Zob. *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele*, Kongregacja Nauki Wiary, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_pl.html [dostęp: 13 VI 2015].

[7] Por. Z. Krzyszowski, *Pojęcie i podstawy dialogu ekumenicznego*, „Sympozjum" 2007, 1 (16), s. 43–45.

ją do ściśle określonego obszaru geograficznego[8]. Pogląd ten prowadzi do konkluzji, że każdy podmiot, niezależnie od geograficznej dyslokacji, może stać się częścią Europy, pod warunkiem że wyznaje te same wartości.

W swej historiozoficznej refleksji na temat korzeni kultury europejskiej, w ślad za wieloma badaczami i filozofami, Benedykt XVI zwraca uwagę, że na specyficzną tożsamość europejską składa się kulturowe dziedzictwo Izraela (monoteistyczna wiara), Grecji (rozum filozoficzny) i Rzymu (myśl prawnicza)[9]. Niemniej papież rozumiał wewnętrzne zróżnicowanie kultury europejskiej (szczególnie podział na Zachód i Wschód), narastające w procesie historycznym i wynikające z odmiennych sposobów transformacji świata antycznego. Kluczowym momentem dziejów miał być tu upadek cesarstwa zachodniorzymskiego, który uruchomił proces politycznych przekształceń, oraz trwanie cesarstwa bizantyńskiego. Podział starożytnej Europy na dwa podmioty nie oznaczał dla Benedykta XVI ostatecznego rozerwania kultur. Przeciwnie, zdaniem papieża to właśnie wspólna dla Zachodu i Wschodu idea chrześcijańskiego cesarstwa stanowi wspólny mianownik.

Dobitnym wyrazem tego typu myślenia są wygłoszone przez Benedykta XVI w 2009 roku w Czechach słowa dotyczące świętych Cyryla (ok. 827–869) i Metodego (ok. 815–885) oraz ziemi czeskiej interpretowanej jako miejsce styku dwóch nurtów chrześcijaństwa: „(…) Apostołowie Słowian i ojcowie ich kultury słusznie są czczeni jako patroni Europy. Warto jeszcze przypomnieć, że ci dwaj wielcy święci, ukształtowani przez tradycję bizantyńską, spotkali tutaj misjonarzy z łacińskiego Zachodu”[10].

---

[8] Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, S. Czerwik (tłum.), Kielce 2005, s. 9–10.

[9] Por. Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa. Przemówienie Benedykta XVI w Bundestagu z 22 września 2011 r.*, http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1248/przemowienie-benedykta-xvi-w-bundestagu-z-wrzesnia-r/ [dostęp: 2 III 2015].

[10] Benedykt XVI, *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur*, podróż apostolska Benedykta XVI do Republiki Czeskiej 26–28 września 2009 (ceremonia powitalna na lotnisku Stará Ruzyne, 26 września 2009, Praga), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/czechy2009_powitalne_26092009.html [dostęp: 28 III 2015].

Dopiero na tak zarysowanym tle można analizować refleksję oraz politykę Benedykta XVI dotyczącą Rosji i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Należy podkreślić, że papież nie odrzuca tezy o odmienności Rosji od zachodniej Europy. Zwraca on jednak uwagę, że Rosja w swej istocie jest również europejska, lecz w odmiennej postaci. W tym kontekście Benedykt XVI przypomina rozwijaną w Rosji ideę „trzeciego Rzymu", której nie dyskredytuje, oraz fakt ustanowienia w Moskwie patriarchatu opartego na koncepcie drugiego przeniesienia imperium[11]. Odnosząc się zaś do odmienności Zachodu i Wschodu, papież wskazuje przede wszystkim na różnice w sposobie ujmowania relacji państwo–Kościół wypracowanym w procesie historycznym. Dla Wschodu charakterystyczna jest jedność cesarstwa i Kościoła uzasadniana na gruncie starotestamentowej idei kapłana króla, z której wywodzono koncepcję arcykapłaństwa Chrystusa[12]. Na Zachodzie zaś zaistniały warunki do rozwoju autonomicznej, równoległej do władzy politycznej, pozycji biskupa. Ostatecznie doktrynalnie uformowała się ona u schyłku V wieku w nauczaniu papieża Galezjusza I (zm. 496)[13].

Zanim przystąpimy do analizy konkretnej polityki Benedykta XVI dotyczącej prawosławia, zauważmy, że niezależnie od składanych przez niego deklaracji o kontynuowaniu drogi nakreślonej przez Jana Pawła II, w istocie zainicjował własną. Przejawem nowej strategii było m.in. ogłoszenie, że Watykan nie będzie wspierał budowy kościołów greckokatolickich na obszarze Federacji Rosyjskiej. Można ocenić, że rosyjska Cerkiew odebrała ten gest pozytywnie. Rok później patriarcha Aleksy II (1929–2008) stwierdził, że obydwa Kościoły muszą zawrzeć taktyczny sojusz, którego celem powinna być obrona Europy przed upadkiem rodziny, konsumpcjonizmem i utratą chrześcijańskich wartości[14].

W 2006 roku papież Benedykt XVI usunął tradycyjnie używany przez papieży (mniej więcej od V wieku) tytuł Patriarchy Zachodu (*Patriarcha Occidentis*). Wkrótce Papieska Rada ds. Popierania Jedności

---

[11] Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny…*, cyt. wyd., s. 15–16.

[12] Wszystkie cytaty z Biblii pochodzą z wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1998, Rdz 14,18; por. Ps 110,4; Hbr 6,20.

[13] Zob. W. Grzelak, *Nauka papieża Gelazego I o autorytecie Stolicy Apostolskiej: przyczynek do historji prymatu i polityki papieskiej*, Poznań 1922.

[14] Por. Ł. Donaj, J. Cywoniuk, *Jan Paweł II i Benedykt XVI a dialog katolicko-prawosławny. Przyczynek do dyskusji*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne" 2010, nr 4, s. 78.

Chrześcijan opublikowała komunikat, w którym krótko uzasadniła ten fakt. Stwierdzono w nim m.in., że rezygnacja z tytułu jest wyrazem historyczno-teologicznego realizmu i oznacza wyrzeczenie się roszczenia, a co za tym idzie – może sprzyjać dialogowi ekumenicznemu[15].

W końcu tego samego roku Ojciec Święty odwiedził Turcję, która rok wcześniej nie przyjęła papieskiego zaproszenia. Podczas wizyty papież spotkał się m.in. z patriarchą ekumenicznym w Turcji oraz honorowym zwierzchnikiem prawosławia Bartłomiejem I (ur. 1940). W 2007 roku Benedykt XVI wypowiedział zaś słowa, że Kościoły Rzymu i Konstantynopola odnoszą się do siebie jak siostry. Stwierdzenie to wywołało u wielu zdziwienie, gdyż w okresie pontyfikatu Jana Pawła II to właśnie kardynał Joseph Ratzinger wydał notę krytykującą pewne użycie terminu „kościoły siostrzane"[16]. W tym samym roku na greckiej wyspie Tinos odbyło się X Sympozjum Chrześcijan i Katolików Prawosławnych, którego temat brzmiał: „Św. Jan Chryzostom jako pomost łączący Wschód i Zachód". W przesłaniu adresowanym do uczestników spotkania Benedykt XVI wyraził nadzieję, że płynące z niego refleksje przyczynią się do „(…) podtrzymania i umocnienia prawdziwej, choć niedoskonałej jedności, istniejącej między katolikami i prawosławnymi (…)"[17].

W swojej polityce dotyczącej Cerkwi rosyjskiej Benedykt XVI dążył do realizacji idei spotkania papieża z patriarchą Moskwy i całej Rusi. Już w 2007 roku pojawiła się niepotwierdzona informacja o rozpoczęciu przez niego zabiegów o takie spotkanie. Inicjatywa miała wyjść od członków Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan. Warto nadmienić, że orędownikiem tego pomysłu był m.in. prezydent Białorusi Aleksander Łukaszenka (ur. 1954), który wielokrotnie proponował, aby w Mińsku spotkali się papież Jan Paweł II (1920–2005) i patriarcha Aleksy II (1929–2008). Sam zaś prezydent Białorusi gościł

---

[15] Por. *Comunicato circa la soppressione del titolo „Patriarca d'occidente" ne l'annuario pontificio*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060322_patriarca-occidente_it.html [dostęp: 13 V 2015].

[16] Zob. *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, E. Sakowicz (red.), Radom 2006, s. 383.

[17] Benedykt XVI, *Przesłanie do uczestników X Sympozjum Chrześcijan Katolików i Prawosławnych*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kat_prawosl_12092007.html [dostęp: 12 III 2015].

u Benedykta XVI w 2008 roku. Spotkanie miało charakter zamknięty, a komentatorzy podkreślali, że od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku A. Łukaszenka nie odwiedzał państw Europy Zachodniej. Uważano, że audiencja może się przyczynić do wyjścia Mińska z europejskiego izolacjonizmu. Po wizycie prezydent zaprosił papieża do odwiedzenia w przyszłości Białorusi[18].

W 2009 roku papież Benedykt XVI wysyła również wyraźny wewnętrzny komunikat, który można wiązać z rozwijaną przez niego ideą pojednania z Cerkwią rosyjską. Podczas spotkania z rosyjskimi biskupami przebywającymi w Rzymie z wizytą *ad limina* wezwał do pogłębienia dialogu z Cerkwią oraz podkreślił ogromne znaczenie prawosławia dla Rosji[19].

Niewątpliwie pontyfikat Benedykta XVI okazał się pod wieloma względami przełomowy, również w wymiarze dyplomatycznym. Oficjalne stosunki dyplomatyczne Watykan i Związek Radziecki nawiązały w 1990 roku. Fakt ten poprzedziło spotkanie papieża Jana Pawła II z ówczesnym przywódcą Związku Radzieckiego Michaiłem Gorbaczowem (ur. 1931), które odbyło się 1 grudnia 1989 roku w Watykanie. Decyzja o podniesieniu stosunków dyplomatycznych między tymi państwami z poziomu przedstawicielstw na poziom – odpowiednio – ambasady i nuncjatury apostolskiej zapadła jednak dopiero w 2009 roku, po spotkaniu Benedykta XVI z ówczesnym rosyjskim prezydentem Dmitrijem Miedwiediewem (ur. 1965). Dwa lata wcześniej Benedykt XVI spotkał się również z Władimirem Putinem (ur. 1952).

Pozytywny stosunek do Benedykta XVI był widoczny również wśród przedstawicieli rosyjskich elit politycznych i kościelnych. O ich stosunku do papieża świadczył m.in. ton wypowiedzi komentujących jego abdykację w 2013 roku. Rosyjscy komentatorzy byli raczej zgodni co do tego, że decyzja Ojca Świętego nie powinna mieć większego wpływu na relacje rosyjsko-watykańskie. Można to interpretować jako potwierdzenie powszechnego wówczas przekonania o swoistej naturalności zbliżenia Watykanu z Moskwą, które ma obiektywne podstawy, leży w interesie obu stron oraz jest niezależne od tego, kto zasiada na tronie Piotrowym. Doradca prezydenta Rosji ds. polityki

[18] Por. Ł. Donaj, J. Cywoniuk, *Jan Paweł II i Benedykt XVI…*, cyt. wyd., s. 81–82.

[19] T. Terlikowski, *Ekumenizm na świecie. Rozwijać dialog prawosławno-katolicki*, http://www.ekumenizm.pl/ekumenizm/na-swiecie/rozwijac-dialog-prawoslawno-katolicki/ [dostęp: 16 VII 2015].

zagranicznej Jurij Uszakow (ur. 1947) w oświadczeniu wydanym po ogłoszeniu decyzji o papieskiej abdykacji stwierdził m.in., że w okresie pontyfikatu Benedykta XVI stosunki między Rosją a Watykanem rozwijały się konstruktywnie, czego przejawem było podniesienie statusu przedstawicielstw dyplomatycznych obu krajów. Polityk poinformował ponadto, że władze Federacji Rosyjskiej wysoko oceniają zaangażowanie papieża w dialog międzyreligijny, międzycywilizacyjny oraz promocję na świecie ogólnochrześcijańskich wartości[20].

Podobnie przedstawiciele Cerkwi starali się odnosić do decyzji Benedykta XVI o abdykacji ze zrozumieniem. Metropolita wołokołamski Hilarion (ur. 1966) określił ją nawet jako akt osobistego męstwa papieża. Z kolei sekretarz parafii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego we Włoszech o. Antoni (Anton Jurjewicz Siewriuk, ur. 1984) podkreślał szczególnie życzliwy – w jego ocenie – stosunek papieża do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w trakcie swojego pontyfikatu[21]. W podobnym tonie wypowiedział się także sekretarz Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego ds. Dialogu Międzychrześcijańskiego ks. Dmitrij Sizonienko (ur. 1969). Wyraził on nadzieję na kontynuowanie przez Watykan kursu politycznego przyjętego przez Benedykta XVI. Hierarcha podkreślił ponadto, że w jego ocenie relacje katolicko-prawosławne osiągnęły pozytywną dynamikę, która „z rozpędu" na pewno będzie utrzymywana[22].

Wizyta patriarchy Cyryla I w Polsce oraz *Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji*

Godnym osobnego omówienia, bezprecedensowym wydarzeniem w relacjach katolicko-prawosławnych (a po części też polsko-rosyjskich), do którego doszło w okresie pontyfikatu Benedykta XVI, była wizyta w Polsce (16–19 sierpnia 2012 r.) patriarchy Cyryla I (ur. 1946), stojącego na czele Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. W opinii wielu komentatorów

[20] *Rosja: Kreml wysoko ocenił działalność Benedykta XVI*, http://wiadomosci.onet.pl/swiat/rosja-kreml-wysoko-ocenil-dzialalnosc-benedykta-xvi/5f8z3 [dostęp: 15 V 2015].

[21] Por. A. Siewriuk, *Abdykacja Benedykta XVI i stosunek papieża do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*, M. Synak (oprac.), S. Dmitruk (tłum.), http://cerkiew.info/pl/biblioteka/artykuly/f/50/336,0 [dostęp: 17 IV 2015].

[22] Por. W. Raiter, *Rosja: reakcja na decyzję Benedykta XVI*, http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?s=opoka&id=46349 [dostęp: 30 XI 2014].

życia publicznego wydarzenie oraz wynikające z niego wspólne przesłanie stanowią niespotykany dotąd fenomen w relacjach polskiego Kościoła i rosyjskiej Cerkwi. Wielu z nich porównywało je z orędziem biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku, które później zostało uznane za jeden z najważniejszych etapów pojednania polsko-niemieckiego[23]. Rosyjski politolog Oleg Niemenskij zwrócił nawet uwagę na nieprzypadkowy i symboliczny rok wizyty, do której doszło w rocznicę dwóch pobytów wojsk polskich w Moskwie (1612, 1812)[24]. Adam Wielomski zaś określił wydarzenie jako jedno z największych sukcesów polskiej polityki po 1989 roku, zauważając jednocześnie, że jego twórcami nie są władze państwowe[25].

Rzeczywiste religijne i polityczne znaczenie wizyty Cyryla I w Polsce najlepiej widać przez pryzmat sygnowanego przy tej okazji dokumentu wspólnego przesłania. Wspomniany akt koncentruje się na trzech obszarach problemowych:

1. Podkreślenie wspólnej chrześcijańskiej tożsamości oraz apel o dążenie do pojednania narodowego.

2. Apel o tolerancję i obronę swobód, zwłaszcza religijnych.

3. Wezwanie do ochrony godności ludzkiej, życia ludzkiego oraz rodziny[26].

W kontekście polsko-rosyjskiego pojednania dokument zwraca uwagę, że wspólnota dziejów oraz tradycja związana z Ewangelią wywarły decydujący wpływ na duchowe oblicze oraz kulturową tożsamość narodów Polski, Rosji i całej Europy. Autorzy dokumentu zwracają się z apelem do polskich i rosyjskich wiernych, a także polityków, działaczy społecznych, ludzi nauki, kultury i sztuki, osób niewierzących oraz przedstawicieli Kościołów, aby wspierali dążenia do polsko-rosyjskiego pojednania, które stanowi warunek konieczny

[23] Zob. *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/oredzie-niem_18111965.html [dostęp: 11 X 2015].

[24] Por. O. Niemenskij, *Co jednoczy Polskę i Rosję?*, H. B. Tymiński (tłum.), w: *Perspektywy pojednania polsko-rosyjskiego. Wizyta patriarchy Cyryla I w Polsce*, A. Meller, J. Rak (red)., Warszawa 2012, s. 83.

[25] Por. *Ten list to największy sukces polskiej polityki po 1989 roku. Rozmowa z prof. Adamem Wielomskim*, w: tamże, s. 99.

[26] Zob. *Wspólne przesłanie do narodów Rosji i Polski*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/michalik/przeslanie-pl-ru-17082012.html [dostęp: 15 VII 2015].

budowy wzajemnego zaufania, a co za tym idzie – przyszłości wolnej od przemocy i wojen[27].

W kolejnej części dokumentu autorzy podkreślają uznanie autonomii władzy świeckiej i kościelnej oraz wzywają do wspólnej troski o rodzinę, wychowanie, ład społeczny i inne ważne sprawy wspólnotowe. Ponadto apelują o tolerancję i strzeżenie fundamentalnych swobód, z wolnością religijną i obroną obecności religii w życiu publicznym na czele. Zwracają uwagę na to, że w odwołaniu do idei świeckości i obrony wolności dochodzi do zakwestionowania elementarnych zasad moralnych mających swe źródło w *Dekalogu*. Jako konkretne przejawy tego zjawiska wymieniają: promocję aborcji, eutanazji, związków jednopłciowych i konsumpcjonizmu; odrzucenie tradycyjnych wartości oraz usuwanie symboli religijnych z przestrzeni publicznej[28].

Końcowe fragmenty dokumentu, niejako zwieńczające całe przesłanie, odwołują się do idei poszanowania niezbywalnej godności ludzkiej oraz obrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Stwierdza się w nim ponadto, że hańbą współczesnej cywilizacji jest nie tylko terroryzm, ale także aborcja i eutanazja. Autorzy dokumentu podkreślają, że trwałą podstawą życia społecznego jest rodzina, rozumiana jako stały związek kobiety i mężczyzny. Rodzina, będąca instytucją ustanowioną bezpośrednio przez Boga, wymaga szczególnej ochrony i szacunku[29].

Jeśli chodzi o wizytę w Polsce patriarchy Cyryla I oraz podpisane przezeń wraz z abp. Józefem Michalikiem (ur. 1941) *Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji*, należy zauważyć, że jest to niewątpliwie wydarzenie wyjątkowe nie tylko w dziejach relacji katolicko-prawosławnych, ale także polsko-rosyjskich. W związku z tym należałoby się spodziewać, że odbije się ono szerokim medialnym echem. Problem recepcji tego faktu w polskich, rosyjskich i światowych środkach masowego przekazu z pewnością zasługuje na osobne opracowanie. Niemniej już wstępne rozpoznanie tematu pozwala stwierdzić, że dyskusja, która rozwinęła się wokół wizyty i jej możliwych konsekwencji, miała (szczególnie w Polsce) charakter raczej powierzchowny i szybko się zakończyła. Nie oznacza to, rzecz jasna, że nie pojawiły się w jej ramach warto-

[27] Por. tamże.

[28] Por. tamże.

[29] Por. tamże.

ściowe refleksje. Godną uwagi publikacją na ten temat jest zbiór artykułów i wywiadów zatytułowany *Perspektywy pojednania polsko-rosyjskiego. Wizyta patriarchy Cyryla I w Polsce*[30].

Analizując wybrane głosy toczonej w mediach dyskusji dotyczącej wizyty w Polsce patriarchy Cyryla I, można wyodrębnić dwa zasadnicze, w dużym stopniu przenikające się, wątki. Pierwszy z nich to spojrzenie na wizytę przez pryzmat idei pojednania Kościołów, drugi zaś dotyczy kwestii narodowej. Niewątpliwie samo wydarzenie miało zarówno wymiar ekumeniczny, jak i dyplomatyczny, a próby rozdzielania tych dwóch aspektów należy uznać za wypaczenie jego rzeczywistego znaczenia.

Pierwszym elementem, na który należy zwrócić uwagę podczas omawiania komentarzy dotyczących spotkania w Polsce hierarchów Kościołów katolickiego i prawosławnego, jest interpretacja genezy tego wydarzenia. Nie można zignorować opinii, że wizyta patriarchy Cyryla I stanowiła element szerszej rosyjskiej strategii politycznej wobec Polski, w której również Cerkiew odgrywa określoną rolę[31]. Wydarzeniem przygotowującym pod nią grunt miał być udział ówczesnego rosyjskiego premiera W. Putina w organizowanych w Polsce w 2009 roku obchodach siedemdziesiątej rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej, a także opublikowany przy tej okazji na łamach „Gazety Wyborczej" jego artykuł zatytułowany *Karty historii – powód do wzajemnych pretensji czy podstawa pojednania i braterstwa?*. W tekście rosyjski przywódca wyraził nadzieję, że Rosja i Polska będą w stanie ułożyć wzajemne relacje na wzór rosyjsko-niemieckich w celu budowy nowego porządku europejskiego[32].

Wyraźnie sprecyzowane cele oraz wizję dialogu z Kościołem katolickim miała jednak również rosyjska Cerkiew. Szczegóły tego planu można odnaleźć m.in. w książce patriarchy Cyryla I zatytułowanej *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*[33]. W opinii Jana Engelgarda publikacja stanowi dowód, że rosyjska Cerkiew odchodzi

[30] Zob. *Perspektywy pojednania...*, cyt. wyd.

[31] Por. A. Meller, J. Rak, *Ku pojednaniu*, w: tamże, s. 10.

[32] W. Putin, *Karty historii – powód do wzajemnych pretensji, czy podstawa pojednania i partnerstwa?*, „Gazeta Wyborcza", 31 VIII 2009, http://wyborcza.pl/1,75477,6983945,List_Putina_do_Polakow___pelna_wersja.html [dostęp: 22 X 2014].

[33] Zob. Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, H. Paprocki (tłum.), Białystok 2010.

od lansowanego w latach dziewięćdziesiątych XX wieku zbliżenia z protestantyzmem i zamierza dążyć do zbliżenia z Kościołem katolickim, w którym widzi głównego sojusznika w walce z liberalizmem, roszczącym sobie pretensje do globalnej ideowej supremacji. W opinii Cerkwi tylko katolicy mogą być jej rzeczywistymi sojusznikami, gdyż na Zachodzie jedynie ich Kościół nie ugiął się pod ofensywą laickiego liberalizmu i sekularyzacji. W latach osiemdziesiątych XX wieku Watykan był sprzymierzeńcem Stanów Zjednoczonych w walce ze Związkiem Radzieckim. Dziś już jednak nie są sojusznikami w walce o chrześcijańskie wartości, ponieważ Amerykanie afirmują na świecie liberalny laicyzm[34].

W podobnym tonie, nawiązującym do idei budowy sojuszu katolicko-prawosławnego w obronie chrześcijańskich wartości, wypowiedział się wspomniany już metropolita wołokołamski Hilarion. Zauważył, że bratni dialog z Polakami został zainicjowany dlatego, że żyjemy w czasach, w których chrześcijańskie dziedzictwo Europy ulega rewizji, w związku z tym wierzący powołani są do wspólnej obrony wyznawanych wartości. Podkreślił, że stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce jest zbieżne co do takich zagadnień, jak np. moralność indywidualna, etyka społeczna, bioetyka czy etyka badań naukowych. Zdaniem hierarchy jest ono fundamentem wzajemnych relacji. Hilarion wyraził także nadzieję, że funkcjonująca w ramach Unii Europejskiej Polska zdoła obronić swe tradycyjne wartości. Co więcej, wyraźnie zasugerował, że wielu prawosławnych Rosjan jest gotowych wspierać w tym Polaków. Jako możliwe pole współpracy wskazał organizacje konserwatywne[35].

Głównie w kategoriach relacji polsko-rosyjskich interpretuje wizytę w Polsce patriarchy Cyryla I cytowany już wcześniej rosyjski politolog O. Niemenskij. Zwraca on uwagę, że w polskim społeczeństwie można zaobserwować proces stopniowego uświadamiania sobie, że zjednoczona Europa, której Polska stała się częścią, nie do końca odpowiada zaszczepionemu w polskiej kulturze ideałowi. Zdaniem badacza Polacy zaczynają widzieć, że tradycyjna i chrześcijańska Europa, ku której Polska ciążyła jeszcze w okresie międzywojennym,

[34] Por. J. Engelgard, *Prawosławny sojusznik Watykanu*, w: *Perspektywy pojednania...*, cyt. wyd., s. 51 i 57–58.

[35] *Rosyjscy konserwatyści gotowi do współpracy z Polakami. Rozmowa z metropolitą Wołokołamskim Hilarionem*, H. B. Tymiński (tłum.), w: *Perspektywy pojednania...*, cyt. wyd., s. 76–79.

przekształciła się w podmiot agresywnie antychrześcijański. Dlatego współczesna Europa wymaga od Polski dostosowania norm moralnych do nowego wzorca. W efekcie doszło do sytuacji, w której konserwatywna Polska stała się w Unii Europejskiej odmieńcem, krytykowanym za swe rzekome zacofanie. Oleg Niemenskij konkluduje, że mamy do czynienia z kuriozalną sytuacją, kiedy Polsce w pewnym sensie jest bliżej do Rosji, mówiącej głośno o antychrześcijańskiej kulturze współczesnej Europy, niż do Zachodu. W opinii badacza *Wspólne przesłanie do narodów Rosji i Polski* w istocie inicjuje zmianę dotychczasowego polskiego modelu percepcji Cerkwi rosyjskiej, która przestaje być wrogiem chrześcijaństwa, a staje się jego równoprawnym strażnikiem[36].

W duchu wspomnianej reinterpretacji sposobu postrzegania stosunku Kościoła katolickiego i Polski do Cerkwi rosyjskiej i Federacji Rosyjskiej wypowiada się Antoine Ratnik. Jego zdaniem współczesna Polska nie leży już między Rosją a Niemcami, ale między antykatolickimi państwami zachodnimi a prodekadenckimi siłami działającymi na obszarze byłego Związku Radzieckiego oraz w Rosji. Uważa, że współczesna Rosja nie ma pośród państw zachodnich żadnego rzeczywistego sojusznika, dlatego strategicznie zainteresowana jest sojuszem z Polską. Rzeczpospolita, która jednocześnie jest częścią zachodniego demoliberalnego układu i jednym z ostatnich bastionów katolicyzmu na Zachodzie, miałaby w rosyjskiej polityce pełnić funkcję podobną jak niegdyś Francja. Interpretując sytuację w duchu eklezjalnym, A. Ratnik dodaje jednak, że niezależnie od kryzysu, w jakim znajduje się Kościół powszechny, jakakolwiek współpraca z Cerkwią jest możliwa, o ile pamięta się o tym, że Rosja wraz z całym prawosławiem znajduje się w stanie schizmy. Rozłam ten można usunąć jedynie przez podporządkowanie się hierarchii wschodniej biskupowi rzymskiemu oraz przyjęcie katolickiej dogmatyki (co nie oznacza jednak konieczności rezygnacji z tradycji wschodniej, która jest częścią całej tradycji Kościoła)[37].

Na pytanie dotyczące trwałości zainicjowanego w Polsce sojuszu katolicko-prawosławnego próbuje odpowiedzieć w wywiadzie Adam Wielomski. Zauważa, że warunki trwałości sojuszu daje liberalna

[36] O. Niemenskij, *Co jednoczy…*, cyt. wyd., s. 88–90.

[37] Por. A. Ratnik, *Lecz Ty wspomnisz...*, cyt. wyd., s. 121 i 124–125.

ofensywa rozwijana w Rosji i Europie. Dodaje, że z formalnego punktu widzenia sojusz przetrwa nawet po śmierci hierarchów, którzy go sygnowali, gdyż został zawarty pomiędzy urzędami, a nie prywatnymi osobami. W takim wypadku jedynym sposobem zerwania porozumienia jest jego formalne wypowiedzenie przez jedną ze stron[38].

W poszukiwaniu wartościowego i możliwie całościowego podsumowania relacji między Watykanem a Federacją Rosyjską za pontyfikatu Benedykta XVI warto zwrócić uwagę na opublikowany w 2014 roku na łamach dziennika „Rzeczpospolita" tekst *Franciszek, sojusznik Władimira*. Autorem artykułu jest Tomasz Terlikowski, polski publicystyka i działacz katolicki. Publikację tę należy traktować jako głos reprezentatywny dla części polskich środowisk katolickich[39].

We wspomnianym artykule T. Terlikowski zauważa, że nastąpił wyraźny prorosyjski zwrot w polityce Watykanu, zapoczątkowany pod koniec pontyfikatu Benedykta XVI i kontynuowany przez jego następcę – papieża Franciszka. Symboliczny początek „polityki ustępstw" wobec Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i Kremla publicysta dostrzega w odwołaniu w 2007 roku z Moskwy i przeniesieniu do Mińska abp. Tadeusza Kondrusiewicza (ur. 1946), który miał być krytykowany za swe polskie pochodzenie[40]. W tym samym okresie miały się rozpocząć naciski na Kościół w Polsce, by skłonić go do nawiązania pojednawczego dialogu z Cerkwią i Federacją Rosyjską. Efektem tych dążeń była wizyta w Polsce patriarchy Cyryla I w 2012 roku oraz podpisanie przez niego i abp. Józefa Michalika *Wspólnego przesłania do narodów Polski i Rosji*[41].

W dalszej części swych rozważań T. Terlikowski analizuje możliwe przyczyny dążenia Watykanu do zbliżenia z Rosją. Publicysta wskazuje, że głównym motywem może tu być upatrywanie w Rosji sojusznika w obronie bliskowschodnich chrześcijan. Wybór Rosji do tej roli nie jest niczym nowym, gdyż podobne koncepcje wysuwano już w czasach carskich. Kolejnym powodem coraz przychylniejszych spojrzeń Rzymu w kierunku Moskwy ma być otwarte kwestionowanie przez nią kie-

[38] Por. *Ten list to...*, cyt. wyd., s. 100–101.

[39] Zob. T. Terlikowski, *Franciszek, sojusznik Władimira*, „Rzeczpospolita", 5 III 2014, http://www.rp.pl/artykul/1091531-Franciszek--sojusznik-Wladimira.html# [dostęp: 29 VIII 2015].

[40] Zob. *Abp Tadeusz Kondrusiewicz. Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, B. Górka (red.), Lublin 2008.

[41] Zob. *Wspólne przesłanie…*, cyt. wyd.

runku, w jakim zmierza Zachód, oraz afirmacja chrześcijaństwa jako doktryny, która powinna stanowić niezmienny fundament cywilizacji zachodniej. Tomasz Terlikowski zauważa, że jest to fakt obiektywny, niezależny od prawdziwych rosyjskich intencji. Ostatnim elementem pchającym Watykan w rosyjskie ramiona jest, zdaniem publicysty, idea pojednania katolicko-prawosławnego, które bez przychylności Kremla nie będzie możliwe[42].

Niezależnie od dostrzeganych pozytywnych stron zbliżenia Watykanu i Federacji Rosyjskiej publicysta odmawia politycznym intencjom W. Putina szczerości. Jego zdaniem rosyjskiemu przywódcy nie zależy na odbudowaniu jedności chrześcijańskiej i rozwoju ekumenicznego dialogu, ale na realizacji powziętego przez siebie politycznego planu. W Putinowskiej strategii pozbawiona politycznej samodzielności Cerkiew ma odgrywać jedynie rolę użytecznego na pewnym etapie działań narzędzia, sam Watykan jest zaś sojusznikiem wyłącznie taktycznym. Zdaniem T. Terlikowskiego poszlaką potwierdzającą jego przypuszczenia jest fakt, że w czerwcu 2015 roku W. Putin spóźnił się na spotkanie z papieżem Franciszkiem pięćdziesiąt minut[43].

Odnosząc się do rozważań T. Terlikowskiego dotyczących politycznego zbliżenia Watykanu i Federacji Rosyjskiej, należy zwrócić uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze, trudno jest jednoznacznie ocenić, czy inicjatywa rozpoczęcia dialogu polskiego Kościoła z rosyjską Cerkwią wyszła tylko z Watykanu i czy nie korespondowała z nastrojami polskiego episkopatu. Faktem jest, że po ukazaniu się artykułu publicysty ks. Józef Kloch (ur. 1959), rzecznik prasowy Konferencji Episkopatu Polski, na portalu społecznościowym Twitter oświadczył, że „to abp Józef Michalik poinformował papieża o rozmowach na gruncie duszpasterskim z Kościołem prawosławnym o pojednaniu między obydwoma narodami", oraz określił wypowiedź T. Terlikowskiego jako „absurdalną"[44]. Oczywiście zawsze można stwierdzić, że ze względu na interes i hierarchiczną strukturę Kościoła zakulisowe motywy działania abp. J. Michalika na

[42] Por. T. Terlikowski, *Franciszek, sojusznik…*, cyt. wyd.

[43] Por. Tamże.

[44] *Terlikowski: Papież to „sojusznik Władimira". Nie wspomina o Rosji i naciska na polski Kościół. Ks. Kloch: To absurd*, „Gazeta Wyborcza", 6 III 2014, http://wyborcza.pl/1,76842,15578304,Terlikowski__Papiez_to__sojusznik_Wladimira___Nie.html#ixzz3qzSD7sb9 [dostęp: 25 VI 2015].

zawsze pozostaną niejawne. Niemniej w takim wypadku trudno jest je dalej rozważać w kategoriach naukowych.

Po drugie, istotne wydają się wymienione przez T. Terlikowskiego motywy leżące u podstaw koncyliacyjnej wobec Rosji polityki Watykanu. Niewątpliwie, trzy elementy wskazane przez publicystę (tj. upatrywanie w Rosji politycznego podmiotu zdolnego do obrony bliskowschodnich chrześcijan; postrzeganie Rosji jako jednej z ostatnich sił politycznych budujących swą państwową tożsamość w odwołaniu do doktryny chrześcijańskiej; realizacja idei pojednania katolicko-prawosławnego) przekonująco obrazują przypuszczalną strategię Watykanu i polityczno-religijne zyski, jakie taka strategia może mu przynieść. Z perspektywy 2015 roku warto także, czyniąc wszelkie niezbędne zastrzeżenia co do braku pełnych informacji na ten temat, dopuścić interpretację, że rozpoczęta oficjalnie przez Rosję we wrześniu wojskowa interwencja w Syrii wpisuje się w ideę ochrony ludności chrześcijańskiej. Niemniej argument ten zawsze będzie podawany w wątpliwość przez wskazanie, że Rosja przy okazji operacji w Syrii realizuje przede wszystkim cele geopolityczne, a ochrona chrześcijan jest elementem ideologicznym.

I wreszcie po trzecie, chodzi o sposób oceny politycznych intencji W. Putina. Trudno jest zgodzić się z przyjętym przez publicystę założeniem, że rosyjski przywódca postrzega zarówno Kościół, jak i Cerkiew, a w szerszym wymiarze chrześcijaństwo, jedynie w kategoriach instrumentalnych. Oczywiście nie można takiej interpretacji wykluczyć i będzie ona zapewne przedmiotem wielu historycznych sporów. Niemniej należy zauważyć, że trudno jej w sposób jednoznaczny dowieść, gdyż równie łatwo można skonstruować argumentację mówiącą, że chrześcijaństwo to nierozerwalny element ideologicznie dopełniający rosyjską wizję państwa[45].

W podobnym tonie politykę Władimira Putina dotyczącą Polski oceniał inny polski publicysta, mający konserwatywne inklinacje, Rafał Ziemkiewicz. W 2012 roku, komentując wizytę w Polsce patriarchy Cyryla I, podkreślał, że współczesna Rosja nie jest w istocie państwem narodu rosyjskiego, ale tylko „państwem czekistów", którzy

[45] Por. G. Cimek, *Rosja – państwo imperialne?*, Gdynia 2011, s. 75. Autor zwraca uwagę, że „współzależność Cerkwi i władzy w Rosji jest potwierdzoną historycznie formą funkcjonowania prawosławia".

instrumentalnie używają narodowo-cerkiewnej frazy, aby zrealizować własne „bandyckie przedsięwzięcia”[46].

Władimir Sołowjow i idea pojednania Kościołów

Inną, równie interesującą perspektywę analizy wizyty w Polsce patriarchy Cyryla I, a co za tym idzie – całościowej polityki Kościoła katolickiego w odniesieniu do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej stanowi myśl Władimira Sołowjowa (1853–1900). Jest ona o tyle godna uwagi, że refleksja rosyjskiego filozofa nie była obca Benedyktowi XVI. Władimir Sołowjow to rosyjski myśliciel prawosławny, poeta, słowianofil i mesjanista, nazywany „filozofem wiecznej kobiecości”[47]. Sformułował własną wizję chrześcijańskiej polityki rosyjskiej. Przedstawił ją m.in. w pracy *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*[48]. Koncepcja ta wyraża mesjanistyczne przekonanie o dziejowym powołaniu poszczególnych narodów. Historyczne zadanie Rosji, dzięki któremu może ona przyczynić się do realizacji dzieła Bożego, filozof wiązał z trzema obszarami społeczno-politycznymi: kwestią polską (lub katolicką), kwestią wschodnią i kwestią żydowską[49].

Na postać tego rosyjskiego filozofa zwrócił uwagę m.in. Jan Paweł II w wydanej w 1998 roku encyklice *Fides et ratio*. Uznał jego refleksję za jeden z przykładów owocnej relacji filozofii i słowa Bożego[50]. Do dorobku rosyjskiego myśliciela nawiązał także Benedykt XVI w pierwszym tomie swej monografii poświęconej Jezusowi z Nazaretu. Myśl W. Sołowjowa została przywołana w kontekście refleksji nad wykorzystaniem metod naukowych do dekonstrukcji Biblii i jej przesłania. Benedykt XVI przypomniał, że motyw takiego zagrożenia rosyjski filozof wprowadził w formie powieściowej do swej *Krótkiej*

[46] R. Ziemkiewicz, *Nieznośny absurd pojednania*, w: *Perspektywy pojednania...*, cyt. wyd., s. 97.

[47] M. Łosski, *Historia filozofii rosyjskiej*, H. Paprocki (tłum.), Kęty 2000, s. 107.

[48] Zob. W. Sołowjow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*, T. Kwaśnicki (tłum.), Warszawa 2007.

[49] Zob. tamże, s. 41.

[50] Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_0.html [dostęp: 10 X 2014].

opowieści o Antychryście[51]. Problem wyrażony został w postaci wątku dotyczącego otrzymania przez Antychrysta tytułu honorowego doktora teologii na uniwersytecie w Tybindze[52].

Joseph Ratzinger wspominał o Władimirze Sołowjowie już wcześniej, bo w 1977 roku, w wygłoszonym na sympozjum naukowym w Rzymie referacie *Prymat papieża a jedność ludu Bożego*. Przyszły papież wyraził w nim przypuszczenie, że to zapewne pod intelektualnym wpływem rosyjskiego myśliciela rozwijane są koncepcje zjednoczenia chrześcijaństwa, którym kierowałoby trzyosobowe kolegium: rzymski katolik, wyznawca prawosławia i przedstawiciel wyznań reformacyjnych[53].

Szczególna rola w dziele katolicko-prawosławnego pojednania miała przypaść, zdaniem rosyjskiego filozofa, Polsce. „Historia – pisał – związała nas z tym bratnim według krwi, lecz wrogim według ducha narodem, którego znamienita część nas nienawidzi i przeklina”[54]. Zdaniem filozofa niezależnie od tego Rosja powinna „dobrze czynić narodowi polskiemu”[55], gdyż tylko za jego pośrednictwem możliwe jest ponowne zjednoczenie chrześcijaństwa. Władimir Sołowjow uważał, że: „W Polsce mamy do czynienia z peryferyjnymi formami zachodniej cywilizacji, które przyswoiliśmy sobie już zarówno my, jak i Polacy, a z samą duchową zasadą całego zachodniego życia i historii”[56]. Rozumując w ten sposób, filozof czynił z Polski niejako scenę, na której miał się rozegrać spektakl ponownego zjednoczenia Wschodu i Zachodu. Mogło to jednak nastąpić tylko na gruncie religijnym. Zgoda polityczna nie była w jego ocenie możliwa ze względu

[51] Zob. W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. 2, J. Zychowicz, A. Hauke-Ligowski (tłum.), Poznań 1988, s. 122–150.

[52] Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, W. Szymona (tłum.), Kraków 2011, s. 45.

[53] Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, A. Czarnocki (tłum.), Warszawa 2009, s. 15–16.

[54] O istocie polsko-rosyjskich sprzeczności W. Sołowjow pisał ponadto: „Polska jawi się we wschodniej Europie jako przedstawiciel owej duchowej zasady, która legła u osnowy zachodniej historii. Według swej duchowej istoty naród polski, a z nim wszyscy katoliccy Słowianie, przynależą do świata zachodniego”; tamże, s. 42. [I dalej:] „Duch silniejszy jest od krwi, nie bacząc więc na wynikającą z krwi antypatię do Niemców i z tegoż samego względu bliskość z Rosjanami, przedstawiciele polonizmu zgodzą się prędzej z germanizacją niż na zlanie z Rosją”; tamże, s. 44–45.

[55] Tamże, s. 43.

[56] Tamże, s. 48.

na obecną w myśleniu części polskich elit ideę budowy Polski jako imperium zawłaszczającego część ziem rosyjskich. Wierzył jednak, że dialog z Polską jest możliwy o tyle, o ile Rosji uda się doprowadzić do rzeczywistej syntezy idei Wschodu i Zachodu: „Polak tak zatwardziale sroży się przeciw Rosji nie jako Słowianin (bowiem jaki taki winien by bardziej czuć wrogość do Niemca), ale jako idący w awangardzie wojownik idei zachodniego Rzymu, widzący w Rosji przedstawicielkę idei wschodniego Rzymu. Na tym polega zadanie Rosji – pokazać, że nie jest jedynie przedstawicielką *Wschodu*, że jest rzeczywiście *trzecim* Rzymem, niewykluczającym pierwszego, lecz godzącym ze sobą obydwa”[57].

Wizję możliwego zjednoczenia katolicko-prawosławnego filozof przedstawił w formie beletrystycznej we wspomnianej już *Krótkiej opowieści o Antychryście*. Zarysował w niej warunki konieczne pojednania. W opowiadaniu W. Sołowjowa głównym bodźcem jest pojawienie się na świecie Antychrysta, który pod pozorem budowy sprawiedliwego i zamożnego społeczeństwa dokonuje odrzucenia wiary w Jezusa Chrystusa. Jako pierwszy demaskuje go prawosławny starzec Jan – co inny rosyjski filozof, Nikołaj Bierdiajew (1874–1948), interpretuje jako potwierdzenie szczególnej mistycznej wrażliwości prawosławia[58]. Ostatecznie pojednanie Kościołów następuje w wymiarze apokaliptycznym i polega na uznaniu przez przywódcę prawosławia prymatu papieża, który mówi: „Zatem dla tej Chrystusowej jedności uczcijmy, dzieci, umiłowanego brata naszego Piotra. Niechaj na koniec pasie owce Chrystusowe. Pójdź, bracie!”[59].

Gracjan Cimek, charakteryzując polityczną utopię stworzoną przez Władimira Sołowjowa, zwraca uwagę, że na gruncie rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego Zachód ujmowano trojako: transkulturowo (Rosja i Zachód to historyczno-kulturowa wspólnota), izolacjonistycznie (Rosja i Zachód cechuje historyczno-kulturowa odmienność, co jest nieprzekraczalne) i umiarkowanie (Rosja i Zachód mają cechy wspólne, ale także różnice). Badacz jest zdania, że koncepcja W. Sołowjowa sytuuje się

[57] Tamże, s. 49. Władimir Sołowjow ponadto stwierdza: „Chrześcijański i prawosławny kraj, nie biorący udziału w bratobójczym sporze, powinien go zakończyć jako pierwszy”; tamże, s. 50.

[58] M. Bierdiajew, *Główna idea Włodzimierza Sołowjowa*, B. Brzeziński (tłum.), http://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/ex_oriente_lux/bierdiajew_o_so%B3owiowie.htm [dostęp: 14 XI 2014].

[59] W. Sołowjow, *Wybór pism…*, cyt. wyd., s. 147.

między odpowiedzią umiarkowaną a transkulturową. Akcentuje ponadto, że poglądy rosyjskiego filozofa na sprawę relacji z Polską wpisują się w prezentowaną przez niego całościową wizję, w której czynnik polityczny został podporządkowany religijnemu, a ten z kolei wyprowadzony z podziału cywilizacyjnego na Wschód i Zachód. Gracjan Cimek uważa, że Władimir Sołowjow prezentuje charakterystyczny dla rosyjskiego typu myślenia holizm, na którego gruncie polityka interpretowana jest w związku z aksjologią (świecką i religijną)[60].

Odnosząc się do idei rosyjskiego filozofa, należy zwrócić uwagę na to, jak trudno zastosować je wprost do interpretacji współczesnego dialogu katolicko-prawosławnego oraz stanowiącej jego przejaw wizyty w Polsce patriarchy Cyryla I. Niewątpliwie ograniczanie się tylko do tego punktu widzenia obarczone byłoby grzechem redukcjonizmu. Niemniej myśl W. Sołowjowa na pewno może stanowić wartościowy element szerszego horyzontu interpretacji Rosji i jej Cerkwi. Taki punkt widzenia jest tym bardziej uzasadniony, że to właśnie m.in. w myśli W. Sołowjowa poszukuje inspiracji politycznej rosyjski przywódca. Andrzej Walicki zwraca uwagę, że w ostatnich latach Władimir Putin przeżył religijne nawrócenie. Pod wpływem tej przemiany zaczął mówić o potrzebie pogłębienia wymiaru duchowego rosyjskiej świadomości. Podstawą tego procesu mają być idee „renesansu religijno-filozoficznego", który zapoczątkował właśnie W. Sołowjow[61]. W tym duchu W. Putin w okresie świąt 2013 roku miał nawet polecić rosyjskim urzędnikom wysokiego szczebla przestudiowanie trzech dzieł filozoficznych: *Uzasadnienia dobra* Władimira Sołowjowa, *Filozofii nierówności* Nikołaja Bierdiajewa oraz *Naszego zadania* Iwana Iljina (1883–1954)[62].

---

[60] Por. G. Cimek, *Polityka w myśli Włodzimierza Sołowiowa*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW" 2009, nr 1, s. 24 i 31.

[61] Niemniej A. Walicki podkreśla, że: „Putin zalecił lekturę *Uzasadnienia dobra* będącego głównym dziełem Sołowiowa z okresu, w którym rozstał się on z teokratyczną utopią, wyznaczającą Rosji misję zjednoczenia Kościołów i zbudowania uniwersalnego chrześcijańskiego imperium. Było to dzieło filozofa religijnego, ale myślącego w kategoriach prawno-państwowych i postulującego daleko idącą liberalizację wewnętrzną rosyjskiej autokracji"; A. Walicki, *Czy Władimir Putin może stać się ideowym przywódcą światowego konserwatyzmu?*, „Przegląd Polityczny" 2015, nr 130, s. 47.

[62] Zob. M. Eltchaninoff, *Co ma Putin w głowie?*, A. Bilik (tłum.), Warszawa 2015, s. 7; *Co Bóg polecił Putinowi*, rozmowa Jarosława Makowskiego z prof. Grzegorzem Przebindą,

Podsumowanie

Przypadający na lata 2005–2013 pontyfikat Benedykta XVI był niewątpliwie owocny dla relacji między Kościołem katolickim a Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Chyba najbardziej wymiernym tego efektem było stworzenie atmosfery umożliwiającej dojście do skutku, przełomowej z punktu widzenia dialogu katolicko-prawosławnego, wizyty w Polsce patriarchy Cyryla I. Niezależnie od ocen, czy odbyła się ona z inicjatywy papieża, czy był to może pomysł polskich hierarchów, faktem jest, że bez zgody Rzymu nie doszłoby do niej. Wydarzenie to należy uznać za realizację idei spotkania obydwu Kościołów. Dokument wspólnego przesłania, który został wtedy podpisany, adresowany jest co prawda do Polaków i Rosjan, niemniej zawiera również uniwersalne chrześcijańskie przesłanie, które można zinterpretować jako wspólny katolicko-prawosławny manifest. Można przypuszczać, że jeśli dialog katolicko-prawosławny będzie rozwijany, dokument ten zostanie uznany za jeden z kamieni milowych ekumenicznego zbliżenia.

