

**Religia w polityce światowej**  
**Dylematy narodowe**  
**i międzynarodowe**



# **Religia w polityce światowej Dylematy narodowe i międzynarodowe**

Redakcja naukowa  
**Wojciech Gizicki**

Lublin 2013

## **Recenzja**

Dr hab. Kinga Machowicz

## **Seria Wydawnicza**

Studia Sądecko-Lubelskie

## **Redaktor Naukowy**

Dorota Gizicka

## **Rada Naukowa**

Paweł Borkowski, Wojciech Gizicki, Martin Klus, Paweł Marzec,  
Robert Rogowski, Sergij Trojan

## **Przygotowanie techniczne**

Jakub Gondek

© Instytut Sądecko-Lubelski, Lublin 2013

ISBN: 978-83-932392-6-9

Instytut Sądecko-Lubelski  
ul. Koncertowa 7/22, 20-843 Lublin  
[www.isl.org.pl](http://www.isl.org.pl)

## **Zdjęcie na okładce**

Widok fragmentu zabudowań Jerozolimy, [[www.sxc.hu](http://www.sxc.hu)]

## **Druk**

Elpil  
ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce  
[www.elpil.com.pl](http://www.elpil.com.pl)

## Spis treści

|  |     |
|--|-----|
| <i>Wojciech Gizicki</i><br>Wprowadzenie _____  | 9   |
| <i>Adam A. Szafrński</i><br>Religia w świecie „niestabilnych całości” _____  | 11  |
| <i>Romuald Piekarski</i><br>Sacrum i polityka. Uwagi o elementach teologii politycznej<br>u E. Burke’a i E. Voegelina _____  | 19  |
| <i>Michał Gierycz</i><br>Fundamentalizm i religia _____  | 31  |
| <i>Tomasz Grzegorz Grosse</i><br>Liberalizm jako quasi-religijna doktryna integrującej się Europy _____  | 47  |
| <i>Stanislav Košč</i><br>Misyjna działalność kościoła katolickiego w sprawie rozwiązania<br>kryzysu gospodarczego w świetle encykliki “Caritas in veritate” _____              | 67  |
| <i>Joanna Kulska</i><br>Wspólnota Świętego Idziego jako przykład organizacji<br>pozarządowej motywowanej religijnie _____  | 79  |
| <i>Aleksandra Kuształ</i><br>Koptyjski Kościół Ortodoksyjny w Egipcie wobec wydarzeń<br>Arabskiej Wiosny _____   | 97  |
| <i>Joanna Szymoniczek</i><br>W stronę Czerwonego Kryształu: sprawa znaków krajowych<br>stowarzyszeń Międzynarodowego Ruchu Czerwonego Krzyża<br>i Czerwonego Półksiężycy _____ | 111 |
| <i>Katarzyna Skrobek</i><br>Sekty: od polityki do show-biznesu _____   | 125 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Lech Buczek</i><br>Religia a polityka w Korei _____   | 139 |
| <i>Zbigniew Lewicki</i><br>Symbioza czy „mur separacji”? Państwo a religia<br>w Stanach Zjednoczonych _____                  | 151 |
| <i>Renata Siuda-Ambroziak</i><br>Religia i polityka w Brazylii - Kościół katolicki pomiędzy<br>'boskim a cesarskim' _____    | 163 |
| <i>Anna M. Solarz</i><br>Religia i polityka zagraniczna Izraela _____  | 185 |
| <i>Lilianna Miodońska</i><br>Polityka i jej wpływ na problemy Serbskiej Prawosławnej Cerkwi _____                            | 199 |
| <i>Valdas Pruskus</i><br>Policy of KGB Towards Lithuanian Catholic Priests (1945-1989) _____                                 | 213 |
| <i>David Reichardt</i><br>The Catholic Church and the European Union: "A partnership<br>made in heaven?" _____               | 231 |
| <i>Hayssam Obeidat</i><br>System polityczny w islamie _____  | 259 |
| <i>Marcin Tarnawski</i><br>Religia w polityce. Zarys problematyki islamskich teorii<br>stosunków międzynarodowych _____      | 271 |
| <i>Beata Jagiełło</i><br>Islam jako przesłanka nowych procesów integracyjnych w rejonie<br>Azji Środkowej i Zachodniej _____ | 285 |
| Nota o autorach _____  | 305 |

Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza.

***Jan Paweł II, Encyklika Centesimus Annus***





# WPROWADZENIE

Wojciech Gizicki

Religia jest istotnym elementem życia społecznego i politycznego. Niezależnie od wyznania, związki religii z polityką są wyraźnie dostrzegalne. Przekonanie to jest udziałem wielu filozofów, od starożytności po współczesność. Jeśli przyjrzymy się ideom Platona i Arystotelesa odnajdziemy w nich bezpośrednie wskazanie na zdecydowane splatanie się obu wymiarów. Istnienie Boga/bogów, indywidualne, społeczne i polityczne (w tym formalno-prawne) konsekwencje tego faktu są wyraźnie obecne w koncepcjach obu filozofów<sup>1</sup>. Poglądy św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu również zawierają w sobie istotne elementy łączące przestrzeń religijną i polityczną. Klasyczne przesłanie, obejmujące oczywiste powiązanie i zależność obu wymiarów, prezentuje teologia polityczna m.in. Thomasa Hobbesa, która wyraźnie wpłynęła na poglądy w tym obszarze choćby Carla Schmitta<sup>2</sup>. Max Weber jednoznacznie podkreślał porządkujący walor religii w życiu społeczno-politycznym. Religia obecna jest także w praktyczny sposób w dziejach świata. Chrześcijaństwo, obok dorobku grecko-rzymskiego, ukształtowało współczesne oblicze Europy. Wraz z ekspansją kolonialną stało się nieodzownym elementem dziejów innych części świata. Idee chrześcijańskie były podstawą integracji europejskiej po tragicznych losach II wojny światowej. Inne religie, (islam, buddyzm, hinduizm) mają swoją ugruntowaną pozycję w porządku społeczno-politycznym wielu państw i narodów. Przez wieki porządek religijny i polityczny wzajemnie się dopełniały.

Współczesna rzeczywistość polityczna wyraźnie dąży do jednoznacznego wzmocnienia całkowitego rozdziału kościoła i państwa. Jakkolwiek jednak oczywistość ta, mająca swoje podstawy w ewangelicznym przesłaniu: „oddajcie więc cesarzowi to, co jest cesarskie, a Bogu to, co boskie”<sup>3</sup>, wydaje się dzisiaj przybierać postać całkowitego usunięcia religii z przestrzeni publicznej. Nowoczesny świat,

---

1 Zob. m.in. W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003; M. A. Krąpiec, (i in.), *Polityka i religia. Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 2007, (zwłaszcza artykuł Z. Pańpucha, s. 253-280).

2 Zob. Z. Stawrowski, *Wokół idei wspólnoty*, Kraków 2012, s. 65n.

3 Ewangelia wg św. Mateusza, r. 22, 21, za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 2008, s. 2189.

nowoczesna Europa, nowoczesne państwo ma opierać się na uniwersalnych(?), postępowych(?), świeckich(?) zasadach i relacjach. Człowiek, jego wolność, stanowi główny element działań społeczno-politycznych. Jest to jednak specyficzne ujęcie wolności, wyzwolonej od Absolutu. W 1991 r. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus Annus* wskazywał zaś, że „negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby”. Idąc dalej, wiąże się to ze sprowadzeniem religii wyłącznie do sfery prywatnej i faktycznego coraz częstszego zakazu praktyk religijnych. Papież Benedykt XVI w orędziu na XLIV Dzień Pokoju w 2011 r. podkreślał, że „jest rzeczą nie do pomyślenia, by wierzący musieli wyrzec się części samych siebie – swej wiary – aby być aktywnymi obywatelami”<sup>4</sup>. Zasadniczym pytaniem nie jest: czy religia może być obecna w przestrzeni publicznej? Należy raczej dokładać starań by skutecznie rozwiązać dylemat zawarty w pytaniu: jak łączyć wysiłki obu przestrzeni dla realizacji dobra społeczno-politycznego?

Prezentowana publikacja stanowi wkład w obszar badań nad związkiem religii i polityki. Teksty zawarte w monografii podejmują aktualne problemy w przedmiotowym temacie. Wszystkie artykuły jednoznacznie wskazują na fakt, iż religia stanowi ważny element życia społeczno-politycznego.

---

4 Tekst encykliki *Centesimus Annus* Jana Pawła II i orędzia pokojowego Benedykta XVI za: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

# RELIGIA W ŚWIECIE „NIESTABILNYCH CAŁOŚCI”

*Adam A. Szafrński*

## Wprowadzenie

Bertrand Russel sądzi, że odkąd „Bóg chrześcijan ofiarował swój świat wprost wspólnocie wierzących /.../ dając tym samym początek /.../ wiekowi dwóch kultur – nauki i religii” między nimi występuje odwieczny konflikt, z którego do niedawna nauka wychodziła zawsze zwycięsko<sup>1</sup>. Jednak po dekonstrukcji metafizyki dodaje Santiago Zabala<sup>2</sup> sytuacja wzajemnych odniesień pomiędzy nauką i religią uległa diametralnej zmianie. Kres metafizyki zakłada „śmierć Boga” – Chrystusa (przy czym pomija się milczeniem prawdę o zmartwychwstaniu), która kończy erę wszelkich niewzruszonych prawd, a na to miejsce wprowadza kategorie właściwe dla „ery interpretacji”. W tej sytuacji w sposób naturalny zamiera konflikt pomiędzy nauką i religią, gdyż ta ostatnia rezygnuje z prawd absolutnych na rzecz prawd negocjowanych. Źródłem dla tak pojętej religii już nie jest „niewzruszony” depozyt wiary i tradycja, ale dokonująca się permanentnie samokreacja człowieka, znosząca zastane wzory życia, wyobrażenia i dogmaty wpisujące się jeszcze „wczoraj” w tzw. kulturę wartości (osadzonej na metafizyce) a będącej w opozycji do kultury użycia, wyrastającej z różnych odmian filozofii postmetafizycznej. W owej samokreacji nie ma już miejsca na bezgraniczne zdanie się na autorytet /np. Chrystusa, w którym nie widzi się już Boga władzy, a jedynie „ostatniego” Boga stającego się słabym człowiekiem/, ale akcentuje się jedynie indywidualne preferencje człowieka.

Kiedy w erze metafizyki przyjmowano odpowiedniość pomiędzy słowem a bytem „tu i teraz” oraz tym poza światem, to obecnie (jeśli wierzyć Gianni Vattimo) w erze interpretacji obiektywność staje się kwestią „intersubiektywnego porozumienia językowego”. Przenosząc dyskusję na teren antropologii współczesnej, interpretacyjnej można by zapytać czy przemyślenia Zabala zawarte w przywołanej wyżej książce znajdują tam rozwinięcie? Niniejszy tekst jest jedynie zapowiedzią szerszego opracowania, które jest w trakcie realizacji.

---

1 B. Russel, *Religia i nauka*, Warszawa 2011, s. 11.

2 S. Zabala, red. *Przyszłość religii*, Kraków 2010, s. 9-36.

## Kontekst filozoficzny

Zdaniem R. Rorty'ego źródła filozofii postmodernistycznej /jako jednej z form filozofii postmetafizycznej/ wywodzą się od Protagorasa i jego słów „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, a nadto od sprowadzania wszelkiego rodzaju kwestii do sfery językowej. Przy czym zakłada on że granice języka są granicami ludzkiego poznania (naszego świata). Natomiast zdaniem J. Habermasa przyjmowanie pluralności, równoważności odkrywających świat języków prowadzi jednak do nieprzekraczalnych uwikłań w relatywizm<sup>3</sup>. Nadto, język przez swą „subiektywność” zamyka człowieka w jego świecie i uświadamia mu nieprzekraczalne granice – granice jego systemu kulturowego. Poruszając się w tej konwencji, idea porozumienia transkulturowego to inaczej narzucanie INNEMU struktury władzy- władzy symbolicznej, a nie realizacja idei podmiotu osiągnącego porozumienie z otoczeniem w drodze komunikacji. Stąd słusznie zauważa Derrida, że podmiot uwidaczniający się w języku zostaje rozczłonkowany przez struktury języka<sup>4</sup>, a przywołany wcześniej Rorty dodaje „...ciało ludzkie jest czymś analogicznym do komputerowego hardware'u, a ludzkie przekonania i pragnienia do komputerowego oprogramowania”. Tym samym Rorty odrzuca korespondencyjną teorię prawdy (podobnie jak „Rice gang” - od nazwy Rice University w Houston w stanie Teksas)<sup>5</sup> starając się mówić czym prawda nie jest. Uważa on, że ludzie tworzą rzeczywistość na sposób swoiście ludzki /zgodnie z przyjętymi wartościami i interesami/ i nie sposób oddzielić języka od tego, co język przedstawia<sup>6</sup> - kryzys „idei przedstawienia”. Dlatego mówi się dziś o prawdzie w kategoriach, m.in. społecznej akceptowalności.

## Antropologia religii

Współczesna antropologia religii<sup>7</sup> dzieląc rozterki ponowoczesności, tworzy się w kontekście procesów związanych z elektronicznymi mediami, dekolonizacją oraz ogromną mobilnością współczesnych grup etnicznych. Zjawiska te sprawiły, że dawny świat zwartych sił i zwartych bloków powoli odchodzi w niepamięć, a na to miejsce pojawiają się światy niezmierne złożone i zróżnicowane, światy wielu systemów wartości, ekonomicznych i religijnych – co niekiedy może budzić lęk u osób przyzwyczajonych do „rzeczywistości przejrzystej”.