Niewątpliwie do nieudanych przedsięwzięć Benedykta XVI dotyczących Rosji należy zaliczyć to, że podobnie jak Janowi Pawłowi II, nie udało się mu odwiedzić Moskwy. Niemniej w świetle wielu pozytywnych komunikatów wysyłanych przez przedstawicieli rosyjskich elit politycznych i kościelnych można przypuszczać, że dłuższy pontyfikat Benedykta XVI mógłby doprowadzić do wizyty papieża w Rosji. Trzeba tu jednak zastrzec, że ewentualności takiej podróży nie należy traktować jako celu samego w sobie, ale raczej jako akt symboliczny. Podobne głosy słyszalne były zresztą z Cerkwi. Zmarły w grudniu 2008 roku patriarcha Aleksy II, który do końca swego życia jednoznacznie sprzeciwiał się wizycie papieża w Rosji, zwracał uwagę, że: „Nie może być wizyty dla wizyty. Nie może być spotkania dla spotkania”[63]. W 1997 roku, po odwołaniu planowanego w Austrii spotkania obydwu Kościołów, Aleksy II wyraził przekonanie, że: „Spotkanie

„Gazeta Wyborcza”, 19 IV 2014, http://wyborcza.pl/magazyn/1,137863,15826118,Co_Bog_polecil_Putinowi.html [dostęp: 11 II 2015].

[63] M. Mikulska, *Dla Rosjan Jan Paweł II stał się symbolem obalenia komunizmu*, „Rzeczpospolita”, 26 IV 2014, http://www4.rp.pl/artykul/1105260-Dla-Rosjan-Jan-Pawel-II-stal-sie-symbolem-obalenia-komunizmu.html [dostęp: 16 XI 2015].

zwierzchników dwóch największych Kościołów powinno być logicznym zwieńczeniem poprawy stosunków między nimi”[64].

Nie należy również ignorować aktów dyplomatycznych na linii Watykan–Rosja dokonywanych w okresie, gdy na stolicy Piotrowej zasiadał Benedykt XVI. Najważniejszym z nich było wzajemne podniesienie rangi przedstawicielstw dyplomatycznych Watykanu i Federacji Rosyjskiej. Ponadto następca Jana Pawła II spotkał się z obydwoma rosyjskimi politykami piastującymi urząd prezydenta w okresie jego pontyfikatu, a także z prezydentem blisko związanej z Rosją Białorusi. Wydarzenia te mają wymiar symboliczny i można je interpretować jako przejaw woli politycznej współpracy obu stron.

Na marginesie analizy polityki Kościoła katolickiego dotyczącej Rosji i tamtejszej Cerkwi za pontyfikatu Benedykta XVI oraz konkluzji, że w latach 2005–2013 między tymi podmiotami nastąpiło obiektywne polityczne zbliżenie, rodzi się pytanie o cel i sens tego typu mariażu. Odpowiedź na nie może być jednoznaczna. Jeśli jednak przyjąć, że Benedykt XVI za jedno z największych zagrożeń współczesnego Kościoła katolickiego (o czym świadczy wiele jego wypowiedzi) uznawał postępujące w kręgu kultury Zachodu sekularyzację i laicyzację, to nie można wykluczyć, że dostrzegł on w Rosji i prawosławiu potencjalnego sojusznika we wspólnej obronie chrześcijańskich wartości. Dodatkowym czynnikiem ułatwiającym zbliżenie stał się także fakt, że również po stronie rosyjskiej liberalne zachodnie wartości zaczęły być coraz bardziej krytykowane.

Trudno jest wyrokować o trwałości efektów działań podjętych przez Benedykta XVI w kwestii Rosji i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Polityka papieża Franciszka w tym zakresie niewątpliwe zasługuje na osobne opracowanie. Jako symboliczne i mogące stanowić przyczynek do różnych interpretacji tego zagadnienia, można na koniec przywołać wydarzenie, do którego doszło podczas pierwszego spotkania papieża Franciszka z Benedyktem XVI 23 marca 2013 roku w Castel Gandolfo. Nowy papież ofiarował wtedy Benedyktowi XVI ikonę Matki Bożej Pokornej, którą otrzymał trzy dni wcześniej od

[64] Tamże.

metropolity Hilariona jako dar Patriarchatu Moskiewskiego dla nowo wybranego biskupa Rzymu[65].

Paweł Kusiak – CATHOLIC CHURCH TO THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE RUSSIAN FEDERATION DURING THE PONTIFICATE OF BENEDICT XVI

The subject of this article is to analyze the policy of the Catholic Church to the Russian Orthodox Church and the Russian Federation during the pontificate of Benedict XVI. In the introduction of the article the author presents the historical background and discusses the main contradictions found in Catholic-Orthodox dialogue. The main work deals with an analysis of the place of Orthodoxy and of Russia in the reflection of Benedict XVI and the main elements of its policy towards these entities.

Extensive separate parts of the article are devoted to discussion and analysis, which took place during the pontificate of Benedict XVI's visit to Patriarch Kirill I in Poland and thoughts of W. Soloviev which could provide valuable philosophical assumption to interpret the activities of the Pope.

[65] Zob. *Ikona dla Benedykta XVI pochodzi z Rosji*, http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,114,ikona-dla-benedykta-xvi-pochodzi-z-rosji.html [dostęp: 22 XII 2015].

ANDRZEJ KASPEREK
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Nie tylko New Age. Nowa duchowość a dobrowolna prostota

Ruch dobrowolnej prostoty wkracza do życia społecznego w latach siedemdziesiątych XX wieku. Szybko zaczyna przykuwać uwagę ekonomistów, ponieważ niesie za sobą hasła ograniczenia konsumpcji, co w czasach kryzysu gospodarczego stanowi w jakiejś mierze formę remedium (przynajmniej czasowego) na kłopoty związane z zawirowaniami gospodarczymi. Interesuje filozofów czy etyków, bo odwołuje się do idei prostoty, której bogactwo znaczeń od stuleci próbowali oni wydobyć i przekuć w jak najbardziej praktyczne postulaty. Budzi także zainteresowanie socjologów, gdyż wysuwa propozycję alternatywnego stylu życia, a jednocześnie zrównoważonego rozwoju.

Jeśli chodzi o socjologiczne zainteresowanie tą problematyką, uwagę badaczy przykuwa przede wszystkim kontestacja społeczeństwa konsumpcyjnego wpisana w motywacje i działania ludzi próbujących w życiu praktykować prostotę. Na marginesie zainteresowania pozostaje duchowy wymiar ruchu dobrowolnej prostoty czy też minimalizmu, który można uznać za bardziej współczesną wersję ruchu dobrowolnej prostoty. Choć sami zwolennicy prostego życia często wskazują na wartość tego duchowego wymiaru, socjologiczne analizy ogniskują się jednak na znaczeniu wyboru prostego stylu życia dla sfery konsumpcji.

W poniższych rozważaniach chciałbym zaproponować alternatywne ujęcie ruchu dobrowolnej prostoty i minimalizmu, w którym główną uwagę skoncentruję na jego duchowym wymiarze. Tym samym poniższe przemyślenia można umieścić wśród rozważań z dziedziny socjologii religii bądź też socjologii duchowości, stosunkowo młodej subdyscypliny socjologicznej, zdobywającej w ostatnich latach coraz większą liczbę zwolenników i coraz prężniej się rozwijającej.

Chciałbym się włączyć w dyskusję nad statusem socjologii duchowości, zaczynając od rozważań poświęconych samemu pojęciu duchowości. W artykule zamierzam także wyeksponować tezę, zgodnie z którą nieuprawnione jest stawianie znaku równości między nową duchowością a New Age. Duchowość wpisana w ruch dobrowolnej prostoty i minimalizmu jest według mnie przykładem zjawiska, które pomimo wielu podobieństw nie mieści się w granicach fenomenu New Age.

Nowa duchowość jako przedmiot badań socjologicznych

Do pojęciowego zamętu przyczyniają się sami socjologowie, którzy chyba zbyt niefrasobliwie posługują się terminami. Stąd wielość sformułowań, w których pojawia się rzeczownik „duchowość" wraz z określającą go przydawką, np. „nowa duchowość", „duchowość New Age", „duchowość alternatywna", „duchowość ponowoczesna", „płynna duchowość", „duchowość holistyczna", „duchowość życia" i inne. Terminy te wydają się stosowane zamiennie. Ten terminologiczny chaos potęguje dodatkowo dyskusja nad relacją między pojęciami duchowości i religii. Różnicę między tymi dwoma pojęciami zaczęto akcentować w środowisku socjologicznym w latach dziewięćdziesiątych XX wieku.

Za pionierów socjologicznego zainteresowania problematyką duchowości należy uznać dwóch amerykańskich badaczy: Roberta Wuthnowa i Wade'a Clarka Roofa[1]. Pierwszy z wymienionych socjologów w pracy *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s* odróżnia duchowość mieszkania (*spirituality of dwelling*) od duchowości poszukiwania (*spirituality of seeking*), przy czym tej pierwszej przypisuje cechy charakterystyczne dla tego, co współcześni badacze operujący dychotomią religia–duchowość umieszczają w ramach pojęcia religii.

Duchowość mieszkania jest według R. Wuthnowa przykładem tradycyjnej duchowości, zlokalizowanej wokół budynków sakralnych, opierającej się na obecności instytucji, wymagającej lojalności, kodyfikującej

[1] Nie znaczy to oczywiście, że nikt wcześniej spośród socjologów nie podejmował problematyki duchowości. O socjologicznym wkładzie Georga Simmela w badania nad duchowością zob. I. Vraga, *Georg Simmel. Religion and Spirituality*, w: *A Sociology of Spirituality*, K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), Aldershot 2007, s. 145–160.

życie wiernych, mającej niekwestionowany autorytet w sprawach ideologicznego zaplecza danego wyznania i moralnego nauczania wiernych. Bóg, wytwarzający świętą przestrzeń, zajmuje tu określone miejsce we wszechświecie. Wyznaczanie granic, precyzyjna lokalizacja daje poczucie bezpieczeństwa[2]. W przypadku duchowości poszukiwania zredefiniowane zostają precyzyjne granice określane przez instytucje, w których człowiek poszukiwał bezpieczeństwa. Świat staje się mniej czytelny, a jednostki zaczynają – jak pisze R. Wuthnow – poszukiwać momentów, w których mają poczucie istnienia Boga. W duchowości mieszkania *sacrum* wydaje się czymś stałym, natomiast w duchowości poszukiwania – czymś płynnym.

W zachodniej tradycji religijnej spotykamy się z tymi dwoma typami duchowości. Pierwszą wyrażają takie motywy jak ogród Eden czy Ziemia Obiecana, drugą zaś metaforyka pielgrzymowania[3]. Co jednak ważne, R. Wuthnow nie traktuje relacji między duchowością mieszkania a duchowością poszukiwania w kategoriach ewolucyjnych, zgodnie z którymi duchowość poszukiwania miałaby być dojrzalszą formą duchowości. W czasach stabilizacji – pisze amerykański badacz – dominuje metaforyka zamieszkiwania, osiadłości, natomiast w niepewnych czasach górę bierze metaforyka podróży.

Metaforę duchowości jako podróży akcentuje także W. C. Roof[4], który sugeruje, by spojrzeć na współczesną duchowość przez pryzmat kultury poszukiwania (*quest culture*). Choć amerykański socjolog wyraźnie odróżnia religię od duchowości (tę pierwszą utożsamiając z instytucjonalizacją, tradycją, lojalnością wobec organizacji, dogmatami, ale i wspólnotowym wymiarem życia, tę drugą natomiast z tym, co odnosi się do świadomości istnienia wewnętrznej jaźni, jaźni plastycznej i kreatywnej), to nadinterpretacją byłaby teza, że chodzi tutaj o stawianie sprawy w formie alternatywy.

Wade Clark Roof, pisząc o generacji *baby boomers*, zwraca szczególną uwagę na to, jak dla przedstawicieli tego powojennego pokolenia religia staje się w coraz większym stopniu kwestią wolnych, a zarazem

---

[2] R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley 1998, s. 3–4.

[3] Tamże, s. 4.

[4] W. C. Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton 1999, s. 66, 82.

jednostkowych poszukiwań[5]. Te duchowe eksploracje nie muszą jednak kolidować z religijnymi tradycjami, lecz mogą być nową formą ich odkrywania[6]. Religia bowiem staje się dziś w coraz większym stopniu kwestią wyboru, a nie dziedziczenia.

W przypadku rozważań R. Wuthnowa i W. C. Roofa nie mamy do czynienia z alternatywnym myśleniem o religii i duchowości, jednak w środowisku socjologicznym taka radykalizacja zyskuje coraz większą popularność. Choć obaj amerykańscy badacze mają świadomość konieczności zmiany języka naukowego, za pomocą którego można dzisiaj opisywać religijno-duchową rzeczywistość, to – jak celnie zauważa Kieran Flanagan – podejmując problematykę duchowości, rozpatrują ją z pozycji amerykańskiej jako specyficzny typ duchowości, odseparowany od zinstytucjonalizowanej religii, rozwijający się pod wpływem wschodnich religii i mistycyzmu. Duchowość tego typu przesycona jest amerykańską tradycją samodoskonalenia i mocno zakorzeniona w protestantyzmie[7].

Przyjęciu o wiele bardziej radykalnego stanowiska posłużyły badania przeprowadzone w ramach słynnego projektu Kendal[8]. Efektem projektu była głośna publikacja pod wymownym tytułem *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Odwołując się do europejskiej perspektywy myślenia o religii, autorzy książki sformułowali tzw. tezę subiektywizacyjną, w której przeciwstawili sobie duchowość upodmiotowiającą (*subjective-life spirituality*) i religię uprzedmiotowiającą (*life-as religion*)[9].

Duchowość upodmiotowiająca przyjmuje cechy (jeśli odwołać się do terminologii R. Wuthnowa) duchowości poszukiwania, podczas gdy religia uprzedmiotowiająca przypomina duchowość mieszkania.

---

[5] G. Giordan, *The Body between Religion and Spirituality*, „Social Compass" 2009, vol. 56, no. 2, s. 229.

[6] W. C. Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers…*, cyt. wyd., s. 43.

[7] K. Flanagan, *Introduction*, w: *A Sociology of…*, cyt. wyd., s. 9.

[8] Szczegółowe dane dotyczące projektu można znaleźć w samej książce, a także na stronie: http://www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/index.htm [dostęp: 5 IX 2015].

[9] P. Heelas, L. Woodhead, B. Seel, B. Szerszynski, K. Tusting, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2007, s. 78. Polskie tłumaczenie wyrażeń *subjective-life spirituality* oraz *life-as religion* podaję za: D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007, s. 72–73.

W przypadku tej pierwszej akcentuje się wolnościowe dążenia jednostek pragnących ukonstytuować siebie poprzez imperatyw autentyczności, w przypadku drugiej chodzi o podleganie zewnętrznym wobec jednostki autorytetom. Nie bez znaczenia jest jednak to, że autorzy piszą o duchowej rewolucji[10]. Znamienne wydaje się także wyrażenie użyte w podtytule *to give way to*, które można przetłumaczyć jako „ustępować przed czymś". A zatem dlaczego religia ustępuje miejsca duchowości?

Badacze sympatyzujący z tezą o duchowej rewolucji i wypieraniu religii przez duchowość znajdują argumenty na poparcie swych przekonań w pewnych zjawiskach, które były już wielokrotnie opisywane w literaturze. Przede wszystkim chodzi o upowszechnianie się myślenia w kategoriach „jestem wierzący, ale niereligijny", rejestrowanego w badaniach sondażowych. Wyrażenie *believing without belonging*, spopularyzowane przez Grace Davie, opisuje ten trend. Stanowiący ważny obiekt zainteresowania, choć – trzeba dodać – rozumiany na wiele sposobów, proces sekularyzacji wydaje się dostarczać licznych dowodów na słabnięcie tradycyjnych instytucji religijnych. Zarazem jednak można polemizować z tezą, że schyłek religii zorganizowanych jest tożsamy ze schyłkiem religii w ogóle i zastępowaniem jej przez duchowość, która zaspokaja religijne potrzeby człowieka, co dotychczas było rolą religii zinstytucjonalizowanych.

Debata nad relacją między religią, w tym religijnością, a duchowością ma w znacznej mierze charakter definicyjny. Wspólnym rysem szerokich, funkcjonalnych – w odróżnieniu od substancjalnych – definicji jest przyjęcie antropologicznej perspektywy, zakładającej „(…) konfrontację człowieka z problemami natury egzystencjalnej, które ostatecznie okazują się nierozwiązywalne. Kwestie te to tzw. problematyka sensu, dialektyka tożsamości i zmiany oraz dialektyka porządku i chaosu"[11]. Religia zatem dostarcza odpowiedzi na kluczowe dla człowieka pytania, czyniąc jego życie sensownym. Odpowiada na pytanie „kim jestem?", umieszcza człowieka na styku świata *sacrum* i *profanum*, udziela mu odpowiedzi w obliczu „ostatecznych problemów życia", czyli tzw. sytuacji granicznych.

[10] Na temat krytycznych uwag dotyczących tezy o duchowej rewolucji zob. D. Voas, S. Bruce, *The Spiritual Revolution. Another False Dawn for the Sacred*, w: *A Sociology of…*, cyt. wyd., s. 43–61; A. Kasperek, *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Kraków 2012, s. 143–145.

[11] G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, J. Piegza (tłum.), Kraków 1997, s. 29.

Kolejną kłopotliwą kwestią jest definiowanie pojęcia duchowości. W swoim słynnym artykule *Religion and Spirituality. Unfuzzying the Fuzzy* Brian J. Zinnbauer i inni badacze wskazują, powołując się na Bernarda Spilkę, na mętność tego pojęcia (*fuzzy term*). Przeciwstawienie duchowości i religijności stało się konsekwencją procesu sekularyzacji oraz upowszechnienia się przekonania, że instytucje religijne stanowią przeszkodę w indywidualnym doświadczaniu *sacrum*. Historycznie rzecz ujmując – pisze B. J. Zinnbauer i inni – religijność łączyła w sobie elementy indywidualne i instytucjonalne. Współcześnie przez duchowość rozumiany jest indywidualny kontakt z transcendencją czy nadświadomością, podczas gdy religijność utożsamiana jest z religijnymi instytucjami[12]. Konsekwencją tego procesu jest niestety upowszechnianie się tendencji do pozytywnego waloryzowania duchowości przy jednoczesnym negatywnym wartościowaniu religijności.

Autorzy tego bez wątpienia programowego artykułu sugerowali przed laty bardziej zrównoważone stanowisko, zgodnie z którym lepiej uprawiać studia z zakresu religii, a nie duchowości. W takim rozumieniu pojęcie religii obejmowałoby i to, co osobowe, i to, co instytucjonalne. Nowa duchowość w takim ujęciu pozostawałaby nową formą religijnej ekspresji[13]. Próbę ocalenia pojęcia religii, które zawierałoby pojęcie duchowości, można znaleźć m.in. w twórczości Edwarda Baileya i jego koncepcji *implicit religion*[14], w teorii *diffused religion* Roberta Ciprianiego[15] czy *popular religion* Huberta Knoblaucha[16].

Na gruncie polskim ciekawą propozycję rozumienia nowej duchowości przedstawiają Katarzyna Skowronek i Zbigniew Pasek. Według nich „nowa duchowość oznacza zerwanie z soteriologią i aksjologią

[12] B. J. Zinnbauer i in., *Religion and Spirituality. Unfuzzying the Fuzzy*, „Journal for the Scientific Study of Religion" 1997, vol. 36, no. 4, s. 551.

[13] Tamże, s. 563.

[14] Zob. E. I. Bailey, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen–Weinheim 1997; tenże, *Implicit Religion. An Introduction,* London 1998. Edward I. Bailey zwraca uwagę na to, że najbliższe znaczeniowo terminowi *implicit religion* jest określenie *invisible religion* Thomasa Luckmanna; E. I. Bailey, *Implicit Religion in Contemporary…*, cyt. wyd., s. 39; tenże, *Implicit Religion. An Introduction*, cyt. wyd., s. 33.

[15] Zob. R. Cipriani, *La religione diffusa: Teoria e prassi*, Rome 1988.

[16] Zob. H. Knoblauch, *Spirituality and Popular Religion in Europe*, „Social Compass" 2008, vol. 55, no. 2, s. 140–153. Do tej listy możemy dodać jeszcze inne wyrażenia, takie jak „religia *à la carte*", „religia kalejdoskopowa" czy „religia wybrednych".

chrześcijańską – przez odrzucenie idei ofiary jako zbawienia na rzecz idei rozwoju czy raczej samorozwoju jednostki i jej wewnętrznego doskonalenia się. Ta samorealizacja wyraża się często przez zwrot o »podnoszeniu świadomości na wyższy poziom«. Nowa duchowość przejmuje te cechy współczesnej kultury, jakimi są skupienie się na doczesności i indywidualizm. Choć proponuje różne formy wspólnotowości, to przynależność do nich jest jedynie wariantywnym elementem dobrostanu (*well-being*), a nie warunkiem zbawienia, jak było i jest nadal w tradycyjnych religiach"[17].

W dalszej części artykułu będę się odwoływać do tej definicji, ponieważ trafnie odzwierciedla ona duchowe aspekty charakterystyczne dla zwolenników dobrowolnej prostoty. Definicja ta nie wyklucza pojęcia religii, choć bez wątpienia nowa duchowość stoi w opozycji do religii zinstytucjonalizowanych. Zbigniew Pasek nawołuje również do pojęcia „ostateczna troska", które stanowi jeden z filarów funkcjonalnego rozumienia religii.

Definicja zaproponowana przez K. Skowronek i Z. Paska pozwala także odróżnić od siebie nową duchowość i New Age. Jakkolwiek w dyskursie o nowej duchowości spotykamy się z częstym utożsamianiem tych pojęć, istnieją uzasadnione przesłanki, by jednak je od siebie odróżniać. Z jednej strony pojęcie nowej duchowości jest szersze, z drugiej zaś – mniej stygmatyzujące niż New Age. Co więcej, nową duchowość można uznać za spadkobierczynię wielu idei, które realizowane były na gruncie New Age[18].

Duchowość prostoty – krótka charakterystyka

Odróżnienie od siebie fenomenu New Age oraz duchowości opartej na prostocie (ruchu dobrowolnej prostoty czy minimalizmu) wydaje się kluczowym zadaniem terminologicznym. Taka próba jest jednak tym trudniejsza, że New Age i duchowość typu dobrowolnej prostoty rzeczywiście łączy wiele podobieństw, które mogą rozmywać istotne różnice. Zacznę więc od krótkiej charakterystyki ruchu dobrowolnej

[17] K. Skowronek, Z. Pasek, *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013, s. 20.

[18] Z. Pasek, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013, s. 56.

prostoty oraz minimalizmu, następnie postaram się duchowość związaną z tymi zjawiskami zestawić z New Age.

Propagowanie prostego stylu życia, pozbywanie się rzeczy, ograniczanie konsumpcji, głoszenie haseł powrotu do życia bardziej zgodnego z rytmem natury – te wszystkie elementy stanowią nieodłączną część wielkich tradycji duchowych. Proste życie praktykowali Budda, Lao-Tse, Konfucjusz, Jezus, Zaratustra czy Mahomet, praktykowali je i czynili podstawą swoich tez filozoficznych Sokrates, Platon, Arystoteles, Cyceron, Seneka czy Marek Aureliusz. Proste życie wiedli purytanie i kwakrzy, a także amerykańscy transcendentaliści (Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman). Koncepcję tę próbowali również wcielać w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku hipisi, dekadę później – wyznawcy ruchu dobrowolnej prostoty, a w XXI wieku – minimaliści[19].

Pojęcie dobrowolnej prostoty (*voluntary simplicity*) ukuł przed laty uczeń Mahatmy Gandhiego – Richard B. Gregg, który zdefiniował prostotę jako unikanie posiadania rzeczy zbędnych z punktu widzenia realizacji najważniejszego celu życia[20]. Jego zdaniem sedno prostoty tkwi w duchowości, a wszelkie zewnętrzne działania (np. eliminacja rzeczy) są tylko manifestacją prostoty[21]. W studium R. B. Gregga poświęconym dobrowolnej prostocie pojawia się wiele odwołań do pojęcia duchowości; autor wyraźnie od siebie odróżnia to, co intelektualne, od tego, co duchowe.

Problematyka dobrowolnej prostoty staje się ważnym elementem debaty publicznej właściwie dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy to zaczyna ją rozwijać i upowszechniać *spiritus movens* ruchu – Duane Elgin[22]. W jednym z programowych wystąpień

[19] Na szczególną uwagę zasługują dzieje prostego życia w Stanach Zjednoczonych. To tutaj przecież powstaje samo pojęcie „dobrowolna prostota", tutaj najdynamiczniej rozwija się ruch dobrowolnej prostoty czy w końcu minimalizm. Na temat dziejów dobrowolnej prostoty w Stanach Zjednoczonych zob. D. E. Shi, *The Simple Life. Plain Living and High Thinking in American Culture*, New York 1985.

[20] R. B. Gregg, *The Value of Voluntary Simplicity*, Wallingford 1936, s. 4.

[21] Tamże, s. 22.

[22] Studium Richarda B. Gregga zaczęło oddziaływać dopiero po wznowieniu publikacji w 1974 roku – zob. B. Bengamra-Zinelabidine, *On the Concept of Voluntary Simplicity Towards Marketing*, „Asian Journal of Business and Management Sciences" 2011, vol. 1, no. 2, s. 185.

Duane Elgin i Arnold Mitchell do najważniejszych wartości leżących u podstaw idei dobrowolnej prostoty zaliczyli: materialną prostotę, zachowanie ludzkiej skali rozmaitych przedsięwzięć w coraz bardziej zdepersonalizowanym świecie, samostanowienie, świadomość ekologiczną oraz rozwój osobowy[23]. Również oni zaproponowali bodaj najsłynniejszą definicję dobrowolnej prostoty, która brzmi: „Istotą dobrowolnej prostoty jest życie w sposób zewnętrznie prosty i wewnętrznie bogaty"[24].

Późniejsi o ponad dwie dekady zwolennicy prostego życia (zwani powszechnie minimalistami) przejęli zasadę redukowania tego, co zbędne z punktu widzenia tego, co w życiu istotne[25], w myśl maksymy *Less is more*. Elementy minimalistycznego stylu życia, takie jak eliminowanie rzeczy, opróżnienie szaf z niepotrzebnej garderoby, wyprzątnięcie garaży, ascetyczne aranżacje wnętrz domów, antykonsumpcjonizm, dążenie do prostoty, rezygnacja z dobrze płatnej, lecz zbyt absorbującej czasowo pracy, nie są więc celem samym w sobie, a jedynie konsekwencją zasady poszukiwania tego, co istotne.

Istnieją oczywiście różnice między ruchem dobrowolnej prostoty i minimalizmem[26]. Zamiast jednak zajmować się różnicami chciałbym raczej wskazać podobieństwa. Z perspektywy socjologicznej ruch dobrowolnej prostoty oraz minimalizm bez wątpienia dają wyraz wartościom postmaterialistycznym, wartościom akcentującym znaczenie autoekspresji oraz jakości życia[27]. Jeden z badaczy ruchu dobrowolnej prostoty, Amitai Etzioni, twierdzi, że powstanie ruchu dobrowolnej prostoty w społeczeństwach późnego kapitalizmu można wyjaśnić na

[23] D. Elgin, A. Mitchell, *Voluntary Simplicity. A Movement Emerges*, w: *Voluntary Simplicity. Responding to Consumer Culture*, D. Doherty, A. Etzioni (red.), Lanham–New York–Oxford 2003, s. 147–152.

[24] Tłum. wł. Tamże, s. 146. Zob. też D. Elgin, *Voluntary Simplicity. Toward a Way of Life That Is Outwardly Simple, Inwardly Rich*, New York 2010, s. 93.

[25] Minimalista Leo Babauta cytuje w jednej ze swoich książek Lin Yutanga, który uważa, że „mądrość życia polega na eliminacji zbędnych rzeczy" (tłum. wł.); L. Babauta, *Zen To Done. The Ultimate Simple Productivity System*, West Valley City 2011, s. 36.

[26] Więcej piszę o tym w artykule: *Wyrażanie sprzeciwu poprzez duchowość. Przypadek minimalizmu*, „Stan Rzeczy" 2014, T. 7, nr 2, s. 179–197; zob. też. *Minimalistów poszukiwania wewnętrznego spokoju*, „Fragile" 2014, nr 3–4 (25–26), s. 6–11.

[27] Zob. R. Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton 1977; zob. też jego późniejsze publikacje.

gruncie psychologicznej teorii Abrahama Maslowa[28]. Trzeba pamiętać, że teza o przechodzeniu społeczeństw rozwiniętych ku orientacji postmaterialistycznej stanowi *de facto* socjologiczny odpowiednik psychologicznej koncepcji hierarchii potrzeb Maslowa. Zaspokojenie potrzeb niższego rzędu (pragnienie, głód, sen, bezpieczeństwo) jest *conditio sine qua non* realizacji potrzeb społecznych, intelektualnych czy estetycznych. Hierarchia potrzeb Maslowa jest zwieńczona przez autoekspresję, a zatem – jak twierdzi A. Etzioni – ruch dobrowolnej prostoty wydaje się dobrym przykładem zaspokajania potrzeby autoekspresji.

Prostota wpisana w wielkie tradycje religijne jak buddyzm, taoizm czy chrześcijaństwo daje się bez większych kontrowersji analizować w kategoriach duchowości, o czym już przed laty pisał R. B. Gregg. Analiza prostoty w kategoriach nowej duchowości, którą chciałbym zaproponować w artykule, musi uwzględniać różnicę między dwoma pojęciami: duchowości i nowej duchowości.

Pamiętając o mętności samego pojęcia duchowości, na którą zwraca uwagę B. Spilka, tym, co nie podlega kwestii, jest to, że pojęcie duchowości odsyła do ludzkiej transgresji. Z kolei Z. Pasek pisze, że nowa duchowość obejmuje „ten rodzaj duchowości, w której dążenia jednostki do transgresji realizują się w określonych warunkach"[29]. W przypadku nowej duchowości zakwestionowane zostaje pojęcie łaski płynącej z zewnątrz, wyeksponowany zostaje zarówno indywidualistyczny, jak i holistyczny jej charakter, sakralizacji zostaje poddana codzienność.

Pojawienie się nowej duchowości koresponduje także z transformacją całej kultury[30]. W zaproponowanej przez K. Skowronek i Z. Paska definicji nowej duchowości akcent zostaje położony na upowszechnianie się idei samorozwoju i wewnętrznego doskonalenia się, które wypierają tak istotną dla wielkich tradycji duchowo-religijnych ideę ofiary. Przesunięcie to odpowiada upowszechnianiu się wartości postmaterialistycznych, z autoekspresją na czele.

---

[28] A. Etzioni, *Introduction. Voluntary Simplicity – Psychological Implications, Societal Consequences*, w: *Voluntary Simplicity. Responding to…*, cyt. wyd., s. 16–18; tenże, *The Post Affluent Society*, „Review of Social Economy" 2004, vol. 62, no. 3, s. 414–416; tenże, *A New Social Movement?*, w: *Voluntary Simplicity. The Poetic Alternative to Consumer Culture*, S. Alexander (red.), Whanganui 2009, s. 64–66.

[29] Z. Pasek, *Nowa duchowość…*, cyt. wyd., s. 52.

[30] Tamże.

Z odrzuceniem idei ofiary spotykamy się także w przypadku ruchu dobrowolnej prostoty oraz minimalizmu. Wbrew obiegowym opiniom głoszony przez zwolenników dobrowolnej prostoty postulat ucieczki z królestwa konsumpcji nie jest bynajmniej tożsamy z pochwałą ubóstwa i ascezy. Pochwała umiarkowania i samodyscypliny nie pozwala na stawianie ruchu dobrowolnej prostoty w jednym rzędzie z wielkimi zachodnimi tradycjami ascetycznymi[31]. Nie chodzi tu o wyrzekanie się przyjemności ani o ideał życia w duchu franciszkańskiego ubóstwa. Wręcz przeciwnie, chodzi o smakowanie życia, doświadczanie drobnych przyjemności związanych np. z wykonywaniem codziennych, rytualnych czynności. Samodoskonalenie się polega oczywiście na rezygnowaniu z wielu luksusowych przyjemności, które oferuje świat konsumpcji. Przyjemności te stanowią tylko przeszkodę w „podnoszeniu świadomości na wyższy poziom", a zarazem przeszkadzają jednostce w osiągnięciu wewnętrznego pokoju. Jeden z najważniejszych postulatów głoszonych przez zwolenników dobrowolnej prostoty od początku tego ruchu dotyczy bardziej zrównoważonego życia. Istotą samodoskonalenia się jest więc poszukiwanie równowagi między potrzebami cielesnymi i duchowymi, między człowiekiem a naturą, między jednostką a zbiorowością.

Z punktu widzenia analizy duchowości ruchu dobrowolnej prostoty oraz minimalizmu szczególnie istotne wydają się analizy uważności (*mindfulness*). Mark A. Burch, jeden ze zwolenników dobrowolnej prostoty, zalicza uważność i duchowość do najważniejszych wyróżników tego ruchu (obok np. antykonsumpcjonizmu, minimalizmu czy autentyczności). Uważność – pisze – pomaga zachować kontakt z wewnętrznym doświadczeniem; jej rozwijanie pozwala dotrzeć do najgłębszych duchowych intuicji[32]. Uważność jest sztuką skupienia się na chwili, sztuką, która stanowi alternatywę dla społeczeństwa pośpiechu i hiperaktywności. Kategoria uważności przekracza dziś ramy medytacji wiązanej przede wszystkim z religijnymi tradycjami. W 2011 roku opublikowana zostaje książka pod wymownym tytułem *The Mindfulness Revolution*[33], powstają centra czy kliniki uważności, staje się ona

[31] A. Etzioni, *A New Social…*, cyt. wyd., s. 63.

[32] M. A. Burch, *Voluntary Simplicity. The 'Middle Way' to Sustainability*, w: *Voluntary Simplicity. The Poetic…*, cyt. wyd., s. 34.

[33] Zob. *The Mindfulness Revolution. Leading Psychologists, Scientists, Artists, and Meditation Teachers on the Power of Mindfulness in Daily Life*, B. C. Boyce (red.), Boston 2011.

bardzo ważnym elementem współczesnych praktyk psychoterapeutycznych. Upowszechnianie się uważności, jej wkraczanie w dziedziny traktowane do niedawna jako świeckie można uznać za potwierdzenie tezy nie tyle o duchowej rewolucji, ile o rosnącym zainteresowaniu duchowością.

Jak jest rozumiana uważność w środowisku głosicieli dobrowolnej prostoty? Mark A. Burch cytuje definicję Jona Kabata-Zinna, zgodnie z którą uważność jest sztuką koncentracji na chwili, „stanem świadomości polegającym na niespiesznej, neutralnej uwadze skupionej na jednej rzeczy w pewnym czasie"[34].

Najsłynniejszy współczesny minimalista Leo Babauta, podobnie jak mistrzowie buddyzmu zen, sugeruje[35], by skupiać swoją uwagę na „teraz"[36]. W swojej niezwykle poczytnej twórczości[37] zachęca do rozwijania w sobie takiej uważności podczas wykonywania najzwyczajniejszych czynności domowych takich jak jedzenie, sprzątanie czy kąpiel.

---

[34] Tłum. wł. J. Kabat-Zinn, *Wherever You Go, There You Are. Mindfulness Meditation in Everyday Life*, New York 1994, s. 4, cyt. za: M. A. Burch, *Mindfulness. The Doorway to Simple Living*, „Simplicity Institute Report" 2012, s. 2, http://simplicityinstitute.org/wp-content/uploads/2011/04/MindfulnessSimplicityInstitute.pdf [dostęp: 29 VIII 2015].

[35] O podobieństwach między minimalizmem i buddyzmem zen piszę w: *Antykonsumpcjonistyczna duchowość w czasach kryzysu, czyli Leo Babauty pochwała minimalizmu*, „Przegląd Religioznawczy" 2013, nr 2 (248), s. 119–136. Najpopularniejszy minimalistyczny blog internetowy prowadzony przez Leo Babautę nosi wymowny tytuł *Zen Habits*. Wiele odwołań do buddyzmu zen znajdziemy w twórczości Dominique Loreau, która przeprowadziła się do Japonii, gdzie praktykowała zen w jednym z buddyjskich klasztorów. Nawiązania do buddyzmu zen są widoczne również w tekstach zamieszczonych na blogu *The Minimalists* oraz w książkach piszących tam autorów (Joshua Fields Millburn, Ryan Nicodemus), a także w artykułach na blogu *RowdyKittens* (Tammy Strobel). Pokrewieństwo między minimalizmem a zen można dostrzec w propagowaniu idei prostoty oraz w koncepcji piękna. Richard B. Gregg w swoim pionierskim studium poświęconym idei dobrowolnej prostoty zwraca uwagę na związki między kulturą Japonii (tak mocno przenikniętej przecież duchem zen) a ideą prostoty. Malarstwo sumi-e czy poezja haiku są minimalistyczne w takim sensie, że odrzucają to, co zbędne, by dotrzeć do istoty. Z kolei Dominique Loreau wskazuje na podobieństwo między czynnością sporządzania list a tworzeniem haiku. W obu przypadkach chodzi o eliminowanie tego, co zbędne, by dotrzeć do tego, co istotne.

[36] L. Babauta, *The Power of Less. The Fine Art of Limiting Yourself to the Essential – in Business and in Life*, New York 2009, s. 30; tenże, *Zen Habits Handbook for Life. Hundreds of Tips for Simplicity, Happiness, Productivity*, West Valley City [b.r.], s. 30.

[37] Chodzi przede wszystkim o prowadzony przez niego blog *Zen Habits*.

Chodzi o to, aby podczas ich wykonywania koncentrować się wyłącznie na tych czynnościach i nie zajmować się w tym samym czasie niczym innym. Thich Nhat Hanh, mistrz zen, a zarazem autor książki *Cud uważności*, pisze w podobnym stylu: „Kiedy zmywasz naczynia, musi to być najważniejszą rzeczą w życiu"[38]. Nawet najbłahszą czynność należy wykonywać uważnie.

Nowa duchowość, odrzucając ideę ofiary i zastępując ją dążeniem do samorozwoju i doskonalenia, zawęża horyzont poszukiwań do „tu i teraz". Eksponuje przy tym problematykę jakości życia, a zarazem podnosi kwestię szczęścia. Horyzontem staje się „tu i teraz", legitymizujące doczesne poszukiwanie szczęścia. Także z tych poszukiwań wypływa antykonsumpcjonistyczna postawa zwolenników prostego życia, którzy kwestionują istnienie związku między poczuciem szczęścia a bogactwem. W manifestującej się na wiele sposobów nowej duchowości jednym z naczelnych ognisk zainteresowania staje się więc zagadnienie dobrostanu i szczęścia. Do wyrażeń „duchowa rewolucja", „rewolucja uważności" czy „cicha rewolucja" dodać więc warto kolejne: „światowa rewolucja szczęścia", którym posługuje się Howard C. Cutler w rozmowie z Dalajlamą.

Przepisu na życie szczęśliwe należy szukać w integracji ciała i duszy (holizm), przy czym nie można zapominać, że kluczem do szczęścia jest brak egoizmu. Z tych poszukiwań wynika także pewna koncepcja życia społecznego. Dalajlama, którego często cytuje L. Babauta, stwierdza w *Sztuce szczęścia w trudnych czasach* (*The Art of Happiness in a Troubled World*), że poczucie szczęścia wiąże się z doświadczaniem pozytywnych emocji, takich jak współczucie, życzliwość, tolerancja, wielkoduszność i nadzieja[39], czyli tego, co określa mianem „elementarnej duchowości"[40].

Taki typ duchowości propagują głosiciele dobrowolnej prostoty i minimaliści. Ewolucja duchowości prostoty właściwie nie wyklucza

---

[38] T. Nhat Hanh, *Cud uważności. Zen w sztuce codziennego życia. Prosty podręcznik medytacji*, G. Draheim (tłum.), Warszawa 1992, s. 33.

[39] Dalai Lama XIV, H. C. Cutler, *The Art of Happiness in a Troubled World*, New York, s. 189; wyd. pol. *Sztuka szczęścia w trudnych czasach*, J. Grabiak-Pasiok (tłum.), Poznań 2015.

[40] Ciż, *The Art of Happiness. A Handbook for Living*, London 1998, s. 258. W wydaniu polskim pojawia się wyrażenie „duchowość podstawowa"; zob. *Sztuka szczęścia. Poradnik życia*, J. Grabiak (tłum.), Poznań 2000, s. 238.

żadnych inspiracji, o ile przyczyniają się one poprzez upraszczanie życia do wzrostu osobowego i wznoszenia świadomości na wyższy poziom rozwoju. Jak stwierdza jednoznacznie M. A. Burch, choć dobrowolną prostotę łączą silne związki z różnymi tradycjami duchowymi, nie jest ona religią. Nie istnieje jedno credo, zbiór dogmatów leżących u podstaw dobrowolnej prostoty[41]. Podobne opinie prezentują zwolennicy minimalizmu.

Dobrowolna prostota czy minimalizm przekraczają ramy denominacyjne. Można praktykować w życiu prostotę, będąc buddystą czy chrześcijaninem, albo nie przyznawać się do żadnej religijnej afiliacji bądź wykazywać się wręcz wrogością w stosunku do religii.

Nie New Age, a jednak nowa duchowość

Zamiarem, który towarzyszył mi podczas pisania artykułu, była prezentacja ruchu dobrowolnej prostoty i minimalizmu w kategoriach nowej duchowości, co wiązało się z innym, niż zwyczajowo przyjmowany, spojrzeniem na te zjawiska. Oprócz wydobycia duchowych aspektów tych zjawisk równie ważne jest jednak wskazanie na odrębność tego typu duchowości od duchowości New Age. Duchowość związana z upraszczaniem życia jest rodzajem „duchowości życia" – by odwołać się do terminu ukutego przez Paula Heelasa[42]. Pochwała życia, witalność, organicyzm, holizm stanowią bardzo ważne składniki duchowości prostoty, podobnie jak i w przypadku New Age.

Istotna różnica tkwi w źródłach, z których wypływają z jednej strony New Age, z drugiej ruch dobrowolnej prostoty i minimalizm. O ile w pierwszym przypadku ważnym źródłem są duchowość orientalna oraz zachodnia tradycja ezoteryczna (np. alchemia, astrologia, hermetyzm, gnoza, teozofia czy antropozofia), o tyle w drugim przypadku te zachodnie źródła inspiracji nie wydają się tak istotne.

Jak już wspomniałem, sam termin „dobrowolna prostota" ukuł uczeń Gandhiego. Nie jest więc niczym zaskakującym to, że w ruchu dobrowolnej prostoty i minimalizmie pojawia się wiele orientalnych

[41] M. A. Burch, *Voluntary Simplicity…*, cyt. wyd., s. 42.

[42] Zob. P. Heelas, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford 2008.

elementów, by wymienić tylko praktykowanie uważności, akcentowanie współczucia czy życzliwości, stosunek do natury, a także sporo podobieństw do buddyzmu zen, zwłaszcza w minimalizmie. Tym jednak, co bez wątpienia łączy duchowość prostoty i New Age, jest fakt, że te zjawiska mają swój początek w dziewiętnastowiecznym romantyzmie, którego przedstawiciele występowali przeciwko: a) odczarowanej koncepcji świata; b) dążeniom do jego kwantyfikacji; c) mechanizacji świata; d) racjonalistycznej abstrakcji; e) rozpadowi więzi społecznej[43]. W obu przypadkach spotykamy się z rodzajem perenializmu, przekonania o istnieniu wspólnej wiedzy przekraczającej denominacyjne ramy; oba zjawiska wyrastają z kontrkulturowego undergroundu, tak mocno zakorzenionego w dziewiętnastowiecznym romantyzmie. Zarówno w duchowości prostoty, jak i w New Age jest miejsce na praktyki medytacyjne, praktykowanie wschodniej medycyny. Również pod względem charakterystyki społecznej (środowiskowej) te dwa rodzaje duchowości są podobne: ich zwolennicy wywodzą się najczęściej z klasy średniej, to ludzie raczej młodzi, dobrze wykształceni, z miast. W obu przypadkach akcentuje się autoekspresję, dobrostan, samorozwój, odrzuca zaś ideę ofiary. Podkreśla się w nich jedność duszy i ciała, rezygnując z dualistycznego myślenia dla holizmu. Oba rodzaje duchowości stanowią pewną formę cichej rewolucji, otwartej konspiracji[44].

Między zwolennikami New Age a zwolennikami prostoty istnieje jednak też kilka istotnych różnic. Po pierwsze, warunkiem praktykowania New Age nie jest – inaczej niż w ruchu dobrowolnej prostoty czy minimalizmu – *downshifting*[45]. Można oczywiście upraszczać swoje życie, zmieniać miejsce zamieszkania i redukować liczbę rzeczy, ale nie to przesądza o byciu wyznawcą New Age. Podobnie *conditio sine qua non*

[43] R. Sayre, M. Löwy, *Romanticism and Capitalism*, w: *A Companion to European Romanticism*, M. Ferber (red.), Oxford 2005, s. 436–439. Te romantyczne inspiracje szczególnie wyraźnie widać w przypadku oddziaływania twórczości Henry'ego Thoreau na ruch dobrowolnej prostoty i minimalizm.

[44] Nawiązuję tutaj do idei otwartej konspiracji Herberta George'a Wellsa realizowanej wśród zwolenników dobrowolnej prostoty, podjętej także przez Marilyn Ferguson, ikonę New Age, w książce *The Aquarian Conspiracy* (1980).

[45] *Downshifting* obejmuje m.in. przypadki rezygnacji z dobrze płatnej pracy dla mniej płatnej, ale dającej większe możliwości samorealizacyjne; chodzi o przypadki ograniczenia zarobków i wydatków ze względu na samorozwój.

New Age nie jest antykonsumpcjonizm, wręcz przeciwnie – wielu badaczy podkreśla konsumpcyjny wymiar tego zjawiska[46].

Istotna różnica, o czym już wspominałem, tkwi również w źródłach, z których wypływają New Age i ruch dobrowolnej prostoty czy minimalizm. W przypadku dobrowolnej prostoty mniej istotna jest zachodnia tradycja ezoteryczna. Duane Elgin, nestor ruchu dobrowolnej prostoty, krytycznie wypowiada się także o praktykowaniu tzw. channelingu czy wierze w moc kryształów (często towarzyszących adeptom New Age), powątpiewając w ich pośredniczącą moc w dostępie do intuicji[47]. Jak twierdzi, nasz wszechświat jest miejscem cudów, ale nie magii.

Ponadto, inaczej niż w New Age, można praktykować w życiu prostotę i związaną z nią duchowość wewnętrznego spokoju, nie wchodząc w doktrynalny spór z dogmatami wyznawanej przez siebie religii (np. chrześcijaństwa czy islamu). Można być ortodoksyjnym katolikiem czy buddystą, będąc zarazem minimalistą. Jeśli chodzi o New Age, to trudno nie zauważyć gnostyckiego charakteru tego zjawiska, co podkreśla większość jego badaczy[48]. Słowem: mniej w przypadku dobrowolnej prostoty czy minimalizmu poszukiwania tego, co paranormalne, niezwykłe, tajemnicze czy przekraczające możliwości ludzkiego poznania. Niemniej mamy tu do czynienia z próbą transgresji, formą duchowości praktykowanej w celu osiągnięcia wewnętrznej harmonii i spokoju w chaotycznym świecie współczesnym.