3 J. Habermas J., *Kłopoty z przygodnością: powrót historymu*, w: J. Niżnik (red), Habermas, -- Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej, Warszawa 1996, s. 14.

4 Tamże, s. 186n.

5 M. Buchowski, (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999, s. 12.

6 R. Rorty R., *Putman a groźba relatywizmu*, w: A. Szahaj, (red), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Toruń 1995, s. 57.

7 H. Rodrigues., J. S. Harding, *Introduction to the Study of Religion*, London, New York, 2009, s. 49-66.

Dlatego antropologia, będąca elementem tego świata, gwałtownie przeobraża się tak od strony przedmiotu badań, jak i wykorzystywanych metod badawczych. Po pierwsze, antropolodzy (nie tylko w Stanach Zjednoczonych) zaczynają badać tzw. „pierwszy świat” - kultury współczesne i niezwykle ustratyfikowane. Po drugie, pisarstwo antropologiczne ukierunkowuje się w stronę bardziej zróżnicowanej publiczności – m.in. tych, o których traktuje w monografiach antropologicznych. Po trzecie, próbuje się tak przekształcić metodę, by można było prowadzić badania w zastosowaniu do zmian, jakie zaszły pod wpływem procesów globalizacji. Tak więc pojawiły się nowe tematy i pola badawcze, a mianowicie społeczne i kulturowe studia nad nauką i technologią, mediami i technologią informacyjną oraz rekonstrukcją społeczną. Zaznaczył się też na nowo problem wiarygodności autora. Zdano sobie sprawę, że epistemologiczna wiarygodność wymaga obecnie większej precyzji, tym bardziej, że granice pomiędzy systemami, jak już wspomniano, nie rysują się tak wyraźnie, jak wcześniej. Są bardziej do siebie podobne, charakteryzują się m.in. deterytoryzacją<sup>8</sup> i stąd wzajemne przenikanie się języków i kulturowych perspektyw.

Współczesne antropologiczne debaty nad zjawiskiem religii toczą się w kontekście tych z obszaru historii religii, socjologii religii, psychologii religii, religioznawstwa, fenomenologii religii, geografii i ekologii religii, teologii czy w końcu filozofii religii. Traktuje się zatem na temat religii, przyglądając się jej genezie, hipotezom przyrodniczo – gnozeologicznym, społecznym, psychologicznym i ewolucjonistycznym. Zwraca się przede wszystkim uwagę na szczegółowe funkcje religii w rozwoju osobowości. Mówi się o społecznym charakterze religii, o relacji religii do kultury czy w końcu o ateizmie. Nadal wydaje się aktualny temat religii ludów pierwotnych, w ramach którego omawia się system istot nadnaturalnych, problem stworzenia i natury wszechrzeczy, przeznaczenia człowieka oraz moralności i kultu. Nadto mówi się o religiach Dalekiego Wschodu - hinduizmie, konfucjonizmie, taoizmie, sintoizmie, judaizmie, buddyzmie, islamie czy nowych ruchach religijnych

Wielu teoretyków kultury zauważa, że człowiek współczesny, wykorzeniony z tradycyjnych wymiarów symbolicznych, np. z tradycyjnej religii, „zmuszony” egzystować w „samotnej indywidualności”, szuka niekiedy w cyberprzestrzeni „ekstatycznych uniesień”, które dawniej mogła zapewnić jedynie religia. Pamiętajmy jednak, że w jej obrębie „tamten świat” jawi się jako „dany”, a nie wytworzony przez człowieka, będący dla niego ostatecznym „schronieniem”. U jego podstaw odnaleźć można trwałość języka rytuału.

---

8 Zanikanie bezpośrednich związków danej grupy etnicznej z jej macierzystym terenem (górale w Stanach Zjednoczonych)

## Świat współczesny a wrażliwość religijna

Z punktu widzenia skrajnie relatywistycznej antropologii interpretacyjnej bohaterem czasów współczesnych jest niczym nieobciążona, swobodnie poruszająca się jednostka. Bycie „ustalonym” na sztywno i bez możliwości zmian, staje się obecnie coraz gorzej widziane. Wydaje się, że zniesiono tym samym wszelkie punkty orientacyjne; eksperymentujemy z tym, co posiadamy, i tak naprawdę, zdaniem Baumana, nie wiemy do jakiego celu zmierzamy. Mamy jedynie świadomość środków, którymi dysponujemy. W tym kontekście tożsamość religijną postrzega się jako zadanie wyzwolenia od tradycyjnych inercji, religijnych dróg, niezmiennych autorytetów, uświęconych schematów postępowania. Aby jednostka sprostała tym wyzwaniom musi mieć „ograniczone” zaufanie przede wszystkim do siebie, ale i do innych, do społeczeństwa. Potrzebuje społeczeństwa jako arbitra, choć nieobca jest jej rola społeczeństwa jako gracza, który „chowa swe karty i tylko czyha, by ją zaskoczyć”. Siłą napędową owych procesów jest „skraplanie się” instytucji społecznych. Stają się przez to znakiem przechodzenia od „sztywnej” do „płynnej” formy życia. Szanowane dziś autorytety jutro mogą zostać wykpione i znajdą się w pogardzie, gwiazdy pójną w zapomnienie, ulubione nowości jutro wysypie się na wysypisko śmieci. Tak więc, trwała, porządnie zintegrowana tożsamość religijna okazuje się ciężarem, ograniczeniem wolności wyboru.

Clifford Geertz, współczesny antropolog amerykański, krytycznie odnosi się do przywołanej analogii gry. Analogia ta wprowadza bowiem do nauk społecznych nerwowy i irytujący styl interpretacji. Styl ten łączy mocne poczucie formalnego porządku rzeczy z równie silnym poczuciem zupełnej dowolności owego porządku. Jest to świat, gdzie prosperują w najlepsze tylko gracze „godni tego miana”, ci, którzy chcą i potrafią „maskować się we wszystkim”<sup>9</sup>. Życie ludzkie w takiej perspektywie jawi się jako składnica różnych strategii. Jest to wizja skrajnie nieromantyczna, wtajemniczenie gorzkie i posępne. Łączy je pogląd, że istoty ludzkie nie tyle są popychane przez jakieś siły, ile poddane są określonym regułom. Reguły te narzucają strategię skłaniającą aktorów ku odpowiednim działaniom. Te ostatnie stanowią nagrodę samą dla siebie.

Zdaniem Geertza, by mówić sensownie o budowaniu w dzisiejszym świecie tożsamości religijnej, trzeba zobaczyć człowieka w ramach konkretnej kultury. Na przykład na Jawie „być człowiekiem” to znaczy być Jawajczykiem<sup>10</sup>. Kwalifikacja ta nie obejmuje dzieci, ludzi szalonych oraz tych, którzy nie przestrzegają przyjętych norm. Mówi się o nich, że są „ndurung djawa” co znaczy „jeszcze nie Jawajczyk”. „Normalny” dorosły, który może być nazwany Jawajczykiem, przyjmuje właściwe dla swojej kultury wartości, wzory postępowania i funkcjonujące modele życia; ubiera się tak, jak robią to „sampun djawa” – Jawajczycy. Bycie

9 C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983.

10 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, 1973.

“sampun djawa” łączy się nie tylko ze sposobem ubierania się, ale również wyrażania swoich myśli, pragnień, odczuć, doznań czy porażek.

Inaczej, „być człowiekiem to znaczy mieć swoją indywidualność, odrębną tożsamość”<sup>11</sup> budowaną w kontekście socjokulturowych form, jakimi posługujemy się porządkując rzeczywistość poprzez nadawanie jej takiej, a nie innej formy, kierunku i porządku. Przez to stają się (owe formy) drogowskazem dla naszego życia. W tym kontekście, podstawowym zadaniem antropologa jest określenie, w miarę precyzyjne, owych relacji pomiędzy socjokulturowymi formami a jednostką żyjącą w ich otoczeniu. Budowanie wrażliwości religijnej nie przebiega w jakichś deterministycznych zależnościach (tradycyjna teoria sekularyzacji wydaje się tracić na znaczeniu), ani według pewnych z góry założonych strategii. Niekiedy mówi się o aktywnym poddaniu woli istot nadnaturalnych<sup>12</sup>.

Takie widzenie tożsamości religijnej „w relacji do otoczenia” często jest przeoczone czy lekceważone w etnograficznym piśarstwie, gdzie system form jest na pierwszym miejscu (religia kojarzy się jedynie z określonymi obrzędami) w stosunku do jego użycia przez człowieka (w procesie kreacji, animacji czy interpretacji). Przy tym, czasami miesza się indywidualność z indywidualizmem. Podczas gdy ten ostatni przedstawia sobą pewien zestaw socjokulturowych form zachowania, ten pierwszy dotyczy kondycji konkretnej jednostki rozumianej jako unikalna świadomość, odrębny sposób widzenia świata.

W języku Geertza, jednostki nie dysponują w jednakowym stopniu jakąś podzielaną przez wszystkich członków danej grupy czy społeczeństwa świadomością tego “jak winno być” – modelem for, ale w ramach różnych propozycji można jednak wykryć pewien wspólny rys, który je wszystkie łączy, pozwalając budować wspólną, „praktyczną” tożsamość religijną, niekiedy utożsamianą ze światem zdroworozsądkowym<sup>13</sup>. Choć systemy światów zdroworozsądkowych różnią się między sobą, to jednak Geertz wskazuje na pewne podobieństwa. I tak, identyfikuje się pewne rzeczy, zjawiska, procesy jako naturalnie przystające do sytemu; świat ten w postaci przysłów, żartów, sentencji wyraża życiową mądrość; w ramach tego świata prawda jest dostępna dla każdego – inaczej - jest demokratyczna; w końcu rozwiązania jakie niesie ten świat przystają do dnia powszedniego. Konkluzja jest taka: mądrość oferowana przez świat zdroworozsądkowy jest dostępna dla każdego. Jednak nie wszyscy ludzie, dodaje Geertz, pozostają na poziomie jedynie świadomości zdroworozsądkowej /praktycznego wymiaru religii/. Chcą budować większą wrażliwość, którą daje jedynie religia, nie będąca jedynie remedium na bólczki dnia powszedniego, ale nadająca najgłębszy sens ludzkiemu życiu. Wiąże się ona z czynną afirmacją SACRUM w trakcie dziejącego się rytuału.

11 Tamże, s. 52.

12 A. A. Szafrński, „Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, Kraków, 2000.

13 A. A. Szafrński, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Lublin 2007.

## Problem SACRUM we współczesnym świecie

Dla społeczeństw tradycyjnych znakiem świętości jest ziemia. Jest ona ważna nie tylko dla społeczności osiadłych, ale również dla koczowniczych społeczności zbieraczy i myśliwych, którzy nie poruszają się bezładnie, lecz po obszarze ustalonym. Zgodnie z danymi etnologii ziemia jest uważana za fundament życia i niewyczerpane źródło dla różnych istnień na ziemi. Dla ludzi wszelkich kultur odradzająca się cyklicznie natura dała początek jej sakralizacji<sup>14</sup>. Nadto, Matka ziemia jest gwarantem porządku moralnego - wartości i norm. Ziemia karze ludzi łamiących porządek moralny. W Puszczy Sandomierskiej występuje przekonanie, że ziemia przeklęta staje się nieurodzajna i zamienia się w ugor lub kamieniste pole<sup>15</sup>.

Geertz na przykładzie długofalowych badań Indonezji i Maroku zauważył, że w sytuacji zmiany społecznej (powodowanej np. urbanizacją) symbole religijne tracą tam na sile oddziaływania, gdyż ich przekaz nie jest już tak wyrazisty, jak dawniej. Podobnie jak religia, ideologia zsekularyzowanego społeczeństwa jest systemem symboli wyrosłym w konkretnej kulturze będącej jej naturalnym usprawiedliwieniem. Tworzy ona nowe symboliczne formy, za którymi skrywa się „religia wyboru” jako naturalny element rzeczywistości społecznej. Nie jest już zakorzeniona w mistycznych przeżyciach swoich proroków, ale staje się remedium na bólczki codziennego życia (praktyczny wymiar religii), zarządzając jakoś sytuacjom zrodzonym z rozczarowania modernizmem.

Geertz jednak obstaje przy pewnej autonomii religii, tzn. mówi o pewnej względnej jej niezależności od determinant społecznych, gospodarczych i politycznych. Co prawda Autor z Princeton nie mówi wprost o SACRUM jako przedmiocie religii, to jednak rozumienie idei „porządku i ładu” – centralnej wartości dla Geertza przy definiowaniu religii, zbliża go do fenomenologów religii. Rozważania Geertza nt. „balizmu”, religii wyznawanej przez Balijszczyków, są właśnie tego jakimś potwierdzeniem. Trudno ją porównywać do nowych ruchów religijnych na Zachodzie, ale antropologa z Princeton zastanawia fakt „przetrwania” w zmieniającej się rzeczywistości społecznej „archaicznej” religii z minionej epoki.