[46] Związki między konsumpcjonizmem i kapitalizmem a New Age dostrzega wielu badaczy – zob. A. Possamai, *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, Oxford 2005, s. 49; M. York, *New Age Commodification and Appropriation of Spirituality*, „Journal of Contemporary Religion" 2001, vol. 16, no. 3, s. 367; S. Bruce, *The New Age and Secularization*, w: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, S. Sutcliffe, M. Bowman (red.), Edinburgh 2000, s. 232; tenże, *Secularization and the Impotence of Individualized Religion*, „Hedgehog Review" 2006, vol. 8, no. 1/2, s. 45.

[47] D. Elgin, *The Living Universe. Where are we? Who are we? Where are we going?*, San Francisco 2009, s. 51.

[48] Na temat gnostyckiego charakteru New Age zob. A. Kasperek, *Wolność spod znaku undergroundu…*, cyt. wyd., s. 73–90.

Andrzej Kasperek – NOT ONLY THE NEW AGE. NEW SPIRITUALITY VERSUS VOLUNTARY SIMPLICITY

What has been undertaken in this study is the spiritual dimension of the voluntary simplicity movement and minimalism. As regards sociological inquiry into this subject matters, the researchers mostly focus on the contestation of consumerist society – such contestation that has become a part of motivations and activities of protagonists of simple life. However, the spiritual aspect of this phenomenon, which is aimed at in this article, still remains on the margin of scientific interest.

The considerations start with a brief outline of the debate itself over the definition of new spirituality – the emphasis is put on separateness of the notions of „new spirituality" and „New Age". The differences between the New Age and voluntary simplicity are also highlighted. Neither downshifting nor anti-consumerism is a *sine qua non* for practicing the New Age, which distinguishes it from voluntary simplicity or minimalism. What constitutes another significant difference are the sources from which the New Age and voluntary simplicity originate. In the first case it is oriental spirituality and the western esoteric tradition, whereas in the second one these western sources of inspiration do not seem to have such significance.

STANISŁAW MUSIAŁ
Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Źródła dżihadyzmu francuskiego

Tocząca się od czterech lat wojna w Syrii oraz powstanie Państwa Islamskiego wywołują żywą reakcję państw Europy Zachodniej, głównie z powodu uczestnictwa w walkach po stronie Państwa Islamskiego ochotników europejskich. Największą ich grupę stanowią francuscy bojownicy. Stąd też należy zadać pytanie o przyczyny tego zjawiska oraz spróbować – choćby w sposób cząstkowy – dokonać jego eksplikacji.

Przyczyny demograficzne znaczącego miejsca dżihadyzmu francuskiego w Europie

Duża liczba – w porównaniu z innymi krajami europejskimi – muzułmańskich imigrantów we Francji spowodowała, że wielu młodych ludzi zaczęło się odwoływać do islamskiego dżihadu.

Przedstawione w tabeli 1 dane dotyczące liczebności francuskich muzułmanów wydają się mocno zaniżone. Wynika to z trudności napotykanych przez badaczy tego problemu, którzy nie mogą (prawo francuskie tego zakazuje) umieszczać w statystykach danych odnoszących się do wyznania[1]. Wydaje się, że wartości opublikowane w 2000 roku przez Wysoką Radę ds. Integracji są najbliższe prawdy[2]. Przedstawiona tam liczba 4 mln 155 tys. może być punktem wyjścia do oceny dzisiejszej (2014 r.) liczby francuskich muzułmanów. Szacuje się, że jest to około 7 mln 655 tys. Wartość tę wyliczono przez dodanie do liczby z 2000 roku rocznego przyrostu około 100 tys. wjazdów do Francji nowych islamskich imigrantów oraz 150 tys. narodzin dzieci

[1] Szerzej zob. S. Musiał, *Demograficzno-polityczne aspekty obecności muzułmanów we Francji*, „Stosunki Międzynarodowe" 2013, T. 48, nr 2, s. 101–120.

[2] Zob. *L'islam dans la Republique*, Haut Conseil à l'Intégration, novembre 2000, http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/014000017.pdf [dostęp: 12 IX 2012].

muzułmańskich[3], czyli połowy przyrostu wszystkich imigrantów rocznie we Francji[4].

Tabela 1. Liczebność muzułmańskich imigrantów w wybranych krajach europejskich i ich udział procentowy w całości populacji

Kraj	Liczba imigrantów w 2010 roku	Udział w populacji w 2010 roku (w proc.)
Austria	475 000	5,7
Belgia	638 000	6,0
Dania	226 000	4,1
Finlandia	42 000	0,8
Francja	4 704 000	7,5
Niemcy	4 119 000	5,0
Grecja	527 000	4,7
Irlandia	43 000	0,9
Włochy	1 583 000	2,6
Luksemburg	11 000	2,3
Holandia	914 000	5,5
Norwegia	144 000	3,0
Portugalia	65 000	0,6
Hiszpania	1 021 000	2,3
Szwecja	451 000	4,9
Szwajcaria	433 000	5,7
Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii i Irlandii Płn.	2 869 000	4,6
Razem	**18 267 000**	**4,5**

Źródło: opracowanie na podstawie *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010–2030*, The Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life, January 2011, s. 124.

[3] Taki przyrost roczny zakłada na podstawie oficjalnych danych statystycznych Yves-Marie Laulan; zob. Y.-M. Laulan, *Les futurs «trends» démographiques en France et l'évolution corrélative de l'électorat potentiel de la gauche*, http://www.institut-geopolitique-populations.fr/conference_2_les-futurs-trends-demograpfiques-en-france-et_l_evolution-corrélative-de-l-electorat-potentiel-de-la-gauche.php [dostęp: 20 III 2013].

[4] Zob. *Immigration légale: Guéant veut supprimer 20 000 autorisations par an*, „Le Monde", 16 IV 2011, http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/04/16/immigration-legale-gueant-veut-supprimer-20-000-autorisations-par-an_1508589_3224.html [dostęp: 10 II 2013].

Źródła ideologiczne dżihadyzmu francuskiego

Początki osiedlania się we Francji na stałe muzułmańskich imigrantów – głównie maghrebskich – sięgają drugiej połowy lat pięćdziesiątych. Wydziedziczeni ze swej ojczyzny znaleźli się nagle w otoczeniu obcym kulturowo, nie mając w nim podstawowego punktu odniesienia, jakim na ich ziemiach był meczet i inne miejsca kultywowania religii. Z biegiem lat część z nich integrowała się z kulturą francuską i rozluźniała więzi religijne ze swą wspólnotą. Większość z nich jednak szukała możliwości wspólnotowego wyrażania swych uczuć religijnych. Potrzeba była tym silniejsza, im wyraźniejsze było wspólne poczucie niskiego statusu materialnego i społecznego. Przyniesione z zewnątrz islamskie ideologie i ruchy religijne trafiły więc na podatny grunt.

Najistotniejszą rolę w reislamizacji muzułmańskich imigrantów we Francji, a co za tym idzie – w ich radykalizacji odegrały trzy ruchy religijne: Bracia Muzułmańscy (Frères Musulmans), Stowarzyszenie Misjonarzy Tabligh (Dżama'at at-Tabligh) oraz – w największym stopniu – salafizm.

Bracia Muzułmańscy

Bracia Muzułmańscy (zwani też Bractwem Muzułmańskim) wywodzą się z ruchu religijnego założonego w 1928 roku w Egipcie przez Hasana al-Bannę. Celem ruchu było odrodzenie islamu i walka z wpływami kultury zachodniej. Początkowo oficjalnie uznawano go za ruch pokojowy, z czasem jednak jego działalność budziła coraz więcej wątpliwości. W końcu zostało zdelegalizowane, gdy w 1948 roku jeden z jego członków zabił premiera Egiptu.

Bractwo Muzułmańskie szybko pozyskiwało zwolenników w krajach muzułmańskich Bliskiego i Środkowego Wschodu, Sudanu oraz Afryki Północnej, skąd przeniknęło do Europy. We Francji ruch ten pojawił się w muzułmańskich środowiskach imigracyjnych na początku lat osiemdziesiątych. Bractwo Muzułmańskie działa w myśl dewizy: „Allah jest naszym celem. Prorok Mahomet naszym szefem. Koran naszym prawem. Dżihad naszą drogą". W 2003 roku szef francuskich Braci Muzułmańskich Lhaj Thami Breeze na użytek swojej działalności

skrócił ją do hasła: „Koran jest naszą konstytucją”[5]. Zawiera się w nim wezwanie do powrotu do źródeł islamu i praktykowania go literalnie, nawet gdy chodzi o wygląd.

Strategia Braci Muzułmańskich od początku ich działalności we Francji miała podobne założenia jak w innych krajach: islamizować u podstaw i wnikać we wszystkie dziedziny życia społecznego pod oficjalnie głoszonym hasłem respektowania reguł Republiki Francuskiej. Swoich zwolenników szukali wśród członków społeczności muzułmańskiej wywodzących się z nizin społecznych, wśród ludzi w trudnym położeniu, a przede wszystkim wśród ludzi młodych.

Ruch szybko przekształcił w powstałą w 1983 roku Unię Francuskich Organizacji Islamskich (UOIF), która stała się szerzej znana francuskiej opinii publicznej w 1989 roku przy okazji tzw. sprawy chust islamskich w szkołach publicznych[6]. Działacze Unii głośno bronili wówczas prawa do noszenia chust w imię – swoiście rozumianej przez nich – laickości państwa i prawa do wyrażania swoich poglądów. Czynili to zgodnie z formułą wnuka założyciela ruchu – Haniego Ramadana, który głosił, iż „korzyść z naszej obecności w Europie, to możliwość korzystania z przestrzeni wolności gwarantowanej przez rządy demokratyczne”[7]. Przestrzeń tę Bractwo szybko wypełniało przez swą obecność w licznych organizacjach społecznych, zarówno muzułmańskich, jak i ogólnonarodowych, zwłaszcza studenckich. Obecnie przy UOIF afiliowanych jest około dwustu stowarzyszeń na terenie całej Francji i tyleż samo meczetów oraz miejsc kultu

[5] Lhaj Thami Breeze, ówczesny szef Unii Francuskich Organizacji Islamskich (Union des organisations islamiques de France – UOIF), udzielił wywiadu „Le Parisien”, który ukazał się w wydaniu z 13 sierpnia 2003 roku.

[6] Sprawa dotyczyła dwóch gimnazjalistek z Creil i ich prawa do noszenia chust islamskich w szkole. Przypadek ten zyskał szeroki rozgłos i wywołał polemiki na temat przestrzegania laickości w miejscach publicznych. Wieloletnie spory doprowadziły do uchwalenia w 2004 roku ustawy dotyczącej symboli religijnych we francuskich szkołach publicznych oraz w 2010 roku ustawy zakazującej zasłaniania twarzy w przestrzeni publicznej.

[7] Tłum. wł.; S. De Larocque, *Qui sont les Frères musulmans de France?*, „Jol Press”, 28 III 2013, http://www. jolpress.com/freres-musulmans-de-france-union-des-organisations-islamiques-uoif-article-818417.html [dostęp: 10 IV 2015].

religijnego zarządzanych przez przedstawicieli tej organizacji (na mniej więcej 2500 ogółem)[8].

Ruch ten od samego początku jego działalności we Francji cechuje duża różnorodność poglądów. Jego członkowie z jednej strony bronią tezy o konieczności istnienia islamu francuskiego i europejskiego zgodnie z zasadą „adaptować tekst do kontekstu"[9], z drugiej zaś strony, korzystając z instytucji i gwarancji państwa demokratycznego, propagują hasła ścisłego przestrzegania nakazów Koranu i islamizacji Zachodu. Ten dwugłos spowodował, iż we francuskim świecie muzułmańskim Bractwo przyczyniło się w głównej mierze do rozpowszechnienia we Francji, zwłaszcza wśród młodych ludzi, radykalnego salafizmu.

Ruch religijny Tabligh (Dżama'at at-Tabligh – Stowarzyszenie Misjonarzy)

Tabligh był i jest masowym ruchem ponadnarodowym, który narodził się w Indiach w 1927 roku. Propagowany wśród hinduskich muzułmanów o pakistańskich korzeniach, szybko zyskał popularność w innych rejonach świata, również w dawnej metropolii, i stał się w końcu lat sześćdziesiątych najbardziej rozpowszechnionym ruchem islamskim w Wielkiej Brytanii[10]. Obecnie połową miejscowych meczetów kierują przedstawicieli tego ruchu.

Do Francji pierwsza grupa misjonarzy Tabligh przybyła w 1962 roku, by „reislamizować" imigrantów z Afryki Północnej, którzy wydziedziczeni z ojczyzny i sfrustrowani nie znajdowali w nowym otoczeniu bliskich im punktów odniesienia. Stowarzyszenie oferowało im powrót do religii ojców. Cel ten można było osiągnąć, dzięki przestrzeganiu sześciu reguł: wyznania wiary, modlitwy, poznawania i wspominania Boga, szacunku dla każdego muzułmanina, szczerości intencji

[8] Tamże.

[9] Tłum. wł.; *Audition de Samir Amghar, membre de l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman*, http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp [dostęp: 15 III 2015].

[10] Zob. E. Bastié, *Islam radical: qu'est-ce que le mouvement tabligh?*, „Le Figaro", 27 I 2015, http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/01/27/01016-20150127ARTFIG00202-islam-radical-qu-est-ce-que-le-mouvement-tabligh.php [dostęp: 25 III 2015].

i właściwego planowania czasu wiernych[11]. Zewnętrznym wyrazem tych poglądów była odmowa noszenia zachodnich ubrań i upodabnianie się do proroka, w tym zapuszczanie brody.

Pierwsza próba nauczania podjęta przez Tabligh nie wzbudziła jednak zainteresowania imigrantów, dopiero druga, w 1968 roku, pozwoliła na zakotwiczenie się tego ruchu we Francji. Formalnie został zarejestrowany w 1972 roku pod nazwą Wiara i Praktyka (Foi et Pratique). W latach osiemdziesiątych jego rola wzrosła. Było to spowodowane rozczarowaniem wielu młodych ludzi z pokolenia tzw. beurów (urodzonych we Francji dzieci imigrantów z Maghrebu), zaangażowanych w ruch SOS Racisme i inne pokojowe odmiany ruchów emancypacyjnych, którzy wierzyli, że odmienią swoje położenie. W poczuciu dotkliwej porażki wielu z nich weszło na drogę występku lub narkomanii. I wtedy właśnie z pomocą przychodzili im „misjonarze" z ruchu Tabligh. Docierali do najbardziej zapomnianych miejsc, więzień, szpitali i wskazywali młodym ludziom prostą drogę wyjścia z tego tragicznego położenia – praktykowanie islamu w sposób literalny i rygorystyczny. Ten aktywny prozelityzm w tzw. trudnych dzielnicach był wspierany przez władzę, gdyż pacyfikował wtedy islamski radykalizm.

Tabligh przez programowe niezaangażowanie polityczne również dziś ma duże wpływy w społeczności islamskiej, kontrolując bezpośrednio pięćdziesiąt miejsc kultu religijnego we Francji[12]. Podstawową rolą tego ruchu, podobnie jak w przypadku Braci Muzułmańskich, było zreislamizowanie młodych ludzi, którzy stali się podatni na wpływy organizacji terrorystycznych motywujących swe działania wiarą w Allaha[13].

---

[11] M. Widy-Behiesse, *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa 2005, s. 33.

[12] Zob. E. Bastié, *Islam radical...*, cyt. wyd.

[13] M. Widy-Behiesse, *Życie codzienne...*, cyt. wyd., s. 37. Angażowanie się w ruch Tabligh – teoretycznie zakładający ograniczenie swej działalności tylko do sfery religijnej – w rzeczywistości było wstępem do dżihadu. Dowodzą tego losy młodych ludzi z Lunel; zob. J. Duportail, *Un septième jeune de Lunel mort au djihad*, „Le Figaro", 28 IV 2015, http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/04/28/01016-20150428ARTFIG00114-un-septieme-jeune-de-lunel-mort-au-djihad.php [dostęp: 15 IV 2015]. W lutym 2012 roku Francja wydaliła imama z ruchu Tabligh – Mohameda Hammamiego, założyciela Foi et Pratique, z powodu nagminnego wygłaszania antysemickich kazań; zob. E. Bastié, *Islam radical...*, cyt. wyd.

Salafizm

Kolejnym etapem reislamizacji młodzieży muzułmańskiej we Francji było przyjmowanie od początków lat dziewięćdziesiątych, a po 2001 roku w sposób masowy, podstawowych założeń salafizmu. Można wyróżnić trzy nurty w głoszonej ideologii salafizmu: misjonarski, polityczny i rewolucyjny.

Medialnie najgłośniejszy jest salafizm rewolucyjny, inaczej: dżihadyzm. Salafizm w tej odmianie pojawił się na początku lat osiemdziesiątych XX wieku w Peszawarze w Pakistanie, który to region odgrywał główną rolę w logistyce „świętej wojny" przeciw inwazji sowieckiej w Afganistanie. Jego trzy główne założenia to: po pierwsze, poddanie się zapisanej w Koranie woli Boga we wszystkich własnych działaniach i wypełnianie jej literalnie, tak jak została zapisana (*tahwid*); po drugie, braterstwo wierzących, tzn. rygorystyczny podział na wierzących (muzułmanie) i niewiernych (reszta społeczności świata, w tym odstępcy od tej wiary, a także reżimy muzułmańskie zwalczające dżihadyzm, takie jak *al-wala*); po trzecie, modlitwa i propaganda słowna (*dawa*) oraz – gdy niewierni przeciwstawiają się temu – walka zbrojna (*dżihad*).

Ten ostatni postulat stał się w tym nurcie istotą oceny postawy współczesnego muzułmanina[14]. Za głównych swych wrogów dżihadyści uznają Izrael i Zachód. Zaliczają do nich także tych muzułmanów, którzy według nich burzą jedność świata muzułmańskiego. Szczególnie atakują Braci Muzułmańskich, którym zarzucają wprowadzanie do dziedzictwa islamskiego pojęć i wartości obcych światu muzułmańskiemu, takich jak demokracja czy też odnowa islamu w ramach modernizacji systemu zachodniego. Przeciwstawiają się wszelkim formom współpracy z funkcjonującymi legalnie muzułmańskimi i innymi organizacjami społecznymi, te pierwsze uznając za zdrajców.

Francuscy dżihadyści za zdrajcę uważają na przykład Tariqa Ramadana, ideologa Bractwa Muzułmańskiego i zwolennika tzw. entryzmu, czyli uczestnictwa muzułmanów w życiu społecznym i politycznym krajów zachodnich. Ich zdaniem taka postawa stoi w sprzeczności

[14] Tak zakreślił podstawy ideologiczne dżihadyzmu jeden z najbardziej wpływowych emirów tego ruchu w rozmowie z Samuelem Laurentem; zob. S. Laurent, *Al-Quaïda en France. Révélations sur ces réseaux prêts à frapper*, Paris 2014, s. 35–36.

z Koranem, który nie dopuszcza władztwa „niewiernych" nad muzułmanami. Z tego powodu nie uznają praw i instytucji krajów pobytu wyznawców Allaha.

Dżihadyści uważają się za jedynych bojowników w walce o powstanie państwa islamskiego opartego na prawie szariatu, a docelowo – kalifatu obejmującego cały świat, w tym państwa zachodnie. Dokonywane tam przez nich zamachy zbrojne mają podwójny cel. Po pierwsze, chcą w ten sposób zniechęcić państwa zachodnie do popierania umiarkowanych państw islamskich, osłabić władzę ich przywódców, których dżihadyści traktują jak zdrajców, i w konsekwencji zdobyć w nich władzę. Po drugie, chodzi o cel dalekosiężny – przyjęcie islamu przez społeczeństwa państw zachodnich w wyniku ich zmęczenia i zastraszenia. Na tej drodze dżihadyści – jak przystało na rewolucjonistów – nie uznają żadnych kompromisów. Ich bezkompromisową postawę tak opisał znaczący emir tego ruchu: „Albo Europejczycy przejdą na islam, albo my dokonamy tego zbrojnie"[15].

Wpływ organizacyjnych i politycznych działań Al-Kaidy oraz dżihadystów maghrebskich

Największą rolę w politycznym uformowaniu się dżihadyzmu francuskiego odegrały działania dwóch organizacji islamskich bojowników: Al-Kaidy oraz dżihadystów maghrebskich.

Wpływ Al-Kaidy

Na początku XXI wieku strategia Al-Kaidy uległa znaczącej modyfikacji, nastąpiła decentralizacja ruchu dżihadystycznego. Konsekwencją tych zmian było wyparcie bojowników Usamy Ibn Ladina z Afganistanu w 2001 roku, a zwłaszcza pojawienie się nowego obszaru starcia dżihadystów z Zachodem – Iraku. Strategia ta wynikała z wcześniejszych ogólnych założeń dżihadyzmu przyjętych przez Ibn Ladina, lecz jej cele operatywne z powodu trudności logistycznych polegały na regionalizacji działań i większej samodzielności luźno powiązanych komórek Al-Kaidy, a nawet tych organizacyjnie niezwiązanych, lecz powołujących się na nią, czyli działania tzw. samotnych wilków.

[15] Tłum. wł.; tamże, s. 41.

Główna zmiana w strategii dotyczyła jednak jasnego określenia podziału na przeciwnika bliższego i przeciwnika dalszego. W założeniach Ibn Ladina ten pierwszy to niejako przeciwnik wewnętrzny, a więc rządy państw islamskich, które nie stosują się do zasad islamu. Obowiązkiem każdego muzułmanina jest walka z nimi o ustanowienie własnych reżimów opartych na prawie szariatu. Drugim przeciwnikiem jest Zachód, a zwłaszcza Stany Zjednoczone i ich sojusznicy.

Mapa 1. Kalifat islamski w wizji Ajmana al-Zawahiriego, następcy Usamy Ibn Ladina

Źródło: S. G. Jones, *A Persistent Threat. The Evolution of al Qa'ida and Other Salafi Jihadists*, National Defense Research Institut, RAND Corporation 2014, s. 16.

Po śmierci w 2011 roku Usamy Ibn Ladina nowo wybrany szef Al-Kaidy Ajman al-Zawahiri nakreślił nieco inaczej główne linie działań organizacji[16]. Wśród nich na pierwszym miejscu wymienił jako

[16] A. al-Zawahiri, *General Guidelines for Jihad*, September 2013, s. 1, https://azelin.files.wordpress.com/2013/09/dr-ayman-al-e1ba93awc481hirc4ab-22general-guidelines-for-the-

„najważniejszy cel działań zbrojnych [uderzenie] w przywódcę [międzynarodowego] niewiernych, Amerykę i jej sojusznika – Izrael, drugi zaś cel skierowany jest w ich lokalnych sprzymierzeńców, którzy rządzą naszymi krajami [krajami islamskimi]”[17]. Ten nakierowany na Stany Zjednoczone atak miałby „wyczerpać Amerykę i wykrwawić na śmierć”, przede wszystkim przez sprowokowanie i wciągnięcie jej oraz Zachodu w konflikt, który wyczerpałby ich zasoby ludzkie i finansowe[18]. Nadzieję na taki konflikt, porównywalny z Afganistanem, al-Zawahiri wiązał, zaraz po Iraku i Syrii, z sytuacją na obszarze Maghrebu.

Wpływ dzihadystów maghrebskich

Państwa Maghrebu były tymi, które najbardziej odczuły powrót do kraju dżihadystów, a to z racji istnienia dużej imigracji maghrebskiej w dawnej metropolii oraz jej powiązań rodzinnych i kulturowych z krajami emigracji (dotyczyło to również Francji).

Z inspiracji Al-Kaidy pierwszej generacji szczególnie krwawo zapisali się salafiści-dżihadyści algierscy. Nie wiadomo, ilu z nich – spośród blisko tysiąca bojowników, którzy wyruszyli w 1986 roku do Afganistanu[19] – powróciło do kraju, by kontynuować walkę. To oni – na fali demokratyzacji systemu politycznego Algierii – utworzyli Islamski Front Ocalenia (Front Islamique du Salut – FIS), zalegalizowany 14 września 1989 roku, a później, w 1992 roku, Islamską Grupę Zbrojną (Groupe Islamique Armé – GIA), która w latach dziewięćdziesiątych walczyła z władzą wojskową i własnym społeczeństwem. Agresja GIA skierowana była również na Francję, która wspierała w tym czasie reżim wojskowy w Algierii. W latach 1994–1996 organizacja ta dokonała wielu ataków na cele francuskie nie tylko w samej Algierii, ale także we Francji. Największe ich nasilenie nastąpiło między lipcem a październikiem

work-of-a-jihc481dc4ab22-en.pdf [dostęp: 23 III 2015]. Zob. też: tenże, *Winds of Paradise*, Second Edition, Al-Sahab Media Establishment, March 2014.

[17] Tłum. wł.; A. al-Zawahiri, *General Guidelines...*, cyt. wyd. Zob. też S. G. Jones, *A Persistent Threat. The Evolution of al Qa'ida and Other Salafi Jihadists*, National Defense Research Institut, RAND Corporation 2014, s. 16.

[18] Tamże.

[19] C. Bernard, *Genèse et caractéristiques d'AQMI: Al-Qaïda au Maghreb islamique*, http://www.institut-jacquescartier.fr/2010/12/genese-et-caracteristiques-daqmi-al-qaida-au-maghreb-islamique/ [dostęp: 10 V 2015].

1995 roku. W ośmiu zamachach zginęło wtedy osiem osób, a prawie dwieście zostało rannych[20].

Islamska Grupa Zbrojna, po przyjęciu w 1997 roku przez jej kierownictwo propozycji rozmów z rządem Algierii oraz oficjalnym wypowiedzeniu przez Ibn Ladina w 1998 roku wojny Zachodowi i przybyciu do Maghrebu następnej fali „afgańczyków", przekształciła się najpierw w Salaficką Grupę Modlitwy i Walki (Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat – GSPC), a w 2007 roku, po zjednoczeniu odłamów maghrebskich grup dżihadu, w Al-Kaidę Islamskiego Maghrebu (Al-Qaïda au Maghreb Islamique – AQMI), piątą odnogę afgańskiej Al-Kaidy (po Al-Kaidzie Półwyspu Arabskiego, Państwie Islamskim, Al-Szabab w Somalii i Dżabhat al-Nusra w Syrii)[21]. Organizacji tej podlega również, choć luźno, obszar Europy, w tym Francji[22]. Francuska sieć Al-Kaidy ma także powiązania z Al-Kaidą Półwyspu Arabskiego. W pozyskiwaniu rekrutów pomagają jej organizacje Dżabhat al-Nusra i Państwo Islamskie na obszarze Iraku i Lewantu (Islamic State of Iraq and Sham – ISIS), a w szkoleniu tzw. samotnych wilków współpracuje z Al-Szabab[23].

Al-Kaida Islamskiego Maghrebu ma za zadanie stworzyć u wrót Europy obszar, na którym nie tylko Stany Zjednoczone, ale także Francja, w obawie o swoje interesy w krajach Maghrebu i Sahelu, staną się stronami konfliktu. Francja jest obok Stanów Zjednoczonych podstawowym celem ataków kierownictwa Al-Kaidy. Za ich wykonanie odpowiadają lokalne filie organizacji, przede wszystkim AQMI. Francja stała się wygodnym celem z wielu punktów widzenia: jako byłe mocarstwo kolonialne, utrzymujące na dawnym muzułmańskim obszarze kolonialnym liczne firmy i swe agendy; jako społeczeństwo oddziałujące kulturowo, w duchu republikańskim, na ludność Maghrebu i Sahelu;

[20] Zob. E. de Mareschal, *La France a déjà été la cible de multiples attaques terroristes*, „Le Figaro", 25 IX 2014, http://www.lefigaro.fr/international/2014/09/24/01003-20140924ARTFIG00347-la-france-a-deja-ete-la-cible-de-multiples-attaques-terroristes.php [dostęp: 10 XI 2014].

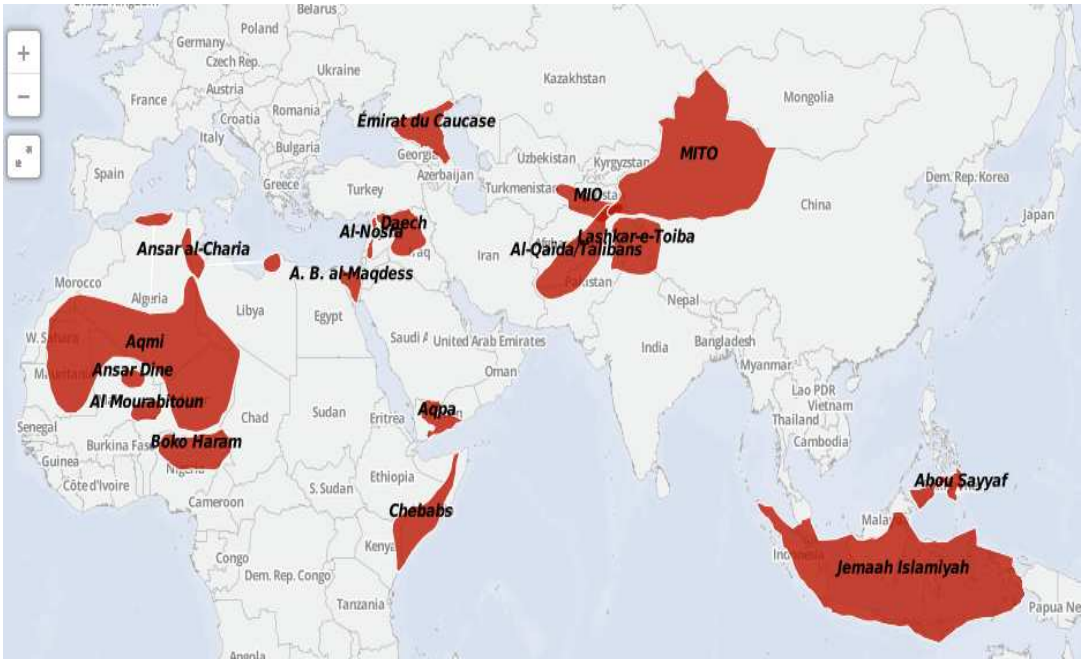
[21] Zob. S. G. Jones, *A Persistent Threat...*, cyt. wyd., s. 10.

[22] Wskazuje na to fakt, iż unifikację grup salafistów maghrebskich powierzono Mohamedowi Walbaniemu, szefowi wydziału Maghrebu i Europy w Al-Kaidzie; R. Jacquard, E. Tazaghart, *Terrorisme: la stratégie guerrière d'al-Qaida au Maghreb*, http://www.lefigaro.fr/lefigaromagazine/2007/04/27/01006-20070427ARTMAG90339-la_strategie_guerrire_d_al_qaida_au_maghreb.php [dostęp: 22 XII 2013].

[23] Zob. S. Laurent, *Al-Qaïda en France...*, cyt. wyd., s. 273–327.

jako kraj laicki, który ustanawia prawa – jak ocenili to islamiści – ograniczające swobody wyznawców Allaha, a także uczestnik koalicji w walce z islamistami w Afganistanie, Iraku i Mali. Poza tym Al-Kaida liczyła, iż konflikt w Maghrebie będzie można przenieść na terytorium Francji i dalej – na całą Europę, w czym miała pomóc wielomilionowa diaspora maghrebska, zwłaszcza we Francji.

Mapa 2. Główne zbrojne grupy islamskie na świecie

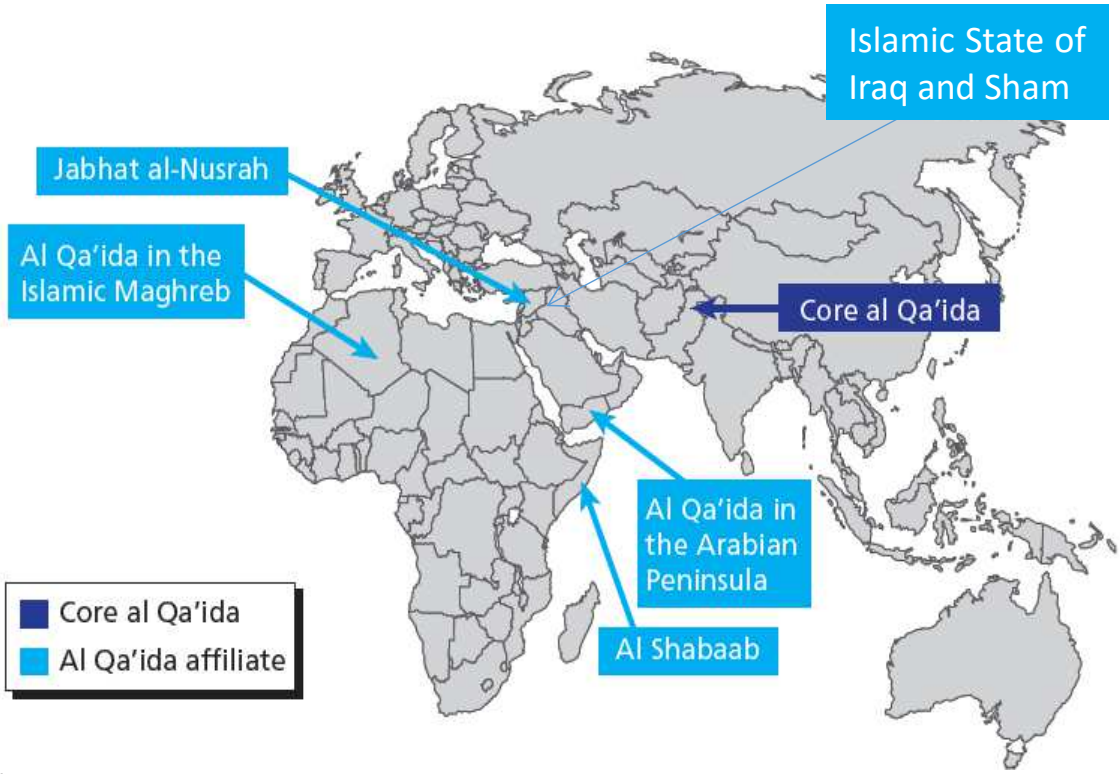


Źródło: *Djihadisme: carte des principaux groupes armés islamistes dans le monde*, „La Croix", 23 IX 2014, http://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Djihadisme-carte-des-principaux-groupes-armes-islamistes-dans-le-monde-2014-09-23-1210760 [dostęp: 12 XII 2014].

Wydarzenia rozgrywające się we Francji w ostatnich latach potwierdzają, że nadzieje Al-Kaidy są uzasadnione. Zamachy w Tuluzie i Montauban w marcu 2012 roku z udziałem integrystów maghrebskich (Mohammed Merah, główny sprawca tych wydarzeń, z pochodzenia Algierczyk, zabił siedem osób), trwająca od 2011 roku wojna w Syrii i Iraku, a także powstanie w 2013 roku Państwa Islamskiego na obszarze Iraku i Lewantu oraz ogłoszenie rok później kalifatu – to wszystko stało się źródłem nowej fali integryzmu islamskiego we Francji. Podobnych aktów terroru było więcej, by wspomnieć choćby o zbrojnym napadzie braci Kouachich, z pochodzenia Algierczyków, na redakcję „Charlie Hebdo" 7 stycznia 2015 roku, w wyniku którego śmierć ponio-

sło dwanaście osób, a także o zastrzeleniu pięciu osób przez Amedy'ego Coulibaly'ego (co prawda, nie pochodził z Maghrebu, lecz jego żoną i wspólniczką była Algierka Hayat Boumeddiene).

Mapa 3. Rdzeń Al-Kaidy i jej filie[24]



Źródło: S. G. Jones, *A Persistent Threat...*, cyt. wyd., s. 10.

Te tragiczne zdarzenia należą do serii przejawów zagrożenia radykalizmem islamskim. Za jej dopełnienie należy uznać zamach na amerykańską fabrykę gazu przeprowadzony 26 czerwca 2015 roku w Saint-Quentin-Fallavier, małej miejscowości w pobliżu Isère. Terrorysta Yassine Salhi, urodzony we Francji syn Algierczyka i Marokanki, wszedł z flagą Państwa Islamskiego do amerykańskiego zakładu produkującego gaz i doprowadził do eksplozji, w wyniku której – dzięki szybkiej interwencji straży zakładowej – zostało rannych

[24] Objaśnienie: *Core al Qa'ida* – rdzeń Al-Kaidy; *Al Qa'ida affiliate* – filie Al-Kaidy; *Islamic State of Iraq and Islam* – Państwo Islamskie na obszarze Iraku i Lewantu; *Jabhat al-Nusrah* – Dżabhat al-Nusra lub Front al-Nusra; *Al Qa'ida in the Islamic Maghreb* – Al-Kaida Islamskiego Maghrebu; *Al Qa'ida in the Arabian Peninsula* – Al-Kaida Półwyspu Arabskiego; *Al Shabaab* – Al-Szabab.

tylko kilka osób. Wcześniej, podobnie jak czynią to dżihadyści w Syrii i Iraku, odciął głowę swojemu szefowi w firmie transportowej i zatknął ją na ogrodzeniu zaatakowanego zakładu – była to pierwsza dekapitacja dokonana przez dżihadystę na ziemi francuskiej[25]. Wszyscy wymienieni terroryści mieli związki z Państwem Islamskim lub innymi filiami Al-Kaidy.

Podłoże społeczno-ekonomiczne jako źródło dżihadyzmu francuskiego

Podstawowym problemem muzułmańskiej imigracji jest kwestia mieszkaniowa. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych pojawiły się nowe potrzeby mieszkaniowe związane z falą łączenia rodzin. Zaczęły więc powstawać osiedla socjalne dotowane przez państwo w ramach programu tzw. mieszkań o umiarkowanym czynszu (*les habitations à loyer moderé* – HML)[26]. Z reguły budowano je na obrzeżach dużych aglomeracji, by „rozrzedzić" zurbanizowane centra, przede wszystkim Paryża, Marsylii i Lyonu. Wskutek takiego działania miasta, szczególnie stolica Francji, obrosły skupiskami ludności muzułmańskiej, najczęściej powiązanymi etnicznie.

Wspomniane skupiska stanowią zarówno problem społeczny, jak i polityczny. W 1993 roku urzędowo określono je jako „newralgiczne strefy miejskie" (*zones urbaines sensibles* – ZUS)[27]. Wydzielono wtedy

[25] C. Cornevin, *Attentat en Isère: Yassin Salhi voulait «frapper les esprits»*, „Le Figaro", 30 VI 2015, http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/06/29/01016-20150629ARTFIG00166-yassin-salhi-le-point-sur-les-debuts-de-l-enquete.php [dostęp: 29 VI 2015]; *Attentat en Isère: Yassin Salhi, «un loup déguisé en agneau»*, „Le Parisien", 27 VI 2015, http://www.leparisien.fr/faits-divers/yassin-salhi-un-loup-deguise-en-agneau-27-06-2015-4898773.php [dostęp: 27 VI 2015].

[26] Mieszkania o umiarkowanym czynszu (*habitations à loyer modéré* – HML) są to mieszkania socjalne powstałe przy współudziale państwa bądź to w formie bezpośredniej (subwencje), bądź też pośredniej (kredyty, zwolnienia podatkowe). Zarządzane są przez organy publiczne lub prywatne powoływane przez mieszkańców. Geneza HML sięga końca XIX wieku, kiedy to ustawą z 30 listopada 1894 roku powołano instytucję tanich mieszkań (*habitations à bon marché* – HBM). W 1945 roku dokonano przekształceń organizacyjnych i nadano obecną nazwę.

[27] *Décret no 93-203 du 5 février 1993 pris pour l'application de l'article 26 de la loi n° 91-662 du 13 juillet 1991 d'orientation pour la ville et relatif à l'article 1466 A du code général des impôts*, NOR: VILM9300056D, http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006081136&dateTexte=19961230 [dostęp: 12 XI 2012].

we Francji 751 takich stref[28], które od 1996 roku są obiektem tzw. polityki miasta z uwagi na trudności ekonomiczne i społeczne, z jakimi się borykają. Należą one do najbiedniejszych obszarów miejskich. Największym problemem tych miejsc jest niski standard mieszkań i tzw. gettoizacja, czyli ograniczanie łączności ich mieszkańców z sąsiednimi społecznościami. W 2008 roku spośród populacji w wieku 18–50 lat mieszkało w nich 19% imigrantów i 14% urodzonych we Francji bezpośrednich potomków imigrantów (przy średniej krajowej na poziomie 4%). Szczególnie znacząca jest reprezentacja imigrantów z Afryki (32%) i Turcji (37%)[29]. Gdy weźmiemy pod uwagę wszystkich imigrantów, którzy mieszkają w newralgicznych strefach miejskich, to okaże się, że 83% z nich pochodzi z krajów spoza Unii Europejskiej, w tym 21,5% z Algierii i 20,1% z Maroka[30].

W ankiecie przeprowadzonej w 2009 roku przez Narodowy Instytut Statystyki i Badań Ekonomicznych (Institut National de la Statistique et des Études Économiques – INSEE) oraz Narodowe Obserwatorium Przestępczości (Observatoire National de la Délinquance) mieszkańcy ZUS-ów uznali – co kontrastuje z wynikami badań mieszkańców innych obszarów miejskich[31] – że głównymi problemami, z którymi się spotykają, są brak bezpieczeństwa i przestępczość[32].

Na podstawie innych badań można wskazać trzy rodzaje patologii, które zagrażają najczęściej społeczności muzułmańskiej, są to:

1. Bezrobocie, zwłaszcza wśród ludzi młodych. W 2009 roku w newralgicznych strefach miejskich średnia stopa bezrobocia wynosiła

[28] *Décret no 96-1156 du 26 décembre 1996 fixant la liste des zones urbaines sensibles*, NOR: AVIV9604443D, version consolidée au 16 mai 2009, http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000747046 [dostęp: 12 XI 2012].

[29] *Fiches thémathiques – Conditions de vie – Immigrés – Insee Références*, Édition 2012, s. 222, http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=0&id=3711 [12 III 2013].

[30] *La France sait-elle encore intégrer les immigrés? Les élus issus de l'immigration dans les conseils régionaux (2004-2011)*, Haut Conseil à l'intégration, s. 7, http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/114000211/0000.pdf [dostęp: 12 XII 2012].

[31] Tamże, s. 57. Zob. też L. Bronner, *La loi du ghetto. Enquête dans les banlieues françaises*, Paris 2010, s. 264.

[32] *La France sait-elle encore...*, cyt. wyd., s. 57.

18,6% (przy średniej krajowej na poziomie 9,8%), wśród osób młodych w wieku produkcyjnym bez pracy było 43%[33].

2. Przestępczość. Wśród osadzonych we francuskich więzieniach około 60–70% to muzułmanie[34] (przy 10–12% całej ludności Francji), w tym – jak informują władze więzienne – 18 tys. na 66 tys. (27%) osadzonych zamawia specjalne posiłki podczas ramadanu[35].

3. Prozelityzm muzułmański w więzieniach, gdzie muzułmanie stanowią większość. Pozostali osadzeni są zmuszani do konwersji na islam i – nierzadko – do przystępowania do radykalnych ugrupowań islamskich[36].

Według badań przeprowadzonych w ciągu ostatniego roku przez Centrum Prewencji Wypaczeniom Sektowym Związanym z Islamem (Centre de Prévention, de Déradicalisation et de Suivi Individuel – CPDSI) wybór drogi życiowej przez dżihadystów nie ma większego związku z ich sytuacją społeczno-ekonomiczną[37]. Taki sam wniosek wypływa z danych zebranych od kwietnia 2014 do marca 2015 roku i zawierających powiadomienia o radykalizacji osób bliskich, składane pod specjalnymi numerami telefonicznymi założonymi przez francuskie ministerstwo spraw wewnętrznych, a także dane służb publicznych[38]. Uogólnienia sformułowane na podstawie tych badań są jednak skażone poprawnością polityczną i w dużej części nieuprawnione, gdyż opierają się na danych pochodzących ze zgłoszeń osób

[33] Zob. G. Kepel, *Banlieue de la République. Résumé intégral*, Institut Montaigne, Octobre 2011, http://www.institutmontaigne.org/res/files/orderfile/banlieue_republique_resume_institut_montaigne%20(1).pdf [dostęp: 10 I 2013].

[34] Zob. A. Rakho-Mom, *L'islam, première religion carcérale en France*, http://www.saphirnews.com/L-islam-premiere-religion-carcerale-en-France_a9004.html [dostęp: 10 IV 2013]. Dla porównania odnośne dane dla innych państw wyglądają następująco: W. Brytania – 11% i 3%, Holandia – 20% (młodzi przestępcy – 26%) i 5,5%, Belgia – 16% i 2%; tamże.

[35] L. De Charette, *La prison, creuset de l'islamisme radical*, „Le Figaro", 9 X 2012, http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2012/10/08/01016-20121008ARTFIG00689-la-prison-creuset-de-l-islamisme-radical.php?cmtpage=0 [dostęp: 19 IV 2013].

[36] Tamże.

[37] D. Bouzar, Ch. Caupenne, S. Valsan, *La métamorphose opérée chez le jeune par les nouveaux discours terroristes. Recherche – action sur la mutation du processus d'endoctrinement et d'embrigadement dans l'Islam radical*, novembre 2014, s. 8–9, http://www.bouzar-expertises.fr/metamorphose [dostęp: 22 XI 2014].

[38] S. Seelow, *Les nouveaux chiffres de la radicalisation*, „Le Monde", 26 III 2015, http://www.lemonde.fr/police-justice/article/2015/03/26/les-nouveaux-chiffres-de-la-radicalisation_4602011_1653578.html [dostęp: 20 IV 2015].

związanych, najczęściej rodzinnie, z kandydatami do dżihadu, zaniepokojonych radykalną zmianą zachowania młodych ludzi z najbliższego otoczenia. Osoby zgłaszające takie zachowania wywodziły się z reguły z klasy średniej i wyższej, co nie dziwi, gdyż muzułmańska rodzina dżihadysty raczej nie powiadamiałaby osób trzecich, a tym bardziej władz o nagłym przypływie żarliwości religijnej swego bliskiego. Stąd też bardziej trafia do przekonania i jest zgodny z wiedzą potoczną reporterski zwiad Samuela Laurenta po przedmieściach kilku wielkich aglomeracji francuskich, gdzie znalazł społeczne źródła dżihadyzmu francuskiego[39].

Podłoże psychologiczne jako źródło dżihadyzmu francuskiego

Francuscy dżihadyści to przede wszystkim ludzie młodzi, średnia wieku bowiem wynosi 27 lat. Wśród nich wielu – co szczególnie uderzające – to konwertyci, często bez podstawowej wiedzy o islamie. Taka charakterystyka nie dziwi Jeana-Pierre'a Filiu z Instytutu Nauk Politycznych w Paryżu (Institut d'Études Politiques de Paris, znany też jako Sciences Po), który uważa, że zjawisko dżihadyzmu nie ma nic wspólnego z religią, jest fenomenem politycznym. Zdaniem historyka Państwo Islamskie jest sektą, a jego totalitarny dyskurs może przyciągać tylko tych, którzy nie mają żadnej kultury muzułmańskiej[40].

Podobnego zdania jest praktyk – prefekt Pierre N'Gahane, który twierdzi, iż „większość zradykalizowanych ma wspólną cechę bycia przegranym, pęknięciem, poszukiwaniem sensu istnienia lub własnej tożsamości. Mogliby oni pójść w jakimkolwiek kierunku: sekty, samobójstwa czy narkotyków[41]. Siłą dyskursu dżihadystycznego jest to, iż

[39] Zob. S. Laurent, *Al-Qaïda en France...*, cyt. wyd., s. 429.

[40] C. Chambraud, «*Le discours de l'EI ne peut prendre que chez ceux qui n'ont aucune culture musulmane*», „Le Monde", 18 XI 2014, http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/11/18/le-discours-de-lei-ne-peut-prendre-que-chez-ceux-qui-n-ont-aucune-culture-musulmane_4525226_3224.html #75erc6R5KZWU4wex.99 [dostęp: 2 IV 2015].

[41] Filozof Olivier Roy uważa, że „dżihad zastępuje mit rewolucji"; J.-D. Merchet, *Olivier Roy: «Chez les jeunes anti-système, le djihad a remplacé le mythe de la Révolution»*, http://www.lopinion.fr/blog/secret-defense/olivier-roy-chez-jeunes-anti-systeme-djihad-a-remplace-mythe-revolution-18783 [dostęp: 20 II 2015]. Inny zaś autor stwierdza, iż „dzisiaj młodzi ludzie stają się dżihadystami, jak wczoraj stawali się punkami"; *Rebellions adolescentes: les jeunes deviennent-ils djihadistes aujourd'hui comme ils devenaient punks hier?*, http://

daje on odpowiedź na wszystkie problemy. Jest to kompletny zestaw odpowiedzi na każde pytanie”[42]. Stanowi on – jak twierdzi Serge Hefez, psychiatra z zespołu opracowującego raport CPDSI – „protezą tożsamościową”[43].