## Podsumowanie

W ramach antropologii interpretacyjnej, traktującej na temat religii we współczesnym, globalizującym się świecie, wyróżniliśmy dwa stanowiska. Jedno, skrajnie relatywistyczne (za „ojca chrzestnego” można by uznać współczesnego włoskiego filozofa G. Vattimo), drugie umiarkowane. Wspomniany Bauman stara

14 M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 241 i 244.

15 R. Szarzyński, *Obrzędy, zwyczaje i wierzenia agrarne w północno-wschodniej części Puszczy Sandomierskiej*, Lublin 1988 (maszynopis).



się „uspokoić” sumienie współczesnego człowieka, mówiąc, że życie bez trwałego „celu”, inaczej mówiąc, życie na „ruchomych piaskach” jest czymś zupełnie normalnym. Geertz natomiast dostrzega „osobliwości” w dzisiejszym, unifikującym się świecie, mówiąc na temat religii na Bali. Jego zdaniem, trudno jest odpowiedzialnie mówić, że we współczesnej zglobalizowanej kulturze umknęła nam gdzieś wrażliwość wpisująca się w tradycyjną religijność. Nie jest bowiem tak, że współczesny człowiek jedynie eksperymentuje z tym, co posiada. Autor z Princeton zdaje się podkreślać fakt, iż człowiek współczesny jest w stanie przystosować się jakoś do wszystkiego, z czym radzi sobie jego wyobraźnia, lecz nie potrafi jednak na dłuższą metę poradzić sobie z chaosem „na granicy zdolności pojmowania” „na granicy wytrzymałości” i „na granicy osądów moralnych”. Dlatego budowanie wrażliwości religijnej (w trakcie rytuału – o czym jedynie wspominałem), która nie jest tylko remedium na bóle współczesnego człowieka, ale pozwala mu m.in. rozumieć to, co trudno zrozumieć wpisuje się w świat nie tylko ten pierwotny, ale i zglobalizowany.



# SACRUM I POLITYKA. UWAGI O ELEMENTACH TEOLOGII POLITYCZNEJ U E. BURKE'A I E. VOEGELINA.

*Romuald Piekarski*

*Albowiem piękno jest tylko przerażenia początkiem...  
Straszliwy jest każdy anioł.*

*/Pierwsza Elegia Dujnejska, R. M. Rilke/*

## **Wprowadzenie**

Gdy zastanawiamy się nad relacją religii i polityki, w kontekście naszych czasów nowoczesnych, samo nasuwa się pytanie o legitymizację: Na czym obecnie opiera się autorytet, nieomal całkowicie zsekularyzowanej władzy politycznej? Wyostrzoną świadomość pogłębiającej się sekularyzacji władzy już w wieku XVIII posiadał Edmund Burke. Jak mało kto zdawał on sobie sprawę, iż rewolucyjna<sup>1</sup> legitymizacja rządów ludzi nad ludźmi - odwołująca się do interesów materialnych lub przymusu - jest nadzwyczaj osłabiona. Już wówczas, podczas wypadków Rewolucji Francuskiej, Burke uchwycił rolę mitów, w kontekście kierowania masami, i narzucania przez rządzących swego autowizerunku, które władzy czysto świeckiej, odwołującej się do przyzwolenia ludu, są nadzwyczaj potrzebne.<sup>2</sup> O pozytywnym znaczeniu wierzeń oraz związanego z nimi doświadczenia sacrum w myśli Edmunda traktuje część pierwsza mojego artykułu.

Z kolei, w części drugiej, nawiązuję do refleksji Erica Voegelina, który pewien rodzaj quasi-religijnych praktyk dostrzegął u podstaw XX-wiecznych ide-

---

1 Chodzi oczywiście o Rewolucję Francuską, która w praktyce wyraża przełom jaki dokonał się już wcześniej w myśleniu o pochodzeniu i podstawach władzy politycznej, np. u Hobbesa, Locke'a i Rousseau.

2 W czasach Oświecenia pojęcie mitu łączone było z zabobonem ludowym i nieracjonalnymi przesądami. Burke posługiwał się wszakże terminem *prejudice* w sposób polemiczny, twierdząc, że w przesądzeniach, jakim dawać wyraz mogą np. mity zawarta jest nierzadko nadzwyczaj istotna porcja prawdy, z trudem dającej się lub nie, wyrazić w dyskursie analityczno-pojęciowym. Podobnie niejednoznaczne rozumienie mitu występuje i później, np. u Erica Voegelina (*Science, Politics & Gnosis*, Delaware 2004). Por. także Hans Blumenberg, *Praca nad mitem*, Warszawa 2009.

ologii totalitarnych. Owe praktyki, stanowiące swoistą przeciwwagę czy substytut wiary, reprezentować miały - w ocenie Voegelina - w szczególny sposób pojmowany gnostycyzm czy pseudo-religię polityczną. W części trzeciej i ostatniej próbuję wyciągnąć, z wcześniejszych wywodów pewne aktualne wnioski. Kilka dekad po upadku komunizmu i dostrzeżeniu wyraźnych słabości świeckich lewicowo-liberalnych utopii, dość wyraźnie widoczne jest - w mojej ocenie - usiłowanie wytworzenia czegoś w rodzaju tzw. obywatelskiej teologii politycznej<sup>3</sup>, która miałyby wyabstrahować z chrześcijaństwa treści mające zastąpić (i prawdopodobnie wyrugować) doświadczenie sacrum.

### **Czym jest (doświadczenie) sacrum? Jak możemy je rozumieć w kontekście władzy politycznej?**

*Sacrum, sanctum, sancio, sacer* - to terminy wzajemnie powiązane. Nie zagłębiam się tutaj w ich genezę i w rozmaite, bogate odmiany jego znaczenia. Może przypomnę jedynie - idąc za Stróżewskim<sup>4</sup> - że *sacrum*, w odróżnieniu od *sanctum*, posiada bardziej ambiwalentną konotację, gdyż obok odniesień takich, jak nienaruszalny, uświęcony, nietykalny, święty, poświęcony Bogu (czy bogom) odsyła niekiedy także i do bogów podziemnych, oznacza haniebnosć, brak czci, przekleństwo, przeznaczenie na śmierć. Sacrum, w szerszej recepcji<sup>5</sup>, kojarzone jest z tym, co inne, niezwykające, szczególnie ważne, transcendentne, boskie, a więc ponad-ludzkie i jakimś sensie *nie-zwyczajne*, (również) w znaczeniu nie-normalne, nieracjonalne, szaleńcze. W kontekście politycznym, szaleństwo zazwyczaj sąsiaduje z przemocą lub nawoływaniem do terroru.<sup>6</sup>

Że władza dawniej, w społeczeństwach tradycyjnych, była oceniana w kategoriach nadzwyczajnych moralnych kwalifikacji charakteru<sup>7</sup> oraz w kategoriach sakralnych, potwierdza chociażby znany fakt „sakralnego zabijania władców”, którzy np. z racji starości utracili kwalifikacje do sprawowania rządów i pociągani byli do odpowiedzialności, np. za nieurodzaj czy inne klęski w danej społecz-

3 Zob. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, Warszawa 2010; por. M. Scattola, *Teologia polityczna*, Warszawa 2011.

4 W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: N. Cieślińska, (red.), *Sacrum i sztuka*, Kraków 1989, s. 23-38.

5 Zob. Rudolf Otto, *Świętość*, Warszawa 1999; R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 1995; por. także teksty D. Bella, M. Eliade, J. Ellula, w: kwartalniku „Aneks” (nr 29-30/1983), poświęconego relacji religii i polityki.

6 Pierwsze skojarzenie odnosić się obecnie mogłoby do sprawy zamachu w wykonaniu Breivika, lecz nie można z góry wykluczyć przypadku (poniekąd odwrotnego), że szaleństwo ogarnia tych, którzy przed przemocą wręcz pokazowo ostrzegają, sami przygotowując rządzących do przyjęcia własnych kręctw czy szaleństw, przedstawiając siebie jako odpowiedzialnych za racjonalną obronę swych rządów czy gwałtownych działań, identyfikowanych z porządkiem, państwem czy interesami ludu.

7 Zob. <http://www.legitymizm.org/> oraz „<http://www.legitymizm.org/dostojni-i-jakaly-czyli-o-prydomkach-krolow>” dostojni-i-jakaly-czyli-o-prydomkach-krolow

ności.<sup>8</sup> Ciekawe jest to, jak wraz z rozprzestrzenianiem się wiary chrześcijańskiej stopniowo następowała swoista desakralizacja – odczarowanie władzy i rządzenia.<sup>9</sup> Jednakże pewnego rodzaju odarcie władzy z towarzyszącej jej otoczki magii, nie oznacza bynajmniej w chrześcijaństwie całkowitego tej władzy zsekularyzowania. Pawłowe: „Oddawanie Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie” nie oznacza kresu chrześcijańskich przekonań o boskim pochodzeniu władzy, i stanowi ośrodek, wciąż powracającej dyskusji. Tę dość skomplikowaną kwestię musimy wszak tutaj pozostawić na boku<sup>10</sup>.

### Sacrum, majestat władzy i jej granice u E. Burke’a

Edmund Burke nie był entuzjastą ani rewolucji, ani demokracji. Dopominał się o szacunek zarówno dla tradycji, jak i dla mądrości, która nie jest równo rozpowszechniona<sup>11</sup> a fakt, że mądrość przodków dostrzegał w ich dziełach i dokonaniach praktycznych, nie zaś w książkowych teoriach czy politycznych pamfletach, dawał asumpt jego przeciwnikom, by przedstawiać go w karykaturze jako gardzącego rozumem konserwatystę.<sup>12</sup>

Zapewne to właśnie, co odróżniało go od współczesnych sobie intelektualistów, pozwoliło mu przewidzieć z kilkuletnim wyprzedzeniem terror jakobiński i dalekosiężne, negatywne konsekwencje Rewolucji Francuskiej. Inna rzecz, że mało kto go wówczas wysłuchał. Czy terroru tego i następstw można było wówczas uniknąć? Trudno powiedzieć. Tak postawiona kwestia dotyczy zagadnienia konieczności dziejowych, na które składa się wiele czynników, o jakich – nie będąc historykiem (ani historiozofem) – mówić tutaj nie będę.

---

8 Przykładowo, jak pisał Remigiusz Marek Skubisz, na profilu Facebooka prof. J. Bartyzela: „Pogańscy Skandynawowie ściśle łączyli osobę władcy z urodzajem (bądź jego brakiem) i rozmiarami połowów, w związku z czym nieurodzajne lata mogły się dla władców kończyć śmiercią. Islandzki dwunasto- i trzynastowieczny historyk, znawca mitów Snorri Sturluson stwierdził to wprost w swej sadze o królu Olafie Trätelia. W sadze o Ynglingach podał przykład pisząc, że Swewowie (czy Szwedzi) złożyli swego króla Domalda w ofierze podczas złych zbiorów (po tym jak uznali, że dotychczasowe ofiary zawiodły). Znane też są przypadki przeganiania władców ze względu na złe zbiory, słabe połowy czy nawet na niepowodzenia wojenne. Z drugiej strony w sadze o Halvdanie Czarnym zapisano, że po śmierci tego konunga cztery okręgi prowadziły spór o prawo do jego pochówku (na czas panowania Halvdana przypadały lata urodzaju). Podobnie było ze św. Olafem, królem norweskim. Łączenie osoby króla z płodnością mogło więc mieć dla niego także dobre skutki.”

9 Bartyzel pisze, że „chrześcijaństwo subtelnie odwraca tę współzależność [związku pomiędzy siłą (i potencją) króla a pomyślnością ludu] spirytualizując ją: w opowieściach o Graalu uzdrowienie cierpiącego króla Amfortasa uwarunkowane jest przecież zadaniem przez Parsifala właściwego (tzw. wyrażającego współczucie) pytania - a więc przez Słowo, Logos...” na swoim profilu Facebooka [dostęp – 12.05.2012].

10 Powracamy do niej pośrednio w części poświęconej koncepcjom E. Voegelina.

11 Jak, rozpowszechniony miał być, chociażby Kartezjański *rozsądek*.

12 Por. mój artykuł pt. Uwagi o naturze ludzkiej i wspólnotie politycznej u Edmunda Burke’a”, w: J. Miklaszewska, P. Spryszak, (red.), *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Kraków 2010.

Burke – w odróżnieniu od entuzjastów gwałtownych przewrotów - był przekonany, iż sprawowanie rządów wymaga głębokiej wiedzy, znajomości natury i ducha państwa, które ze swojej strony stanowi twór złożony, a ład, jakiego ono strzeże, jest delikatny i kruchy, nie można go zbudować słownymi deklaracjami, ot tak - na zamówienie w krótkim czasie.<sup>13</sup> Burke był elitarystą, a władzę pojmował jako publiczną służbę w interesie narodów, składających się na cywilizowaną ludzkość. Rewolucyjne hasła wolności, równości, praw człowieka uznawał za niebezpieczne, gdy te - uwolnione od kontekstu społeczno-kulturowego, traciły swą określoność i przewidywalność zastosowań. Erupcja wolności wypływająca nawet ze zrozumiałego gniewu, lecz pozbawiona mądrości i cnoty staje się – w jego ocenie - złem, szaleństwem lub występkiem.<sup>14</sup>

Sakralny, a więc domagający się poszanowania i ochrony majestat władzy nad ludźmi, dochodzi do głosu u Burke'a w jego stosunku do przodków oraz do dorobku minionych pokoleń, który dostrzegał on również w politycznych instytucjach życia publicznego. W tej postawie był on jednak dość odosobniony. I znajdował się on w opozycji do stronników rewolucji, którzy chcieli wszystko budować od nowa, w oparciu o własny rozum (a właściwie „rozumek”). Stanowisko Burke'a oznaczało, na przekór oświeceniowym intelektualistom, aprobujący stosunek do uprzedzeń i przesądzeń/przesądów, oznaczało dostrzeganie walorów wiary, widzenie w ludzkich wypadkach działania Opatrzności. Ludzka historia, dzieje narodowe, w perspektywie Burke'a rozgrywają się zarazem jakby w wyższym, właśnie sakralnym wymiarze. Ma to swoje konsekwencje w postrzeganiu czy w oglądzie władzy.