Wspomniany już P. N'Gahane trafnie ujmuje sytuację potencjalnego dżihadysty: „Duża część młodzieży przeżywa frustrację, ma poczucie braku przynależności do wspólnoty narodowej. (…) Państwo Islamskie proponuje im miejsce, gdzie będą mogli się odbudować, gdzie będą poważani. Daje im ideę, której realizacja odbuduje wspólnotę”[44]. Ponadto przygotowuje ich również do:

- zerwania z dotychczasowymi przyjaciółmi;
- rezygnacji z dawnych form wypoczynku;
- porzucenia szkoły lub wykonywanego zawodu;
- zmiany nawyków żywieniowych i ubioru;
- wyzbycia się indywidualizmu, swojej autonomiczności jako osoby ludzkiej na rzecz nowej wspólnoty (np. zmiana imienia i nazwiska na islamskie);
- zerwania więzi rodzinnej i zastąpienia jej całkowitą identyfikacją z grupą wyznaniową[45].

Możliwości internetu jako podstawowej metody naboru rekrutów

Ajman al-Zawahiri, następca Usamy Ibn Ladina, uważa, że „dżihad medialny to połowa walki”[46]. Nic więc dziwnego, że szczególnie istotny dla rekrutacji dżihadystów stał się najszybciej rozwijający się przekaz medialny, tj. przekaz internetowy. W drugiej dekadzie XXI wieku aż w 91% przypadków zwerbowania kandydatów na bojowników dżihadu kluczowe okazały się treści zamieszczane w internecie[47]. Ze względu na łatwość dostępu, duże możliwości rozpowszechniania

www.atlantico.fr/decryptage/rebellions-adolescentes-jeunes-deviennent-djihadistes-aujourd-hui-comme-devenaient-punks-hier-michek-maffesoli-farhad-966683.html [dostęp: 28 III 2015].

[42] Tłum. wł.; S. Seelow, *Les nouveaux chiffres...*, cyt. wyd.

[43] Tamże.

[44] Tamże.

[45] Zob. tamże.

[46] Tłum. wł.; cyt. za: D. Thomson, *Les Français jihadistes*, Paris 2014, s. 131.

[47] D. Bouzar, C. Caupenne, S. Valsan, *La métamorphose opérée...*, cyt. wyd., s. 14.

pożądanych treści czy też trudności ze wczesnym identyfikowaniem dżihadystów przez służby specjalne ten środek komunikacji stanowi największe zagrożenie dla walki z dżihadyzmem.

Za pośrednictwem stron internetowych specjalnie przeznaczonych dla zachodnich, w tym francuskich, kandydatów na bojowników dżihadu i informacji zamieszczanych na różnych portalach, takich jak Facebook, YouTube, Dailymotion, Skype, Twitter czy Instagram, potencjalni dżihadyści mogą przejść wszystkie fazy rekrutacji. Pierwsza faza polega na ukazaniu drastycznych scen okrucieństw dokonywanych przez wojska „niewiernych" na muzułmanach w Syrii i Iraku. Te drastyczne obrazy mają wywołać u oglądających uczucie oburzenia i solidarności z represjonowanymi. W kolejnym etapie kandydat na bojownika „świętej wojny" odwiedza strony dotyczące dżihadu. Po wejściu na jedną z takich stron może uczestniczyć w modłach oraz wysłuchać kazań skrajnie radykalnych imamów salafickich. W swoich kazaniach rozwijają oni teorie o światowym spisku szatańskich, skorumpowanych stowarzyszeń manipulujących ludzkością. Tylko konfrontacja „prawdziwego islamu" z takim światem może uratować ludzkość. Z tego przekazu młody człowiek ma wynieść przekonanie, że islamofobia jest ostatnim wyrazem światowego spisku satanistycznego atakującego islam. Tylko islam daje szansę walki z nim, dżihadyzm zaś jest jedynym sposobem na pokonanie spisku i uratowanie ludzkości przed zagładą. Tak oto młody człowiek staje się mentalnym więźniem paranoi, zdolnym do najbrutalniejszych działań w walce z „niewiernymi" symbolizującymi ten zły świat.

W internecie młody człowiek może też uczestniczyć w dyskusjach na różnego typu forach, na których znajdzie „jedynie słuszne" odpowiedzi dotyczące islamu, przede wszystkim zaś otrzyma nakaz zbrojnej walki z „niewiernymi". Na forach dowie się również – co jest ostatnim etapem rekrutacji – o sposobach dotarcia do Syrii lub Iraku i warunkach pobytu w miejscu walki lub szkolenia. W przypadku Francji informacje te są zindywidualizowane – kandydat prowadzi bezpośrednią korespondencję elektroniczną z werbownikiem zarówno w kraju, jak i w pożądanym miejscu dżihadu.

Wnioski

Zaprezentowane w niniejszym artykule rozważania można sprowadzić do kilku wniosków:

1. Duża liczebność muzułmańskiej imigracji we Francji sprawia, że francuscy dżihadyści odgrywają podstawową rolę wśród europejskich współbojowników.
2. Salafizm rewolucyjny zakorzenił się we Francji.
3. Stworzone po 2000 roku regionalne filie Al-Kaidy, w tym Państwo Islamskie na obszarze Iraku i Lewantu oraz Państwo Islamskie, stały się dla dżihadystów francuskich nowymi punktami odniesienia i dodatkową podporą.
4. W dalszym ciągu dżihadyzm francuski ma podłoże społeczno-ekonomiczne, lecz coraz większą rolę zaczynają odgrywać czynniki psychologiczne.
5. Najistotniejszym – prawie jedynym – narzędziem rekrutacji dżihadystów francuskich jest internet.

Stanisław Musiał – THE ORIGINS OF FRENCH JIHADISM

The French fighters are the largest group of European jihadists in Syria and Iraq. Hence, questions about the reasons of this phenomenon appear. We can currently identify the some mains reasons of today's French jihadism. The first is the significantly higher number of French Muslim immigrants (including a significant number of young people referring to Islamic jihad), as compared to other European countries.

The second reason is ideological – re-islamization of Muslim immigration through activity of Muslim Brotherhood, Tabligh movements as well as the ideology of revolutionary salafism (jihadism in other words). Impact of organizational and political activities of Al-Qaeda as well as Maghreb jihadists is another reason for the appearance of the French jihadism.

Social background is the fourth reason of this phenomenon. And it relates directly to the next reason – the psychological background. Opportunities related to the Internet, which has become in France an essential tool in recruiting Islamic fighters, are the last of presented reasons of French jihadism.

MARTA OSUCHOWSKA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Prawo – między religią a polityką

Wprowadzenie

Podejmując rozważania na temat relacji między polityką a religią, nie możemy nie odnieść się do prawa, którego normy tworzone są przez przedstawicieli zarówno jednej, jak i drugiej strony. Prawo nie jest domeną wyłącznie władzy państwowej. Także podmioty religijne mają możliwość jego tworzenia. Mamy zatem do czynienia z prawem państwowym, którego jurysdykcji podlegają wszystkie osoby (fizyczne i prawne) znajdujące się na terytorium danego państwa. Istnieje również prawo wewnętrzne związków religijnych. Należy je odróżnić od dogmatów wiary, ale i od zaleceń stricte religijnych. Niezastosowanie się do przepisów prawnych, niezależnie od ich pochodzenia, skutkuje zasadniczo sankcją. W przypadku prawa religijnego przepisy pozostają uzależnione od decyzji kompetentnej władzy podmiotu wyznaniowego: prawodawczego – co do stanowienia przepisów i sądowego – w obszarze oceny zgodności podejmowanych działań z normami prawnymi.

Pierwotną formą stanowiska państwa wobec zjawiska religijności był monizm. Zgodnie z tym poglądem religię utożsamiano z polityką. Postulat rozdziału państwa i religii po raz pierwszy został sformułowany w edykcie mediolańskim wydanym w 313 roku. Istniejące dziś systemy relacji między nimi ukształtowały się w wyniku wielu konfliktów, w tym również zbrojnych, i stanowią wyraz zachowania relacji na poziomie co najmniej neutralnym, jeżeli nie przyjaznym, opartym na współpracy dla dobra człowieka[1].

[1] Zob. szerzej: J. Krukowski, *Kościół i państwo, Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 15–84; tenże, *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*, Lublin 2013, s. 15–91.

Dualizm państwowo-kościelny nie jest ideą jednolitą. W zależności od charakteru powiązania tych dwóch podmiotów wyróżnia się państwa wyznaniowe i państwa świeckie[2]. Niekonfesyjność stanowi jedną z istniejących form wzajemnych relacji władzy świeckiej i religijnej. Jest ona zjawiskiem powszechnym w krajach cywilizacji zachodniej zbudowanej na wartościach judeo-chrześcijańskich. Instytucjonalne powiązanie religii i polityki charakteryzuje państwa wyznaniowe[3]. Jego intensywność w skrajnej postaci realizuje się w modelu klasycznego państwa konfesyjnego[4]. Inna nazwa tego rodzaju relacji, tj. państwo wyznaniowe w wersji zamkniętej, w pełni oddaje specyfikę afirmacji przez to państwo doktryny religijnej jako jedynie prawdziwej. Osoba przynależąca do podmiotu wyznaniowego podlega zatem prawom religijnemu i krajowemu (świeckiemu) obowiązującym na terytorium danego państwa[5].

Zasadniczo zakres przedmiotowy każdego z tych systemów prawnych dotyczy odmiennych kwestii. Mimo to wyróżnić można zagadnienia należące do tzw. *res mixtae* (spraw mieszanych), które pozostają w kręgu zainteresowania obu systemów. Obszar spraw wspólnych nie jest szeroki i obejmuje przede wszystkim: kwestie rodzinne (w tym małżeństwo i wychowanie dzieci) oraz majątkowe, a także działalność spo-

[2] P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką*, w: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, P. Burgoński, M. Gierycz (red.), Warszawa 2014, s. 217–223.

[3] J. Martínez-Torrón, *El Estado confesional*, w: *Nacionalismo en Europa, nacionalismo en Galicia: la religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista: simposio internacional celebrado en Pazo de Mariñán, A Coruña, 4-6 septiembre 1997*, G. M. Morán (red.), La Coruña 1998, s. 179–196; T. J. Zieliński, *Państwo wyznaniowe – analiza typologiczna*, w: *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo, praktyka*, J. Szymanek (red.), Warszawa 2011, s. 19–49; J. Szymanek, *Odmiany państwa wyznaniowego. Wprowadzenie*, w: *Państwo wyznaniowe. Doktryna...*, cyt. wyd., s. 9–18.

[4] W doktrynie powoli odchodzi się od najprostszego, dotychczas stosowanego, podziału na państwa wyznaniowe i świeckie, w tym od modelu klasycznego państwa wyznaniowego i modelu zmodernizowanego (współczesnego) państwa wyznaniowego, uznaje się bowiem, że nie pozwala on w pełni uwidocznić różnic pomiędzy poszczególnymi regulacjami krajowymi; zob. W. Cole Durham Jr., *Religious Freedom in a Worldwide Setting: Comparative Reflections*, w: *Universal Rights in a World of Diversity: The Case of Religious Freedom*, M. A. Glendon, H. F. Zacher (red.), Vatican 2012, s. 365–368.

[5] Zgodnie z zasadą terytorialności. Nieliczne wyjątki od tej zasady nie są przedmiotem analizy niniejszego artykułu, nie wpływają bowiem bezpośrednio na temat opracowanego zagadnienia.

łeczną, charytatywną i humanitarną[6]. Wzajemne uznawanie norm prawnych dotyczących wymienionych wyżej obszarów nie jest zasadą. Prawo związków religijnych, których obecność i działalność została co najmniej zaakceptowana, bywa jednak przez państwo szanowane, co przekłada się także na sferę prawa wewnątrzkrajowego. Tego rodzaju rozstrzygnięcia zapadają w wyniku porozumień dwu- lub wielostronnych, niemniej mogą stanowić również wyraz indywidualnej decyzji kompetentnych władz państwowych[7].

Przekonania religijne należą do bardzo intymnej sfery życia i dlatego budzą emocje, co niejednokrotnie nie pozwala na rzeczową ocenę sytuacji. W przypadku rozbieżnych ocen rzeczywistości pojawia się dylemat, przed którym zostaje postawiony człowiek: jak pogodzić regulacje dwóch odrębnych porządków prawnych i jak zachować się w konkretnej sytuacji?

Gdy cele i środki służące ich osiągnięciu są zgodne, podejmowanie wspólnych działań przynosi wymierne korzyści i przyczynia się do harmonijnej koegzystencji. Z kolei rozbieżności powodują wiele nieporozumień, a w skrajnej postaci – wzajemne wrogie nastawienie. Rozstrzyganiu wątpliwości i regulowaniu zaistniałego stanu rzeczy oraz zapobieganiu konfliktom służy prawo.

Prawo wyznaniowe jako funkcja polityki państwa wobec religii

Prawo będące zespołem norm określających pozycję religii, przede wszystkim w rozumieniu instytucjonalnym (związków religijnych), jest środkiem, za pomocą którego można nie tylko kształtować jej pozycję w państwie, ale także próbować wpływać na samą istotę zjawiska religijności. Sposób podejścia państwa do związków religijnych stanowi element reżimu politycznego. O tym, jakie prawo, jakie jego normy są

[6] W przypadku prawa islamskiego cechą charakterystyczną jest restrykcyjne stosowanie go w sprawach małżeńskich; zob. W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, s. 119–124; J. A. Sonne, *Domestic Applications of Sharia and the Exercise of Ordered Liberty*, „Seton Hall Law Review" 2015, vol. 45, iss. 3, s. 730–735.

[7] Więcej o tym na przykładzie prawa kanonicznego zob. F. Lempa, *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013, s. 52; A. Tunia, *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2015.

tworzone, decyduje wiele czynników, takich jak kultura, aksjologia, socjologia, filozofia czy ideologia[8]. Instytucje polityczne muszą rozstrzygnąć kwestię obecności zjawiska religijności w społeczeństwie, nawet jeśli postępująca sekularyzacja zmusza je wyłącznie do sięgania w tym zakresie w głąb historii danego kraju[9].

Regulacje prawne dotyczące relacji państwa i religii nazwane zostały prawem wyznaniowym[10]. Nie wszystkie kraje wystarczająco wyraźnie wyodrębniły te normy prawne i utworzyły osobną gałąź prawa. Szeroki zakres przedmiotowy, a także wzrost liczby aktów prawnych, które w sposób chociażby tylko pośredni nawiązują do tego obszaru relacji, powoduje jednak, że zwraca się większą uwagę na tę problematykę. Prawo wyznaniowe jako dyscyplina naukowa jest wykładane oddzielnie na uniwersytetach i w szkołach wyższych. W konsekwencji pojawiają się zarówno podręczniki akademickie, jak i inne publikacje poświęcone wyłącznie analizie tego zagadnienia[11].

Normy prawne, które tworzą prawo wyznaniowe, mogą być ustanawiane przez kompetentne organy państwowe albo też uznawane przez nie za obowiązujące[12]. W tym drugim przypadku najczęściej chodzi o normy wywodzące się z prawa wewnętrznego związków religijnych. Istotnym warunkiem jest jednak to, aby nie były one sprzeczne z normami prawa powszechnie obowiązującego i przynosiły osobom przynależącym do tego rodzaju wspólnot korzyści wynikające z prawnej akceptacji tych przepisów. Dzięki temu nie ma konieczności potwierdzania lub dopełniania drugi raz czynności, które służą wywołaniu skutku prawnego nie tylko w przestrzeni prawa związku religijnego, ale także w odniesieniu do państwowych regulacji. Należy jednak przyjąć, że każdy podmiot religijny jest odrębny i zgodnie z zasadą pluralizmu, która stanowi podstawę szeroko rozumianego państwa świec-

[8] H. Misztal, *Słowo wstępne*, w: *Prawo wyznaniowe*, H. Misztal (red.), Lublin 2000, s. 21–22.

[9] K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007, s. 20–21.

[10] Etymologicznie wywodzi się od nazwy „prawo kościelne" i w wielu językach obcych (angielskim, hiszpańskim czy włoskim) nadal obowiązuje jako synonim prawa wyznaniowego. W Polsce zasadniczo uznaje się „prawo kościelne" za odpowiednik prawa kanonicznego; zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2008, s. 1–2.

[11] W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 5–8.

[12] J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 18–22.

kiego, trzeba uszanować jego specyfikę, powstrzymując się od jakiejkolwiek ingerencji w sprawy wewnętrzne mu przynależne.

Dokonując analizy relacji między prawem państwowym a prawem wewnętrznym podmiotów religijnych, możemy wskazać różne koncepcje teoretyczne mające na celu ich wyjaśnienie. Najbardziej rozpowszechnione wydają się teorie, które przyjęte zostały na gruncie relacji prawo państwowe – prawo kanoniczne, ale obecnie mogą mieć analogiczne zastosowanie także do innych związków religijnych. Są to:

1. Teoria pozaprawnej natury prawa wewnętrznego związków religijnych, zgodnie z którą przyjmuje się, że system ten nie stanowi prawa, ale składa się wyłącznie z norm moralnych. A zatem nie ma podstawy, by dokonywać porównania przepisów wywodzących się z tych dwóch źródeł, ponieważ tylko te pochodzące od prawodawcy państwowego zachowują sankcje należne normom prawnym.

2. Teoria skuteczności prawnej, która wskazuje prawo wewnętrzne podmiotów religijnych za obowiązujące wszystkich ludzi, niezależnie od przynależności wyznaniowej lub jej braku.

3. Teoria natury statutowej, z której wynika, że skoro związki religijne mają naturę podmiotów prywatnych, to w taki sam sposób należy traktować wydawane przez nie regulacje prawne. Państwo może je akceptować, jeśli nie są sprzeczne z prawem państwowym. Ich wzajemne relacje mogą przybierać rozmaite formy: obojętność, zbieżność, tożsamość, niezgodność lub sprzeczność.

4. Teoria recepcji, która wskazuje na możliwość uzyskania skuteczności prawnej norm prawnych związków religijnych dzięki decyzji władz państwowych np. na mocy umów dwustronnych[13].

Napływ imigrantów z państw, których społeczeństwa reprezentują pozaeuropejski model kulturowy i mentalność zupełnie odmienną od przedstawicieli cywilizacji europejskiej, rodzi wiele problemów natury socjologicznej, etycznej, ale także i prawnej. To właśnie na reprezentantach tej ostatniej sfery życia publicznego spoczywa duża odpowiedzialność za podjęcie działań mających na celu zapobieżenie destabilizacji w poszczególnych krajach. Migracja ludności oraz mieszanie się kultur i przekonań to zjawiska, które stanowią nowe wyzwanie dla

[13] M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2013, s. 17; tenże, *Prawo kanoniczne a państwowy porządek prawny*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 1985, R. 47, z. 3, s. 1–21.

prawa, w tym również prawa wyznaniowego. Ponadto należy zwrócić uwagę na fakt, że nowe idee często wykorzystywane są do celów politycznych.

Religia będąca istotnym składnikiem kultury jawi się jako jeden z czynników, który należy poddać odrębnej analizie, również z punktu widzenia prawa. Czy zatem multikulturowa, a co za tym idzie – multireligijna koegzystencja jest możliwa do osiągnięcia? Odpowiedź na to pytanie dodatkowo utrudnia specyfika prawa. Jako gwarant stabilizacji nie może być ono często poddawane zmianom. Pewność prawa jest bowiem jedną z jego cech stałych. Skomplikowana procedura wprowadzania nowych norm prawnych, która ma zapobiegać ich nieracjonalności i szkodliwości, powoduje, że prawo niejednokrotnie nie nadąża za otaczającym nas światem. Z drugiej strony demokracja, u której podstaw leży idea reprezentacji różnych koncepcji i spojrzeń na rzeczywistość, podsuwa często rozbieżne propozycje rozwiązywania problemów, co także nie sprzyja politycznemu jednogłosowi, a przez to zdecydowanie osłabia skuteczność prawa.

Europa, która sama przeżywa duży kryzys wartości, dodatkowo musi zmierzyć się z problemami z zewnątrz. Dyskusje na temat wolności religijnej i praw jednostki do swobodnego jej praktykowania (co pośrednio sprzyja także wzrostowi liczby rozmaitych związków religijnych) nakładają się na problem postępującego w Europie laicyzmu.

Rozwiązanie kwestii braku zgody w międzyreligijnym społeczeństwie musi opierać się na konsekwentnym i zdecydowanym działaniu. Tego rodzaju działanie może zmierzać w trzech kierunkach, takich jak:

1. Blokada wielokulturowości w Europie poprzez pozostawienie kwestii religijnej wyłącznie w sferze życia prywatnego (nie osobistego!).

2. Dostosowanie, włącznie z przymusem bezpośrednim, jednostki do praw istniejących w państwach europejskich.

3. Zmiana systemu wartości europejskich polegająca na dodaniu do niego nowych elementów[14].

Pluralizm religijny w Europie obejmuje zarówno sferę instytucjonalną, jak i indywidualną. Czynnikiem sprzyjającym rozwojowi tego zjawiska jest bez wątpienia globalizacja. Łatwy i szybki dostęp do

[14] H. Misztal, *Pojęcie prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14–16 stycznia 2003)*, A. Mezglewski (red.), Lublin 2004, s. 26–31.

informacji, w tym także tych dotyczących wierzeń religijnych, zmusza do głębszej refleksji nad nimi. Rozpowszechnianie wiadomości ma jednak drugą stronę: ogrom udostępnianych informacji niepoddanych żadnej refleksji przyczynia się do rozwoju poczucia zagubienia, a z czasem także indyferentyzmu religijnego. Taki uniwersalizm przeciwstawia się tendencjom wzmacniającym odrębności[15]. Tym samym rodzi się kolejny konflikt, który należy zneutralizować w obecnym świecie.

Zakres tematów z obszaru europejskiego (także międzynarodowego) prawa wyznaniowego[16], które należy już dziś poddać dyskusji i prawnej regulacji, jest szeroki. Bez wątpienia obejmuje on takie zagadnienia, jak: wolność religijna (rozpatrywana już w kontekście wspólnotowym, a nie stricte indywidualnym[17]), stosunek religii do instytucji małżeństwa i rodziny, a także edukacja religijna oraz miejsce i obecność religii w przestrzeni publicznej. Zakładany cel zostanie jednak osiągnięty wyłącznie wtedy, gdy analizie poddane zostaną normy prawne wszystkich tych związków religijnych, które stanowią znaczącą reprezentację społeczeństwa na terenie danego państwa.

Dzisiaj najpoważniejsze obawy może budzić brak rozstrzygnięcia (a nawet brak pomysłu na nie) w kwestiach: sądownictwa wyznaniowego, grup ryzyka[18] czy symboliki religijnej w miejscach publicznych. Trudno oczekiwać jednomyślności we wszystkich krajach europejskich, a tym bardziej narzucania kompromisowego stanowiska i unifikacji regulacji (harmonizacji) przepisów prawa wyznaniowego[19].

---

[15] I. Borowik, *Stosunki Kościół – państwo w Europie Wschodniej w kontekście globalizacji*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, M. Kempny, G. Woroniecka (red.), Kraków 1999, s. 247–248.

[16] **Prawo wyznaniowe** – zbiór przepisów odnoszących się do spraw wyznaniowych.

[17] Doktryna słusznie zalicza prawa wynikające z działania wspólnotowego do zakresu indywidualnego wolności sumienia i religii. Z uwagi jednak na zasięg podmiotowy często wyodrębnia się tę sferę, co skutkuje błędną jej interpretacją, a więc traktowaniu jej jako elementu praw o charakterze instytucjonalnym. Z punktu widzenia ochrony konkretnych uprawnień ma to kluczowe znaczenie.

[18] Stosowane zazwyczaj pojęcia „sekty" albo „nowe ruchy religijne" nie są właściwe. W Polsce zamiennie używa się określenia „sekty destrukcyjne" lub „grupy zagrożenia". Z punktu widzenia poprawności terminologicznej wydaje się to bardziej odpowiednie.

[19] E. Weninger, *Unia Europejska wobec Kościołów* (tłum. H. Ulrich), w: *Kultura i prawo. Materiały IV Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej", Lublin 1–2 września 2003*, J. Krukowski (red.), Lublin 2003, s. 181–196.

Sądownictwo wyznaniowe

Problemy teoretyczne pojawiające się na granicy prawa państwowego i prawa wewnętrznego związków religijnych coraz częściej nabierają realnego kształtu i stają się przedmiotem dyskusji na forum sądowym. Przyjęcie przez większość państw europejskich zasady nieingerencji w tzw. sprawy własne grup wyznaniowych pośrednio daje zezwolenie na istnienie również sądów wyznaniowych w ich środowiskach[20]. Kolejnym krokiem byłoby respektowanie ich wyroków w tych państwach. Na gruncie prawa pojawia się także wiele innych, bardziej szczegółowych pytań dotyczących prawa religijnego, chociażby o właściwość sądów i zakres jurysdykcji sądów państwowych w sprawach wyznaniowych[21].

Jakie zatem stanowisko mogą przyjąć państwa w odniesieniu do kwestii sądownictwa wyznaniowego na ich terytorium? W wariancie pozytywnym aprobują, a w skrajnych przypadkach nawet same je tworzą w wyniku aktu prawnego. Innym podejściem jest przyjęcie do wiadomości, że takiego rodzaju struktura funkcjonuje. Skrajna postawa polega na ignorowaniu samego faktu istnienia sądów wyznaniowych. Co do samego orzecznictwa, państwo może w pełni akceptować wyroki tego rodzaju sądów, może również respektować tylko część z nich (z uwagi na obszar zagadnień, których dotyczą) albo – w ostateczności – je ignorować[22].

Sądy państwowe zazwyczaj powołują się na prawodawstwo wewnętrzne związków religijnych lub na jego podstawie orzekają. Zdarzają się także sytuacje, kiedy sądy wyraźnie odmawiają zastosowania prawa lub też uznają się za organy niewłaściwe do rozstrzygania. W zależności od przyjętych zasad działania organy państwowe będą miały prawo do mniejszej lub większej ingerencji w wykonywanie wyroków sądów wy-

[20] Sądy wyznaniowe istnieją we wszystkich państwach europejskich, z wyjątkiem Danii.

[21] M. Rynkowski, *Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym*, Wrocław 2013, s. 110.

[22] D. I. Ahmed, T. Ginsburg, *Constitutional Islamization and Human Rights. The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions*, „University of Chicago Public Law & Legal Theory Working Paper" 2014, no. 477, s. 4–6.

znaniowych[23]. Nie zostało to jednak określone w przepisach ustaw w formie abstrakcyjnej, a uzasadnienie odmowy stosowania prawa religijnego obejmuje głównie klauzulę porządku publicznego. Przypadki odmowy uznania prawa religijnego zdarzają się przede wszystkim w sprawach z zakresu prawa rodzinnego[24].

Powyższa problematyka długo nie stanowiła atrakcyjnego obszaru badawczego. Istniejące przez wieki w Europie sądy wyznaniowe uznawane były za element działalności Kościołów chrześcijańskich. Prawo kanoniczne uznane zostało za niezależny od państwa system norm prawnych, a wyroki sądów kościelnych w niektórych państwach przyznają skuteczność prawną aktom dokonanym na jego podstawie. Szczegółowe zasady są ustalane zasadniczo w konkordatach. Wyroki sądów wyznaniowych tworzonych zgodnie z prawem Kościołów protestanckich w Europie zdecydowanie częściej były uwzględniane przez organy władzy państwowej. Wynikało to z systemu powiązania państwa i Kościoła, zwłaszcza w tych krajach, w których istniał Kościół państwowy[25].

Zmiany w europejskiej strukturze wyznaniowej, przyczyniające się do wzrostu liczby osób wyznań niechrześcijańskich, wpłynęły konsekwentnie również na tworzenie struktur wyznaniowych kulturowo obcych w tej części świata. Sądy wyznaniowe oparte na prawie szariatu w wielu krajach Europy nie mają już wyłącznie marginalnego

---

[23] Zob. P. Fournier, *The Reception of Muslim Family Law in Western Liberal States*, The Canadian Council of Muslim Women, Sharia/Muslim Law Project 2004, http://ccmw.com/wp-content/uploads/2014/04/pascale_paper.pdf [dostęp: 1 VI 2015].

[24] M. Rynkowski, *Sądy wyznaniowe…*, cyt. wyd., s. 61–65. Sąd w Wielkiej Brytanii rozstrzygał w sprawie KC & Anor v City of Westminster Social & Community Services Department & Anor [2008] EWCA Civ 198. Sąd państwowy odrzucił w tym przypadku zastosowanie islamskiego prawa religijnego w odniesieniu do zawarcia związku małżeńskiego przez telefon. Odmówił uznania ważności małżeństwa zawartego ważnie w świetle prawa islamskiego; zob. R. Grillo, *Cultural Diversity and the Law. Challenge and Accommodation*, „MMG Working Paper" 2009, no. 14, s. 16–18. Inne rozstrzygnięcie zapadło w sprawie H v S [2011] EWHC B23 (Fam). Sąd stwierdzał w nim, że rozwód *talaq* przed sądem szariatowym w Arabii Saudyjskiej jest wyrokiem zagranicznym uznawanym przez prawo brytyjskie; zob. http://www.familylawweek.co.uk/site. aspx?i=ed90683 [dostęp: 23 V 2015]. O rozstrzygnięciach sądu w Niemczech zob. P. Shah, *Distorting minority laws? Religious diversity and European legal systems*, w: *Family, Religion and Law. Cultural Encounters in Europe*, P. Shah, M.-C. Foblets, M. Rohe (red.), London 2014, s. 17.

[25] Zob. np. M. Rynkowski, *Sądownictwo anglikańskie na przykładzie sądów Kościoła Anglii*, „Studia z Prawa Wyznaniowego" 2008, t. 11, s. 119–131.

znaczenia. Prawo szariatu nie może więc pozostać poza systemem regulacji wewnątrzpaństwowej, tym bardziej że liczba osób mu podlegających wzrasta w bardzo szybkim tempie. Normy prawa szariatu[26], które w wielu wypadkach diametralnie różnią się od rozstrzygnięć zgodnych z przepisami państw europejskich, a nawet z europejskimi normami moralnymi i etycznymi przyjętymi przez cywilizację zachodnią[27], nie znajdują zrozumienia również wśród opinii publicznej. W konsekwencji znaczna grupa mieszkańców się izoluje i tworzy

[26] Prawo szariatu nie jest skodyfikowane w rozumieniu zasad wynikających z idei pozytywizmu prawniczego, a ponadto budzi poważne kontrowersje pod względem wyznawanych zasad; zob. sprawa *Refah Partisi (The Welfare Party) and others v. Turkey*, ECHR, Grand Chamber Judgment, Strasbourg, 13 February 2003 App nos.: 41340/98, 41342/98, 41343/98 i 41344/98 w pkt 123. Trybunał zgodził się z opinią Izby, że szariat jest niezgodny z podstawowymi zasadami demokracji, jak rozumie je *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*: „Podobnie jak Trybunał Konstytucyjny, sąd uważa, że szariat, który wiernie odbija dogmaty i boskie reguły ustalone przez religię, jest stabilny i niezmienny. Zasady takie jak pluralizm w sferze politycznej lub stała ewolucja wolności publicznych nie mają w nim miejsca. (…) Trudno deklarować poszanowanie dla demokracji i praw człowieka i jednocześnie popierać reżim opierający się na szariacie, który w jasny sposób odbiega od wartości Konwencji, w szczególności w odniesieniu do prawa karnego i postępowania karnego, reguł dotyczących pozycji prawnej kobiet, oraz sposobu, w jaki szariat ingeruje we wszystkie sfery życia prywatnego i publicznego, zgodnie z założeniami religijnymi. W przekonaniu Sądu partia polityczna zmierzająca do wprowadzenia szariatu w państwie będącym stroną Konwencji praktycznie nie może być postrzegana jako stowarzyszenie zgodne z ideałem demokracji, stanowiącym podwaliny całej Konwencji" (tłum. wł.). Zob. też: D. Shelton, P. G. Carozza, *Regional Protection of Human Rights*, Oxford 2007, s. 720–723; E. Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton 2008, s. 69–70; V. Bader, *Constitutionalizing secularism, alternative secularisms or liberal-democratic constitutionalism? A critical reading of some Turkish, ECtHR and Indian Supreme Court cases on 'secularism'*, „Utrecht Law Review" 2010, vol. 6, no. 3, s. 26.

[27] D. Ahmed, T. Ginsburg, *Constitutional Islamization...*, cyt. wyd., s. 9; *Opinions of the Lords of Appeal for Judgment in the Cause EM (Lebanon) (FC) (Appellant) (FC) v Secretary of State for the Home Department (Respondent)*, [2008] UKHL 64, http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200708/ldjudgmt/jd081022/leban-1.htm [dostęp: 30 V 2015]; A. Hirsch, *Sharia law incompatible with human rights legislation, Lords say*, „Guardian", 23 October 2008, http://www.guardian.co.uk/world/2008/oct/ 23/religion-islam [dostęp: 30 V 2015].

kulturowe getta[28]. Społeczeństwa zachodnie najczęściej potępiają przypadki aranżowanych małżeństw i zabójstw honorowych[29].

Kraje niekonfesyjne z zasady powinny przyjąć i stosować w praktyce takie same lub zbliżone procedury w odniesieniu do wszystkich podmiotów wyznaniowych, których status prawny został u nich uregulowany na podstawie jednakowych procedur. W ten sposób można zapobiec dyskryminacji podmiotów, ale także uprzywilejowaniu jednego, wybranego Kościoła, co mogłoby skutkować zagrożeniem niekonfesyjnego systemu relacji państwo–Kościół. Mimo to trudno znaleźć uzasadnienie akceptacji (przez którą należy rozumieć także bierną postawę) zachowania stojącego w sprzeczności z prawem powszechnie obowiązującym. Dokonywanie jednak selekcji opartej wyłącznie na przesłankach natury podmiotowej nie znajduje obiektywnego uzasadnienia w świetle obowiązujących przepisów prawnych.

Wskazane powyżej dylematy prawne w rzeczywistości powodują, że brakuje jednolitej wykładni przepisów proceduralnych nawet w granicach tego samego kraju. Z drugiej strony naciski opinii publicznej i mediów oraz części partii politycznych nie służą obiektywnej ocenie sytuacji. Strach przed radykalizmem i budowaniem coraz większych barier społecznych pomiędzy poszczególnymi grupami nie

[28] Szerzej: R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law. A Legal Industry in Multicultural Britain*, Farnham 2015, s. 1–39; J. Wagner, *Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*, Berlin 2011; P. Fournier, P. McDougall, *False Jurisdictions? A Revisionist Take on Customary (Religious) Law in Germany*, „Texas International Law Journal" 2013, vol. 48, no. 3, s. 435–463.

[29] M. Rynkowski, *Sądy wyznaniowe*, cyt. wyd., s. 61–65. W celu zapobiegania tym sytuacjom państwa europejskie podjęły kroki prawne: Francja podniosła wiek minimalny zawarcia małżeństwa z lat 15 do 18 (art. 144 francuskiego kodeksu cywilnego), Niemcy wprowadziły do kodeksu karnego przestępstwo (art. 237) zagrożone karą pozbawienia wolności do lat 5. Wielka Brytania przyjęła ustawę poświęconą temu zagadnieniu: *Forced Marriages (Civil Protection) Act 2007*, http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2007/20/contents [dostęp: 30 V 2015]; *Domestic Violence, Forced Marriage and „Honour"-Based Violence. Sixth Report of Session 2007-08*, House of Commons Home Affairs Committee, vol. 1, s. 129–132; A. K. Gill, A. Brah, *Interrogating cultural narratives about „honour"-based violence*, „European Journal of Women's Studies" 2014, vol. 21, no. 1, s. 72–86. K. A. Roberts, G. Campbell, G. Lloyd, *Honor-Based Violence. Policing and Prevention*, Boca Raton 2013. Opracowanie dotyczące problemu małżeństw z przymusu oraz zabójstw honorowych w Europie przygotował na zlecenie Parlamentu Europejskiego prof. G. Robbers: *Forced Marriages and Honour Killings*, European Parliament, Brussels 2008, http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2008/408334/IPOL-LIBE_ET(2008)408334_EN.pdf [dostęp: 30 V 2015].

sprzyja podejmowaniu konsekwentnych działań. Zaistniałego problemu nie można jednak przeczekać. Bierność jest w tym wypadku szkodliwa. Uzasadnić ją można wyłącznie brakiem pomysłu na rozwiązanie obecnej sytuacji, ale już nie samą ignorancją[30].

Spośród niekatolickich sądów wyznaniowych na szczególną uwagę zasługują Muzułmański Trybunał Arbitrażowy (dalej: MTA) i Beth Din jako żydowski trybunał arbitrażowy. Są to sądy wyznaniowe *sensu stricto*, ale ze względu na swoją organizację i podstawę prawną działalności pozostają zgodne z przepisami prawa państwowego dotyczącego tego rodzaju sądownictwa[31].

W Wielkiej Brytanii w 2007 roku powstał MTA, którego zadaniem jest rozstrzyganie zgodnie z prawem islamskim kwestii spornych pomiędzy muzułmanami[32]. Kompetencje MTA obejmują sprawy z zakresu: sporów rodzinnych, przemocy domowej, przymusowych małżeństw, handlu, dziedziczenia i działalności meczetów zgodnie z przepisami prawa angielskiego. Jest to jedyny sąd mający charakter arbitrażowy, działający zgodnie z prawem islamskim w systemie prawa brytyjskiego[33].

---

[30] Problematyka sądów wyznaniowych opartych na prawie szariatu nie jest spotykana wyłącznie w opracowaniach dotyczących krajów europejskich; zob. E. Volokh, *Religious Law (Especially Islamic Law) in American Courts*, „Oklahoma Law Review" 2014, vol. 66, no. 3, s. 431–458; K. K. Eun-Jung, *Islamic Law in American Courts. Good, Bad, and Unsustainable Uses*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy" 2014, vol. 28, no. 1, s. 287–307.

[31] W Wielkiej Brytanii oba sądy działają zgodnie z *Arbitration Act* z 1996 roku – aktem prawnym regulującym sądownictwo arbitrażowe w tym kraju. Oznacza to, że orzeczenia MTA są respektowane przez państwo angielskie w zakresie określonym przez ten dokument i mogą być egzekwowane wszelkimi dozwolonymi w tym państwie sposobami.

[32] System prawa islamskiego jest wyróżniany jako jeden z systemów prawnych; zob. A. Rahman, I. Doi, *Sharī'ah. The Islamic Law*, London 1984; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1998; W. B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge 2009; tenże, *Sharī'a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge 2009; W. Bar, *Wolność religijna…*, cyt. wyd., s. 17–25.

[33] Szczegółowa procedura postępowania przez MTA znajduje się na stronie internetowej: http://www.matribunal.com/index.php [dostęp: 30 V 2015]. Zgodnie z prawem islamskim działają także rady szariatu (Islamic Sharia Councils), które obradują w kwestiach dotyczących prawa rodzinnego, ale mają charakter wyłącznie prywatny. Zob. I. M. Briones Martínez, *El arbitraje islámico en materia de matrimonio y familia en el Reino Unido*, „Foro. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, Nueva Época" 2014, vol. 17, no. 1, s. 61–99; R. E. Maret, *Mind the Gap. The Equality Bill and Sharia Arbitration in the United Kingdom*, „Boston College International and Comparative Law Review" vol. 36, no. 1, s. 255–283. O wpływie islamskiego

Do żydowskich sądów wyznaniowych Beth Din należą trybunał ogólnoeuropejski w Bazylei[34] oraz sądy lokalne znajdujące się w krajach europejskich i pozaeuropejskich, m.in. w Wielkiej Brytanii, Niemczech, Francji, Australii czy Stanach Zjednoczonych, również noszące taką nazwę. Sądy te reprezentują interesy ortodoksyjnych wspólnot żydowskich podległych im zgodnie z właściwością terytorialną. Sądy lokalne rozstrzygają w sprawach dotyczących rozwodów, adopcji, prawa cywilnego i handlowego, w tym wątpliwości związane z przejściem na judaizm oraz ze statusem żydowskim[35].

Współczesne sądy wyznaniowe w Europie mają długą tradycję opartą najczęściej na przekazach religijnych, zwłaszcza tzw. świętych księgach, stanowiących podstawę istnienia danego związku religijnego. Sędziowie, którzy w nich zasiadają, posiadają wysokie kwalifikacje; są autorytetami moralnymi. Nie bez znaczenia wydaje się to, że sądy wyznaniowe obradują zawsze w języku urzędowym państwa, na którego terytorium się znajdują. Wyroki wydawane przez tego rodzaju instytucje zawierają uzasadnienie motywowane normami religijnymi, co dodatkowo wzmacnia powagę rzeczy osądzonej i przekonanie o słuszności rozstrzygnięcia.

sądownictwa arbitrażowego w Wielkiej Brytanii na inne porządki prawne: M. Rafeeq, *Rethinking Islamic Law Arbitration Tribunals. Are They Compatible with Traditional American Notions of Justice?*, „Wisconsin International Law Journal" 2010, vol. 28, no. 1, s. 108–139; L. A. Bambach, *The Enforceability of Arbitration Decisions Made by Muslim Religious Tribunals. Examining the Beth Din Precedent*, „Journal of Law and Religion" 2010, vol. 25, no. 2, s. 379–414; L. Ashworth, *Islamic Arbitration of Family Law Disputes in New Zealand*, A dissertation submitted in partial fulfilment of the degree of Bachelor of Laws with Honours at the University of Otago, Dunedin, New Zealand, October 2010, http://www.otago.ac.nz/law/research/journals/otago036320.pdf [dostęp: 30 V 2015].

[34] Rozstrzyga on sprawy z krajów Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej: Austrii, Bułgarii, Czech, Niemiec, Polski, Rumunii, Słowacji, Turcji, Węgier oraz krajów skandynawskich: Danii, Finlandii, Szwecji i Norwegii.

[35] M. J. Broyde, *Jewish Law Courts in America. Lessons Offered to Sharia Courts by the Beth Din of America Precedent*, „New York Law School Law Review" 2012–2013, vol. 57, no. 2, s. 287–311.

Podsumowanie

Zachodzące ostatnio w Europie dynamiczne zmiany w zakresie rozwoju norm regulujących szeroko pojęte zjawisko religijności utrudniają dokonanie prawidłowej oceny relacji pomiędzy polityką a religią w odniesieniu do kwestii prawnowyznaniowej. Tworzone *ad hoc* prawo i teorie mające na celu rozwiązanie piętrzących się problemów dezaktualizują się, zanim właściwie zaczną w pełni obowiązywać. Brak spójności między działaniami różnych instytucji państwowych dodatkowo potęguje wrażenie chaosu i poczucie zagrożenia.

Niezwykle emocjonalna i wrażliwa sfera przekonań religijnych oraz wierzeń wymaga chłodnego spojrzenia przez pryzmat norm prawnych. Prawodawca, postępując racjonalnie, nie powinien ulegać szantażom opartym wyłącznie na kazuistyce. Należy zatem przyjrzeć się zmianom zachodzącym w systemach prawnych wybranych państw. Zmiany te zależą w głównej mierze od rządzącej opcji politycznej. Równie istotna wydaje się analiza podejścia prawa międzynarodowego do kwestii praw mniejszości religijnych oraz prawa człowieka do wolności sumienia i religii.

Systemy wartości, na których buduje się cywilizacje, nawiązują bezpośrednio do religijności zakorzenionej na ich terenach. Cywilizacja zachodnia została oparta na religii chrześcijańskiej. Jakkolwiek można się spierać o konieczność podtrzymywania jej historycznych uwarunkowań, to fakt ten nie podlega dyskusji. Wartości będące podstawą praw człowieka i aksjologia znajdują swoje uzasadnienie w szeroko pojętej chrześcijańskiej koncepcji człowieka i wizji życia[36].

Przemiany społeczne zachodzące w wyniku działań imigracyjnych mogą zagrażać bezpieczeństwu państwa. Nie sposób nie zgodzić się z porównaniem, które do swojej koncepcji praw człowieka wprowadził Lorenzo Zucca. Określił on sposób wykorzystywania przez mniejszości religijne przysługującej im ochrony jako mitycznego konia trojańskiego w Europie. Szczytna idea ochrony ich wolności religijnej jako natural-

[36] J. H. H. Weiler, *Chrześcijańska Europa: konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, W. Michera (tłum.), Poznań 2003; E. L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, H. Bednarek, S. Zalewski (tłum.), Warszawa 1986; M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacques'a Maritain'a jako fundament koncepcji godności człowieka*, w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury. Tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, P. Kaczmarek, Ł. Machaj (red.), Wrocław 2010, s. 36–43.

nie słabszej części społeczeństwa, głównie ze względu na liczebność, przerodziła się w narzędzie terroru uzasadniające każdy rodzaj działań podejmowanych przez tę grupę[37]. Należy zatem racjonalnie argumentować działania, jednocześnie wyjaśniając społeczeństwu motywy takiego postępowania. Koordynowanie wszelkich aktywności spoczywa na kompetentnych władzach, od których oczekuje się bezpośredniej reakcji opartej na przygotowanym planie i konsekwentnej jego realizacji. W przeciwnym razie decyzje będą podejmowane poza systemem prawnym gwarantującym stabilność i równowagę w Europie.

Marta Osuchowska – LAW – BETWEEN RELIGION AND POLITICS

Law understood as a set of principles defying the position of the religion in the society (institutional, religious association) allows not only to form its position in a state but also to influence the idea of religiousness. Also religious associations can create the law, there is not only the competence of the state. So on the one hand we have government legislation for all the people who currently stay on the territory of the certain country and an internal law of religious associations which presence and activity has been accepted.

The material aims to examine and assess the most frequent legal issues in relations between state and religion, in particular it aims to discuss religious courts. We need to take a closer look at the changes that can be noticed in legal systems of particular countries and which mostly are influenced by the governing party. The most controversial issue in the past years are religious courts – and the fact that although hits decisions are contradictory to the government legislation they are still respected.

[37] L. Zucca, *A Secular Europe. Law and Religion in the European Constitutional Landscape*, Oxford 2012, s. 49.

KATARINA NOVIKOVA
Uniwersytet Jagielloński

Początki religioznawczej refleksji metodologicznej na ziemiach polskich w badaniach ludoznawczych Iwana Franki (1856–1916)

W 1873 roku w Krakowie Adolf Dygasiński przetłumaczył na język polski słynne wykłady ojca religioznawstwa porównawczego – Friedricha Maksa Müllera (1923–1900). Polskie tłumaczenie jego pracy *Introduction to the Science of Religion* ukazało się pod tytułem *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej*. Kilka lat później, w 1882 roku, Ignacy Radliński opublikował nieduży artykuł *Pierwsza karta historii religii*. Były to pierwsze prace w języku polskim, w których podjęto problematykę metodologiczną nowej (wówczas się kształtującej) nauki – religioznawstwa, zwanego wtedy najczęściej historią (porównawczą) religii.

Ponieważ historia emancypacji religioznawstwa spod innych specjalności (poza teologią i filozofią religii) bywa często zapominana, warto przypomnieć, że rozwój tej dyscypliny oraz takich nauk pokrewnych, jak etnografia, etnologia, antropologia, językoznawstwo, orientalistyka, archeologia, biblistyka itp., były silnie ze sobą powiązane i paralelne. A zatem do ewolucji metodologicznej świadomości naukowych badań nad religią ważny wkład wnieśli liczni przedstawiciele wyżej wymienionych dyscyplin naukowych. W XIX i XX wieku badania religioznawcze były ściśle powiązane z wieloma dziedzinami naukowymi. Religia wzbudzała zainteresowanie rozmaitych badaczy, którzy do tej pory zajmowali się innymi, już samodzielnymi, naukami. W ten sposób folkloryści obok antropologów, archeologów, socjologów, psychologów, językoznawców, historyków i biblistów przyczynili się do rozwoju badań nad religią. Wówczas nie było jasnego rozgraniczenia między religioznawstwem a wspomnianymi naukami. Przedmiotem badań była „kultura duchowa", czyli kultura

religijna, gdzie religia rozumiana była jako jeden z ważniejszych elementów kultury[1].

Okres XIX stulecia charakteryzował się rozwojem badań folklorystycznych i etnograficznych (na ziemiach polskich określane były jako „ludoznawstwo"). W tym czasie polscy badacze kultury ludowej skupiali się wokół np. czasopisma ludoznawczego „Wisła"[2], wydawanego w Warszawie w latach 1887–1905 i 1916–1917 wraz z serią „Biblioteka Wisły", w której publikowano – w oddzielnych tomach – prace z „badań terenowych" i materiały etnograficzno-folklorystyczne[3].

W niniejszym artykule chciałabym przybliżyć we wspomnianym kontekście wkład, działającego we Lwowie i sporo piszącego po polsku, ukraińskiego myśliciela, poety i działacza społecznego – Iwana Franki. Był on nie tylko wybitnym pisarzem, wieszczem narodu ukraińskiego, ale również twórcą, który odznaczył się dla kultury i nauki polskiej, m.in. jako współzałożyciel Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie (1895). Jego odczyt *O współczesnych kierunkach w ludoznawstwie*, wygłoszony na pierwszym posiedzeniu naukowym Towarzystwa, ukazuje jego poglądy na ówczesne rozumienie metodologicznych problemów ludoznawstwa, co miało duże znaczenie również dla polskich badań religioznawczych.

Iwan Franko od pierwszej połowy lat osiemdziesiątych XIX wieku aktywnie uczestniczył w działalności publicystycznej i wydawniczej. W młodości zajmował się również etnografią i folklorystyką. Podczas nauki w gimnazjum spisywał zasłyszane od różnych osób pieśni ludowe, bajki, przypowieści itp. Część z tych opracowań ukazała się później w warszawskim tygodniku „Głos", dodatku do „Przeglądu Tygodniowego" i „Wiśle" oraz w pismach lwowskich takich jak „Kwartalnik Historyczny" czy „Kurier Lwowski", a także w ukraińskich „Diło"

[1] W. Piwowarski, *Socjologia religii*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2: *Wiek XIX i XX*, M. Rechowicz (red.), Lublin 1977, s. 193.

[2] Iwan Franko w notatce *Z dziedziny folkloru*, opublikowanej w dodatku literackim „Tydzień" dołączonym do gazety „Kurier Lwowski" (nr 21 z 23 maja 1893 roku), przytacza – zbierane do serii „Biblioteka Wisły" – cenne materiały folklorystyczne. Podkreśla szczególnie zasługi w tej dziedzinie Michała Federowskiego (1853–1923), Stanisława Chełchowskiego (1866–1907), Zygmunta Wasilewskiego (1865–1948), Romana Zawilińskiego (1855–1932) i Seweryna Udzieli (1857–1937).

[3] І. Франко, *327. До М.П. Драгоманова*; *349. До Ф.К. Вовка*, w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятидесяти томах*, t. 49: *Листи (1886-1894)*, Kijów 1986, s. 505; 527.

i „Zoria", rosyjskojęcznym kijowskim „Kijewskaja Starina" oraz niemieckim „Urquelle: Eine Monatschrift für Volkskunde" (1898, t. XI)[4].

Ważna była rola I. Franki jako publicysty, redaktora, recenzenta oraz popularyzatora badań ludoznawczych i etnograficznych polskich, ukraińskich, czeskich, chorwackich oraz zachodnioeuropejskich badaczy religii. Współpracował m.in. z czeskimi badaczami: Františkem Řehořem (1857–1899) i Josefem Kořánem (1836–1912) w zakresie popularyzowania literatury, historii, kultury i etnografii czeskiego i rusko-ukraińskiego (małoruskiego)[5] narodu[6]. Jako główny współpracownik czasopisma „Zoria" (dwutygodnik literacko-społeczny wydawany we Lwowie w latach 1880–1897) opublikował wiele przekładów dzieł z dziedziny socjologii i etnologii[7].

Adolf Strzelecki (1869–1911) w *Materiałach do bibliografii etnograficznej polskiej (1878-1894)*, wydanych w 1901 roku we Lwowie, podaje obszerny wykaz dzieł Iwana Franki opublikowanych w języku polskim, ukraińskim i rosyjskim w czasopismach polskich i rosyjskich[8]. Iwan Franko został wymieniony wśród takich postaci polskiego ludoznawstwa, jak Zorian Dołęga-Chodakowski (właśc. Adam Czarnocki), Ryszard Berwiński, Oskar Kolberg czy Jan Aleksander Karłowicz, i zaliczony do grona polskich ludoznawców. Swoją przynależność do nauki polskiej deklarował m.in. w korespondencji z polskimi uczonymi[9].

Swoim programowym odczytem *O współczesnych kierunkach w ludoznawstwie*, wygłoszonym 19 lutego 1895 roku w sali ratuszowej we Lwowie, zainaugurował pierwsze walne zgromadzenie Towarzystwa

---

[4] І. Франко, *Curriculum vitae*, w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятидесяти томах*, t. 29: *Літературно-критичні праці (1893-1895)*, Kijów 1981, s. 80–82.

[5] Do początku XX wieku nie istniało jedno (wspólne) dla wszystkich określenie: Ukraińców w Rosji nazywano Małorosami, a w Austro-Węgrzech mówiono o nich Rusini. Nazwa współczesna „Ukrainiec" była rzadko używana w XVIII wieku; nie pojawia się również u wybitnego ukraińskiego myśliciela i poety doby romantyzmu – Tarasa Szewczenki (1814–1861).

[6] І. Франко, *95. До Йозефа Коржана*; *104. До Йозефа Коржана*; *225. До Ченека Зібрта*; *270. До М.П. Драгоманова*, w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятидесяти томах*, t. 49, (odpowiednio) s. 146; 162; 378–379; 432.

[7] Tenże, *Наше літературне життя в 1892 році*, w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятидесяти томах*, t. 29, s. 19; tenże, *Нове видання творів Міцкевича*, w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятидесяти томах*, t. 49, s. 34.

[8] A. Strzelecki, *Materyaly do bibliografii etnograficznej polskiej (1878-1894)*, Lwów 1901, s. 48–50.

[9] H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939*, Kraków 2004, s. 123.

Ludoznawczego. Podczas pierwszego posiedzenia I. Franko określił swoje stanowisko w kwestii rozumienia ludoznawstwa jako nauki. To właśnie drukowana wersja jego odczytu zatytułowana *Najnowsze prądy w ludoznawstwie*[10] otwiera pierwszy numer tego zasłużonego dla nauki polskiej pisma[11].

Ludoznawstwo (niem. *Volkskunde*, ang. *folklore*) obejmuje swym zasięgiem oczywiście znacznie szerszy obszar badań niż religioznawstwo, podobnie jednak jak nauka o religii ma charakter interdyscyplinarny. W badaniach ludoznawczych centralną kategorią jest pojęcie ludu. Iwan Franko uważał, że nie jest to ogół mieszkańców określonego terytorium, lecz tylko te niższe warstwy, które stosunkowo w najmniejszym stopniu uległy przemianom cywilizacyjnym, zachowały najwięcej śladów dawniejszych epok rozwojowych. W ten sposób podjął on próbę określenia ludoznawstwa jako części historii cywilizacji rodzaju ludzkiego.

Uprawiane od XVIII wieku ludoznawstwo jest nauką interdyscyplinarną i posługuje się rozmaitymi metodami. Każda z nich, jeśli jest absolutyzowana i stosowana jednostronnie, rodzi liczne kontrowersje. Jednak właśnie obszerność zakresowa ludoznawstwa, wielość wchodzących w jego skład nauk szczegółowych, wymagających też stosowania specjalistycznych metod, technik i narzędzi badawczych, była przyczyną wielu sporów[12]. Te z kolei miały wpływ na kształtowanie się coraz to nowszych orientacji metodologicznych i szkół ludoznawczych. Warto zaznaczyć, że stosowane w ludoznawstwie metody badawcze – zwłaszcza w odniesieniu do tzw. kultury duchowej – były następnie szeroko wykorzystywane także w badaniach religioznawczych.

Iwan Franko we wspomnianym już odczycie *O współczesnych kierunkach w ludoznawstwie* wyznaczył zakres ludoznawstwa przez porównanie go z innymi naukami pokrewnymi i dostrzegł wzajemne ich powiązania, np. z prawem, które na pozór ma mało wspólnego z nauką o ludzie. Jednak samo to, że prawo odwołuje się często do zwyczajów, poglądów prawnych i ludowych instytucji Rzymian lub Niemców,

[10] I. Franko, *Najnowsze prądy w ludoznawstwie*, „Lud" 1985, nr 1, s. 4–16.

[11] Dane chronologiczne zaczerpnięte z: *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895-1995)*, Z. Kłodnicki (red.), Wrocław 1997, s. 171–201, http://ptl.free.ngo.pl/strony/hist.html [dostęp: 13 VII 2016].

[12] I. Franko, *Najnowsze prądy…*, cyt. wyd., s. 8.

powoduje, że jego źródła jak najbardziej wchodzą w zakres ludoznawstwa. Ponadto w tradycji ludowej można odnaleźć poglądy i zwyczaje prawne odmienne od tych oficjalnie obowiązujących, a zatem ludoznawstwo może być ważną nauką pomocniczą dla historii prawa. Także geografia (pojmowana jako nauka ścisła) nie należy do ludoznawstwa. Tym niemniej lud posługuje się swoimi pojęciami o ziemi, morzach, rzekach i krajach, które z pewnością można odnieść do dziedziny ludoznawstwa. To samo dotyczy medycyny ludowej z jej poglądami na istotę chorób.

Z ludoznawstwem w dużej mierze związana jest historia literatury, która również sięga swoimi początkami XVIII wieku. Każdy naród bowiem ma swoją literaturę ustną, tradycyjną, opartą na własnych poglądach estetycznych i przystosowaną do zaspokojenia innych potrzeb duchowych niż współczesna literatura piękna[13].

Iwan Franko wyłożył swoją wizję historii literatury w polskojęzycznej pracy *Etnologia i dzieje literatury* (1894). Rozpatrując etapy rozwoju historii literatury, ukraiński pisarz wyróżnił trzy fazy: bibliograficzną, biograficzną i kulturalno-historyczną. Pierwsza z nich polega na zebraniu (zinwentaryzowaniu) jak największej liczby książek według tematów i autorów bez głębszej analizy związków dzieła autora ze społecznymi kontekstami. W drugiej fazie należy – według I. Franki – koncentrować się na osobie autora. Do rozwoju historii literatury przyczynia się jednak trzecia faza – kulturalno-historyczna. Jej znaczenie polega na całkowitej zmianie punktu widzenia nie tylko historii literatury, ale przede wszystkim samej literatury. Literatura nie jest już martwym zbiorem książek, nie jest też „Parnasem autorów", lecz czymś o wiele bardziej znaczącym – wytworem życia duchowego danego narodu. Życie duchowe narodu stanowi bowiem podstawę, na której powstaje ta nowa koncepcja historii literatury.

Iwan Franko był głęboko przekonany, że historyk literatury powinien być historykiem cywilizacji swojego narodu, a historię literatury rozpatrywać jako ważną część historii cywilizacji. „Cywilizacja jest jako atmosfera, która oblewa człowieka ze wszelkich stron od jego urodzenia aż do śmierci, a sama nie zna granic politycznych, ani narodowych, płynie od narodu do narodu, modyfikując oryginalne rasowe,

[13] Tamże, s. 4–6.

plemienne osobliwości każdego narodu, każdego osobnika”[14]. Zatem historyk nie może zamykać się w ramach jednej grupy społecznej, jednego społeczeństwa, jednej rasy, lecz pozostawać otwartym na przenikanie się idei cywilizacyjnych.

W sferze wierzeń religijnych, podobnie jak w przypadku literatury, występuje również pewien podział na religijność powiązanych ze sobą kręgów ludzi wykształconych i ludu. Ukraiński pisarz pyta: „I jakie wreszcie podobieństwo między potężnymi koncepcyami dogmatyki chrześcijańskiej a religijnemi wierzeniami naszego ludu z jego naiwnym dualizmem, równorzędnie traktującym Boga i dyabła, z jego dyabłami siedzącymi w błocie, wprowadzającymi pijanych ludzi na bezdroża i dającymi się lada sprytnemu chłopu okpić i otumanić?”[15]. Zauważa, że to, co obecnie jest postrzegane jako zabobony i przesądy, dawniej stanowiło najnowsze zdobycze cywilizacji, było przedmiotem wiary lub praktycznie wykonywanym zwyczajem ówczesnych przodujących warstw narodu. Innymi słowy, współczesne zabobony ludowe w znacznej mierze są przeżytkami (ang. *survivals*) wierzeń i praktyk religijnych. W ten sposób I. Franko wykazuje związek między nauką a przesądami, religią a zabobonami. Jest przekonany, że uświadomienie sobie tego związku otwiera różne możliwości badawcze – pozwala odtworzyć pierwsze punkty wyjścia, a poniekąd wskazać nowe drogi rozwoju.

Iwan Franko zwraca uwagę, że w dziedzinie wierzeń ludowych, począwszy od starożytnej Grecji, w dobie upadku wiary w dawnych bogów, ukształtowały się trzy rodzaje pojmowania starych mitów i wierzeń: Euhemera, Anaksagorasa i stoików. Pierwszy uważał bogów za ubóstwione osoby niegdyś żyjące na ziemi. Drugi upatrywał w nich personifikację sił i zjawisk przyrody. Stoicy zaś mówili o bogach jako symbolach cnót oraz o ludzkich przywarach jako personifikacjach ideałów etyczno-filozoficznych. Te trzy rodzaje pojmowania wierzeń ludowych są też obecne w początkowych etapach rozwoju nauki ludoznawczej w końcu XVIII wieku. Racjonaliści kontynuowali poglądy Euhemera, mitologowie porównawczy (ang. *comparative mythologists*) ze szkoły pisarzy i naukowców niemieckich braci Grimm, a więc Wilhelma Karla (1786–1859) i Jacoba Ludwiga (1785–1863),

[14] I. Franko, *Etnologia i dzieje literatury*, „Pamiętnik Zjazdu Literatów i Dziennikarzy Polskich”, t. 1: *Referaty i wnioski*, Lwów 1894, s. 6.

[15] Tenże, *Najnowsze prądy...*, cyt. wyd., s. 6 [ortografia zgodna z oryginałem].

opierali się na koncepcji Anaksagorasa, a symboliści ze szkoły Georga Friedricha Creuzera (1771–1858) nawiązywali do myśli stoików.

Należy wspomnieć, że ukształtowanie się ludoznawstwa jako dyscypliny naukowej przypada na okres romantyzmu w Europie, będącego reakcją przeciwko racjonalizmowi i pseudoklasycyzmowi XVIII wieku. W tym czasie tworzyły się również nowe gałęzie naukowe – najpierw lingwistyka porównawcza, germanistyka, romanistyka i slawistyka, później krytyczna historiografia, a z niej wyłoniły się archeologia i prehistoria oraz antropologia i etnologia.

Według I. Franki wszystkie te nauki sprzyjały rozwojowi ludoznawstwa, co więcej – wykazały płytkość poprzednich apriorycznych spekulacji, doktryn opartych na racjonalizmie i dzięki naukom empirycznym utorowały drogę ku nowemu, ewolucyjnemu poglądowi na dzieje świata i cywilizacji. Zdaniem ukraińskiego myśliciela proces ten można wyraźnie prześledzić na przykładzie twórczości Ludwiga Feuerbacha (1804–1872) i Karola Marksa (1818–1883), zwolenników Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831), a następnie w przyrodniczych pracach Karola Darwina (1809–1882). W ten sposób ludoznawstwo zyskało wiele, poszerzając swoją bazę filozoficzną za pomocą badań empirycznych.

Sam I. Franko podzielał poglądy ewolucjonistyczne, co znalazło swoje odbicie w jego kluczowej koncepcji rozwoju ludzkości, w której centrum leży idea postępu[16]. Jego praca *Myśli o ewolucji w historii ludzkości* (1881) odnosi się do tych zagadnień i opiera się na zasadach metodologicznych zachodnioeuropejskiego pozytywizmu. Iwan Franko rozszerza jednak definicję religii poza ramy wyznaczone konkretnym wyznaniem. Pojęcie postępu historycznego służy mu również do zarysowania genezy religii i etnosu. Idea ta jest dla niego kluczem do zrozumienia związków religii z rozwojem narodowej tożsamości.

Iwan Franko jest przekonany, że wyżej wymienione teorie przyczyniły się do wzrostu znaczenia ludoznawstwa. W świetle koncepcji Marksa instytucje społeczne i polityczne stanowią nadbudowę stosunków i form produkcyjnych danego społeczeństwa. Zatem w historiografii materialistycznej rozwój dziejowy był przede wszystkich rozwojem ludu, nie zaś klas panujących i oświeconych. Nagromadzenie

[16] І. Франко, *Мислі о еволюції в історії людськості*, w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятидесяти томах*, t. 45: *Філософські праці*, Kijów 1986, s. 19, 79.

materiałów ludoznawczych, a także rozwój lingwistyki i prehistorii pozwoliły odkryć nowe zjawiska, wykazać pewne podobieństwa, które zachodzą między narodami na całej kuli ziemskiej oraz rzucają nowe światło na dzieje Europy. Iwan Franko uważał, że zwłaszcza studium średniowiecza pozwoliło wykazać organiczny związek między ówczesnymi wierzeniami, legendami i zwyczajami, które zachowały się we współczesnej Europie. Dzięki lingwistyce porównawczej i badaniom starych literatur azjatyckich odkryto źródła ustnych podań i powieści ludów oraz drogi, którymi podążały także wpływy cywilizacyjne[17]. W ten sposób ludoznawstwo zyskiwało szczególne znaczenie.

Odkrycie wpływów cywilizacyjnych dało początek teorii migracyjnej, którą Iwan Franko nazwał historyczną. Twórcami tej teorii byli historycy literatury: John Colin Dunlop (ok. 1785–1842), Felix Liebrecht (1812–1890) i Jean-Louis-Auguste Loiseleur-Deslongchamps (1774–1849) oraz lingwiści, m.in. Theodor Benfey (1809–1881). Badacze teorii migracyjnej zwracali uwagę, że w niektórych sferach ludoznawstwa, zwłaszcza w badaniach twórczości literackiej, teorie symboliczne i solarno-meteorologiczne nie są przydatne. Nie była to jednak jedynie reakcja przeciwko jednostronnym wnioskom symbolistów (ang. *comparative mythology* – mitologia porównawcza) i meteorologistów (niem. *Naturmythologie* – mitologia natury) szkoły braci Grimm czy też G. F. Creuzera i F. M. Müllera.

Iwan Franko był zwolennikiem teorii migracyjnej. Uważał, że literaturę ludową należy studiować, porównując ją za pomocą metody porównawczo-literackiej z innymi utworami literackimi. Podobieństwa między tymi utworami u różnych narodów tłumaczył jako skutek przenoszenia i przetwarzania motywów z kraju do kraju. Historycy literatury odkryli m.in., że te utwory były często nosicielami pewnej propagandy religijnej, sekciarskiej, społecznej lub politycznej. Tym niemniej, pomimo poprawek, nie należy zbytnio teoretyzować, ale na podstawie badań empirycznych wykazywać zarówno różnice, jak i podobieństwa. Zasługą teorii migracjonistów było zakwestionowanie ściśle historycznego charakteru literackiej twórczości ludowej, a co za tym idzie – traktowania jej jako pozostałości prastarej przeszłości czy praaryjskiej kolebki przodków[18].

[17] I. Franko, *Najnowsze prądy...*, cyt. wyd., s. 10–11.

[18] Tamże, s. 12–13.

Następnym krokiem na drodze rozwojowej ludoznawstwa było pojawienie się w Anglii oraz Ameryce Północnej badań plemion i ludów prymitywnych inspirowanych potrzebami kolonialnymi bądź administracyjnymi. W Indiach Wschodnich oprócz literatury sanskryckiej i filozofii bramińskiej kolonizatorów zainteresowały instytucje prawne, całkiem odmienne od angielskich. Książka *Ancient Law* (1861) angielskiego urzędnika Henry'ego Sumnera Maine'a (1822–1888) dała początek studiom nad instytucjami i obyczajami ludów cywilizowanych.

Kwestie poruszone w pracy H. S. Maine'a dotyczyły takich pierwotnych form społecznych, jak gmina, rodzina, małżeństwo, ród, plemię czy państwo. Autor przypuszczał, że podobne struktury w rozmaitych krajach i u rozmaitych plemion świadczyły nie o migracji tych społecznych form bytu z jednego kraju do drugiego, lecz o istnieniu jednakowej (wspólnej wszystkim ludziom) „natury ludzkiej". W ten sposób powstała tzw. szkoła antropologii kulturowej (ewolucjonizm klasyczny), której najbardziej znanymi przedstawicielami byli: Lewis Henry Morgan (1818–1881), Herbert Spencer (1820–1903), Edward Burnett Tylor (1832–1917), John Lubbock (1834–1913) i James George Frazer (1854–1941). Naukowcy tego nurtu objaśniali podobieństwa w ustroju, wierzeniach i zwyczajach różnych plemion za pomocą (wspomnianej już) teorii jednolitości natury ludzkiej. Jednak H. Spencer i E. B. Tylor zachowywali ostrożność we wnioskach, gdy chodziło o definiowanie jednolitości natury ludzkiej, zostawiając miejsce dla różnorodności w zasadniczo jednakowych formach, albowiem do pewnego stopnia podobieństwa form społecznych okazują się przypadkowe i pozorne[19].

Do szkoły antropologicznej należało także wielu polskich i czeskich ludoznawców. Iwan Franko w artykule *Dwie szkoły w folklorystyce*[20], poświęconym przeglądowi siódmego numeru czasopisma „Wisła", wymienia najważniejsze – w jego opinii – artykuły polskich uczonych (etnografów i socjologów). Wśród nich znalazły się następujące teksty: *Ze studiów nad pieśniami i obrzędami weselnymi*[21] Henryka Biegeleisena (1855–1934), będący częścią jego obszernej pracy o obrzędach weselnych, a także *Tło ludowe „Balladyny". Studium folklorystyczne*[22] Włodzimierza

[19] Tamże, s. 14–15.

[20] Zob. „Żytie i Słowo" 1895, t. 3, ks. I, s. 149–155.

[21] Zob. „Wisła" 1893, t. 7, s. 317–494.

[22] Zob. tamże, s. 339–361, 557–580, 665–685.

Bugiela (1872–1937) oraz *Rola zwierząt w pojęciu pierwotnej umysłowości*[23] Ludwika Krzywickiego (1859–1941).

Iwan Franko nazwał tezę o „ogólnoludzkości" szkoły antropologicznej dogmatem. Uważał, że istnienie podobnych wątków w bajkach i pieśniach wynika z wędrówki utworów starożytnymi szlakami historycznych centrów oświatowych cywilizacji. Takie przekonanie wyrażał m.in. Theodor Benfey, którego Włodzimierz Bugiel skrytykował – zdaniem Iwana Franki niesłusznie – za sprowadzanie wszystkich opowiadań narodowych do jednego źródła – Indii i buddyzmu. Sam W. Bugiel podkreślał, że w tej szkole rzetelnie rozróżniano utwory obyczajowe oryginalne od tych przeniesionych dzięki wędrówce. Utwory cerkiewno-legendowe również nie odnoszą się do Indii, lecz badacze usiłują odnaleźć w nich ślady wędrówki utworów ludowych na wielkich szlakach historycznych, którymi cywilizacja podążała z dawnych centrów oświatowych: Babilonu, Egiptu, Indii, Fenicji, a następnie Grecji i Rzymu.

Iwan Franko zwrócił uwagę, że Theodor Benfey poprzez badania faktów życia literackiego i duchowego oraz szeroko rozumianej mitologii doszedł do wniosku, że wpływy tych wielkich ognisk oświaty na całą ludzkość były głębsze i szersze, niż przypuszczano do niedawna. Nawiązywano nie tylko relacje polityczne i handlowe, ale także literackie i duchowe. Według ukraińskiego myśliciela nie ma narodów, u których więzi kulturowe i ekonomiczne rozwijałyby się niezależnie, poza wzajemnymi wpływami[24].

Iwan Franko, omawiając wspomniany artykuł Henryka Biegeleisena, skrytykował go za to, że dostrzega jedność ducha ludzkiego we wszystkich ludach i plemionach. Do takiego wniosku polski etnograf doszedł, wykazując podobieństwa obrzędów weselnych w różnych miejscowościach wśród wielu narodów, zwłaszcza polskiego i rusińskiego. Iwan Franko zwrócił uwagę, że zwyczaje, obrzędy, pieśni itp. są zjawiskami historycznymi i jako takie nie mogą posłużyć za dowód prawdziwości tej teorii. Nie można bowiem na podstawie przykładów wybranych narodów wnioskować o całości ludzkości, jak to czyni H. Biegeleisen zgodnie z zasadami szkoły antropologicznej. Iwan Franko był przekonany, że trakto-

[23] Zob. tamże, s. 245.

[24] І. Франко, *Дві школи в фольклористиці (по поводу сьомого тому „Wisły")*, w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятидесяти томах*, t. 29, s. 420.

wanie zjawisk historycznych jako przyrodniczych jest podstawowym błędem tej szkoły. Drugim błędem jest sprowadzanie do wspólnego mianownika – jednakowej natury ludzkiej – różnorodności nieskończonej ilości zjawisk etnologicznych. W ten sposób ogólnikowość wniosków nie pomaga w wyjaśnieniu tych zjawisk, lecz je przytłacza. Dlatego też, wybierając do badania fakty i zjawiska o podobnym charakterze, często ignorujemy odmienności i wyjątki[25].

Iwan Franko w recenzji rozprawy Włodzimierza Bugiela poświęconej „Balladynie" poddaje krytyce jego założenie, że w legendzie o cudownej fujarce (zrobionej z kości zabitego lub trzciny czy wierzby wyrośniętej na jego grobie), w której ukrywa się dusza zabitego i której dźwięk zdradza zabójcę, są widoczne ślady metempsychozy i animizmu. Powołuje się on na E. B. Tylora, który z kolei w ogóle kwestionuje istnienie wiary w metempsychozę u plemion aryjskich[26]. Co więcej, wówczas znaleziono tylko dwa warianty tej legendy – w Afryce i Brazylii, żadnego zaś w Indiach[27].

Z tego względu I. Franko proponuje szukać wyjaśnienia sensu opowieści, przesuwając akcent z motywu cudownej fujarki na cudowne ujawnienie utajnionego strasznego czynu. W ten sposób stwierdza, że cykle tych opowiadań mają charakter karny i nie powstały pod wpływem pierwotnych wierzeń, lecz relacji cywilizacyjnych. Dlatego też nie można ich uważać za wytwory ogólnoludzkie, utworzone dzięki jednolitej naturze ludzkiej. Należy natomiast uznać, że są to wytwory historyczne, właściwe pewnej grupie narodów znajdujących się na wysokim poziomie rozwoju cywilizacyjnego, w którym zabójstwo człowieka stanowi czyn straszny, sprzeczny nie tylko z ludzkimi uczuciami, lecz z naturalnym ładem. Wysuwa on również tezę, że w bajce został wyrażony pogląd o sądzie bożym. Przeciwko złamaniu wiecznego prawa bożego sprzeciwia się nawet przyroda, ujawniając zabójcę poprzez grę fujarki itd. Taka interpretacja pozwala również wyjaśnić to, że motyw fujarki jest rozpowszechniony głównie w Europie.

Czeski badacz Čeněk Zíbrt (1864–1932) również krytykował zwolenników szkoły mitologicznej w badaniach folklorystycznych. Jego zdaniem

[25] Tamże, s. 416–417.

[26] Chodzi o jego pracę *Primitive Culture*, która ukazała się w 1871 roku.

[27] І. Франко, *Дві школи в фольклористиці...*, cyt. wyd., s. 421.

rozmaite zabawy ludowe są przeżytkami starożytnych obrzędów pogańskich, wspólnych wielu narodom zachodnioeuropejskim[28]. Iwan Franko w recenzji jego dzieła *Listy z českých dějin kulturních* (1891), będącego zbiorem dziewięciu tekstów (drugi z nich łączy w sobie pięć artykułów dotyczących tematu wspólnego – *Přežítky starodávných obětních obřadů*), wskazał na społeczno-kulturowe uwarunkowania zabaw ludowych i dowodził, że są one parodiami dawnych procesów sądowych.

Iwan Franko mimo wszystko doceniał wielki wkład Włodzimierza Bugiela, zwłaszcza jego systematyzację materiału. Ponadto zgodził się z jego krytyką przestarzałej szkoły mitologicznej braci Grimm i Maksa Müllera. Zaznaczył przy tym, że nie odrzuca wartości wniesionych przez antropologów kulturowych, lecz występuje przeciwko apriorycznemu i dogmatycznemu zastosowaniu jej metod do zjawisk wymagających innego podejścia. Ukraiński pisarz przywołuje w tym kontekście artykuł L. Krzywickiego zatytułowany *Rola zwierząt w pojęciu pierwotnej umysłowości*, w którym zebrał on bogaty zestaw świadectw etnografów i podróżników dotyczących poglądów na zwierzęta niecywilizowanych plemion Ameryki i Australii. Autor artykułu wykazał pewne podobieństwa między nimi a poglądami i wierzeniami ludów cywilizowanych, zastrzegając przy tym, że mogą nie pochodzić bezpośrednio od przodków prehistorycznych[29].

Mimo wielu zastrzeżeń I. Franko przyznał antropologom okresu ewolucjonizmu klasycznego wielkie zasługi w badaniu początków cywilizacji ludzkiej. Zwolennicy tego nurtu, tacy jak L. H. Morgan, H. Spencer, E. B. Tylor, J. G. Frazer czy J. Lubbock, niewątpliwie wnieśli ogromny wkład w rozwój nauki. Stosując podejście indukcyjne (z reguły byli to badacze gabinetowi, którzy – z wyjątkiem L. H. Morgana przyglądającego się Irokezom – nigdy nie widzieli opisywanych ludów), badali głównie plemiona prymitywne. Odkrywali wśród nich mniej lub bardziej ogólne zwyczaje, przyzwyczajenia, poglądy i wierzenia. Badacze tego nurtu zestawili podobne zjawiska w życiu narodów cywilizowanych i nazwali je pozostałościami cywilizacyjnymi (ang. *survivals*), przenosząc w ten sposób termin Darwinowski ze sfery nauk przyrodniczych do nauk społecznych[30].

---

[28] І. Франко, *Фольклорні праці д-ра Ченька Зібрта*, w: tegoż, *Зібрання творів у п'ятидесяти томах*, t. 29, s. 260–261.

[29] Tenże, *Дві школи в фольклористиці...*, cyt. wyd., s. 423.

[30] Tamże, s. 422–423.

Iwan Franko podkreśla, że zarówno szkoła mitologiczna, jak i symboliczna dały potężny impuls do rozwoju ludoznawstwa. Ilustruje to zwłaszcza na przykładzie prac braci Grimm, którzy konsekwentnie byli wierni interpretacjom w duchu *Naturmythologie* (niem.), co u ich następców (Wilhelma Mannhardta czy Aleksandra Afanasjewa) często kończyło się wysuwaniem arbitralnych (lecz fałszywych) wniosków. Podkreślając interdyscyplinarny charakter ludoznawstwa, ostrzegał przed bezkrytycznym przejmowaniem metod badawczych z różnych dyscyplin. W początkowym etapie rozwoju ludoznawstwa posiłkowanie się metodami i wnioskami przejętymi z innych nauk (takich jak antropologia społeczna i kulturowa, historia porównawcza religii, językoznawstwo itp.) było dość częste. Chodziło mu zwłaszcza o stosowanie teorii solarno-meteorologicznej (A. Kuhn, F. M. Müller) do tłumaczenia utworów literackich – baśni i powieści ludowych lub koncepcji symbolizmu etycznego (G. F. Creuzer) do wyjaśnienia poglądów prawnych i społecznych bez badania (tym zajął się później ewolucjonizm) początku i historii tych zjawisk[31].

Podsumowując, należy stwierdzić, że I. Franko obie orientacje metodologiczne, tj. mitologiczną i symboliczną, uważa za równorzędne i sprzeciwia się zwalczaniu jednej przez drugą. Co więcej, za konieczne dla uchwycenia różnych aspektów badania ludu uznaje wzajemne przenikanie się stosowanych przez nie metod[32].

Katarina Novikova – THE ORIGINS OF RELIGIOUS AND METHODOLOGICAL REFLECTION ON POLISH SOIL IN ETHNOGRAPHIC STUDIES BY IVAN FRANKO (1856–1916)

We try to analyze folklore and ethnographic researches of Ivan Franko – Ukrainian and Polish scholar and co-founder of the Ethnological Association in Lviv. His paper about contemporary trends in folklore and ethnographic researches taken at the first meeting of the Association shows the understanding of methods and concepts of those researches and his views.

Folklore and ethnographic researches contributed to the development of the religious studies. Franko was convinced that in order to know people an interdisciplinary approach is needed. This in turn resulted in the formation of newer and newer methodological orientations, ethnographic schools. And

[31] I. Franko, *Najnowsze prądy*..., cyt. wyd., s. 8–9.

[32] Tamże, s. 14–16.

those research methods, particularly for so-called „spiritual culture", were then widely used also in religious studies.

MARCIN POMARAŃSKI
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Bóg – Natura – Ameryka. Społeczno-polityczny wymiar działalności Ruchu Eko-Kościoła (*Eco-Church Movement*) w Stanach Zjednoczonych

Wprowadzenie

„Ludzkość wezwana jest do uświadomienia sobie konieczności zmiany stylu życia, produkcji i konsumpcji, by powstrzymać globalne ocieplenie albo przynajmniej wyeliminować przyczyny wynikające z działalności człowieka"[1] – słowa ogłoszonej w czerwcu 2015 roku przez papieża Franciszka I encykliki *Laudato si'* poświęconej problemowi zmian klimatycznych odbiły się szerokim echem w całym świecie chrześcijańskim. Wywołały – jeszcze przed oficjalną prezentacją dokumentu – wielotygodniowe dyskusje nad sensem i zakresem problematyki podejmowanej przez głowę Kościoła katolickiego. Do grupy najbardziej oczekujących na encyklikę należały setki tysięcy amerykańskich chrześcijan (nie tylko katolików!), dla których słowa papieża Franciszka I miały stać się swoistym potwierdzeniem słuszności działań proekologicznych rozpoczętych ponad trzydzieści lat wcześniej. Środowisko współpracy między organizacjami religijnymi reprezentującymi tradycję judeochrześcijańską nieformalnie nazwano Ruchem Eko-Kościoła (*Eco-Church Movement*)[2].

---

[1] Franciszek I, *Encyklika „Laudato si'" Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, 24 V 2015, 23, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf [dostęp: 13 VII 2016].

[2] Nazwą tą posługiwał się jeden z twórców ruchu Albert J. Fritsch, a w środowisku naukowym odwołuje się do niej np. Sarah McFarland Taylor, profesor religioznawstwa z Northwestern University w Evanston w stanie Illinois. Por. A. J. Fritsch, A. Iadavaia-Cox, *Eco-Church. An Action Manual*, San Jose 1992; S. M. Taylor, *Eco-Church*, w: *The Encyclopedia of Religion and Nature*, B. R. Taylor, J. Kaplan (red.), London–New York 2005, s. 530–531.

Choć określenie to nigdy nie stało się oficjalną nazwą, jest powszechnie akceptowane przez amerykańskich chrześcijan. Tożsamość tego ruchu ukształtowały czynniki strukturalne i celowościowe: wspólny rodowód organizacyjny oraz zbieżne cele społeczne (religijne, kulturowe i polityczne). W tym sensie jego nazwa odnosi się po pierwsze do grup podejmujących od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku współpracę w ramach North American Conference on Christianity and Ecology (NACCE, Północnoamerykańska Konferencja na rzecz Chrześcijaństwa i Ekologii), a po wtóre – do organizacji, które wyłoniły się z tej współpracy w kolejnych latach. W obydwu przypadkach głównym determinantem działania było pragnienie „wyjaśnienia ekologicznego wymiaru chrześcijaństwa" zarówno w zakresie teologicznym – poprzez wskazanie biblijnych inspiracji dla ludzkich zachowań i postaw obywatelskich pozostających w zgodzie z naturą, jak i w zakresie społecznym, a później także politycznym, w wyniku nakładania na amerykańskich chrześcijan (w tym trzymających ster władzy) moralnego obowiązku troski o środowisko i nakazu rozważnego nim gospodarowania.

Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie o charakter Ruchu Eko-Kościoła w Stanach Zjednoczonych. Spojrzymy na niego w szerokim kontekście – religijnym, społecznym, a nawet politycznym. Ruch Eko-Kościoła strukturalnie związany jest z NACCE oraz innymi organizacjami tego typu, powstałymi w ostatniej dekadzie XX lub pierwszych latach XXI wieku. Grupy te – na wzór NACCE – starają się interpretować współczesne problemy ekologiczne w duchu biblijnego objawienia. Promują również odpowiedzialne postawy obywatelskie poprzez ewangelizację i kult religijny sprawowany „blisko natury".

Przedmiotem naszych rozważań stanie się w szczególności wymiar społeczno-polityczny działalności Ruchu Eko-Kościoła. Charakteryzuje go bowiem dynamika odchodzenia od akcji czysto ewangelizacyjnych, towarzyszących mu od początku jego istnienia, na rzecz bardziej świeckich form aktywności, takich jak działalność edukacyjna, lobbing polityczny czy batalie legislacyjne. Powody tej zmiany, podobnie jak natura przedsięwzięć organizowanych przez ruch, będą przedmiotem analizy w niniejszym opracowaniu.

Nie mniej interesujące wydaje się pytanie o miejsce sfery *sacrum* w ewoluującym Ruchu Eko-Kościoła. Teologiczne podstawy jego doktryny nie utrudniają wbrew pozorom prowadzenia ekumenicznej

współpracy między katolickimi, protestanckimi, prawosławnymi oraz żydowskimi grupami wchodzącymi w jego skład. Wręcz odwrotnie, stają się ważną przesłanką dla podjęcia proekologicznych wysiłków.

Chrześcijański imperatyw ekologiczny

Dla kręgów judeochrześcijańskich w Stanach Zjednoczonych nakaz troski o środowisko naturalne nie jest tematem nowym ani kontrowersyjnym. Problem ekologii postrzega się jako proste rozwinięcie idei pojawiających się już w pierwszych księgach Starego Testamentu. Zgodnie z takim podejściem już opisany w Księdze Rodzaju akt stworzenia świata przez Boga nakłada na ludzi obowiązek poszanowania środowiska naturalnego i roztropnego zarządzania jego zasobami. Powinność ta wynika bowiem z nadprzyrodzonego charakteru samego aktu wolitywnego powołującego wszystko do życia. Wiara ta znajduje swoje odzwierciedlenie i skonkretyzowanie w wielu formułowanych argumentach filozoficzno-religijnych, w których chrześcijanie i wyznawcy judaizmu w Stanach Zjednoczonych, odwołując się do fragmentów Biblii bądź do innych świętych tekstów, uzasadniają swoje proekologiczne przekonania.

W przypadku Ruchu Eko-Kościoła najbardziej „kanoniczne" dowody sformułował Calvin B. DeWitt, amerykański profesor przyrodoznawstwa oraz jeden z prekursorów tej idei. Podjął w nich m.in. problematykę ochrony Bożego stworzenia oraz wzajemnej służby człowieka i przyrody. Jego zdaniem niezwykła różnorodność biosfery powinna być szanowana i chroniona przez ludzi jako wyraz należytego traktowania boskiego dzieła. Obowiązek taki nałożył na mężczyznę i kobietę rzekomo sam Stwórca, umieszczając ich w ogrodzie Eden, aby go uprawiali i doglądali. Co więcej, poddańczy charakter przyrody wobec człowieka nie jest relacją jednokierunkową i absolutną, w ramach której ludzie mają przyrodzone prawo do nieograniczonego wykorzystywania natury. Jest to zależność obustronna – konstytuowana przez pokorną i roztropną pracę bliźniego dla zachowania świata w jak najmniej wyeksploatowanej postaci[3]. O fundamentalnym znaczeniu takiej interpretacji historii biblijnych dla znacznej części amerykańskich chrze-

[3] C. B. DeWitt, *Christianity. Biblical Foundations for Christian Stewardship*, w: *The Encyclopedia of Religion...*, cyt. wyd., s. 173–174.

ścijan świadczy również to, że w podobnym tonie wypowiadał się na ten temat papież Franciszek I podczas audiencji ogólnej z okazji Światowego Dnia Środowiska 5 czerwca 2013 roku[4].

Tę samą interpretację C. B. DeWitt stosuje do innych fragmentów Biblii, w tym do opisu sześciodniowego aktu stworzenia świata, po którym Bóg odpoczywał, a także historii Noego, który w swojej arce uratował przed potopem przedstawicieli wszystkich gatunków zwierząt. Na podstawie swoich analiz amerykański badacz uzasadnia, że w Piśmie Świętym zakodowana jest konieczność sezonowego zwalniania rytmu natury, na wzór Bożego „siódmego dnia", w trakcie którego przyroda odnawia swoje zasoby i regeneruje siły witalne. Człowiek nie tylko powinien powstrzymać się od nieustannego i bezmyślnego eksploatowania świata i pozwolić mu co jakiś czas odzyskać swój pierwotny stan, ale także – jako „korona stworzenia" – ma obowiązek stać na straży jak najpełniejszej realizacji planu Bożego co do wprawionego w ruch mechanizmu przyrody[5].

Argumenty na biblijne uzasadnienie ekologizmu, choć sformułowane z perspektywy protestanckiego przyrodoznawcy i filozofa, zaakceptowały także amerykańskie środowiska wyznaniowe. Do niektórych „dowodów" odwołała się nawet Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych przy okazji wygłaszanego w 2001 roku apelu w sprawie globalnych zmian klimatycznych. Hierarchowie amerykańskiego Kościoła katolickiego nawoływali w nim do roztropnego zarządzania „ogrodem stworzonym przez Boga". Wprost wyrażono przekonanie o nierozerwalnym związku ludzkiej tożsamości z otaczającym człowieka światem oraz o konieczności podjęcia wysiłków w celu jego ochrony. Co więcej, hierarchowie kościelni do listy argumentów za owym swoistym imperatywem ekologicznym dodali dwa kolejne, poczynione z perspektywy katolickiej nauki społecznej. W pierwszym problem ekologii powiązali nierozerwalnie z chrześcijańskim obowiązkiem promocji dobra wspólnego i cnoty solidarności. Zgodnie z tym prze-

[4] *Z Watykanu*, „Niedziela. Tygodnik Katolicki" 2013, nr 24, s. 12.

[5] Calvin B. DeWitt sformułował ostatecznie sześć takich dowodów: *earthkeeping principle* (zasadę ochrony stworzenia), *reciprocal service principle* (zasadę wzajemnej służby), *sabbath principle* (zasadę dnia siódmego), *fruitfulness principle* (zasadę urodzajności), *practice principle* (zasadę praktyki) oraz *Peaceable Kingdom principle* (zasadę Królestwa Pokoju). Por. C. B. DeWitt, *Christianity. Biblical...*, cyt. wyd., s. 173–174; tenże, *Earth-Wise. A Biblical Response to Environmental Issues*, Grand Rapids 1994.

konaniem świadomość „życia z innymi oraz dla innych" wymaga działania na rzecz ochrony i poszanowania fundamentalnych praw wszystkich stworzeń. W drugim argumencie skoncentrowali się na specjalnej trosce, jaką amerykańscy katolicy powinni otoczyć biednych i bezbronnych – „najbardziej narażonych na krzywdę i najmniej słyszanych" przez decydentów. Troska i specjalna uwaga poświęcana tym, którzy nie są w stanie walczyć o swoje prawa, była podstawą nauki Jezusa Chrystusa i zgodnie z nią stała się obowiązkiem wszystkich jego wyznawców na świecie[6].

Jednakże dla amerykańskich ekokościołów Stary i Nowy Testament nie jest jedynym źródłem imperatywu ekologicznego. Ich przedstawiciele odwołują się również do rozwijanej od pierwszych wieków chrześcijaństwa tradycji Księgi Natury – idei postrzegania całej przyrody jako dzieła napisanego ręką samego Boga; miała ona pełnić funkcję „lektury uzupełniającej" w stosunku do biblijnej Księgi Pisma zawierającej objawienie. Koncepcja ta, czerpiąca nie tylko z myśli wczesnochrześcijańskiej, ale również z tradycji rabinicznego judaizmu oraz starożytnego arystotelizmu i platonizmu, podkreślała walor poznawczy otaczającego nas świata, a swoje pierwsze skonkretyzowanie znalazła w słowach św. Pawła, że „dzieła Boże ukazują Jego wiekuistą potęgę i bóstwo"[7]. Koncepcja Księgi Natury pojawiła się w tekstach pierwszych pisarzy i ojców Kościoła, takich jak Tertulian, Orygenes czy św. Augustyn, a doprecyzowana została w późniejszej myśli filozofów średniowiecznych, np. św. Tomasza z Akwinu czy Hugona od św. Wiktora, i do dziś pozostaje przedmiotem dysput teologicznych oraz z pogranicza religii i nauki[8].

Z teologicznego punktu widzenia Księga Natury ma, rzecz jasna, nieporównywalnie mniejsze znaczenie niż objawienie opisane w Piśmie Świętym. Pełni w stosunku do niego rolę drugorzędnego źródła wiedzy

[6] *Why Does the Church Care About Global Climate Change*, w: *Global Climate Change. A Plea for Dialogue, Prudence and the Common Good*, US Catholic Bishops, 2001, http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/why-does-the-church-care-about-global-climate-change.cfm [dostęp: 10 VI 2015].

[7] O. Pedersen, *Księga Natury*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1992, nr 14, s. 20–21.

[8] Jedno z najciekawszych w ostatnim czasie nawiązań do Księgi Natury, poprzez odwołanie się w debacie na temat istnienia Boga do argumentów z przyczynowości i celowości św. Tomasza z Akwinu, pojawiło się w publikacji angielskiego filozofa Antony'ego Flewa; por. A. Flew, R. A. Varghese, *Bóg istnieje. Dlaczego najsłynniejszy ateista zmienił swój światopogląd?*, R. Pucek (tłum.), Warszawa 2010.

naturalnej o Bogu, która jest dostępna „jedynie" na podstawie zmysłów i rozumu, a nie wiary. Takie aposterioryczne poznanie pozwala w ograniczony sposób zbliżyć się do elementów transcendentnej boskości poprzez analizę dzieła stworzenia. Kontemplowanie natury ma zatem wartość teologiczną i naukową zarazem, ponieważ dzięki niemu można zdobyć określoną wiedzę na temat samego Boga w podobny sposób, w jaki zaduma nad dziełem artystycznym pozwala wysnuć określone wnioski o jego twórcy. Oczywiście będzie to wiedza niewspółmierna do mądrości zdobytej w wyniku poznania tekstów świętych i kontemplacji objawienia Bożego, ale wystarczająca, aby dostrzec teologiczne znaczenie przyrody oraz zrozumieć religijny sens troski o ochronę środowiska naturalnego.

We współczesnej amerykańskiej myśli chrześcijańskiej Księga Natury stała się istotnym elementem ożywienia religijnego. Niektóre grupy, np. Religious Campaign for Forest Conservation (Kampania Religijna na rzecz Ochrony Lasów), do dziś organizują specjalne spotkania na świeżym powietrzu, podczas których uczestnicy starają się odczytywać z przyrody ślady Bożej aktywności. Środowiska bardziej zachowawcze podkreślają natomiast, że zbyt duża uwaga poświęcana naturze kosztem Księgi Pisma stała się przyczyną rozwoju nauk przyrodniczych i humanistycznych, a pośrednio także źródłem współczesnych zagrożeń dla społeczeństwa, takich jak modernizm, sekularyzm czy nawet degradacja środowiska naturalnego. Grupy te zinterpretowały konieczność powrotu do źródeł swojej wiary nie tylko w sensie teologicznym, ale również społecznym, jako obowiązek podjęcia szeroko zakrojonych działań w celu przeciwdziałania negatywnym trendom oraz naprawienia krzywd, w tym tych wyrządzonych przyrodzie[9].