Najkrócej można powiedzieć, że władze publiczne (jak je widział Burke) powinny zasługiwać na wielki autorytet, gdyż reprezentując trwałe, zachowywane przez wiele pokoleń wartości tradycji i wspólnotowości, będą wespół z Kościołem mieć udział w sacrum, bez którego człowiek podupada w swej naturze i zwykle popada w degradację.

Cytuję:

‘gdziekolwiek człowiek panuje nad człowiekiem przewodzić powinna natura wyższa i dlatego w szczególności [ów przewodzący czy rządzący] *powinien w możliwie najwyższym stopniu zbliżać się do perfekcji*<sup>15</sup>. „Każda osoba posiadająca jakąś część władzy powinna silnie i straszliwie doznawać przeświadczenia, iż działa w oparciu o zaufanie i że będzie musiała zdać sprawę ze swojego postępowania w tym zaufaniu względem Wielkiego Pana, Stwórcy i Założyciela społeczeństwa”<sup>16</sup>.

13 Por. Edmund Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków-Warszawa 1994, s. 39.

14 R. Rydz, E Burke, *Na ścieżkach wolności*, Poznań 2005, s. 40.

15 Nieznacznie modyfikuję tu przekład polski.

16 Por. *Rozważania...*, op. cit., s. 109.

Tego rodzaju argumenty, oczywiście, nie mogły trafić do przekonania niewierzących czy sceptyków, którzy idąc za Lockiem poszukiwali innej legitymizacji władzy.

Burke usiłował podważyć przekonanie, że elekcja powszechna gwarantuje prawowitość i inne walory władzy politycznej, np. królewskiej. Wybory władców przez lud i podleganie rządzących bezpośredniej ocenie ludu postrzegał on jako sytuację wyjątkową, będącą 'stanem wyższej konieczności', tzn. gdy już nie ma innego wyjścia. Nie zalecał, lecz przeciwnie odradzał – czynienie z niej zasady prawa. /por. s. 37/ Historycznie na to patrząc, niestety wypadłoby przyznać, że w Polsce królowie elekcyjni nie byli, z tego tylko tytułu, już lepsi od wcześniejszych przedstawicielei monarchii dziedzicznej. Wymieńmy choćby Henryka z rodu Walezycy.

Oczywiście trudno byłoby dzisiaj utrzymywać, że pokojowe, uczciwe, kadencyjne przekazywanie władzy w oparciu o powszechne głosowanie nie stanowi (w żadnym wypadku) wyróżnika polityki cywilizowanej, jeśli uwzględnić chociażby pseudo elekcję w Białorusi, Rosji czy Chinach. Jednakże trudno zarazem zaprzeczyć, iż procedury wyborcze, nawet formalnie pozostające bez zarzutu, nie zawsze – a nawet nie najczęściej - przynoszą rządy sprawiedliwości, kompetencji i odpowiedzialności. Demokratyczne procedury i tzw. rządy prawa we współczesnych społeczeństwach masowych tworzą kategorię dość pojemną, tolerując manipulację, sofistykę, *libido dominandi*, zoologiczne dążenie do dominacji, nieuczciwą rywalizację o władzę czy wysługiwanie się partykularnym interesom, np. ludzi najbogatszych czy wielkich globalnych koncernów, populistyczną demagogię i niekompetencję.<sup>17</sup>

### **Eliade o świątecznym czasie sakralnym, w którym odnawiane są mityczne początki „naszego świata”**

Jeden z największych XX-wiecznych badaczy religii prowadził ciekawe analizy czasu sakralnego. Pisał m. in., że „[c]zas święty z natury swej jest odwracalny, w tym sensie, że jest to uobecniony pryncypium mityczny. Wszelkie święto religijne, ... czas liturgiczny polega na reaktualizowaniu jakiegoś sakralnego wydarzenia, które dokonało się w przeszłości mitycznej, «na początku»”. Według Eliadego, dochodzi do głosu, podczas szeroko rozumianych świąt, ów czas sakralny, jak go określał, *par excellence* ontologiczny, „czas stworzony i uświęcony przez bogów

17 Wydaje się, iż A. de Tocqueville'a Dawny ustrój i rewolucja, raczej potwierdza tę diagnozę Burke'a. Albowiem większość deklarowanych przez aktorów rewolucji zmian okazało się pozornymi, większość haseł 'racjonalistów politycznych' – iluzorycznymi, zawierając w sobie zarodki nowej, miękkiej tyranii mas. Por. mój artykuł „Uwagi o naturze ludzkiej i wspólnocie politycznej u Edmunda Burke'a”, wyd. cyt.

w trakcie ich *gesta* – dzieł, które właśnie święto reaktualizuje.”<sup>18</sup> Moralne znaczenie wiary oraz *imitatio dei*, podkreśla ten autor bardzo mocno, gdy pisze, iż człowiek religijny „człowiekiem prawdziwym staje się wyłącznie stosując się do nauk dawanych przez mity, naśladowując bogów.”<sup>19</sup>

Z powyższych analiz religioznawczych można zaryzykować wysnucie wniosku, że w dawnych społeczeństwach tradycyjnych, rytualne (apelujące do określonych wierzeń) odnawianie źródeł cywilizacyjnego ładu, stanowiło ważną część kultu publicznego, z udziałem najwyższych władz danej społeczności czy społecznej instytucji.

### Voegelin i religie polityczne

Nawiązując do stwierdzenia Whiteheada<sup>20</sup>, w pierwszej połowie lat 70. tych Voegelin wypowiadał się intrygująco o nowoczesności i ludziach uczonych odpowiedzialnych za intelektualną atmosferę na uczelniach. Pisał: „Życie zgodne z rozumem, *nieodzowny*<sup>21</sup> warunek indywidualnego i społecznego ładu, zostało zniszczone”. Życie rozumne pozostaje w odwrocie, a dla swego trwania zmuszone jest stawiać opór dominującemu „nastrojom” czy „klimatom”. Wolność myśli – dodawał Voegelin - wszakże odżywa, pozwalając z perspektywy rozumnych kryteriów widzieć ów dominujący scjentystyczny, gnostycko-sekularystyczny „klimat opinii” jako rodzaj duchowej patologii<sup>22</sup>.