[9] R. Gould, *Book of Nature*, w: *The Encyclopedia of Religion...*, cyt. wyd., s. 210–211. Taką powszechną skłonność do wybierania tradycyjnych idei i wartości religijnych, zamiast rozwiązań technologicznych i naukowych, w walce z problemami środowiska naturalnego duński antropolog Poul Pedersen określił w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku mianem „religijnego paradygmatu enwironmentalistycznego" (*religious environmentalist paradigm*). Por. A. Kallend, *The Religious Environmentalist Paradigm*, w: *The Encyclopedia of Religion...*, cyt. wyd., s. 1367–1370.

Ruch Eko-Kościoła jako działalność społeczna

Jak już wcześniej wspomniałem, wewnętrzny nakaz zaangażowania się w sprawy ekologii w środowisku północnoamerykańskich wyznawców chrześcijaństwa i judaizmu stał się wyraźnie słyszalny od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku. Zgodnie z danymi zgromadzonymi w ramach prowadzonego na Uniwersytecie Yale Forum on Religion and Ecology w ostatnich piętnastu latach XX wieku powstało w Stanach Zjednoczonych prawie 75% wszystkich działających obecnie organizacji religijnych zajmujących się problematyką ochrony środowiska[10]. Nie oznacza to jednak, że dążenia do sformułowania teologicznie motywowanej doktryny proekologicznej nie były podejmowane wcześniej.

Najstarsze grupy realizujące takie ideały zainicjowały swoją działalność już w połowie XIX wieku. Wśród nich są chociażby wciąż istniejące dwie katolickie wspólnoty: Saint John's Abbey (opactwo św. Jana) w Minnesocie (1856) oraz Villa Maria Farm w Pensylwanii (1864). Same podstawy ideologiczne Ruchu Eko-Kościoła również zostały sformułowane wcześniej – na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Tym samym wpisały się one w ogólnonarodowy kontekst rodzącej się wówczas świadomości proekologicznej Amerykanów. Niemałą zasługę dla jej rozwoju mieli: wspomniany już protestancki przyrodoznawca Calvin B. DeWitt, ksiądz katolicki Thomas Berry, senator z Kalifornii Tom Hayden oraz historyk z Uniwersytetu Princeton Lynn Townsend White, który swoim artykułem na temat dziejowych źródeł współczesnego kryzysu ekologicznego rozpoczął dyskusję nad tą problematyką[11].

Teoretyczny ferment przekształcił się w ruch społeczny, ale dopiero po 1986 roku, kiedy swoją działalność rozpoczęła North American Conference on Christianity and Ecology. Założona przez Ala Fritscha, Davida Haenkego i Freda Kruegera grupa wśród głównych celów działalności wymieniała konieczność znalezienia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o chrześcijańskie podstawy ekologizmu. Cel ten chciała osiągnąć poprzez inicjowanie debat teologicznych, a także prowadzenie szeroko

[10] Zob. oficjalną stronę projektu: http://fore.yale.edu/

[11] L. T. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science", 10 March 1967, vol. 155, no. 3767, s. 1203–1207.

rozumianych akcji informacyjnych i obywatelskich, uświadamiających Amerykanów na temat moralnych implikacji troski o środowisko naturalne. Co warte podkreślenia, działania te od początku były prowadzone w duchu ekumenicznym i angażowały przedstawicieli kościołów protestanckich, katolickich, prawosławnych, a nawet wyznawców judaizmu. Przyczyniło się to do bardzo szybkiego umasowienia ruchu. Już w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku jednemu z odłamów NACCE udało się zaangażować do współpracy w ramach projektu *Solar Stewardship Initiative* ponad 340 tysięcy grup wyznaniowych i innych organizacji religijnych ze Stanów Zjednoczonych[12].

Szeroka baza wyznaniowa Ruchu Eko-Kościoła miała także dwie mniej korzystne konsekwencje. Po pierwsze, uniemożliwiła jego pełną formalizację. Przynależność do różnych związków wyznaniowych, charakteryzujących się odmienną wewnętrzną hierarchizacją, co więcej – odwołujących się do różnych teologii i rozbieżności w interpretowaniu ksiąg Starego i Nowego Testamentu, utrudniała utworzenie jednolitej struktury organizacyjnej. Dlatego większość powstających grup w ramach Ruchu Eko-Kościoła przyjęła postać stowarzyszeń i fundacji „parasolowych"[13] skupiających w swych szeregach znaczną liczbę mniejszych lub większych grup wyznaniowych i koordynujących ich działania w dziedzinie ekologii. Po drugie, wielowyznaniowość ruchu doprowadziła do powstania w Stanach Zjednoczonych skomplikowanej sieci takich organizacji parasolowych, połączonych swobodnie ze sobą nazwiskami liderów, wspólnymi celami czy realizowanymi przedsięwzięciami. To w ramach tej sieci działają poszczególne kościoły i denominacje chrześcijańskie czy judaistyczne, a także inne podmioty o religijnej proweniencji.

Z danych zgromadzonych Forum on Religion and Ecology wynika, że w pierwszej dekadzie XXI wieku w Stanach Zjednoczonych istniało ponad 50 takich przedsięwzięć (tabela 1), z czego 30% deklarowało otwartość na współpracę nie tylko z grupami reprezentującymi tradycję judeochrześcijańską, ale również z przedstawicielami buddyzmu, islamu i innych religii czy światopoglądów[14].

---

[12] L. Kearns, *North American Conference on Christianity and Ecology and the North American Coalition on Religion and Ecology*, w: *The Encyclopedia of Religion...*, cyt. wyd., s. 1212–1214.

[13] Od angielskiego terminu *umbrella organization*.

[14] Więcej na http://fore.yale.edu/

Tabela 1. Organizacje Ruchu Eko-Kościoła funkcjonujące w XXI wieku na terenie Stanów Zjednoczonych

Lp.	Nazwa grupy	Siedziba grupy	Profil wyznaniowy	Rok powstania
1.	Center for Earth Spirituality and Rural Ministry	Mankato, Minnesota	katolicki	1996
2.	Center for the Celebration of Creation	Philadelphia, Pensylwania	międzywyznaniowy	1990
3.	Christian Vegetarian Association	Cleveland, Ohio	protestancki	1999
4.	Churches' Center for Land and People	Verona, Wisconsin	protestancki	1989
5.	Crown Point Ecology Center	Bath, Ohio	katolicki	1989
6.	Crystal Spring	Plainville, Massachusetts	katolicki	1991
7.	Earth Ministry	Seattle, Waszyngton	protestancki	1992
8.	EarthCare	Chattanooga, Tennessee	protestancki	1994
9.	Environmental Justice Office of the Presbyterian Church	Louisville, Kentucky	protestancki	1988
10.	Environmental Ministries of Southern California	San Diego, Kalifornia	protestancki	1988
11.	Environmental Partnerships	Boston, Massachusetts	protestancki	1998
12.	Episcopal Power and Light	San Francisco, Kalifornia	protestancki	1997

Tabela 1. Organizacje Ruchu Eko-Kościoła… (cd.)

Lp.	Nazwa grupy	Siedziba grupy	Profil wyznaniowy	Rok powstania
13.	Equal Exchange: Interfaith Coffee Program	Canton Massachusetts	międzywyznaniowy	1997
14.	Evangelical Environmental Network	Wynnewood, Pensylwania	protestancki	1993
15.	Faith in Place	Chicago, Illinois	międzywyznaniowy	1999
16.	Franciscan Earth Literacy Center	Tiffin, Ohio	katolicki	1994
17.	Genesis Farm	Blairstown, New Jersey	katolicki	1980
18.	Grailville	Loveland, Ohio	protestancki	1944
19.	Green Mountain Monastery and the Fr Thomas Berry Sanctuary	Greensboro, Vermont	katolicki	1984
20.	Interfaith Network for Earth Concerns	Portland, Oregon	międzywyznaniowy	1992
21.	Interfaith Power and Light	San Francisco, Kalifornia	międzywyznaniowy	2000
22.	Marah International	Smithfield, Rhode Island	protestancki	1999
23.	Michaela Farm	Oldenburg, Indiana	katolicki	1991
24.	Monastery of Saint Gertrude	Cottonwood, Idaho	katolicki	1993
25.	National Catholic Rural Life Conference	Des Moines, Iowa	katolicki	1923

Tabela 1. Organizacje Ruchu Eko-Kościoła… (cd.)

Lp.	Nazwa grupy	Siedziba grupy	Profil wyznaniowy	Rok powstania
26.	National Council of Churches Eco-Justice Programs	Waszyngton, DC	protestancki	1983
27.	National Religious Partnership for the Environment	Amherst, Massachusetts	międzywyznaniowy	1993
28.	North American Coalition for Christianity and Ecology	Saint Paul, Minnesota	międzywyznaniowy	1986
29.	Oblate Ecological Initiative	Godfrey, Illinois	katolicki	2001
30.	Partners for Environmental Quality, Inc.	Trenton, New Jersey	międzywyznaniowy	1992
31.	Presbyterians for Restoring Creation	Batavia, Illinois	protestancki	1995
32.	Quaker Earthcare Witness	Burlington, Vermont	protestanck	1987
33.	Religious Campaign for Forest Conservation	Santa Rosa, Kalifornia	międzywyznaniowy	1998
34.	Religious Witness for the Earth	Littleton, Massachusetts	międzywyznaniowy	2001
35.	Restoring Eden	La Center, Waszyngton	protestancki	2001
36.	Saint Catharine Farm and Dominican Earth Education Center	St. Catharine, Kentucky	katolicki	1997

Tabela 1. Organizacje Ruchu Eko-Kościoła… (cd.)

Lp.	Nazwa grupy	Siedziba grupy	Profil wyznaniowy	Rok powstania
37.	Saint John's Abbey	Collegeville, Minnesota	katolicki	1856
38.	Santuario Sister-farm	Welfare, Teksas	katolicki	2002
39.	Seventh Principle Project	Arlington, Wirginia	protestancki	1991
40.	Sisters Hill Farm	Stanfordville, Nowy Jork	katolicki	1997
41.	Sisters of Saint Francis of Philadelphia	Anston, Pensylwania	katolicki	1997
42.	Spirit in Nature Interfaith Path Sanctuary	Middlebury, Vermont	międzywyznaniowy	1998
43.	Spiritual Alliance for Earth	Oakland, Kalifornia	międzywyznaniowy	b.d.
44.	Tangier Watermen's Stewardship for the Cheasapeake	Tangier Island, Wirginia	protestancki	1998
45.	Target Earth International	Pleasanton, Kalifornia	protestancki	1986
46.	Institute: Sacred Mountains Program	Berkeley, Kalifornia	międzywyznaniowy	1999
47.	United Religions Initiative	San Francisco, Kalifornia	międzywyznaniowy	1993
48.	United States Catholic Conference's Environmental Justice Program	Waszyngton, DC	katolicki	1993

Tabela 1. Organizacje Ruchu Eko-Kościoła… (cd.)

Lp.	Nazwa grupy	Siedziba grupy	Profil wyznaniowy	Rok powstania
49.	Villa Maria Farm	Villa Maria, Pensylwania	katolicki	1864
50.	West Michigan Environmental Action Council	Grand Rapids, Michigan	międzywyznaniowy	1997
51.	Whidbey Institute	Clinton, Waszyngton	międzywyznaniowy	1993
52.	White Violet Center for Eco-Justice	Saint-Mary-of-the-Woods, Indiana	katolicki	1996

Źródło: opracowanie własne na podstawie http://fore.yale.edu/ [dostęp: 12 VI 2015].

Organizacyjne ograniczenia wynikające z międzywyznaniowego charakteru współpracy ekologicznej widać najlepiej na przykładzie National Religious Partnership for the Environment (NRPE, Narodowe Partnerstwo Religijne na rzecz Środowiska) utworzonego w 1993 roku i skupiającego przedstawicieli protestantyzmu, katolicyzmu, prawosławia i judaizmu[15]. Dzięki wielu organizacjom religijnym należącym do NRPE jego przedsięwzięcia proekologiczne docierają do niemal każdego zakątka Stanów Zjednoczonych. Szeroki zasięg terytorialny grupy zapewnił jej miano jednego z liderów Ruchu Eko-Kościoła. Mocna pozycja NRPE przekłada się na istotne wsparcie finansowe ze strony wiernych, dzięki czemu grupa jest w stanie przeznaczać co roku milionowe budżety na wspieranie walki o środowisko naturalne[16].

[15] Członkami założycielami NRPE są: 1. U.S. Conference of Catholic Bishops i jej wyspecjalizowane ekologiczne ramię – Catholic Climate Covenant; 2. National Council of Churches i związana z nią Creation Justice Ministries; 3. Jewish Council on Public Affairs wraz z afiliowaną przy niej Coalition on the Environment and Jewish Life; 4. Evangelical Environmental Network; por. oficjalną stronę organizacji – http://www.nrpe.org/ [dostęp: 11 VI 2015].

[16] W okresie, gdy dyrektorem organizacji był Paul Gorman (1993–2010), udało się jej zgromadzić na działalność ekologiczną ponad 30 milionów dolarów z samych datków i darowizn. Zob. *Green Culture: An A-to-Z Guide*, K. Wehr (red.), Los Angeles–London 2011, s. 391.

Z drugiej strony tak pojemna baza religijna nakłada na grupę obowiązek publicznego prezentowania czterech różnych motywacji teologicznych dla uzasadnienia działań proekologicznych i utrzymania odpowiedniego poziomu ogólności w zapowiadanych celach działania[17]. Na przykład w deklaracji programowej NRPE informuje „jedynie", że kierując się naukami biblijnymi, stara się zachęcać ludzi wiary do zainteresowania ideami i programami dotyczącymi sprawowania opieki nad Bożym stworzeniem poprzez całą materię życia religijnego, obejmującego: a) liturgię, kult i modlitwę; b) studia teologiczne oraz edukację młodzieży i duchowieństwa; c) promowanie wzorów dobrego zarządzania własnym domem, ziemią i zasobami naturalnymi; d) ochronę życia swoich wspólnot i zdrowia ich dzieci; e) społeczne duszpasterstwo z myślą o biednych i zagrożonych; f) prezentowanie decydentom politycznym spraw istotnych z punktu widzenia wartości moralnych i sprawiedliwości społecznej[18].

Drugą niekorzystną konsekwencją przyjęcia szerokiej perspektywy wyznaniowej przez Ruch Eko-Kościoła jest zantagonizowanie stosunków z najbardziej konserwatywnymi i fundamentalistycznymi kościołami protestanckimi w Stanach Zjednoczonych. Od początku lat osiemdziesiątych XX wieku grupy te, funkcjonujące pod wspólnym szyldem Religijnej Prawicy (Religious Right), zaangażowały się bardzo mocno w działalność społeczno-polityczną, przyczyniając się w znacznej mierze do wyborczych sukcesów polityków republikańskich i zyskując dzięki temu znaczne wpływy w waszyngtońskich kręgach Grand Old Party[19]. Dla protestanckich fundamentalistów problematyka ekologiczna oraz sam pomysł prowadzenia szeroko rozumianej współpracy międzywyznaniowej są przejawami „sekularystycznego lewactwa", z którym należy walczyć[20]. Takie podejście nie tylko utrudnia przedstawicielom Ruchu Eko-Kościoła pozyskiwanie politycznego wsparcia dla swoich

[17] Widać to szczególnie dobrze na stronie internetowej NRPE, na której organizacja omawia oddzielnie problem relacji religii i ekologii z perspektywy protestanckiej, katolickiej, prawosławnej i żydowskiej; zob. http://www.nrpe.org/perspectives--resources.html [dostęp: 12 VI 2015].

[18] Tamże.

[19] Czyli Partii Republikańskiej.

[20] Spór ten ugruntował doktrynalne rozbieżności pomiędzy protestanckimi fundamentalistami a bardziej liberalnymi ewangelikałami, czego wyrazem stał się nieformalny podział tych środowisk na Religijną Prawicę (Religious Right) oraz Religijną Lewicę (Religious Left).

działań, ale także wielokrotnie uniemożliwiało sfinalizowanie przedsięwzięć już rozpoczętych.

Symboliczną ofiarą tej rywalizacji stał się Richard Cizik, jeden z najaktywniejszych przedstawicieli Ruchu Eko-Kościoła, a jednocześnie waszyngtoński lobbysta największych amerykańskich organizacji protestanckich skupionych w National Association of Evangelicals (NAE, Narodowe Stowarzyszenie Ewangelikałów). Był on jednym z pomysłodawców zainicjowanego w 2006 roku programu *Evangelical Climate Initiatives* mającego wymusić na amerykańskim rządzie zmianę niekorzystnego prawodawstwa federalnego w zakresie ochrony środowiska. W wyniku protestu przeciwko samemu lobbyście (jak i całemu przedsięwzięciu), który zorganizowały grupy Religijnej Prawicy zrzeszone w NAE, z Jamesem Dobsonem i Tonym Perkinsem na czele, został on usunięty z organizacji, a program porzucony, aby chrześcijanie mogli skuteczniej „skoncentrować się na problemach moralnych naszych czasów"[21].

Polityczne orędownictwo

Szeroka baza światopoglądowa ruchu, skłaniająca proekologiczne kongregacje wyznaniowe do współpracy pozareligijnej, oraz konflikt doktrynalny z Religijną Prawicą, utrudniający pozyskiwanie politycznego i duchowego wsparcia dla planowanych przedsięwzięć – to dwa podstawowe czynniki mające wpływ na aktywność Ruchu Eko-Kościoła w poszukiwaniu nowych form oddziaływania na opinię publiczną. Do końca XX wieku aktywność społeczna ruchu, zgodnie z pierwotnym zamiarem twórców NACCE, opierała się w większości na małych kościołach i kongregacjach, ograniczała do działań ewangelizacyjnych i edukacyjnych. Oczywiście i wówczas organizowano akcje o jednoznacznie politycznym charakterze, jak popularne pod koniec lat osiemdziesiątych w społeczeństwie amerykańskim protesty przeciwko rozpowszechnianiu broni atomowej. Jednakże dopiero na przełomie XX i XXI wieku taki profil działalności zyskał na znaczeniu.

Od początku istnienia Ruchu Eko-Kościoła szczególną rolę przywiązywano do ewangelizacji i edukacji jako dwóch głównych wymiarów działalności organizacji religijnych w demokratycznym państwie.

[21] Tłum. wł. J. C. Davis, *In Defense of Civility: How Religion Can Unite America on Seven Moral Issues That Divide Us*, Louisville 2010, s. 139–140.

W przypadku Stanów Zjednoczonych miało to swoje uzasadnienie historyczne i legislacyjne. Po pierwsze, pozwalało zaadaptować na potrzeby nowego ruchu bardzo dobrze rozwiniętą sieć chrześcijańskich letnich warsztatów i obozów rekolekcyjnych, jak również wykorzystać doświadczenia edytorskie i publicystyczne amerykańskich kongregacji. Tradycja tworzenia religijnych broszur i czasopism światopoglądowych sięga w Stanach Zjednoczonych przełomu XIX i XX wieku. Dzięki temu Ruch Eko-Kościoła ma bardzo dobrze rozwiniętą strukturę medialno-edukacyjną, o ugruntowanej pozycji wśród amerykańskich chrześcijan, którą może wypełniać w tym przypadku treściami proekologicznymi. Widać to bardzo dobrze na przykładzie wielokrotnie już wspominanej NACCE, która od początku opiera swoją działalność na sieci metodystycznych wakacyjnych obozów biblijnych organizowanych od wielu dekad w Minnesocie.

Po drugie, koncentracja na ewangelizacyjno-edukacyjnym wymiarze działalności pozwalała uniknąć kłopotów z amerykańskim urzędem podatkowym (Internal Revenue Service), który zabraniał kościołom prowadzenia w sposób jawny działalności politycznej[22]. Urząd nie miał jednak żadnych zastrzeżeń co do szeroko pojętych przedsięwzięć edukacyjnych, w których polityka pojawiała się jedynie w ograniczonej i zawoalowanej formie. Przykładem takiej „kreatywnej" edukacji może być konferencja *The Eco3 Solution* zorganizowana w 1990 roku przez Donalda Conroya i North American Coalition on Religion and Ecology (NACRE, Północnoamerykańska Koalicja na rzecz Religii i Ekologii). Celem konferencji było przygotowanie przez „ekologów, ekonomistów oraz ekumenistów" pięciostopniowego programu chrześcijańskiej „regeneracji" środowiska, który obejmowałby: odkrycie teologicznego i społecznego wymiaru natury; diagnozę problemów środowiska naturalnego; integrację środowiska dla wspólnego przeciwdziałania szkodom; lokalną i globalną aktywność w celu zmiany istniejącego stanu rzeczy, bez precyzowania, o jakie działania chodzi[23].

[22] Grupy te oznaczone zostały symbolem klasyfikacji podatkowej 501(c)3 jako organizacje pożytku publicznego zwolnione z podatku; są to przedsięwzięcia społeczne, religijne, edukacyjne, naukowe i sportowe oraz dotyczące bezpieczeństwa publicznego.

[23] A. AtKisson, *The Eco3 Solution. An Interview with Donald Conroy*, „Earth and Spirit" 1990, no. 24, s. 48.

Wzrost znaczenia organizacji „parasolowych", które nie były kongregacjami, lecz stowarzyszeniami i fundacjami skupiającymi w swych szeregach organizacje religijne, spowodował, że łatwiej było obejść amerykańskie ograniczenia podatkowe. Co więcej, podobnie jak wcześniej w przypadku Religijnej Prawicy, otworzył środowiska wyznaniowe na szeroki wachlarz działań politycznych i legislacyjnych, które nie rozbijały się o Jeffersonowski mur separacji państwa i Kościoła. W środowisku Ruchu Eko-Kościoła hasłem przewodnim takiej działalności stał się nakaz „politycznego orędownictwa" (*political advocacy*). Zobowiązywał on członków do realizacji wszelkich niezbędnych przedsięwzięć pozostających w zgodzie z prawem i nakazami własnej religii, które mają szansę uzyskać wsparcie rządzących, a tym samym przyczynić się do realizacji prośrodowiskowych celów ruchu. Aktywność ta przejawiała się przede wszystkim w dwóch typach przedsięwzięć: a) publicznych manifestacjach (np. marszach protestacyjnych) mających zwrócić uwagę polityków i mediów na problemy ekologii; b) kampaniach społeczno-politycznych na rzecz zmiany niekorzystnego prawodawstwa amerykańskiego (lub obrony proekologicznych rozwiązań legislacyjnych) oraz w towarzyszących im zazwyczaj działaniach lobbingowych wśród rządzących.

Jednym z najlepszych przykładów pierwszego typu działań jest marsz – People's Climate March, który odbył się 21 września 2014 roku w Nowym Jorku. Na zaproszenie pisarza Billa McKibbena, założyciela ekologicznej grupy 350.org, odpowiedziało ponad 1000 stowarzyszeń i fundacji zajmujących się promocją ochrony środowiska, w tym około 150 organizacji wyznaniowych reprezentujących niemal wszystkie odłamy chrześcijaństwa, judaizmu, islamu i buddyzmu. Wśród nich znaleźli się reprezentanci Ruchu Eko-Kościoła z North American Conference on Christianity and Ecology oraz Interfaith Power and Light (jedną z największych tego typu organizacji na świecie) na czele. Akcja zakończyła się ogromnym sukcesem, zgromadziła bowiem 310 tysięcy uczestników i wpisała się tym samym w tradycję amerykańskich wielkich marszy proekologicznych[24]. Popularność przedsięwzięcia przekonała pomysłodawców o konieczności przekształcenia

[24] Podobne przedsięwzięcia były organizowane już wcześniej, m.in. The 1986 Great Peace March for Global Nuclear Disarmament, marsz pokojowy z 1986 roku na rzecz globalnego rozbrojenia nuklearnego, oraz The Great March for Climate Action, a więc marsz przez całe Stany Zjednoczone, ogłoszony w marcu 2013 roku i przeprowadzony rok później, którego celem było nagłośnienie problematyki zmian klimatu.

jednorazowego wydarzenia w cykliczne demonstracje, dzięki czemu upodobniłoby się ono do najsłynniejszego dorocznego antyaborcyjnego Marszu dla Życia (March for Life) organizowanego w Waszyngtonie od ponad czterdziestu lat[25].

Z równie wielkim rozmachem Ruch Eko-Kościoła angażuje się w kampanie społeczno-polityczne na rzecz zmian w amerykańskim prawodawstwie. Pierwsze kroki w tej działalności stawiał sam ojciec tego ruchu Calvin B. DeWitt, który już w 1996 roku wraz z grupą Evangelical Environmental Network rozpoczął starania mające przekonać w Kongresie członków Partii Republikańskiej, aby nie osłabiali podpisanej w 1973 roku przez prezydenta Richarda Nixona ustawy o zagrożonych gatunkach[26]. Akt ten w wystąpieniach publicznych przedstawicieli ruchu nabrał charakteru quasi-religijnego, zyskując miano „Arki Noego naszych czasów"[27].

Na początku XXI wieku każda duża organizacja reprezentująca Ruch Eko-Kościoła podejmowała już tego typu działania, lobbując na rzecz określonych zmian legislacyjnych. Na przykład National Religious Partnership for the Environment w 2003 roku zorganizowało cykl wydarzeń medialnych wspierających postulat ratyfikacji przez Stany Zjednoczone protokołu z Kioto. Pozostając w tym samym duchu, inna grupa – National Council of Churches – skoncentrowała się na wspieraniu krajowego prawodawstwa mającego ograniczyć emisję węgla do środowiska. W tym celu w 2002 roku zainicjowała *Eco-Justice Program*, w ramach którego przeznaczano setki tysięcy dolarów na lobbing swoich propozycji legislacyjnych wśród waszyngtońskich polityków. Rok później rozpoczęła również kampanię społeczną *What Would Jesus Drive?* (Czym jeździłby Jezus?), której celem było wywarcie presji na producentów samochodów, aby wprowadzili bardziej restrykcyjne standardy emisji spalin[28].

[25] Więcej o People's Climate March na oficjalnej stronie: http://peoplesclimate.org/ [dostęp: 24 VI 2015].

[26] *The Endangered Species Act of 1973*, 16 U.S.C. § 1531 et seq.

[27] Tłum. wł. *Evangelical Environmental Network*, w: R. H. Balmer, *Encyclopedia of Evangelicalism*, Waco 2004, s. 240.

[28] P. K. Townsend, *Religious Partnership for the Environment*, w: *Green Culture...*, cyt. wyd., s. 392.

W ostatnich latach na pozycję lidera wśród organizacji inicjujących kampanie polityczne i lobbingowe wysunęła się założona w 2000 roku w San Francisco Interfaith Power and Light (IPL). Organizacja ta, skupiająca w swoich szeregach przedstawicieli chrześcijaństwa, judaizmu, islamu i buddyzmu, za cel swojej działalności obrała „zachowanie nieodnawialnych źródeł energii i redukcję emisji gazów cieplarnianych poprzez pomoc wspólnotom religijnym w zrozumieniu ich specjalnej roli w ochronie [Bożego] stworzenia"[29]. Pod przewodnictwem swojej założycielki pastor Canon Sally Bingham z Kościoła Episkopalnego w Stanach Zjednoczonych misja grupy ma być realizowana za pomocą programów społecznych i kampanii politycznych, zarówno o zasięgu ogólnokrajowym, jak i lokalnym (przy zaangażowaniu ponad czterdziestu oddziałów stanowych). W swoich działaniach ma promować w społeczeństwie proekologiczne nawyki oraz skłaniać decydentów politycznych do zmiany przepisów prawnych szkodzących środowisku.

Na ten cel grupa przeznaczała w ostatnich latach ponad milion dolarów rocznie[30]. Jak podkreśla wielebna Bingham, pieniądze te pozwalają IPL zaangażować w działalność proekologiczną ponad 3200 kościołów i grup wyznaniowych w Stanach Zjednoczonych, a co za tym idzie – dotrzeć z przesłaniem do niemal 1,5 miliona wyznawców. W ramach tej działalności grupa organizuje m.in. akcje sadzenia drzew oraz konkursy na wspólnoty wyznaniowe najbardziej przyjazne środowisku naturalnemu, a także oferuje szkolenia i warsztaty z rolnictwa ekologicznego. Specjalizuje się również w nakłanianiu kongresmenów i administracji Białego Domu do wprowadzania pożądanych zmian legislacyjnych.

Już w 2009 roku grupa zasłynęła petycją *Religious Plea for a Green Stimulus* skierowaną do nowo wybranego prezydenta Baracka Obamy, w której domagała się: decyzji blokujących możliwość wybudowania nowych elektrowni węglowych; wprowadzenia drastycznej redukcji

[29] Tłum. wł. Więcej o misji organizacji zob. http://www.interfaithpowerandlight.org/about/ mission-history/ [dostęp: 25 VI 2015].

[30] Por. roczne raporty finansowe grupy z lat 2011–2013 i wcześniejsze: http://www.interfaithpowerandlight.org/wp-content/uploads/2010/09/2011-Annual-Report-Web.pdf; http://www.interfaithpowerandlight.org/wp-content/uploads/2010/09/2102-annual-report-Final-website.pdf; http://www.interfaithpowerandlight.org/wp-content/uploads/2010/09/Regeneration-AR-13.pdf [dostęp: 25 VI 2015].

emisji gazów cieplarnianych; wprowadzenia proekologicznych standardów zarówno dla samochodów produkowanych w Stanach Zjednoczonych, jak również importowanych z innych krajów.

Tabela 2. Wydatki grupy Interfaith Power and Light na działalność proekologiczną w latach 2008–2013 (w dolarach)

Rok budżetowy	Programy ogólnokrajowe	Programy lokalne	Inne*	Razem
2013	630 084	574 395	185 844	1 390 323
2012	629 837	802 158	156 504	1 588 499
2011	672 315	489 253	152 666	1 314 234
2010	756 818	374 985	270 833	1 402 636
2009	462 012	357 994	197 076	1 017 082
2008	422 286	230 500	215 926	868 712

** W budżecie grupy osobną kategorię wydatków stanowią środki przeznaczone na działalność proekologiczną w Kalifornii i Alasce (lata 2008–2010) oraz w samej Kalifornii (lata 2011–2013).*

Źródło: opracowanie własne na podstawie raportów budżetowych grupy Interfaith Power and Light z lat 2008–2013.

W 2013 roku grupa dumnie ogłosiła, że ponad 58 tysięcy listów wysłanych przez jej członków do Białego Domu przyczyniło się do ogłoszenia trzy miesiące później przez prezydenta Obamę planu działania w celu zapobiegania zmianom klimatu – *The President's Climate Action Plan*[31].

Zakończenie

Niezależnie od tego, czy na Ruch Eko-Kościoła spojrzymy z poziomu wielkich organizacji „parasolowych", takich jak Interfaith Power and Light, czy też z perspektywy tysięcy lokalnych kongregacji i stowarzyszeń religijnych, które każdego dnia starają się urzeczywistniać jego ideały, musimy przyznać, że środowisko amerykańskich

[31] Zob. raport IPL za 2013 rok (s. 4): http://www.interfaithpowerandlight.org/wp-content/uploads/2010/09/ Regenera-tion-AR-13.pdf [dostęp: 25 VI 2015].

„teologów-ekologów" dokonuje cichej rewolucji obywatelskiej. Uczą mieszkańców Stanów Zjednoczonych społecznej odpowiedzialności za naturę, zmuszając ich do zadania sobie pytania o sens i znaczenie dziedzictwa narodowego dla przyszłych pokoleń, a także sakralizując idee funkcjonujące dotychczas na peryferiach amerykańskiej kultury. Co istotne, owa rewolucja dokonuje się nie tylko w sferze teologicznej czy światopoglądowej – rozciąga się na całą przestrzeń społeczną.

Masowy, obywatelski i – co najważniejsze – kontestacyjny wobec prawnego *status quo* wymiar działań Ruchu Eko-Kościoła czyni z niego skuteczny współczesny ruch polityczny. Jego członkowie są nie tylko świadomi wagi ideałów, o które walczą, ale także religijnie zdeterminowani, aby je urzeczywistnić.

Marcin Pomarański – GOD – NATURE – AMERICA. THE SOCIAL AND POLITICAL DIMENSION OF THE ECO-CHURCH MOVEMENT IN THE USA

The subject of the analysis is the Eco-Church movement created in the USA in the mid 80s. The main objective of the movement was to „develop among American Christians environmental awareness and responsibility for the natural world, understood in the theological way – as a great work of God". The activity of the movement went beyond its theological and ecological dimensions, giving it a wider context – social and political one.

The analysis of the movement's activity over the last three decades as well as the attitude of US administration to the phenomenon is not only an interesting case study, but also an opportunity for reflection on the place of the two largest American holiness „God" and „America" in contemporary ecological rhetoric.

ARTUR JOCZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy

I

„A zatem dlaczego Słowacki wzbudza w nas zachwyt i miłość? (…) Dlatego, panowie, że Słowacki wielkim poetą był!"[1]. Trudno jest oczywiście w historii literatury i kultury polskiej znaleźć bardziej intelektualnie perfidny sposób napiętnowania określonego sposobu nauczania oraz czytania (interpretowania) tradycji romantycznej. Jeżeli jednak Witold Gombrowicz (1904–1969) zdecydował się na tego typu myślową prowokację, to może warto pójść wskazaną przez niego drogą jeszcze dalej i spróbować odczytać ponownie wybrane fragmenty artystycznego dorobku obu twórców.

Kluczem interpretacyjnym niechaj będą gnostyczne (gnostyckie, neognostyczne) kategorie pojęciowe. Dzięki temu będzie można zaobserwować mechanizm kształtowania literackiego widzenia (tworzenia) świata przez koncepcję religijno-filozoficzną, która w kulturze europejskiej jest jednym z archetypicznych przykładów nieortodoksyjnego myślenia. Oczywiście warto przy okazji zastanowić się nad rozległością owego gnostycznego przenikania do literatury polskiej. Nie znaczy to naturalnie, że poniższe refleksje hiperbolizują znaczenie gnozy dla rozwoju twórczości literackiej. Warto ją potraktować jako jedną z wielu inspiracji. Należy jednak również pamiętać, że obecność gnostyckiego (neognostycznego) sposobu postrzegania rzeczywistości w utworach polskich pisarzy przełomu XIX i XX wieku właściwie została już udowodniona[2].

---

[1] W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 2, Kraków 1987, s. 42.

[2] Na ten temat zob. np. W. Gutowski, *Królestwo Antychrysta i tęsknota Lucyfera. Oblicza szatana w literaturze Młodej Polski*, w: *Stulecie Młodej Polski*, M. Podraza-Kwiatkowska (red.), Kraków 1995, s. 119–131; tenże, *Dusza – Duch – Jaźń. Semantyka słów-kluczy metafizycznej*

Ciekawie prezentują się również rozważania dotyczące romantycznej recepcji gnozy. Znajomości gnostyckich kategorii pojęciowych dowodzą przede wszystkim notatki, które na temat gnostycyzmu przygotował Zygmunt Krasiński (1812–1859), oraz skrajnie dualistyczna wymowa utworu *Aryman i Oromaz* Adama Mickiewicza (1798–1855)[3]. Dlatego warto podjąć się tego rodzaju pracy interpretacyjnej również w odniesieniu do wybranych fragmentów literackiego dorobku Juliusza Słowackiego (1809–1849), np. *Listu do J. N. Rembowskiego*. Z kolei poszukując śladów gnostycznych (gnostyckich) inspiracji w twórczości Witolda Gombrowicza, należy rozpocząć od założenia, z którego wynika, że nie ma naukowego uzasadnienia zawężanie zasięgu wpływu owych kategorii pojęciowych jedynie do polskiej literatury romantycznej i modernistycznej.

Obecność gnozy można ujawnić także w dorobku artystycznym następnych pokoleń pisarzy. Dobry przykład tego rodzaju działań podsuwa Jerzy Jarzębski, który dostrzega elementy gnostycznego myślenia w literackiej spuściźnie Brunona Schulza (1892–1942)[4]. Dążąc do gnostycznego odczytania wybranego ustępu Gombrowicza, nie należy zbytnio wyolbrzymiać znaczenia jego ateistycznego dystansu wobec religii. Wypada nawet zaryzykować stwierdzenie, że gnostyczne (gnostyckie, neognostyczne) kategorie pojęciowe po prostu najlepiej nadają

antropologii Tadeusza Micińskiego, w: tegoż, *Wprowadzenie do Xięgi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Bydgoszcz 2002, s. 229–269; A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej". Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Poznań 2009; *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), Kraków 2012.

[3] Paweł Hertz podkreśla, że zdaniem Juliusza Kleinera przywołane notatki miały być wykorzystane przez Krasińskiego w czasie prac nad *Niedokończonym poematem* (1860); P. Hertz, *Noty*, w: Z. Krasiński, *Pisma filozoficzne i polityczne*, Warszawa 1999, s. 302–303. Na ten temat zob. też: J. Fiećko, *Krasiński o gnozie. Nota o notatkach poety*, w: *Gnoza, gnostycyzm…*, cyt. wyd., s. 61–71.

[4] O gnostycznej możliwości interpretacji twórczości Schulza zob. np. J. Jarzębski, *Schulz: spojrzenie w przyszłość*, w: *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci...*, J. Jarzębski (red.), Kraków 1994, s. 314; A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka" 1996, t. 3, s. 165–172; tenże, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: *W ułamkach zwierciadła… Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), Lublin 2003, s. 275–288; A. Kalin, *Księga heretycka – Schulzowski model kultury literackiej*, w: tamże, s. 289–319.

się do opisania skandalu cierpienia, które jest nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji[5]. Być może z tego właśnie powodu tak bliskie gnostycyzmowi wydaje się Gombrowiczowskie uwrażliwienie na ból, który wpisany jest w istotę przyrodniczej rzeczywistości. Oczywiście nie przeszkadza to pisarzowi w sformułowaniu deklaracji o niepodważalnej wartości antropomorficznego postrzegania świata[6]. Na potrzeby niniejszych rozważań uwaga badawcza zostanie skoncentrowana na fragmencie *Kosmosu*[7] Witolda Gombrowicza.

II

Swoistym punktem wyjścia do gnostycznej lektury *Listu do J. N. Rembowskiego* powinny być następujące słowa: „Jeżeli powiadamy, że w Dogmatach Świętych katolickiego kościoła pokazują się nowe słoneczne prawdy duchowe, które my w obudzeniu ducha widzieliśmy jako wylatujące z ust posągów, mówiące błyskawice; a niektórzy ze stróżów u sionek kościelnych twierdzili, że rozjaśnienia takie być nie mogą, to zaprzeczenie przeciw Duchowi Świętemu i brak wiary nie był u nas – ale w stróżach wiary… (…)”[8].

W cytowanym fragmencie czytelnik zwraca przede wszystkim uwagę na fundamentalną opozycję pomiędzy ortodoksyjnym pojmowaniem chrześcijańskiej (katolickiej) tradycji a jej nieortodoksyjnymi próbami rozszerzenia („rozjaśnienia”). Słowacki jednoznacznie opowiada się po stronie tych, którzy wierzą w możliwość zdobycia nowej wiedzy, czyli „nowych prawd duchowych”. Jest również przekonany o tym, że mają one charakter danej darmo łaski Ducha Świętego. W ten sposób w swoim mistycznym tekście wchodzi w pewnego rodzaju polemikę z wielowiekową tradycją mistyki chrześcijańskiej. To właśnie jej twórcy głosili, że istotą mistycznego poznania Boga jest doświadczenie

[5] Zob. A. Jocz, *O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia*, w: *Gnoza, gnostycyzm…*, cyt. wyd., s. 97–110.

[6] Zob. W. Gombrowicz, *Dziennik 1957-1961*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 8, Kraków 1988, s. 37–38.

[7] Na temat filozoficznej problematyki tego utworu zob. np. A. Jocz, *Kosmos czy „chaos”? Gombrowiczowskie próby filozoficznego ogarnięcia świata*, w: *Gdzie wschodzi Gombrowicz i kędy zapada*, J. Mach, A. Zbrzezny (red.), Warszawa 2004, s. 51–58.

[8] J. Słowacki, *List do J.N. Rembowskiego*, w: tegoż, *Krąg pism mistycznych*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1997, s. 243–244.

jego istnienia, ale nie jego istoty[9]. Tymczasem gnostycy marzyli o zdobyciu wiedzy o naturze absolutu[10].

Gnostycka jest również koncepcja, która utożsamia uzyskanie wspomnianych „nowych prawd duchowych" (wiedzy, gnozy) z „obudzeniem ducha". To właśnie we wczesnochrześcijańskim gnostycyzmie nauczano, że człowiek pozbawiony gnozy (wiedzy) jest duchowo uśpiony i oczekuje na po-„wołanie"[11]. Jednakże Słowacki zbliża się nie tylko do gnostycyzmu, ale także do rozważań Orygenesa (ok. 185–ok. 254). W swoim dziele *O zasadach* (*De principiis*) Aleksandryjczyk pisze m.in.: „Bo jeśli na przykład zapyta nas ktoś, jaki sens mają opowiadania o córkach Lota, które miały niegodny stosunek z ojcem, albo o dwu żonach Abrahama czy o dwu siostrach zaślubionych Jakubowi i o dwu niewolnicach pomnażających mu liczbę synów, cóż innego możemy odpowiedzieć oprócz tego, że są to jakieś tajemnice i alegorie spraw duchowych i że my nie wiemy, na czym one polegają?"[12].

Przywołany chrześcijański myśliciel odwołuje się do konkretnych fragmentów z Księgi Rodzaju i sugeruje, że ciągle nie istnieje ich jednoznaczna interpretacja. Funkcjonują zatem w chrześcijańskim, ortodoksyjnym nauczaniu teksty, w których znajdują się miejsca wymagające dookreślenia. Orygenes w dalszej części swoich rozważań wydaje się wierzyć, iż „(…) z pomocą Boga-Objawiciela zostanie to odkryte w odniesieniu do wielu zagadnień (…)"[13]. To samo po wielu wiekach głosi Słowacki i uważa, że możliwe jest dopowiedzenie „Dogmatów Świętych katolickiego kościoła".

Juliusz Słowacki w kolejnych fragmentach listu do Jana Nepomucena Rembowskiego (1821–1889) rozpoczyna owo dopowiadanie. Fundamentem wykładanej gnozy staje się oczywiście wizja ontologicznych podstaw relacji pomiędzy światem materialnym i duchowym. Jej istotę

[9] Zob. np. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 176; A. Jocz, *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Poznań 1995, s. 71.

[10] Zob. W. Myszor, *Na tropach tajemnej wiedzy*, „Znak" 1975, nr 6 (252), s. 655–687; J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm, manicheizm. Apologia pro domo sua*, „Literatura na Świecie" 1987, nr 12 (197), s. 3–11.

[11] Zob. A. Jocz, *Rozum Arystotelesa a gnostyczne po-„wołanie". Dwa różne początki poznawania istoty Absolutu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka" 2001, t. 8, s. 71–86.

[12] Orygenes, *O zasadach*, S. Kalinkowski (tłum. i oprac.), Kraków 1996, s. 338.

[13] Tamże.

wyjaśniają poniższe słowa: „Lecz my, którzyśmy teraz uczuli, że materia jest dzieckiem ducha naszego; a chociaż w kamień zamieniona, musi być wszakże przez ducha naszego wyświęconą i Bogu duchowi oddaną”[14].

W zaprezentowanych przemyśleniach bardzo ważną rolę odgrywa przekonanie o duchowych podstawach świata materialnego. Nie chodzi przy tym wcale o powtórzenie ortodoksyjnie chrześcijańskiego przekonania, z którego wynika, że fizyczna rzeczywistość powstała w akcie kreacji niematerialnego Boga. Zmysłowość jest w omawianym fragmencie tekstu postrzegana jako swoisty stan przejściowy pomiędzy duchowymi rzeczywistościami. Okazuje się również, że świat materialny jest tożsamy z człowiekiem (bytem duchowym), co więcej – jest jego dziełem. Oznacza to, że proces materializacji rzeczywistości pneumatycznej został zainicjowany przez byty duchowe.

Zaprezentowana idea nabiera jednak całkiem nowego znaczenia w momencie jej konfrontacji z historycznie późniejszą teozoficzną i antropozoficzną neognozą[15]. Dlatego warto porównać cytowany ustęp listu Słowackiego z następującymi teozoficznymi rozważaniami Stanisławy Hausnerowej: „Duch osiągnąwszy drogą ewolucji stopień człowieka, był jak powiedziano w pierwszym okresie istotą eteryczną, bo w takim stanie znajdował się glob, a na nim natura dążąca do stopniowego krystalizowania się sił fizycznych w okresie drugim i trzecim. (…) Duch tworzył coraz doskonalsze kształty, zdobywając również coraz doskonalsze sposoby rozradzania”[16].

Czy to znaczy, że myśli romantycznego poety stanowią prefigurację neognozy? Oczywiście nie istnieje jednoznaczna odpowiedź na to pytanie. Przede wszystkim warto pominąć wszelkie szczegółowe opisy różnych okresów w wielowiekowej ewolucji bytów duchowych, o której wspomina teozofka. Wypada natomiast zauważyć, że naucza ona

[14] J. Słowacki, *List do*…, cyt. wyd., s. 245.

[15] Na temat istoty antropozofii i samego Rudolfa Steinera zob. m.in. J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, s. 89–233; tenże, *Ścieżki wtajemniczenia Gnosis aeterna*, Warszawa 2000, s. 80–91, 107–137; A. Jocz, *Antropozofia Rudolfa Steinera (1861-1925), czyli próba stworzenia podstaw neognozy*, w: *Oblicza gnozy*, E. Przybył (red.), Kraków 2000, s. 97–112; tenże, *Neognostyczne podstawy lucyferyzmu Tadeusza Micińskiego i chrystologii Jerzego Hulewicza*, w: tegoż, *Przypadek „osy rozbójniczej”*…, cyt. wyd., s. 67–87.

[16] S. Hausnerowa, *Zagadnienia obecnej doby w oświetleniu nauk teozoficznych*, „Zdrój” 1918, R. 2, t. 4, z. 4, s. 107.

o bycie pneumatycznym, który stawał się człowiekiem, czyli ulegał procesowi materializacji wraz z całą kosmiczną rzeczywistością. Jednocześnie ów proces materializacji bytu duchowego należy rozumieć jako nadawanie określonych kształtów, z których składa się rzeczywistość fizyczna. Należą do niej m.in. byty geologiczne i zwierzęce. Oczywiście wizja Słowackiego jest bardziej metaforyczna niż opis Hausnerowej. Jednakże zgadzają się oni w kwestiach najważniejszych, czyli wierzą w duchowy fundament świata zmysłowego, tożsamość pierwiastka duchowego i materialnego oraz udział bytów duchowych w kształtowaniu materialnej rzeczywistości.

Hiperbolizująca znaczenie rzeczywistości duchowej ontologia pociąga za sobą określoną antropologię. Jej fenomen przybliża kolejny fragment *Listu do J. N. Rembowskiego*: „Sądzę, iżeś już pojął doskonale dalsze rajskiej, ostatecznej formy tajemnice. (…) Więcej powiem… zrozumiesz, jako te dwie formy, święte, wieczne i z ducha odradzane – a stąd od wszelkiego pokarmu wolne, zgrzeszyć mogły pierwszym w usta wziętym owocem (kształt bowiem święty Pana naszego utrzymywał się Duchem Świętym na puszczy przez dni czterdzieście)”[17].

A zatem poeta dokonuje śmiałej, gnostyckiej deprecjacji naturalnej, ludzkiej fizjologii, ponieważ wymaga ona materialnego odżywiania. Twierdzi, że idealne rajskie ciała Adama i Ewy były podtrzymywane przy życiu dzięki mocy ducha. Istotą grzechu pierwszych rodziców jest więc skażenie ich ciał fizycznym pokarmem. O gnostyckości tego typu myślenia świadczy porównanie ich ciał z ciałem Jezusa Chrystusa. Rozważania te zostają dodatkowo wzmocnione sugestią, z której wynika, że również ciało Zbawiciela nie potrzebowało zmysłowego pożywienia.

Podobnie też rozumował Klemens Aleksandryjski (ok. 150–ok. 215), wczesnochrześcijański filozof, który próbował budować podstawy ortodoksyjnie chrześcijańskiej gnozy. Opisując naturę ciała Jezusa Chrystusa, Klemens głosił: „Natomiast twierdzić, że Ciało Zbawiciela, jako ciało, wymagało usług niezbędnych dla utrzymania się przy życiu, byłoby wręcz śmieszne. Jadł On nie ze względu na potrzeby ciała, bo jego Ciało utrzymywało się przy życiu dzięki świętej mocy (…)”[18].

[17] J. Słowacki, *List do*…, cyt. wyd., s. 259–260.

[18] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, J. Niemirska-Pliszczyńska (tłum. i wst.), Warszawa 1994, s. 153.

Zdaniem Henryka Pietrasa zaproponowane przez Klemensa uwolnienie ciała Zbawiciela spod dyktatu fizjologii świadczy o tym, że myśliciel uległ pokusie gnostycyzmu Walentyna[19]. Nie zaakceptował wprawdzie doketyzmu gnostyków, ale wyraźnie fascynowała go deprecjacja fizyczności. O trwałości i swoistej atrakcyjności tego typu antropologii świadczą duchowe zmagania Słowackiego. Dlatego można zaryzykować przypuszczenie, że ta szczególna podatność *Listu do J. N. Rembowskiego* na gnostycką interpretację nie ma charakteru przypadkowego. Formując nową wizję rzeczywistości, poeta sięgnął po gnozę, czyli bardzo starą, ale ciągle metafizycznie interesującą herezję.

Z kolei poszukując gnostyckich śladów w chaosie Gombrowiczowskiego *Kosmosu*, warto przyjrzeć się bliżej dwóm przykładom portretowania ludzkiej cielesności. Pierwszy z nich dotyczy sposobu literackiej wizualizacji jednej z bohaterek powieści – służącej Katasi. Niezwykłe wrażenie robi na czytelniku już jej pierwsze spotkanie z głównymi bohaterami utworu, czyli Witoldem i Fuksem. Okazuje się, że Witold zwraca szczególną uwagę na pewien uszczerbek urody kobiety. Czy nie jest jednak czasem tak, że również my, czytelnicy, w swoim realnym życiu zachowujemy się podobnie?

Istotę owej wizerunkowej niedoskonałości opisują takie słowa: „Co mnie zastanowiło w tej kobiecie, to dziwne zeszpecenie ust na tej twarzy poczciwej gosposi o jasnych oczkach – usta miała z jednej strony jak gdyby nadcięte i to ich przedłużenie, o odrobinę, o milimetr, powodowało wywinięcie wargi górnej, uskakujące, czy wyślizgujące się, prawie jak płaz, ta zaś oślizgłość uboczna, umykająca, odstręczała zimnem płazowatym, żabim, a jednak mnie z miejsca rozgrzała i rozpaliła będąc ciemnym przejściem, wiodącym do grzechu z nią płciowego, śliskiego i śluzowatego”[20].

Odbiorcę przedstawionego fragmentu *Kosmosu* zaskakuje przede wszystkim próba literackiego uchwycenia tej części rzeczywistości, która budzi w człowieku instynktowny, wręcz fizyczny niepokój, a nawet obrzydzenie. W powieściowej rzeczywistości chodzi naturalnie o fenomen bytu chłodnego, wilgotnego, lepkiego, czyli o usta Katasi. Dlaczego drobne „zeszpecenie” spowodowało, że przestały one spełniać swoją kulturową rolę, to znaczy straciły powabną ponętność?

[19] H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 93.
[20] W. Gombrowicz, *Kosmos*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 5, Kraków 1988, s. 8.

Tworząc tego rodzaju literacką wizję, Gombrowicz wykazał się pewnego rodzaju gnostycką podejrzliwością wobec ciała. Ujawnił po prostu jego podszewkę, czyli przybliżył czytelnikowi wewnętrzną stronę cielesności. Stanowi ją oczywiście wilgoć i śluz, ale już deprecjonowanie tego fenomenu jest przejawem gnostyckiego myślenia. Kiedy mężczyzna patrzy kobiecie w oczy, to przecież nie myśli o roztoczach, które żerują na jej długich, podkręconych rzęsach. Dlatego perwersja marzeń Witolda nie polega wcale na pragnieniu uwiedzenia, a nawet deprawacji Katasi, ale na tym, że ekscytuje go obrzydzanie samemu sobie seksualnej fizjologii. Po gnostycku neguje więc istotę ciała. Ta pewnego rodzaju Gombrowiczowska zabawa perwersjami chyba w niezamierzony sposób ujawnia ciągłą obecność w kulturze europejskiej gnostyckiej niechęci wobec fizjologicznego zaplecza ludzkiej fizyczności.

O zabawie perwersjami świadczy również kolejny ustęp *Kosmosu*, w którym opisane zostało włamanie do pokoju Katasi. Witold, naruszając prywatność kobiety, szczególną uwagę zwraca na następujące przedmioty: „Podrzędność sługowata, rodem z grzebyka brudnego i wyszczerbionego, lusterka zatłuszczonego, ręcznika cienkiego, wilgotnego – dobytek służącej (…)”[21]. Wczytując się w cytowane słowa, można zaryzykować stwierdzenie, że wymienione przedmioty codziennego użytku są odstręczające, ponieważ zostały napiętnowane (skażone) przez bezpośredni kontakt z ludzkim ciałem. To właśnie ono pozostawia swój widoczny, „śluzowaty” ślad. Jednocześnie odnosi się wrażenie, że to potencjalne doświadczenie „śluzowatości” w swoisty sposób fascynuje Witolda.

Czemu jednak służy tak brutalne stygmatyzowanie ciała w literackim świecie Gombrowicza? Być może odpowiedzi należy szukać w kolejnym fragmencie omawianego utworu: „Dotknąłem, obróciłem mu głowę, zajrzałem. Wargi wyglądały jak szczerniałe, górną wargę miał silnie podciągniętą, widać było zęby: dziura, jama. (…) A tu po raz pierwszy zaglądałem śmierci ludzkiej w usta. W jamę ludzką ustną – powieszoną. (…) Wysunąłem rękę. Wsadziłem mu palec w usta. Nie poszło tak łatwo, szczęki już trochę zesztywniały – ale rozsunęły się – wsadziłem palec (…)”[22].

[21] Tamże, s. 52.

[22] Tamże, s. 141–142.

Trudno jest oczywiście przyjąć, że ta zadziwiająca artystyczna wizualizacja obrazoburczych poczynań Witolda służy jedynie bezinteresownemu bulwersowaniu czytelnika. W historii literatury polskiej blasfemiczną siłą dorównuje tym scenom tylko opis nekrofilskiej fascynacji utrwalony przez Stanisława Przybyszewskiego (1868–1927) w *Requiem aeternam*[23]. Jednakże przywołane utwory w zasadniczy sposób różnią się od siebie pod względem panującego w nich nastroju. W kreacji Przybyszewskiego dominuje perwersyjne, ale jednak estetycznie wysmakowane, zauroczenie ciałem zmarłej kochanki. Z kolei błądząc w rzeczywistości *Kosmosu*, Witold nie koncentruje się na żadnej kontemplacji tajemnicy śmierci. W bezceremonialny sposób narusza (przekracza) tabu nietykalności ludzkich zwłok. Tym samym konfrontuje się z przerażającą obcością, która emanuje z Ludwika – „powieszonego". Bezpośrednio, fizycznie doświadcza fizjologii trupa. Gnostycka opowieść o obcości ciała uzyskuje proste, jednoznacznie zmysłowe potwierdzenie. Wszelka kontemplacja po prostu zaciemniałaby istotę rzeczy.

Okazuje się zatem, że Gombrowiczowską stygmatyzację ciała można potraktować jako swoisty gnostycki test, któremu zostało ono poddane. Dzięki temu testowi ujawnił się ciągle istniejący kulturowy dystans wobec wielu cielesnych fenomenów. Zachowują go współcześni ludzie, którzy często nawet nie wiedzą, że podzielają poglądy wczesnochrześcijańskich gnostyków.

Artur Jocz – RELIGION AND LITERATURE. ORIGINS OF THE GNOSTIC SEARCH FOR WRITERS

The purpose of this discussion is an attempt to apply the conceptual categories for the interpretation of the selected fragments of works by Juliusz Słowacki (1809–1849) and Witold Gombrowicz (1904–1969). This will allow you to observe the mechanism of formation of a literary view, create the world by religious-philosophical concept, which in European culture is one of the archetypal examples of unorthodox thinking. Of course, it is the occasion to reflect on the extent of penetration of the Polish gnostic literature.

[23] Zob. np. A. Jocz, *Pomiędzy pokusą hedonizmu a pragnieniem ascetyzmu – gnostycyzm w gnozie Stanisława Przybyszewskiego*, w: tegoż, *Przypadek „osy rozbójniczej"*…, cyt. wyd., s. 36–38.

HELENA SŁOTWIŃSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Znaczenie edukacji religijnej w budowaniu tożsamości chrześcijańskiej

W rozwiązywaniu problemu dotyczącego znaczenia edukacji w budowaniu tożsamości chrześcijańskiej bierze się pod uwagę następujące zagadnienia szczegółowe:

1. Określenie tożsamości i wskazanie na jej różne ujęcia.
2. Podanie definicji tożsamości chrześcijańskiej oraz jej wyznaczników.
3. Wskazanie na Biblię i doktrynę chrześcijańską jako podstawy do określenia tożsamości chrześcijanina.
4. Ukazanie edukacji religijnej jako fundamentu tożsamości chrześcijańskiej.

Tożsamość – jej istota i różne ujęcia

Tożsamość to według *Uniwersalnego słownika języka polskiego*: „bycie tym samym, identyczność"; „świadomość siebie, swoich cech i własnej odrębności"; „fakty, cechy, dane personalne pozwalające wyróżnić, rozpoznać, zidentyfikować jakąś osobę"; „świadomość wspólnych cech i poczucie jedności"[1]. *Encyklopedia katolicka* określa tożsamość jako „stałe właściwości charakterystyczne dla przedmiotu, osoby bądź grupy, umożliwiające ich rozpoznanie, identyfikację, porównanie i odróżnienie"[2].

Tożsamość można różnie ujmować, zarówno w aspekcie socjologicznym, psychologicznym czy religijnym (np. w religii katolickiej, protestanckiej, prawosławnej, judaizmie, islamie itd.), jak i w logicznym czy filozoficznym.

---

[1] *Uniwersalny słownik języka polskiego*, S. Dubisz (red.), t. 4 (T–Ż), Warszawa 2003, s. 96.

[2] M. Jeżowski, *Tożsamość* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka* (dalej: *EK*), E. Gigilewicz i in. (red.), t. 19, Lublin 2013, kol. 946.

W **aspekcie socjologicznym** (i religijnym) tożsamość tworzą cechy decydujące o przynależności jednostki do struktury społecznej, narodowej (i religijnej), a także podzielany z innymi sposób rozumienia, przeżywania i działania, współokreślający poczucie wspólnotowości oraz odrębności[3].

W kontekście społecznym wyróżnia się **tożsamość jednostki** oraz **tożsamość zbiorowości**. Ta pierwsza dotyczy jednostki, która na podstawie własnych wyobrażeń, sądów i przekonań przypisuje sobie charakterystyczne cechy, decydujące o jej przynależności do określonych struktur społecznych i narodowych. Z kolei tożsamość zbiorowości (pamięć zbiorowa) wyraża się w podobnym sposobie rozumienia, przeżywania i działania jej członków, współokreśla w przekazie pokoleniowym poczucie wspólnotowości oraz odrębności.

W procesie socjalizacji jednostka kreuje swoją tożsamość osobistą i społeczną. Będąc związana z różnymi grupami społecznymi, rozumie przekazywane treści społeczne, a na drodze interakcji przyjmuje je jako własne oraz działa zgodnie z nimi. Ponadto na podstawie określonych cech wzmocnionych emocjonalnie i wartościująco umieszcza siebie w określonej grupie etnicznej, narodowej i wyznaniowej. W zależności od tego, do ilu grup przynależy jednostka, tyle może mieć wpływających na jej osobowość tożsamości społecznych (np. tożsamość polską, chrześcijańską, katolicką), ale wsobną – tylko jedną. Tożsamość zakorzenia jednostkę w życiu społecznym, łączy w niej cechy indywidualne z cechami społecznymi, życie prywatne z życiem wspólnotowym zbiorowości. W związku z tym człowiek może funkcjonować w kilku wymiarach, np. jako „ja", Polak i katolik.

Tożsamość – tam, gdzie istnieje świadomość własnej odrębności – pełni funkcję filtru, który jedne elementy przyjmuje i włącza do dziedzictwa kulturowego, inne zaś odrzuca. W zależności od żywotności kultury danej grupy społecznej, umiejętności łączenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, troski o własną tożsamość oraz otwartości na kulturę innych, a także poczucia zagrożenia tożsamość będzie się rozwijać albo słabnąć.

Istnieje tożsamość **zamknięta** i **otwarta**. Pierwszą cechują takie elementy, jak: dominacja opozycji i przeciwieństw w stosunku do „innych", słaba ich znajomość i brak zaciekawienia poznawczego,

[3] Tamże, kol. 946.

obawa i lęk przed „innymi" oraz uprzedzenia względem nich; druga zaś zakłada postawę dialogu z „innymi" – widzianymi nie jako „obcy", lecz jako „odmienni", traktowanymi z zainteresowaniem i otwartością na wzajemne ubogacanie[4].

We współczesnej socjologii trudno mówić o jasnym pojęciu tożsamości. Używa się go bowiem w zakresie szerokim i dość swobodnie w odniesieniu do czyjegoś poczucia jaźni, czyichś uczuć i poglądów dotyczących jego samego, jak np. w terminach „tożsamość płci" lub „tożsamość klasowa". Tak np. John Bancroft wymienia siedem funkcji, które mogą spełniać zachowania seksualne, a na pierwszym miejscu umieszcza twierdzenie, iż „uprawianie seksu pomaga w nabywaniu tożsamości związanej z własną płcią (czucie się »w pełni mężczyzną« czy »w pełni kobietą«)"[5]. Niektórzy uważają, że nasza tożsamość jest pochodną oczekiwań przypisanych rolom społecznym, które pełnimy, a które następnie internalizujemy, czyli kształtuje się ona w procesie socjalizacji. Inni zakładają, że konstruujemy naszą tożsamość aktywniej, gdy korzystamy z materiałów, z którymi mamy kontakt w toku socjalizacji lub pełnienia ról. Należy zauważyć, iż kiedy przedstawiamy samych siebie innym, prezentujemy często „różne" tożsamości. Stąd rodzi się pytanie, czy istnieje jakaś autentyczna jaźń lub tożsamość poza różnymi maskami, jakie pokazujemy podczas spotkań z innymi[6].

Wpływ na to, w jaki sposób podmiot zaczyna postrzegać samego siebie, mają zachowania autoprezentacyjne[7]. Motywacje takich działań upatruje się nie tylko w chęci obrony poczucia własnej wartości, lecz także w rozwijaniu oraz kształtowaniu pożądanej tożsamości społecznej i osobistej. Zatem, nieco paradoksalnie, człowiek zmienia

[4] Por. L. Dyczewski, *Tożsamość – 3. Aspekt socjologiczny* (hasło), w: tamże, kol. 948–949.

[5] J. Bancroft, *Sexual motivation and behavior*, w: *Emotion and motivation*, B. Parkinson, A. M. Colman (red.), London 1995, s. 58-75, cyt. za: D. Doliński, W. Łukaszewski, *Typy motywacji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, J. Strelau (red.), Gdańsk 2000, s. 474.

[6] *Tożsamość [identity]*, A. Kapciak (tłum.), w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, G. Marshall (red.), M. Tabin (red. nauk. pol. wyd.), Warszawa 2006, s. 402.

[7] **Autoprezentacja** – to podejmowanie przez podmiot takich działań ukierunkowanych na sterowanie wrażeniem wywieranym na partnerze interakcji, które wpływają na pożądane przez podmiot reakcje owego partnera wobec niego; D. Doliński, *Inni ludzie w procesach motywacyjnych*, w: *Psychologia. Podręcznik…*, cyt. wyd., s. 507.

się pod wpływem udawania, że jest kimś innym, aniżeli jest rzeczywiście[8].

W **sensie psychologicznym** tożsamość jest to „doświadczeniowo-poznawcza odpowiedź na pytanie: »kim jestem«"[9]. Tożsamość ta kształtuje się od najwcześniejszego okresu życia (jej wczesne formowanie się ma charakter nieświadomy i automatyczny) w wyniku introjekcji i identyfikacji. Ma ona swój początek w interakcji jednostki z jej najbliższym otoczeniem społecznym, a zwłaszcza z osobami znaczącymi. Kwestią kluczową dla formowania się tożsamości osobistej (proces ten przypada głównie na okres adolescencji) są interakcje między jednostką a społeczno-kulturowym kontekstem jej życia[10].

W **sensie logicznym** tożsamość (identyczność) to stosunek zachodzący między danym przedmiotem a nim samym; według zasady tożsamości (prawo logiczne) z każdego zdania wynika (przez implikację) samo to zdanie[11].

W **sensie filozoficznym** tożsamość (identyczność) stanowi „to, co sprawia, że dany przedmiot jest całkowicie podobny do innego; stąd rozumienie jest często sprowadzaniem nowej informacji, do tego, co już wiemy, co określa się jako identyfikowanie, bądź utożsamianie"[12].

W **sensie religijnym** tożsamość jest „odwołującą się do sfery komunikacji oraz socjalizacji samoidentyfikacją osoby (grupy) z tradycją religijną, obejmującą wiedzę, wartości i normy moralne, symbole, zwyczaje, rytuały i działania"[13]. Tożsamość ta jest traktowana jako proces samookreślenia się osób oraz przystosowania ich do religijnych komponentów otoczenia, a także jako wynik kategoryzacji efektów tej adaptacji dokonywanej w stosunku do tych osób przez innych ludzi.

Tożsamość religijna stanowi element tożsamości osobistej (indywidualnej). Jej wymiar religijny jest wynikiem członkostwa – nabytego najczęściej przez urodzenie – w grupie religijnej, w której na gruncie wspólnie wyznawanej religii dana osoba buduje obraz samej siebie. Identyfikowanie się zaś tej osoby z grupą (autoidentyfikacja) pomaga jej

[8] Tamże, s. 509.

[9] M. Jeżowski, *Tożsamość*, cyt. wyd., kol. 946.

[10] E. Brygoła, *Tożsamość – 2. Aspekt psychologiczny* (hasło), w: *EK*, cyt. wyd., kol. 947–948.

[11] *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6 (S–Z), B. Petrozolin-Skowrońska (red.), Warszawa 1998, s. 433; por. W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2001, s. 409.

[12] W. Okoń, *Nowy słownik…*, cyt. wyd., s. 409.

[13] M. Jeżowski, *Tożsamość – 1. Aspekt religijny* (hasło), w: *EK*, cyt. wyd., kol. 946.

regulować swoje stosunki społeczne wewnątrz grupy oraz z członkami innych grup religijnych czy wyznaniowych. Indywidualna tożsamość religijna w interakcyjnym społeczeństwie podlega nieustannemu procesowi formowania i modyfikowania. Osoba bowiem eksperymentuje oraz modeluje i dostosowuje do społecznych oczekiwań poszczególne elementy systemu religijnego poznawane w procesie socjalizacji[14].

Należy dodać, iż tożsamość religijna jest wyznacznikiem przynależności społecznej oraz częścią tożsamości obywatelskiej. Przynależność religijna do danej społeczności stanowi istotny element tożsamości, którą konstytuuje przestrzeganie panujących w niej norm postępowania. Tożsamość religijna jest wspomagana przez uczestnictwo społeczne osoby w życiu rodziny, parafii, środowiska lokalnego i kraju oraz kształtowana w wyniku socjalizacji i pełnienia ról społecznych. Zatem tożsamość religijna i tożsamość społeczna wzajemnie się wzmacniają i przenikają[15].

Tożsamość chrześcijańska i jej wyznaczniki

Tożsamość chrześcijańska kształtuje się podobnie jak tożsamość religijna. Uwzględnia bowiem jej aspekt socjologiczny i psychologiczny, koncentrując się jednak głównie na chrześcijańskiej konfesji. Tożsamość chrześcijańska jest zatem samoidentyfikacją osoby z tradycją religii chrześcijańskiej obejmującą wiedzę, wartości i normy moralne, a także symbole, zwyczaje, rytuały i działania. Chrześcijański wymiar tożsamości zyskuje się zasadniczo przez urodzenie w rodzinie chrześcijańskiej, w której na gruncie wspólnie wyznawanej wiary dziecko buduje obraz samego siebie. Tożsamość chrześcijańska podlega prawom rozwoju, w czasie którego określa się jej wyznaczniki, w czym niezastąpioną rolę odgrywa edukacja religijna.

Jezus Chrystus dla tych wszystkich, którzy chcą być Jego uczniami (chrześcijanami), jako podstawowy znak rozpoznawczy określający, kim są i do kogo należą – znak tożsamościowy, wyznaczył przykazanie nowe – wzajemną miłość. Uczynił to w bardzo ważnym momencie, w mowie pożegnalnej podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy powiedział: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak

[14] Tamże, kol. 946–947.

[15] Tamże, kol. 947.

Ja was umiłowałem. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13,34-35). Ten podstawowy znak tożsamości chrześcijan, czytelny dla wszystkich, powinni oni traktować równocześnie jako wezwanie skierowane do nich przez Chrystusa, aby żyli nowym życiem, w którym rządzi miłość na wzór miłości Chrystusa do nich oraz miłości między Bogiem Ojcem i Synem Bożym[16].

Tożsamość chrześcijan żyjących w I wieku, objawiającą się w zachowywaniu nauki apostołów, wspólnocie życia i posiadania dóbr materialnych, wspieraniu materialnie potrzebujących, sprawowaniu Eucharystii i w modlitwie, ukazuje św. Łukasz w Dziejach Apostolskich[17]. Świadectwem tożsamości chrześcijan żyjących w II wieku jest *List do Diogneta*[18]. Wymieniono tam liczne wyznaczniki ich tożsamości odpowiadające wymaganiom Ewangelii[19].

Całe wieki krwawych prześladowań chrześcijan[20], począwszy od tych (pożarcie przez dzikie zwierzęta, palenie żywcem, krzyżowanie)

[16] Por. *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, E. Dąbrowski, F. Gryglewicz (red.), t. IV: *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, L. Stachowiak (oprac.), Poznań–Warszawa 1975, s. 308.

[17] Por. Dz 2,42-47.

[18] Przekład polski autorstwa A. Świderkówny w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, seria: „Ojcowie Żywi", t. 8, M. Starowieyski (oprac.), Kraków 1998, s. 359-375. Jest to apologia napisana prawdopodobnie w Aleksandrii pod koniec II wieku, mająca formę listu do wpływowego poganina Diogneta. Rozpoczyna się od przytoczenia pytań Diogneta dotyczących chrześcijaństwa. Następnie zawarta jest krytyka kultów pogańskich i formalizmu żydowskiego oraz pochwała wzniosłości moralnej życia chrześcijan, co pozwala rozwinąć, a następnie uzasadnić tezę podkreślającą, że tym, czym dusza jest w ciele, tym chrześcijanie są w świecie.

[19] Chrześcijanie – jak wynika z niniejszego listu – żyją, jakby byli tutaj obcy, jakby nie mieli na ziemi swojej ojczyzny, lecz byli obywatelami nieba. Błogosławią tych, którzy ich prześladują. Spełniają dobre uczynki, a mimo to są karani jak zbrodniarze. Podsumowaniem tych wyznaczników tożsamości ówczesnych chrześcijan jest obrazowe stwierdzenie: czym dusza jest w ciele, tym chrześcijanie są w świecie. W końcowych słowach *Listu do Diogneta* wzywa się go do przyjęcia chrześcijaństwa, które przez miłość Boga i bliźniego prowadzi do prawdziwego szczęścia i radości. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998, s. 81–83.

[20] Zob. H. Słotwińska, *Wychowawcza wartość wzorów osobowych. Studium katechetyczno-liturgiczne*, Lublin 2008, s. 80–104.

za panowania Nerona (54–68)[21], Domicjana (81–96), Trajana (98–117)[22], Marka Aureliusza (161–180) czy Dioklecjana (284–305), stanowiły dla męczenników i będą stanowić nadal, aż do końca świata, okazję do odważnego manifestowania swojej tożsamości chrześcijańskiej poprzez przyznawanie się do swojego Mistrza, wiary świętej[23], Kościoła[24], religii[25] i tradycji religijnej. Tak samo heroiczne cnoty praktykowane przez świętych wyznawców są dla chrześcijan, żyjących w różnych wiekach, wyzwaniem do rozwijania komponentów swojej tożsamości[26].

Należy zauważyć, iż wraz z rozwojem chrześcijaństwa pojawiały się coraz większe rozbieżności doktrynalne, dające początek herezjom. Z czasem jedność Kościoła została rozbita przez wyodrębnienie się prawosławia i protestantyzmu. W konsekwencji Kościół katolicki zaczął

[21] O męczeństwie pierwszych chrześcijan zaświadcza historyk rzymski Tacyt, a także papież św. Klemens w Liście do Koryntian; zob. *Liturgia godzin. Codzienna liturgia Ludu Bożego* (dalej: *LG*), t. 3, Poznań 1987, s. 1286–1287.

[22] W czasach rządów Trajana, około 107 roku, poniósł śmierć męczeńską (pożarty przez dzikie zwierzęta) św. Ignacy Antiocheński, po św. Piotrze drugi biskup Kościoła w Antiochii. W liście wysłanym w drodze do Rzymu napisał m.in. o swojej gotowości na śmierć: „Pozwólcie mi stać się pożywieniem dla dzikich zwierząt, dzięki którym dojdę do Boga. (…) Proście za mną Chrystusa, abym za sprawą owych zwierząt stał się żertwą ofiarną dla Boga"; *Z Listu św. Ignacego Antiocheńskiego, biskupa i męczennika, do Rzymian*, w: *LG*, t. IV, Poznań 1988, s. 1277.

[23] W trudnych czasach zmagań katolicyzmu z luteranizmem zmarł w więzieniu w 1620 roku umęczony za wiarę św. Jan Sarkander (ur. 1576), proboszcz w Holeszowie. Papież Pius IX napisał o nim: „(…) Nawet wrogów religii zdumiał, mężnie znosząc przeróżne katusze i nową palmą męczeństwa ozdobił Kościół katolicki. (…) Uknuto przeciw niemu zarzut rzekomej zdrady ojczyzny, wtrącono sługę Bożego do więzienia i wzięto na tortury. On jednak trwał mężnie (…) i nieustanną modlitwą się wzmacniał. Poszarpany i połamany, bez władzy w ciele, ale duchem silny, nie zaprzestał chwalić Boga"; *Z bulli beatyfikacyjnej papieża Piusa IX*, w: *LG*, t. II, Poznań 1985, s. 1462–1463.

[24] Za ekumeniczną jedność Kościoła poniósł śmierć męczeńską 12 listopada 1623 roku w Witebsku, urodzony w rodzinie prawosławnej, a po przyjęciu wiary katolickiej bazylianin i arcybiskup Połocka, św. Jozafat Kuncewicz (ur. ok. 1580); Pius XI, *Encyklika „Ecclesiam Dei"*, AAS 15 (1923), 573–582, w: *LG*, t. IV, cyt. wyd., s. 1342–1343.

[25] Śmiercią męczeńską zginął w Janowie Podlaskim w 1657 roku, zamęczony przez prawosławnych Kozaków z nienawiści do religii katolickiej, św. Andrzej Bobola (ur. 1591), jezuita, wędrowny misjonarz (*LG*, t. II, cyt. wyd., s. 1429), o którym papież Pius XII napisał: „Przerazić może wspomnienie okrutnych cierpień, które zniósł nieustraszony w wierze polski męczennik, a świadectwo przez niego złożone zalicza się do najszlachetniejszych wśród tych, które sławi Kościół"; Pius XII, *Encyklika „Invicti athletae Christi"*, AAS 49 (1957), 321–331, w: *LG*, t. II, cyt. wydawcy, s. 1432–1433.

[26] Zob. H. Słotwińska, *Wychowawcza wartość…*, cyt. wyd., s. 183–457.

podejmować próby wyraźnego określania swojej tożsamości, co było równoznaczne z przyjęciem tożsamości chrześcijanina katolika[27].

Biblia i doktryna chrześcijańska podstawą do określenia tożsamości chrześcijanina

Podstawą do określenia tożsamości wyznawców Chrystusa we wszystkich Kościołach chrześcijańskich jest święta księga chrześcijaństwa, natchniona przez Boga – Biblia, składająca się z ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Księgi te zawierają chrześcijański depozyt wiary, który stanowi normę dla powstających formuł wiary. Najbardziej przystępnym sposobem wyrażenia doktryny chrześcijańskiej są symbole wiary: nicejsko-konstantynopolitański, apostolski i atanazjański, które przyjmują główne wyznania chrześcijaństwa zachodniego, tj. katolicyzm[28], luteranizm, ewangelicyzm zreformowany, anglikanizm, baptycyzm czy metodyzm. Poszczególne artykuły wiary zostały później, zwykle przez orzeczenia soborów, pogłębione i rozwinięte.

[27] Pierwsze herezje grożące jedności Kościoła to m.in.: militaryzm, gnostycyzm, manicheizm, montanizm, arianizm, nestorianizm, monofizytyzm, monoteizm. Od IX wieku chrześcijaństwo zachodnie i bizantyjskie coraz bardziej oddalały się od siebie (z przyczyn politycznych, społecznych, religijnych i kulturowych), co doprowadziło w 1054 roku do tzw. schizmy wschodniej i wyodrębnienia prawosławia. W XVI wieku doszło do reformacji i rozłamu Kościoła zachodniego i powstania protestantyzmu (Kościół ewangelicko-luterański i ewangelicko-reformowany oraz Kościół anglikański). Reformę katolicką przeprowadził Sobór Trydencki (1545–1563), który określił doktrynę o sakramentach, kulcie i organizacji Kościoła. Sobór Watykański I (1869–1870) położył akcent na łacińską tradycję chrześcijańską i prymat papieża. Z kolei Sobór Watykański II (1962–1965) wypracował nowe rozumienie tożsamości Kościoła katolickiego – otwartość na świat (konstytucja *Gaudium et spes*), dialog z pozostałymi wyznaniami chrześcijańskimi oraz innymi religiami, a także niewierzącymi, dialog ekumeniczny na temat prawd doktrynalnych. Te wysiłki są podejmowane dla dobra Ewangelii oraz świata – budowania w nim pokoju, sprawiedliwości społecznej, rozwoju kultury, obrony godności każdego człowieka, likwidacji różnych form ucisku i zniewolenia. Por. M. Rusecki, *Chrześcijaństwo*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, T. Gadacz, B. Milerski (red.), Warszawa 2001, s. 487–489; B. Kumor, *Chrześcijaństwo – II. Dzieje* (hasło), w: *EK*, t. 3, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1985, kol. 402–406.

[28] Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: *KKK*), Poznań 1994, s. 21–258 (*Część pierwsza. Wyznanie wiary*, nr 26–1065).

Doktryna chrześcijańska – zgodnie z nauczaniem Biblii – obejmuje zasadnicze prawdy o Bogu w Trójcy jedynym, człowieku, zbawieniu, Kościele, pneumatologii, eschatologii, sakramentach, liturgii, pokucie i Matce Bożej[29].

Wymienione wyżej podziały chrześcijaństwa równocześnie spowodowały, iż w poszczególnych wyznaniach chrześcijańskich komponenty tożsamości chrześcijańskiej nie były już identyczne. Między

[29] Chrześcijaństwo jako religia monoteistyczna przyjmuje: 1. **Istnienie osobowego Boga, w Trójcy Świętej jedynego**: Ojca, Syna i Ducha Świętego, Stworzyciela całego świata, zarówno duchowego, jak i materialnego, oraz człowieka; Boga osobowego i miłosiernego. Każda z Osób Boskich ma tę samą, jedną boską naturę. Stworzony świat Bóg podtrzymuje w istnieniu (*creatio continua*). 2. **Człowiek** według chrześcijaństwa jest istotą cielesną i duchową, stworzoną przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Okazując nieposłuszeństwo Bogu, popełnił grzech i pozostaje w stanie grzechu (grzech pierworodny). W tej trudnej dla człowieka sytuacji z pomocą przychodzi mu Bóg, który zawiera z nim przymierze celem zbawienia ludzkości i przemiany świata. Bóg, towarzysząc w ciągu wieków poszczególnym pokoleniom, objawia im swoją wolę przez wydarzenia i słowo oraz posyła im wybranych spośród nich proroków dla podtrzymywania nadziei na zbawienie. 3. Kiedy nastała „pełnia czasów", Bóg dał ludzkości całkowite objawienie swojej woli przez wcielenie **Syna Bożego** w naturę ludzką (unia hipostatyczna). W wyniku cudownego poczęcia, za sprawą Ducha Świętego, Jezus Chrystus narodził się z Maryi Dziewicy. 4. Maryja zostaje otoczona czcią czci jako **Matka Boża**. Dogmat o tej godności Maryi orzeczono na Soborze Efeskim w 431 roku. 5. Całe życie Jezusa Chrystusa miało charakter zbawczy, którego punktem kulminacyjnym było misterium paschalne (męka, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego). 6. W misterium paschalnym dokonało się odkupienie i zbawienie człowieka. Jest ono darem łaski Bożej, którą człowiek może przyjąć z nadzieją i wiarą. 7. Chrystofanie po zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego ostatecznie dopełniły powstanie **Kościoła** – nowego Ludu Bożego i Mistycznego Ciała Chrystusa – w którym dokonuje się zbawienie. Jest on: jeden, święty, katolicki (powszechny) i apostolski, a przynależność do niego następuje przez przyjęcie kerygmatu i chrztu. 8. Kontynuacja w ten sposób rozpoczętej drogi do zbawienia dokonuje się: a) w Kościele dzięki przyjmowaniu **sakramentów**; b) **w pokucie**; c) w uczestnictwie **w liturgii**; d) w przestrzeganiu norm **Dekalogu**, a zwłaszcza przykazania miłości oraz nakazu odrzucenia egoizmu i zła. Doktryna chrześcijańska obejmuje także **pneumatologię** – naukę o Duchu Świętym [A. Nadbrzeżny, *Pneumatologia – I. P. katolicka*, w: *EK*, E. Gigilewicz i in. (red.), t. 15, Lublin 2011, kol. 878–881; H. Paprocki, *Pneumatologia – II. P. prawosławna*, w: tamże, kol. 881–883; M. Waluś, *Pneumatologia – III. P. protestancka*, w: tamże, kol. 883–884] oraz **eschatologię –** naukę o kresie istnienia świata i człowieka [zob. *Eschatologia*, w: *EK*, t. 4, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1985, kol. 1105–1119; C. S. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002]; por. M. Rusecki, *Chrześcijaństwo*, cyt. wyd., s. 490–492; R. Łukaszyk, *Chrześcijaństwo – III. Doktryna*, w: *EK*, t. 3, kol. 410–413.

wyznaniami chrześcijańskimi istnieją nie tylko małe, ale i większe rozbieżności dotyczące uznawanych prawd wiary i obyczajów[30].

Edukacja religijna fundamentem tożsamości chrześcijańskiej

Młody człowiek już od pierwszych lat swojego życia, przez sam fakt narodzin w rodzinie chrześcijańskiej, otrzymuje możliwość identyfikowania się z tradycją religii chrześcijańskiej, na którą składają się: doktryna, wartości i zasady moralne, znaki, symbole, obrzędy i zwyczaje religijne. Wyznając zaś z biegiem lat coraz doskonalej swoją wiarę, buduje obraz samego siebie.

Dzięki tej identyfikacji dziecko może regulować swoje stosunki społeczne wewnątrz rodziny, grupie sąsiedzkiej, a także w odniesieniu do członków innych wspólnot religijnych i wyznaniowych. Te różnego rodzaju stosunki społeczne powodują, że jego tożsamość chrześcijańska podlega nieustannemu procesowi formowania i modyfikowania.

[30] Wśród istniejących rozbieżności w chrześcijaństwie należy wymienić: 1. W **nauce o Trójcy Świętej** (prawosławie przyjmuje tylko symbol wiary nicejsko-konstantynopolitański) i **antropologii** są tylko różnice nieznaczne; tak samo niewielkie różnice (dotyczą one dróg prowadzących do zbawienia) występują w **chrystologii** i **soteriologii**, gdyż tajemnicę Chrystusa oraz dokonane przez Niego zbawienie i odkupienie, jako fundament doktryny, przyjmują wszystkie Kościoły. 2. W **pneumatologii** rozbieżności między poszczególnymi wyznaniami są dość znaczne, a dotyczą zwłaszcza roli Ducha Świętego w przekazie objawionej doktryny przez Urząd Nauczycielski Kościoła (Magisterium Ecclesiae). 3. Dość duże różnice występują również w **hamartiologii**, która zajmuje się istotą skutków grzechu, w tym grzechu pierworodnego, a także możliwościami ich odpuszczenia. 4. Największe różnice pojawiają się w **eklezjologii** (katolicy uznają bosko-ludzką naturę Kościoła, rolę kolegium biskupów z papieżem jako jego głową i hierarchiczną strukturę kapłaństwa, natomiast protestanci i prawosławni nie przyjmują prymatu papieży; katolicy stosują zasadę: jedność Pisma Świętego, Magisterium Ecclesiae i Tradycji, prawosławni opierają się na Piśmie Świętym i Tradycji siedmiu pierwszych soborów, protestanci zaś – prymat Biblii, tj. *sola scriptura*), **sakramentologii** (protestanci uznają tylko chrzest i Eucharystię; niektóre wspólnoty protestanckie nie uznają sakramentu święceń) i **mariologii** oraz **kulcie świętych** (protestanci nie głoszą kultu Matki Bożej i świętych). Zob. M. Rusecki, *Chrześcijaństwo*, cyt. wyd., s. 492. Spośród religii monoteistycznych istnienia Trójcy Świętej nie uznają judaizm oraz islam.

Dużym zaskoczeniem, a nawet wstrząsem dla młodego człowieka jest uświadomienie sobie, iż religia, którą wyznaje wraz ze swoimi rodzicami i sąsiadami, nie jest jedyna. Z biegiem czasu zaczyna patrzeć krytycznie na pluralizm religijny. Widzi wielość religii jako towar wystawiony na sprzedaż, towar na rynku świata, który oferuje również religię wyznawaną przez niego, tę konkretną, w której wyrastał do tej pory. Religie te, jak każdy towar, prócz prawdziwej zawartości mają opakowania, które zachwycają, kuszą, prowokują, ale mogą też „kupującego" wprowadzić w błąd. Stąd konieczność zerwania opakowania i poznania rzeczywistej zawartości, tego, co znajduje się wewnątrz. W tym zaś ogromną rolę odgrywa edukacja religijna, ponieważ dogłębna znajomość doktryny i zasad postępowania stanowi dla człowieka mocne punkty odniesienia, pozwalające mu określić swoje miejsce w danym środowisku.

A zatem pierwszą czynnością – przed „zachwytem" nad jakąś nową religią – powinno być dogłębne poznanie wyznawanej przez siebie religii (jej podstaw biblijnych, doktryny[31], obrzędów i zwyczajów religijnych), w której młody człowiek wyrastał i już dość dużo o niej wie. Do tej pory żył życiem religijnym i moralnym swoich rodziców i najbliższych. Jego tożsamość kształtowała się na zasadzie bezkrytycznego przyjmowania ich ocen czy interpretacji oraz traktowania tych sądów jako własnych (introjekcja). Całkowicie identyfikował się z nimi, co sprawiło, że jego tożsamość rozwijała się, przechodząc poszczególne etapy. Wczesne formowanie się jego tożsamości miało zatem charakter nieświadomy i automatyczny. W wieku dorastania, od 11. do 18. roku życia, znalazł się – dotąd bezkrytycznie religijny młody chrześcijanin – również w okresie dojrzewania biologicznego i wszechstronnego rozwoju, kształtowania swego światopoglądu, narastających konfliktów z dorosłymi i zacieśniania więzi z grupami rówieśniczymi.

W miarę rozwoju myślenia i świadomości młody człowiek stawał się coraz bardziej refleksyjny, zaczął z dotychczasowych sposobów określania siebie jedne wybierać, a inne odrzucać. I tak nastał czas, kiedy zaczął zadawać sobie pytania: „Kim właściwie jestem?", „Jaką rolę w moim życiu odgrywa wiara?", „Czy pozostaję sobą

[31] Dla chrześcijan katolików obowiązujący jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*.

jako chrześcijanin?". Aby znaleźć właściwe odpowiedzi na tak zadane pytania, konieczne jest podjęcie głębokiej refleksji w celu konfrontacji własnej przeszłości z teraźniejszością w świetle właściwej dla swego wyznania doktryny oraz praktyk i zwyczajów religijnych. Bardzo pomocne w jego refleksji mogą się okazać prawdy o sakramentach i jego życiu sakramentalnym, począwszy od chrztu świętego[32] i Eucharystii[33], a następnie o sakramencie pokuty i po-

[32] Człowiek rozpoczyna swoją życiową drogę jako chrześcijanin w sakramencie chrztu [zob. *Sakrament chrztu*, w: *KKK*, cyt. wyd., nr 1213–1284]. Sakrament ten, który jest zanurzeniem przyjmującego chrzest w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, oczyszcza go z grzechu pierworodnego (starszych także z grzechów własnych) i obdarza go godnością dziecka Bożego, powołanego – po życiu w wierności Bogu – do przebywania w niebie. Na ten wielki Boży dar, jakim jest chrzest, przyjmujący go powinien odpowiedzieć gorliwością w realizowaniu wynikających z niego zobowiązań, takich jak: unikanie czynów niemoralnych, dawanie świadectwa Chrystusowi, pomnażanie talentów, postępowanie jak dziecko światłości, składanie Najświętszej Ofiary, współpraca z Bogiem na drodze do szczęśliwej wieczności, osiągnięcie pełnego podobieństwa do Chrystusa [zob. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994; H. Słotwińska, W. Głowa, *Przepowiadanie o sakramentach w katechezie i homilii*, Lublin–Przemyśl 2001, s. 51–80], co będzie tematem w refleksji nad własną tożsamością chrześcijańską oraz jej dalszą budową. O tym obowiązku Kościół będzie mu przypominał każdego roku w liturgii wigilii Wielkanocy, sam też będzie się o nim dowiadywał, uczestnicząc wielokrotnie w liturgii chrztu świętego.

[33] Drugim wielkim darem dla chrześcijanina i tematem w refleksji nad swoją tożsamością, a równocześnie pomocą do jej budowania jest Eucharystia – Najświętsza Ofiara, uczta paschalna oraz pamiątka męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa [zob. *Sakrament Eucharystii*, w: *KKK*, cyt. wyd., nr 1322–1419]. Wiele znaków zapytania stawia już samo uczestnictwo we Mszy Świętej. Chodzi o spełnienie istotnych warunków przez uczestniczących w tej „wielkiej Tajemnicy wiary". Są one podane w konstytucji o liturgii świętej – *Sacrosanctum Concilium*, przyjętej na Soborze Watykańskim II, w której zapisano: „Kościół (…) bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jako obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, ale także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich" [*Konstytucja o liturgii świętej*, 48 – dalej: *KL*]. A zatem chrześcijanin konfrontuje swoje uczestnictwo we Mszy Świętej ze stawianymi wymaganiami, tj. uczestnictwem świadomym, czynnym i pobożnym; konfrontuje swoje słuchanie słowa Bożego (czytania biblijne, homilia, kazanie) ze stawianym wymaganiem bycia „kształtowanym przez słowo Boże"; konfrontuje swoje przyjmowanie Komunii Świętej z wymaganiem „posilania się Ciałem Pańskim". Ponadto dokonuje refleksji nad swoją postawą wdzięczności wobec Boga i ludzi, nad własną gotowością do ofiarowania siebie Bogu (bycie do Bożej dyspozycji, gotowość na spełnianie woli Bożej) oraz ludziom („być dobrym dla każdego jak chleb", pomoc w rodzinie, szkole czy parafii). Por. W. Głowa, *Eucharystia. Msza święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą świętą*, Przemyśl 1997, s. 63–76. Na-

jednania[34], bierzmowaniu[35] i sakramencie małżeństwa[36]. Ponadto bardzo ważna i pomocna w głębokiej, naukowej refleksji nad własną tożsamością religijną jest modlitwa[37].

stępne pytania dotyczące uczestnictwa we Mszy Świętej wynikają z przeżywania obecnych w niej momentów ciszy (przed Mszą Świętą, w akcie pokuty, po wezwaniu do modlitwy „Módlmy się", po czytaniach biblijnych lub po homilii, w czasie okazywania świętych postaci, czyli podniesienia, przed i po Komunii Świętej) oraz z odczytywania znaków, symboli i gestów stosowanych we Mszy Świętej: zgromadzenie eucharystyczne, celebrans główny, ołtarz – stół eucharystyczny, ambona – stół słowa Bożego, chleb i wino, krzyż ołtarzowy, naczynia i szaty liturgiczne, światło (świece), kadzidło, gesty i postawy liturgiczne [tamże, s. 76–84, 110–146].

[34] Z sakramentem chrztu i Eucharystią związany jest sakrament pokuty i pojednania [zob. *Sakrament pokuty i pojednania*, w: *KKK*, cyt. wyd., nr 1422–1498]. Podstawowe prawdy obecne w obrzędach niniejszego sakramentu to: trynitarny wymiar sakramentu pokuty i pojednania; Bóg – Ojcem miłosierdzia i bogatym w miłosierdzie; męka i śmierć krzyżowa Chrystusa jako źródło Bożego miłosierdzia; Duch Święty – zesłany przez Ojca „na odpuszczenie grzechów"; społeczny wymiar grzechu; potrzeba wewnętrznego nawrócenia; pokuta jako zmiana sposobu myślenia i postępowania; odpuszczenie grzechów dokonuje się przez posługę Kościoła; Kościół na wzór Chrystusa okazuje miłość grzesznikom [por. H. Słotwińska, W. Głowa, *Przepowiadanie o…*, cyt. wyd., s. 237–252].

[35] Podstawową odpowiedzią na dar Ducha Świętego, otrzymany w sakramencie bierzmowania, jest życie według Ducha (por. Ga 5,16-17, 22-24. „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujmy" Ga 5-25), a to znaczy: być świątynią Bożej chwały, być wobec świata świadkiem Ewangelii Chrystusowej, osiągnąć doskonałość na miarę pełni Chrystusowej, dojść do pełni prawdy, zob. *Mszał rzymski dla diecezji polskich* (dalej: *MR*), wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 70"–73".

[36] Z pozostałych sakramentów niezbędny do podjęcia poważnej refleksji celem potwierdzenia swojej tożsamości jest sakrament małżeństwa [zob. *Sakrament małżeństwa*, w: *KKK*, cyt. wyd., nr 1601–1666]. Sakrament ten wymaga od zawierających go postawy dojrzałości oraz odpowiedzialności przede wszystkim za tę osobę, którą wybiera się na towarzysza na całe życie, za dzieci jako owoc małżeństwa, za rodzinę. W refleksji mogą pomóc trzy rodzaje dobra, a równocześnie wymagania miłości małżeńskiej: 1. Jedność i nierozerwalność. 2. Wierność miłości małżeńskiej. 3. Otwartość na płodność. Pouczają o nich słowa przysięgi małżeńskiej. Prawdziwa miłość zatem to „całościowość" mieszcząca w sobie wszystkie elementy osoby, zmierzająca do jedności osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale także prowadzi do tego, by było wyłącznie jedno serce i jedna dusza. Taka miłość wymaga nierozerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu i otwiera się ku płodności. Są to normalne cechy charakterystyczne dla każdej naturalnej miłości małżeńskiej. Małżeństwo sakramentalne nie tylko te cechy oczyszcza i wzmacnia, ale także wynosi tak, że stają się one wyrazem wartości prawdziwie chrześcijańskich.

[37] Dobrym sprawdzianem tożsamości wierzącego chrześcijanina jest refleksja nad miejscem i wartością modlitwy w jego życiu [zob. *Modlitwa w życiu chrześcijańskim*, w: *KKK*, cyt. wyd., nr 2558–2758]. Modlitwa jest również ważną pomocą w budowaniu własnej tożsamości. Refleksją należy objąć: a) istotę modlitwy – jest to „wzniesienie duszy do Boga", dialog – rozmowa z Bogiem; b) rodzaje i formy modlitwy: oprócz modlitwy również prośby, które najczęściej są odmawiane, oraz modlitwa wstawiennicza – prośba za drugiego, także nieprzyjaciela; modlitwa uwielbienia – „bezinteresowne" uwielbianie i wysławianie Boga dla Niego samego, ponieważ jest Bogiem;

Młody chrześcijanin w podejmowaniu refleksji nad swoją tożsamością nie jest osamotniony. Jako mieszkaniec określonej parafii ma nieustannie możliwość zarówno poznawania obowiązującej go doktryny (katecheza[38], kontakty ze słowem Bożym w czasie liturgii i poza nią – na spotkaniach różnych grup formacyjnych i apostolskich), jak i praktykowania wynikających z niej wymagań (angażując się w życie rodziny, w życie społeczności lokalnej, parafii, grupy charytatywnej, koła „Caritas" itp.).

Pomocą dla chrześcijanina w podejmowaniu refleksji nad własną tożsamością oraz w nieustannym jej budowaniu jest niewątpliwie także ciągła pamięć o swojej godności chrześcijańskiej. Bóg, stwarzając człowieka, równocześnie podkreśla jego wielkość oraz wyznaczone mu zadanie wszechstronnego rozwoju. Daje się bowiem zauważyć różnicę pomiędzy sposobem stworzenia człowieka a pozostałymi dziełami stwórczymi. Kiedy Bóg stwarza rośliny i zwierzęta lądowe, mówi: „Niech ziemia wyda…" (Rdz 1,11), a kiedy stwarza składniki natury (sklepienie, słońce, księżyc), rozkazuje: „Niech powstaną…" (Rdz 1,6.14). Z kolei stworzenie człowieka zostało poprzedzone wyjątkowym zadumaniem Boga i zastanawianiem się. W końcu zamiar stworzenia człowieka Bóg wypowiada w liczbie mnogiej: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam" (Rdz 1,26). Zmierzając do

modlitwa dziękczynienia – dziękowanie za wszelkie Boże dobrodziejstwa, również te w formie krzyża; *Modlitwa Pańska* (*Ojcze nasz*); *Pozdrowienie Anielskie* (*Zdrowaś Maryja*); credo *Wierzę w Boga Ojca…*; modlitwy ze Mszy Świętej; litanie; modlitwa do Anioła Stróża, do świętego patrona, udział w nabożeństwach (nieszpory, droga krzyżowa, gorzkie żale), modlitwa przy posiłkach, pozdrowienia chrześcijańskie: „Szczęść Boże"; „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus", „Chrystus zmartwychwstał" itp.

[38] Katecheza powinna nabrać wymiaru ekumenicznego. „Realizuje się ona przede wszystkim przez wykład całego Objawienia, którego depozytu strzeże Kościół katolicki w poszanowaniu hierarchii prawd. Na drugim miejscu katecheza podkreśla jedność wiary istniejącą wśród chrześcijan, a równocześnie wyjaśnia utrzymujące się podziały i wskazuje kroki, jakie należy podjąć, by je przezwyciężyć. Katecheza wzbudza i ożywia ponadto prawdziwe pragnienie jedności połączone z miłością do Pisma Świętego, a w końcu angażuje się w przygotowanie dzieci, młodzieży i dorosłych do życia w kontakcie z braćmi i siostrami należącymi do innych wyznań, kultywując własną tożsamość katolicką w poszanowaniu dla wiary innych"; *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (dalej: *DOK*), Kongregacja ds. Duchowieństwa, Poznań 1998, nr 179. Zob. też *Katecheza w sytuacji pluralizmu i złożoności*, nr 193–194; *Katecheza w relacji do religijności ludowej*, nr 195–196; *Katecheza w relacji do judaizmu*, nr 199; *Katecheza w kontekście innych religii*, nr 200; *Katecheza w relacji do „nowych ruchów religijnych"*, nr 201; *Katecheza i kultura współczesna*, nr 202; *Zadania katechezy w inkulturacji wiary*, nr 203, w: *DOK*, cyt. wyd.

spełnienia swego najgłębszego zamysłu, Bóg wzywa na naradę wszystkie swoje doskonałości, koncentruje się i konsultuje samego siebie albo radzi się dworu niebieskiego. Po tej szczególnej refleksji Boga następuje akt stwórczy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1,27). W tym zdaniu uderza trzykrotne użycie czasownika „stworzyć". Świadczy to o szczególnej doniosłości dokonanego aktu, a także o jego wyjątkowej intensywności. Na uwagę zasługuje wyraźne stwierdzenie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Być obrazem Boga to mieć wyjątkową relację do Boga, pokrewieństwo z Bogiem, obejmujące ludzką cielesność i duchowość.

Obraz w oczach starożytnych oznaczał coś więcej aniżeli samo podobieństwo. Stawał się on reprezentantem osoby, którą wyobrażał. Stąd człowiek, choć z prochu powstał i w proch się obróci (por. Rdz 2,7; 3,19), to jednak jest w świecie objawieniem Boga, a szczególnie objawieniem Jego wielkości i dobroci. Stworzony zatem przez Boga człowiek uzyskał już w akcie stworzenia odpowiedni poziom religijno-moralny. Ponadto stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga dowodzi otrzymanie zadania nieustannego wzrastania, aby być coraz wierniejszym obrazem Boga, coraz lepiej reprezentować Boga wobec całego świata. Wartość obrazu bowiem jest uzależniona od jego wierności względem oryginału. To zaś wzrastanie stanowi proces rozciągający się na całe ludzkie życie, gdyż tylko w ciągu pobytu na ziemi człowiek może się poprawiać i udoskonalać. Śmierć ten proces kończy.

O konieczności wzrastania w doskonałości świadczą również dalsze słowa Boga, wypowiedziane do człowieka po jego stworzeniu: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną, abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi«" (Rdz 1,28). Człowiek z rozkazu Boga ma panować nad całym stworzeniem i uczynić sobie ziemię poddaną, ma ją ujarzmić. Powinien zatem poznawać jej tajniki, zagadki, prawa, którymi się kieruje, odkrywać i wykorzystywać jej bogactwa. To wszystko jednak wymaga od niego, aby wzrastał wszechstronnie, a przede wszystkim duchowo, aby przyczyniał się do rozwoju kultury i cywilizacji na świecie.

Godność chrześcijańska jest dopełnieniem godności człowieka, będącego „obrazem i podobieństwem Boga". Stosunek chrześcijanina

do Boga to stosunek dziecka do ojca, który daje dziecku pokrewieństwo wewnętrzne, niezniszczalne nawet wtedy, gdy dziecko porzuca ojca i staje się „synem marnotrawnym". Jest to wewnętrzny (intymny) stosunek latorośli do winnego krzewu, pozwalający jej czerpać z niego krążące w nim życiodajne soki.

Warto dodać, iż ten niezwykły zaszczyt bycia i nazywania się chrześcijanami w sposób szczególny doceniali dwaj biskupi oraz ojcowie Kościoła: św. Bazyli Wielki (329–379) i św. Grzegorz z Nazjanzu (330–390). Świadczą o tym następujące słowa wypowiedziane przez św. Grzegorza: „Chociaż więc inni noszą różne imiona czy to po ojcu, czy własne, od swych zawodów lub czynów, to my uważaliśmy za wielki zaszczyt i wielkie imię być i nazywać się chrześcijanami"[39].

Zarówno o wielkiej godności, jak i obowiązkach wynikających z bycia chrześcijaninem pouczał św. Leon Wielki (?–461), papież. W kazaniu o Narodzeniu Pańskim upomina: „Poznaj swoją godność, chrześcijaninie! Stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć więc wyrodne obyczaje dawnego upodlenia i już do nich nie powracaj. Pomnij, jakiej to Głowy i jakiego Ciała jesteś członkiem. Pamiętaj, że zostałeś wydarty mocom ciemności i przeniesiony do światła i królestwa Bożego. Przez chrzest stałeś się przybytkiem Ducha Świętego, nie wypędzaj Go więc z twego serca przez niegodne życie, nie oddawaj się ponownie w niewolę szatana, bo twoją ceną jest Krew Chrystusa"[40].

Należy zatem zdecydowanie podkreślić, iż ta wielka godność bycia chrześcijaninem zobowiązuje do prawdziwie chrześcijańskiego życia, o czym przypomina jedna z modlitw okresu wielkanocnego: „Boże, Ty ukazujesz błądzącym światło Twojej prawdy, aby mogli wrócić na drogę sprawiedliwości; spraw, niech ci, którzy uważają się za chrześcijan, odrzucą wszystko, co się sprzeciwia tej godności, a zabiegają o to, co jest z nią zgodne"[41].

U chrześcijanina, który w okresie dorastania dzięki edukacji religijnej odnalazł własną tożsamość, przeżywanie jej stabilizacji następuje w okresie dorosłości, który się rozpoczyna w 18. roku życia, względnie już we wczesnej dorosłości (między 18. a 25. czy 30. rokiem

[39] *Mowa pochwalna św. Grzegorza z Nazjanzu na cześć św. Bazylego Wielkiego* (mowa 43,15.16-17.19-21), w: *LG*, t. I, Poznań 1982, s. 1030.

[40] *Kazanie św. Leona Wielkiego, papieża* (*Kazanie I o Narodzeniu Pańskim*, 1-3), w: tamże, s. 361.

[41] *Kolekta z poniedziałku 3. tygodnia wielkanocnego*, w: *MR*, cyt. wyd., s. 202.

życia), kiedy pragnie złączyć ją z tożsamością innych. Wówczas bowiem podejmuje ważną decyzję dotyczącą zawarcia związku małżeńskiego, który traktuje w sposób dojrzały, angażuje się także w inne wspólnoty, np. istniejące przy parafii, związki zawodowe, prace na rzecz społeczności lokalnej. Na tym etapie rozwoju staje się człowiekiem wrażliwym na potrzeby i cierpienie innych. Taka postawa bywa często podbudowana teologiczną refleksją na temat uczestnictwa we Mszy Świętej (ofiarowanie siebie bliźnim) oraz czynnym w niej udziale. Dzięki znajomości podstaw biblijnych swojej wiary oraz całej doktryny chrześcijańskiej jest on otwarty, przygotowany i zdolny do podjęcia dialogu z przedstawicielami innych religii, a zwłaszcza religii chrześcijańskich. Znajomość zagadnień moralnych oraz potwierdzanie ich swoim życiem pozwala chrześcijaninowi na odważne dawanie świadectwa, bez obawy spotkania się z zarzutem jak w przysłowiu „Lekarzu, ulecz samego siebie".

Chrześcijanin, który po 60. roku życia wchodzi w okres starości, ma poczucie, iż jego życie miało sens, osiąga wewnętrzny ład i pokój, którym może nie tylko sam się cieszyć do końca swych dni, ale także obdarowywać nim innych. Zdobył podstawową prawdę o sobie już w okresie dojrzałości, ale równocześnie nieustannie ją budował, pomnażał wartości duchowe, podejmował różne wyrzeczenia, żyjąc nie egoistycznie, tylko dla siebie, ale dla drugich. Z poczuciem swojej godności chrześcijańskiej oraz uformowaną tożsamością może być bardzo pomocny (zarówno słowem, jak i przede wszystkim przykładem prawdziwie chrześcijańskiego stylu życia) w budowaniu tożsamości chrześcijańskiej nie tylko dla swoich dzieci czy wnuków, ale również dla tych wszystkich, z którymi podtrzymuje kontakty sąsiedzkie, towarzyskie i zawodowe.

Nadrzędnym celem niniejszego opracowania było ukazanie wielkiego znaczenia edukacji religijnej w budowaniu tożsamości chrześcijańskiej. Po zaledwie wstępnej analizie dwóch pierwszych punktów niniejszego przedłożenia łatwo się zorientować, że pojęcie tożsamości chrześcijańskiej jest bardzo szerokie i można je ujmować wieloaspektowo. Tylko dzięki rzetelnej wiedzy religijnej możliwe jest właściwe zrozumienie tego zagadnienia. Najważniejsze jest jednak to, aby swoim godnym i pełnym życiem dawać świadectwo bycia chrześcijaninem.

Helena Słotwińska – THE IMPORTANCE OF RELIGIOUS EDUCATION IN BUILDING A CHRISTIAN IDENTITY

The article discusses the problem of the significance of education in building up Christian identity. It consists of four parts that concern: 1. The definition of identity (identity in the sociological, psychological and religious aspects, as well as in logic and philosophy); 2. The definition of Christian identity and its determinants; 3. The foundations of the identity of Christian, that is: Bible and the Christian doctrine; 4. Presenting religious education as the foundation of building up Christian identity.

Christian identity is basically acquired by being born in a Christian family. It is subjected to the laws of development, during which also its determinants change. On the other hand, religious education constitutes aid in finding proper answers to questions that are concerned with one's identity; and this aid cannot be substituted by anything, as it supports Christians in their deep reflection on the truths: about sacraments and Christians' sacramental life, about the significance of prayer, and also about practices and about the experienced religious customs.

ALEKSANDRA NIEMYJSKA
University of Social Sciences and Humanities

The psychological perspective on supernatural entities in folktales of different cultures

> „The everyday perspective, which draws a strict line between fantasy and reality, is incorrect"[1].

Metaphor has been recently notified as vital to fully understand how people make sense of what they encounter in the world[2]. Based on Lakoff and Johnson's linguistic analysis[3], metaphor-enriched social cognition[4] posits that metaphor is a cognitive tool which helps to grasp unclear, abstract concepts (*target concepts*) in analogy to superficially dissimilar, but essentially close, commonplace or schematic phenomena (*source concepts*). Although metaphor as a figurative explanation for the major part of philosophy may be considered as distorting the objective truth[5], for humans it can be the best description of psychological experience that people can share, and they do share by story-telling.

The aim of this paper is to elaborate on what is shared across cultures and times by showing the correspondence between the folktale genre and the individual level of experience. To buttress my claims with empirical evidence, I present the results of the preliminary study demonstrating that supernatural imagery depicted in Inuit and Norwegian

---

[1] L. S. Vygotsky, *Imagination and creativity in childhood*, „Journal of Russian and East European Psychology" 2004, vol. 42, no. 1, p. 13.

[2] M. J. Landau, B. P. Meier, L. A. Keefer, *A metaphor-enriched social cognition*, „Psychological Bulletin" 2010, vol. 136, no. 6, p. 1045–1067.

[3] G. Lakoff, M. Johnson, *Conceptual metaphor in everyday language*, „The Journal of Philosophy" 1980, vol. 77, no. 8, p. 453–486.

[4] Ibid.

[5] Ibid.

folktales corresponds to the pattern of transcendent experience described in contemporary psychology.

Folktale genre as the representation of the individual level of experience

Popular classification of narrative forms, proposed by a folklorist William Bascom[6], includes myths, legends, and folktales. The distinction between these forms of narrative prose is usually made according to the „reason to believe" criterion. Myths, as the embodiment of dogma, associated with theology and rituals are authoritatively set forth to be „truthful accounts of what happen in the remote past"[7]. Legends, on the other hand, are meant to represent a local history of important people and characteristic places. They are set in a period less remote than myths and supposedly they are collectively acknowledged to be true. In contrast folktales are neither sacred nor historically important. They „may be set in any time and any place, and in this sense they are almost timeless and placeless. They have been called *nursery tales* but in many societies they are not restricted to children. They have also been known as *fairy tales* but this is inappropriate both because narratives about fairies are usually regarded as true, and because fairies do not appear in most folktales. Fairies, ogres, and even deities may appear, but folktales usually recount the adventures of animal or human characters"[8]. According to the „reason to believe" criterion, folktales are regarded as a pure fiction.

From his developmental perspective on human mentality, Sir James Frazer defines all forms of narrative prose in a different way, except the folktale. Interestingly enough, he is concerned with the same „reason to believe" criterion. As he states in the Introduction to the *Apollodorus*, myths are „mistaken explanations of phenomena, whether of human life or of external nature"[9] thus they should be considered a false science[10].

[6] W. Bascom, *The forms of folklore: Prose narratives*, „Journal of American Folklore" 1965, vol. 78, no. 307, p. 3–20.

[7] Ibid., p. 4.

[8] Ibid.

[9] J. Frazer, *Apollodorus*, London 1921, p. XXVII.

[10] Ibid.

Legends, on the other hand, describe a false history[11] because they „contain a mixture of truth and falsehood. (…) Generally, perhaps, falsehood predominates, at least in the details, and the element of the marvellous or the miraculous often, though not always, enters largely into them"[12]. Eventually, folktales are consistently recognized as narratives invented by unknown persons, „purely imaginary, having no other aim than the entertainment of the hearer and making no real claim on his credulity"[13]. How is it possible, then, that it is the folktale, fiction „pure and simple"[14], that makes sense for humans continually, across times and cultures? Is it due to its mere entertaining function mentioned by J. Frazer? According to Bruno Bettelheim, there is a much more weighty argument than that.

The same characteristics (anonymity, timelessness, fictitiousness) that enable William Bascom and James Frazer to classify folktales as the most unbelievable stories, for Bruno Bettelheim[15] signify the most accurate description of what is he argues universally human, that is, unconscious and irrational human nature. According to his psychoanalytic view, „the propensity of all men for acting aggressively, asocially, selfishly, out of anger and anxiety"[16] results from pervasive sexual and aggressive instincts. To cope with socially unaccepted desires it is helpful to learn the unchangeable message that folktales convey, namely „that a struggle against severe difficulties in life is unavoidable, is an intrinsic part of human existence – but that if one does not shy away, but steadfastly meets unexpected and often unjust hardships, one masters all obstacles and at the end emerges victorious"[17]. Although the Freudian version of psychodynamic theory is rather unpopular among contemporary scholars[18], it seems that there is an important feature of the folktale genre that B. Bettelheim has captured.

---

[11] Ibid.

[12] Ibid., p. XXIX.

[13] Ibid.

[14] Ibid.

[15] B. Bettelheim, *The uses of the enchantment. The meaning and importance of fairy tales*, New York 1989.

[16] Ibid., p. 7.

[17] Ibid., p. 8.

[18] D. Westen, *The scientific legacy of Sigmund Freud. Toward a psychodynamically informed psychological science*, „Psychological Bulletin" 1998, vol. 124, no. 3, p. 333–371.

The folktale is the only form of narrative prose that unravels events and accompanying experiences that are significant merely from the individual's, subjective point of view. A protagonist represents a typical human being confronting difficulties[19] or existential dilemma[20]. In contrast, myths in order to explain some natural phenomena[21] apply to non-human worlds, to realms of gods. Legends, on the other hand, refer to events or places important from the collective perspective of a local society or a nation[22].

Interestingly enough, there seems to be a tendency to personalize stories (i.e. myths and legends) when passing from one culture to another. Since the individual, self-referential level of analysis is a „default mode" of human understanding[23], myths and legends descending from different societies are often read as unspecified stories, namely folk or fairy tales, by a borrowing society[24].

As for the psychological science, it is the folktale genre that is probably the most appropriate subject of analysis, because it explores individual behaviours and personal struggles of our ancestors coping with their life's difficulties. Even though the folktale describes a fictitious history of an anonymous person, often placed in a fabulous scenery, its psychological importance lies in creating alternative models of the social world, namely „a deep and immersive simulative experience of social interaction"[25]. According to Raymond Mar and Keith Oatley[26], the main psychological advantage of such simulation is empathic growth (perspective-taking) and transmission of social knowledge.

„The level of psychological significance" criterion, that seems to differentiate basic forms of narrative prose, has been noticeable not only from a psychological perspective, it has also been quite plainly articulated by a well-known folklorist Ruth Bottigheimer. In her opinion folktales „reflect the belief system and the world of their intended

[19] Cf. V. Propp, *Morphology of the folk tale*, Austin 1968.

[20] B. Bettelheim, *The uses of...*, op. cit.

[21] Cf. W. Bascom, *The forms of...*, op. cit.; J. Frazer, *Apollodorus...*, op. cit.

[22] J. Frazer, *Apollodorus...*, op. cit.

[23] C. Sedekides, J. Skowronski, *The symbolic self in evolutionary context*, „Personality and Social Psychology Review" 1997, vol. 1, no. 1, p. 80–102.

[24] W. Bascom, *The forms of...*, op. cit.

[25] R. Mar, K. Oatley, *The function of fiction is the abstraction and simulation of social experience*, „Perspectives on Psychological Science" 2008, vol. 3, no. 3, p. 173.

[26] Ibid.

audience. Taking their characters from the everyday world, they are peopled with husbands and wives (…) an occasional doctor, lawyer, priest or preacher, a few thieves, and – in societies with an agrarian component – many peasants"[27].

A pioneer in folklore studies, Sir George Laurence Gomme, writes rather in the same vein, that „the *folk-tale* is a survival [narrative] preserved amidst culture-surroundings (...) [that] deals with events and ideas of primitive times in terms of the experience or of episodes in the lives of unnamed human beings"[28]. Dealing with life's difficulties, that is present in both definitions, refers to the individual perspective of actual threats, mainly social (e.g., revenge, competition, exclusion) and environmental (e.g., severe weather, hunger, predators). Considering constant and wide popularity of many folktales, it is very likely that „the ideas of primitive times" are still meaningful[29].

Social exclusion as a culturally unceasing threat and a folktale motif

While the conditions of the current environment are dramatically different from the environment of our ancestors[30], the conditions of the social world can be reasonably similar[31]. One of the most fundamental social threats has been unceasingly, ostracism, social exclusion[32]. From the evolutionary perspective, exclusion from a cooperating group or a tribe was a death threat for an ostracized person[33]. As a result, according to the

[27] R. B. Bottigheimer, *Fairy-tale origins, fairy-tale dissemination, and folk narrative theory*, „Fabula" 2006, vol. 47, no. 3–4, p. 211.

[28] G. L. Gomme, *Folklore as an historical science*, London 1908, p. 129.

[29] R. Mar, K. Oatley, *The function of...*, op. cit.; cf. S. Kanazawa, *Bowling with our imaginary friends*, „Evolution and Human Behavior" 2002, vol. 23, no. 3, p. 167–171.

[30] S. Kanazawa, *The Savanna Principle*, „Managerial and Decision Economics" 2004, vol. 25, p. 41–54.

[31] D. M. Buss, *Evolutionary psychology. The new science of the mind*, Boston 2004; R. Kurzban, M. R. Leary, *Evolutionary origins of stigmatization. The functions of social exclusion*, „Psychological Bulletin" 2001, vol. 127, no. 2, p. 187–208.

[32] K. D. Williams, *Ostracism*, „The Annual Review of Psychology" 2007, vol. 58, p. 425–452.

[33] Ibid.

sociometer theory[34], humans' self-esteem has developed to monitor the quality of people's relationships and detect potential exclusion threats. Thus, signals of social exclusion undermine foundations of self-perception. But loneliness effects not only self-evaluation, it is also detrimental to people's behaviour. Empirical data has shown that social disconnection reduces intelligent behaviour[35], self-control[36], and triggers antisocial tendencies in humans[37] and other social animals[38]. Therefore, effective regulation of belonging needs seems to be very important. As such it can operate not only through direct strategies (i.e. social proximity seeking) but also indirectly[39] (i.e. social substitutes seeking).

One of the most problematic forms of social need regulation is probably the case of imaginary relationships. This category includes perceived contacts with a wide range of entities, often possessing supernatural powers, for example, imaginary companions[40], souls or spirits[41], God[42], and other divine beings[43]. A reasonable body of evidence indi-

[34] M. R. Leary, *Making sense of self-esteem*, „Current Directions in Psychological Science" 1999, vol. 8, no. 1, p. 32–35.

[35] R. F. Baumeister, J. M. Twenge, C. K. Nuss, *Effects of social exclusion on cognitive processes. Anticipated aloneness reduces intelligent thought*, „Journal of Personality and Social Psychology" 2002, vol. 83, no. 4, p. 817–827.

[36] R. F. Baumeister, C. N. DeWall, N. J. Ciarocco, J. M. Twenge, *Social exclusion impairs self-regulation*, „Journal of Personality and Social Psychology" 2005, vol. 88, no. 4, p. 589–604.

[37] J. M. Twenge, R. F. Baumeister, D. M. Tice, T. S. Stucke, *If you can't join them, beat them. Effects of social exclusion on aggressive behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology" 2001, vol. 81, no. 6, p. 1058–1069.

[38] M. Tóth, J. Halász, E. Mikics, B. Barsy, J. Haller, *Early social deprivation induces disturbed social communication and violent aggression in adulthood*, „Behavioral Neuroscience" 2008, vol. 122, no. 4, p. 849–854.

[39] W. Gardner, C. Pickett, M. Knowles, *Social snacking and shielding. Using social symbols, selves, and surrogates in the service of belonging needs*, in: *The social outcast. Ostracism, social exclusion, rejection, and bullying*, K. D. Williams, J. P. Forgas, W. von Hippel (eds.), New York 2005, p. 227–241.

[40] M. Taylor, *Imaginary companions and the children who create them*, New York 1999.

[41] J. Bering, *The God instinct. The psychology of souls, destiny, and the meaning of life*, London 2011.

[42] P. Granqvist, M. Mikulincer, P. Shaver, *Religion as attachment. Normative processes and individual differences*, „Personality and Social Psychology Review" 2010, vol. 14, no. 1, p. 49–59.

[43] N. Epley, S. Akalis, A. Waytz, J. T. Cacioppo, *Creating social connection through inferential reproduction. Loneliness and perceived agency in gadgets, gods, and greyhounds*, „Psychological Science" 2008, vol. 19, no. 2, p. 114–120.

cates that loneliness is associated with the experienced encounter with supernatural. For example, Pehr Granqvist and Berit Hagekull[44] have demonstrated that Swedish students, highly secular as a culture, become more religious when they are „single" compering to when they are partnered. Carolyn Pevey and her coworkers[45], using a structured interview technique, asked dying hospice patients the same question if religion comforts them. One of the most consoling things about religion was that it offered a personal relationship with a divine other. For some, the relationship with God was like the one they had with a mother[46], for others God was like their „very good friend"[47] and they carried on conversations with Him just as they would with any other person. As for the authors, personal relationships with divine agents happen to be so important, because they seem to be solid, „secure base"[48] and it makes them distinct from „tangible human relationships"[49].

The results of experimental studies indicate that social deprivation not only correlates but has a direct influence on supernatural imagery. For example, Nicholas Epley and his coworkers[50] have shown that people experiencing social disconnection (comparing to those socially connected) reported stronger beliefs in supernatural agents like God, Devil, ghosts, and angels. Most importantly, this tendency occurred regardless of whether people generally believed in God or not. Similarly, results of our studies[51] indicate that social disconnection leads to greater perceptions of supernatural qualities in imagined beings. What is more, supernatural qualities ascribed to imagined companions predicted an emotional closeness that people would feel two weeks later.

---

[44] P. Granqvist, B. Hagekull, *Religiosity, adult attachment, and why „singles" are more religious*, „The International Journal for the Psychology of Religion" 2000, vol. 10, no. 2, p. 111–123.

[45] C. F. Pevey, T. J. Jones, A. Yarber, *How religion comforts the dying. A qualitative inquiry*, „Omega" 2008–2009, vol. 58, no. 1, p. 41–59.

[46] Ibid., p. 50.

[47] Ibid., p. 47.

[48] Cf. P. Granqvist, M. Mikulincer, P. Shaver, *Religion as attachment...*, op. cit.

[49] Ibid., p. 55.

[50] Ibid.

[51] A. Niemyjska, K. Drat-Ruszczak, *When there is nobody, angels begin to fly. Supernatural imagery elicited by loneliness* (manuscript in preparation).

Even though many researchers claim that the perceived relationship with a supernatural entity can be beneficial, because it assures a sense of security stemming from the connection with something bigger and wiser[52], others question this type of relationship for not being mutual, purely generative, and unresponsive[53]. It is not easy to resolve this issue because the experience of having contact with a supernatural being is very difficult to study in typical psychological studies. Above all, an artificial environment of a laboratory and ethical (i.e., subtle) manipulations of social deprivation are very different from situations when people naturally seek supernatural intervention[54]. Whereas many constraints of experimental studies hinder the explanation of the role of supernatural imagery, folktales remain a narrative „fossil" depicting how our ancestors had been dealing with their life's difficulties. And as I have shown, social exclusion and loneliness were certainly one of their problems. Therefore, to gather some more empirical evidence on the role of supernatural imagery in coping with loneliness, we conducted content analysis of folktales descending from two different cultures: Inuit and Norwegian. By choosing such a unique society as the Inuit I intended to strengthen the evidence on whether association between loneliness and supernatural imagery is culturally universal.

Above all, this preliminary study addressed the essential question of whether supernatural imagery accompany situations of social deprivation. Based on the view that a perceived relationship with supernatural being can sooth the pain of loneliness[55], it was hypothesized that the motif of social deprivation would predict the number of supernatural characters appearing in a folktale. What is more, we expected that supernatural intervention after social deprivation would be aimed at helping the excluded character.

---

[52] P. Granqvist, M. Mikulincer, P. Shaver, *Religion as attachment...*, op. cit.

[53] W. Gardner, C. Pickett, M. Knowles, *Social snacking...*, op. cit.

[54] K. Gray, D. Wegner, *Blaming God for our pain. Human suffering and the divine mind*, „Personality and Social Psychology Review" 2010, vol. 14, no. 1, p. 7–16; C. F. Pevey, T. J. Jones, A. Yarber, *How religion...*, op. cit.

[55] P. Granqvist, M. Mikulincer, P. Shaver, *Religion as attachment...*, op. cit.; M. Taylor, *Imaginary companions...*, op. cit.

Study

Method

For the analysis we chose 89 Inuit folktales collected and translated to English by Sir Henry Rink[56] and 23 Norwegian stories collected by Peter Christen Asbjømsen and Jørgen Moe (translated to Polish)[57]. Next, in a separate analysis we examined 184 supernatural characters that populated those folktales (121 inhabited Inuit tales and 63 Norwegian).

When analyzing the folktales two variables were coded: a) predictor, that is whether the motif of social deprivation appears in the story or not (0 – *absent*, 1 – *present*); b) the number of supernatural beings populating each story. The definition of supernatural being was taken from Pascal Boyer[58] who posits that supernatural concepts violate intuitive expectations from ontological categories (e.g., man who turns into a seal; the North Wind who helps a girl to find her fiancé).

When analyzing supernatural characters, we coded: a) whether the appearance of a supernatural character is preceded by social deprivation (0 – *no*, 1 – *yes*); b) whether a supernatural being helps the excluded character (0 – *no*, 1 – *yes*); c) whether a supernatural being harms the excluded character (0 – *no*, 1 – *yes*).

Results

According to the first hypothesis the motif of social deprivation would predict the number of supernatural characters appearing in all folktales. Linear regression analysis confirmed this prediction for folktales descending from both cultures, $\beta = 0{,}23$; $F\ (1{,}110) = 6{,}15$; $p < 0{,}05$; and separately for each culture: Inuit, $\beta = 0{,}21$; $F\ (1{,}87) = 4{,}11$; $p < 0{,}05$; and Norwegian, $\beta = 0{,}46$; $F\ (1{,}21) = 5{,}49$; $p < 0{,}05$.

---

[56] H. Rink, R. Brown, *Tales and traditions of the Eskimo*, London 1875.

[57] P. C. Asbjørnsen, J. Moe, *Był sobie raz... Ludowe baśnie norweskie*, J. Afanasjew (trans.), Gdańsk 1983; id., *Księżniczka na szklanej górze i inne baśnie norweskie*, A. Skrentni (trans.), Poznań 1986; id., *Król Valemon zaklęty w białego niedźwiedzia i inne baśnie norweskie*, B. Hłasko (trans.), Poznań 1987.

[58] P. Boyer, *Religion explained. The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*, London 2001.

The second hypothesis stated that supernatural intervention after a social deprivation would be a positive predictor of the help provided for the excluded character and a negative predictor of the harm done to the excluded person. The results of linear regression analyzes supported this prediction as well. Supernatural interventions appearing as a result of social deprivation increased the probability of the help provided for the desolate character, $\beta = 0{,}28$; $F\ (1{,}182) = 15{,}59$; $p < 0{,}01$, and decreased the probability of the harm done to him or her, $\beta = -0{,}24$; $F\ (1{,}182) = 11{,}15$; $p < 0{,}01$. This pattern was also apparent for both cultures when analyzed separately, $\beta = 0{,}34$; $F\ (1{,}120) = 15{,}36$; $p < 0{,}01$; $\beta = -0{,}24$; $F\ (1{,}120) = 7{,}51$; $p < 0{,}01$ for Inuit, and $\beta = 0{,}21$; $F\ (1{,}61) = 2{,}78$; $p = 0{,}1$; $\beta = -0{,}27$; $F\ (1{,}61) = 4{,}97$; $p < 0{,}05$ for Norwegian folktales.

Discussion

Content analysis of 112 folktales revealed that supernatural imagery depicted in Inuit and Norwegian folklore reflects psychological phenomenon of experiencing the presence of a supernatural agent as a result of social disconnection. What is more, the emerged narrative schema of supernatural intervention contributes to the discussion on the function of imagined supernatural beings[59]. According to the folktale schema supernatural beings appearing in situations of social disconnection provide help and comfort to the excluded person.

The independent and overlapping effects of perceived contact with divine agents when dealing with social disconnection supports the view that it is a manifestation of a culturally universal adaptation. Perceiving a pattern of a non-human agency in a natural environment is, as proposed by Bering[60], due to the existential theory of mind (EToM), that is an adapted system co-opted from theory of mind. According to the author, EToM is activated when an unexpected event occurs that „(a) either deviates from or conforms to culturally scripted just-world expectations and (b) triggers a significant affect-related change"[61]. These assumptions correspond to the circumstances of social deprivation. Most importantly,

[59] See for example: J. M. Bering, *The folk psychology of souls*, „Behavioral and Brain Sciences" 2006, vol. 29, no. 5, p. 453–498.

[60] J. M. Bering, *The existential theory of mind*, „Review of General Psychology" 2002, vol. 6, no. 1, p. 3–24.

[61] Ibid., p. 18.

social deprivation is a strong affective experience that hurts like a physical injury[62], but it is often underestimated[63]. What is more, situations of social deprivation often deviate from what is culturally scripted as a just world. Being bullied, orphaned, neglected, or abused by ones own parents or even by the whole of society can be perceived as an inexplicable harm and injustice.

The finding that supernatural imagery depicted in Inuit and Norwegian folktales corresponds to the pattern of transcendent experience described in contemporary psychology, suggests that the folktale motif of supernatural intervention can be taken quite literally. So, the question arises whether supernatural help is still a metaphor.

The metaphor of supernatural intervention

As far as the mere existence of supernatural imagery is a fact, supernatural activity and its influence on human psyche (i.e., comforting companionship) should rather be considered as a popular metaphor. Up to now, the best explanation of the effects of supernatural intervention has been that it is people's own imagination that may effect their psychological well-being. Nevertheless, it is important to understand the metaphor, that is the reality of experienced connection to a supernatural being. In order to do so, I will refer to Inuit and Norwegian folktales once again to elaborate on the possible meaning of the metaphor of supernatural intervention.

Kagsagsuk, the first folktale in the Rink and Brown's collection, recounts the story of a poor orphan boy (Kagsagsuk) who was rejected and bullied by all society (adults and children). Also, because of the harassment, the boy did not grow. Due to the constant brutal abuse, he „ventured out among the mountains by himself, choosing solitary places, and meditating how to get strength. His foster-mother had taught him how to manage this. Once, standing between two high mountains, he called out: „Lord of strength, come forth! Lord of strength, come to me!". A large animal now appeared in the shape of

[62] G. MacDonald, M. R. Leary, *Why does social exclusion hurt? The relationship between social and physical pain*, „Psychological Bulletin" 2005, vol. 131, no. 2, p. 202–223.

[63] L. F. Nordgren, K. Banas, G. MacDonald, *Empathy gaps for social pain. Why people underestimate the pain of social suffering*, „Journal of Personality and Social Psychology" 2011, vol. 100, no. 1, p. 120–128.

an amarok (now a fabulous animal, originally a wolf), and Kagsagsuk got very terrified, and was on the point of taking to his heels; but the beast soon overtook him, and, twisting its tail round his body, threw him down. Totally unable to rise, he heard a rustling sound, and saw a number of seal bones, like small toys, falling from his body. The amarok now said: „It is because of these bones that thy growth has been stopped"[64]. As a result of meeting the amarok Kagsagsuk became strong and firm. One day he had finally proved how strong and a brave hunter he was by killing three bears by his bare hands and taking his bloody revenge on the abusers.

Among Norwegian folktales, there is a well-known and filmed story about the White Bear King (*King Valemon*). The White Bear King conquered the girl („the right one"[65]), a beautiful princess he desired, and took her to his marvellous castle. As soon as the girl got to know the white bear better, she started to share his affection. Unfortunately for the lovers, one day the girl temped by her mother broke her promise and as a result the wicked witch took away the bear intending to marry him. Then the desolate princess began her journey to get back her fiancé. On the way she met the kind women who gave her three magical (supernatural[66]) objects: scissors, a bottle and a table cloth. Using these items the girl was able to reach the place where the witch was to marry the white bear and help the bear to ultimately defeat the witch.

In the first example the supernatural being had directly helped the poor orphan to get strength and become a man. In the second, the magical objects were gained as a result of a supportive relationships and indirectly helped the desolate princess to fulfill her destiny (i.e., to marry the white bear). What psychological phenomena do these two different metaphors convey? It may seem that they both describe a significant psychological change. Kagsagsuk being shaken out from seal bones by the amarok was able to develop physically and psychologically (he gained his masculine identity). The desolate girl, on the other hand, stopped being an object of other people's intentions (being conquered by the white bear and manipulated by her mother) and became an autonomous human agent (brave and persistent enough to outsmart the witch

[64] H. Rink, R. Brown, *Tales and traditions...*, op. cit., p. 94.

[65] P. C. Asbjørnsen, J. Moe, *Król Valemon zaklęty...*, op. cit., p. 31.

[66] See definition in: P. Boyer, *Religion explained...*, op. cit.

and help the white bear). But for the girl's decisions and action, the White Bear King would never have escaped from the witch. Different developmental trajectories of these two characters corresponds to the well-known sex differences[67]. In Kagsagsuk's (man) case, the supernatural intervention strengthens his independence and sets the attitude that it is better to take action against other people than to be dependant (to fight or flight[68]). In the princess's case (woman), the magical intervention marked her ability to establish good, supportive, and respectful relationships (to tend and befriend[69]). Her autonomy developed in relation to other people.

As I have shown the possible meaning of a popular metaphor of supernatural intervention may be personal growth. Note, that unobservable mental processes may be very difficult to grasp for a naïve psychology. According to G. Lakoff and M. Johnson[70], metaphor is a cognitive tool which helps to grasp unclear concepts in analogy to superficially dissimilar, but essentially close, commonplace phenomena. Therefore, such elusive phenomena as personality development and psychological change may need a metaphor to be understandable and articulated. A concrete concept (an image) of a supernatural being intervening into one's life, may be the best description of this imperceptible experience that people can share.

To sum up, the psychological significance of the folktale genre may lie in the fact that it represents the individual level of experience. Folktale stories about our ancestors coping with their life's difficulties may describe universal human adaptations such as the one to perceive supernatural agents. The pattern of transcendent experience identified by contemporary psychology and the corresponding results of folktales analysis suggest that while the experience of the contact with supernatural being is a fact, supernatural activity should rather be considered as a popular metaphor.

[67] Cf. S. E. Taylor, L. Cousino, *Biobehavioral responses to stress in females: Tend-and-Befriend, not Fight-or-Flight*, „Psychological Review" 2000, vol. 107, no. 3, p. 411–429.

[68] Cf. ibid.

[69] Cf. ibid.

[70] G. Lakoff, M. Johnson, *Conceptual metaphor...*, op. cit.

Aleksandra Niemyjska – PSYCHOLOGICZNE SPOJRZENIE NA NADPRZYRODZONE PODMIOTY W BAJKACH Z RÓŻNYCH KULTUR

Psychologiczne znaczenie baśni mających swoje źródło w folklorze może wynikać z faktu, że ta forma prozy – w odróżnieniu od mitu czy legendy – przedstawia przeżycia potencjalnie dostępne każdej osobie. Ludowe historie opowiadające o tym, w jaki sposób nasi praprzodkowie radzili sobie z trudnościami, mogą opisywać uniwersalne formy adaptacji człowieka, np. poprzez kreowanie postaci nadnaturalnych i życzliwych sił sprawczych.

Celem artykułu jest przedstawienie relacji między konceptualizacją przeżyć transcendentnych, jaką oferuje współczesna psychologia, a wynikami wstępnych badań nad wyobrażeniami istot nadnaturalnych, które pochodzą z inuickich i norweskich baśni. Analiza jakościowa 112 historii potwierdziła, że: a) motyw wykluczenia społecznego przewidywał liczbę postaci nadnaturalnych pojawiających się w opowieściach; b) nadnaturalna interwencja na skutek deprywacji społecznej miała na celu pomoc wykluczonemu lub odrzuconemu bohaterowi. Dyskusja dotyczy metaforycznego znaczenia interwencji nadnaturalnej.

Spis treści

Józef Baniak – Krytyczne nastawienie licealistów w Kaliszu i studentów w Poznaniu do instytucjonalnego Kościoła rzymskokatolickiego – od akceptacji do kontestacji 3
Jerzy Ochmann – Wkład syjonizmu religijnego w politykę i sukcesy syjonizmu 25
Jerzy Kojkoł – Polish philosophy and social thought of Catholic provenance of the interwar period and the public aspirations of religion. Selected issues 69
Anna Kurkiewicz – Idea wspólnoty w przestrzeni religii i władzy. Tradycja i myśl rosyjska a Nancy'ego refleksja polityczna 93
Mieczysław Jagłowski – Religia i I Republika Portugalska (1910–1926) – nadzieje i rozczarowania.....105
Krzysztof Bochenek – Uwarunkowania pokoju w refleksji Jana Pawła II.....123
Paweł Kusiak – Kościół katolicki wobec Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego oraz Federacji Rosyjskiej w okresie pontyfikatu Benedykta XVI.....139
Andrzej Kasperek – Nie tylko New Age. Nowa duchowość a dobrowolna prostota.....163
Stanisław Musiał – Źródła dżihadyzmu francuskiego 181
Marta Osuchowska – Prawo – między religią a polityką 201
Katarina Novikova – Początki religioznawczej refleksji metodologicznej na ziemiach polskich w badaniach ludoznawczych Iwana Franki (1856–1916).....217
Marcin Pomarański – Bóg – Natura – Ameryka. Społeczno-polityczny wymiar działalności Ruchu Eko-Kościoła (*Eco-Church Movement*) w Stanach Zjednoczonych 231
Artur Jocz – Religia a literatura. Geneza gnostycznych poszukiwań pisarzy.....253
Helena Słotwińska – Znaczenie edukacji religijnej w budowaniu tożsamości chrześcijańskiej.....263
Aleksandra Niemyjska – The psychological perspective on supernatural entities in folktales of different cultures 281

Contents

Józef Baniak – Critical attitude of high school students in Kalisz and students in Poznań to the institutional Roman Catholic Church: From acceptance to contestation 3
Jerzy Ochmann – Contribution of religious Zionism into policy and success of Zionism 25
Jerzy Kojkoł – Polish philosophy and social thought of Catholic provenance of the interwar period and the public aspirations of religion. Selected issues 69
Anna Kurkiewicz – The idea of community in the area of religion and power. Tradition and Russian thought and the Nancy's political reflection 93
Mieczysław Jagłowski – Religion and the I Portuguese Republic (1910–1926) – the hopes and disappointments..... 105
Krzysztof Bochenek – Conditions of peace in the reflection of Pope John Paul II..... 123
Paweł Kusiak – Catholic Church to the Russian Orthodox Church and the Russian Federation during the pontificate of Benedict XVI 139
Andrzej Kasperek – Not only the New Age. New spirituality versus voluntary simplicity..... 163
Stanisław Musiał – The origins of French jihadism 181
Marta Osuchowska – Law – between religion and politics 201
Katarina Novikova – The origins of religious and methodological reflection on Polish soil in ethnographic studies by Ivan Franko (1856–1916)..... 217
Marcin Pomarański – God – Nature – America. The social and political dimension of the Eco-Church Movement in the USA..... 231
Artur Jocz – Religion and literature. Origins of the Gnostic search for writers 253
Helena Słotwińska – The importance of religious education in building a Christian identity..... 263
Aleksandra Niemyjska – The psychological perspective on supernatural entities in folktales of different cultures 281

Zasady przygotowania artykułów do druku w „Przeglądzie Religioznawczym”

Celem ujednolicenia nadsyłanych do „Przeglądu Religioznawczego" materiałów Redakcja prosi Autorów o uwzględnienie poniższych warunków.

1. Tekst powinien być napisany czcionką 12-punktową (Times New Roman), 20–24 wierszy na stronie z marginesem 3 cm z obu stron.

2. Dla alfabetów wschodnich, greckiego i cyrylicy obowiązuje odpowiednia transkrypcja.

3. Nie należy stosować żadnych podkreśleń, wyróżnień graficznych itp. Oznaczenie spacji, kursywy, tłustego druku itp. należy do zadań adiustacji redakcyjnej. Cudzysłowy, poza cytatami, stosować należy jedynie przy tytułach czasopism (nie stosować cudzysłowów przy tytułach książek i artykułów).

4. Przypisy (notki) numerować należy kolejno jednym ciągiem i umieścić je u dołu każdej strony, stosując te same zasady (odstęp, marginesy itp.) jak do części zasadniczej artykułu. Po liczbach nie umieszczać kropki ani nawiasu.

5. Nowe myśli zaczynać od akapitu.

6. Tytuły dzieł obcych i miejsc ich wydania należy podać w wersji oryginalnej.

7. Cytowane tytuły dzieł należy podawać w notkach w pełnym zapisie bibliograficznym: pierwsza litera imienia autora, nazwisko, przecinek, całkowity tytuł dzieła (bez skrótów, chyba że tytuł jest bardzo długi), przecinek, oryginalna nazwa miejsca wydania i rok wydania, przecinek, sumaryczna liczba stron dzieła lub numery stron, do których się odsyła. Kolejne wydania dzieł można oznaczać skrótem: wyd. 4 – wydanie 4, przed miejscem wydania.

8. Należy stosować powszechnie przyjęte w języku polskim skróty: dz. cyt. – dzieło cytowane, cyt. wyd. – cytowane wydanie, tamże itp. Nie stosować skrótów łacińskich.

9. W recenzji nie należy stosować przypisów (notek). Referencje bibliograficzne (w nawiasie) oraz krótkie, najbardziej istotne, cytaty należy zamieszczać w tekście recenzji. Recenzja powinna zawierać dokładny zapis bibliograficzny pracy.

10. Przed wysłaniem tekstu do redakcji należy szczególnie zwrócić uwagę na znaki diakrytyczne w tekstach obcojęzycznych.

11. Artykuły nie mogą przekraczać 40 tys. znaków (ze spacjami), a recenzje – 15 tys. znaków. Do artykułów należy dołączyć 1/3 strony streszczenia w języku polskim i angielskim.

12. Teksty, które nie będą odpowiadały wymienionym warunkom, nie będą drukowane.

13. Autor jest zobowiązany do odnotowania w przypisach osób lub instytucji, które przyczyniły się do powstania publikacji pod względem merytorycznym, rzeczowym, finansowym itp. Naruszenie tej zasady etycznej przez Autora zostanie przez Redakcję upublicznione.