Zdaniem Voegelina „studia klasyczne niezawodnie dają wyraz naturze człowieka” i wciąż istnieje pewna nadzieja, że ich rola na nowo zostanie dostrzeżona i uznana w procesie edukacyjnym. Mógłby to być znak „restauracji rozumu”. Także wysiłki klasyków (Platona i Arystotelesa) – przypominał autor - napotykały na opór ze strony sofistów, mających silny wpływ na ówczesną atmosferę popularnych opinii w antycznej Grecji. Tak więc, Voegelin dostrzegał tu analogię, pomiędzy ateńskimi sofistami i tymi uczonymi naszych czasów, których opinie sprzeciwiały się zarówno klasycznej filozofii, jak i tradycyjnym wierzeniom.

Punkty różnicujące myśl klasyczną i nowoczesną, zestawione przez Voegelina, streścić można następująco<sup>23</sup>:

18 Zob. Mircea Eliade, „*Czas święty i mity*”, w: *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1974, s. 86.

19 Wyd. cyt. s. 112.

20 O zrzućnowaniu filozofii współczesnej – zob. Eric Voegelin, „*O studiach klasycznych*”, w: „*Dialogi polityczne*”, czerwiec 2008, s. 122.

21 W tekście przekładu: nieuchronny.

22 O tyle osobliwej, że zdeformowanej tym „klimatem” powojenna (po 2 wojnie światowej) egzystencja jest nader silnie rozpowszechniona i zgłasza roszczenia do wzorcotwórczej.

23 Autorzy nowocześni, w zasadzie, przeczą wszystkim poniższym twierdzeniom. Wydaje się, że prawdziwie wierzący chrześcijanie, tj. głównie tradycjonalści (dla których wiara nie stanowi „barwy ochronnej”, lecz wybór egzystencjalny) nie mogą być i nie są (w tym znaczeniu) „ludźmi nowoczesnymi”.



- Ludzka natura posiada stałe cechy strukturalne, wyznaczające granice samodoskonalenia się;
- Filozofia wychodzi wprawdzie od ludzkich opinii (*doxai*), lecz dociera do wiedzy (*episteme*), niesprowadzalnej do statusu przypadkowych, chwiejnych mniemań;
- Społeczeństwo odwzorowuje jako *makroantropos* ludzką duszę, stanowiącą ludzki mikrokosmos;
- Człowiek żyje w napięciu wobec boskiej podstawy swojej egzystencji, nie mogąc być tylko człowiekiem, popadać może w jakąś odmianę deminizmu (czy wiary zastępczej) jeśli nie wznosi się ku temu, co (również w nim samym) boskie i pewnym sensie ponad ludzko-zwierzęce.
- Człowiek jest istotą ciekawą świata, raz poruszony, zaniepokojony kwestiami egzystencjalno-metafizycznymi, powraca do zapytywania o podstawę i sens własnej (i ludzkiej) egzystencji, pyta o przypadkowość i porządek, drażni go chaos i pociąga ład;
- Boska podstawa człowieczego bycia uwidacznia się w życiu zbiorowym wspólnoty, potencjalnie dając pojedynczym ludziom szansę uczestnictwa w „rozszytowanej rzeczywistości”; oznacza to życie przemienione, manifestujące się w symbolach religijnych, mitach, artystycznych wizjach, filozoficznej medytacji;
- Autentyczna edukacja wiąże się ze sztuką *periagoge*, tj. przemiany egzystencjalno-duchowej ku sensom duchowym, w przeciwnym razie oznacza stan wyobcowania, znajdujący wyraz i zwieńczenie w egzystencjalnej rozpacz, poczuciu bezsensu albo na poziomie grupowym w irracjonalnej walce woli mocy o dominację nad innymi i w agresywnej wojowniczości;
- „Sposób, w którym metaleptyczna rzeczywistość staje się świadoma i noetycznie wyrażalna, jest procesem, w którym natura człowieka staje się jasna dla siebie jako życie zgodne z rozumem. Człowiek staje się *zoon noun echon*.”

W zakończeniu tego wywodu, Voegelin, dodawał, iż filozoficzny analfabetyzm postąpił tak daleko, iż egzystencjalno-doświadczalny rdzeń filozofowania nie jest już rozpoznawany, nawet gdy niekiedy się jeszcze pojawia jak w dziełach Bergsona czy Jaspersa.<sup>24</sup>

Voegelin, mówił w tym kontekście o okrężnych powrotach – jak to nazywał – ‘metaleptycznej rzeczywistości’, które można chyba interpretować jako nawrót ku doświadczeniom sacrum. Owe powroty uwidacznia się miały w studiach kulturoznawczych, np. w badaniach syberyjskiego szamanizmu, itp. ‘Duchowa ojczyzna i poszukiwanie życia zgodnego z rozumem - jak sugerował - zachowują przyzwolenie nauki dopiero w badaniach nad prymitywami, dzikimi itd.’ Voegelin oceniał

24 „O studiach klasycznych”, op. cit., por. s. 125.

je jako wyparcie klasycznych pozycji z głównego nurtu współczesnej nauki i kultury. Prawdopodobnie moda na antropologiczne badania dzikich ludów, pojawia się tutaj jako naturalna konsekwencja i dopełnienie nowożytnych schematów filozofii polityki, poczynając przynajmniej od Hobbesa (i jego *state of nature*). Jednak samą tę modę można interpretować rozmaicie.

### **Gnoza, scjentyzm i polityka gnostyczna w społeczeństwie masowym**

W jednym z rozdziałów („Namiastka religii”<sup>25</sup>) swej książki z 1959 roku *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, na przykładzie quasi-religijnych projektów Comte’a, Voegelin pokazywał scjentyistyczne ambicje zastąpienia obrządków i teologii chrześcijańskiej przyjętą odmianą „religii obywatelskiej”. Miała to być „wiara w postęp ludzkości”, oparta o pewien nowy humanizm i koncepcję „ludzkości jako braci bez Ojca”. Comteizm wpływać miał na „najlepsze umysły tego czasu” „miał on decydujący wpływ na Johna Stuarta Milla; a rezonans Comte’owskiego obrazu historii jest słyszalny [także] w filozofii Maxa Webera, Ernsta Cassirera i Edmunda Husserla”. Tamże Voegelin wskazuje pewne symptomy, po których możemy rozpoznać gnostyckie nurty myślenia, manifestujące się w polityce społeczeństw masowych. Wymienia ich **sześć**.

Są to:

1. Głębokie niezadowolenie gnostyka z własnej kondycji, z pozycji, w jakiej się on sam (i cała Ludzkość) znajduje.
2. Przeświadczenie, że świat w całej swojej istocie jest źle zorganizowany.
3. Silną wiarę w możliwość jego naprawy i wybawienie świata od zła, raz na zawsze.
4. Wadliwy porządek ontologiczny, zdaniem gnostyka, musi być zmieniony, i to w ramach historycznego procesu. W procesie historycznej przemiany ze złego świata musi powstać świat dobry. Takie ujęcie stanowi alternatywę dla chrześcijańskiej perspektywy eschatologicznej, gdzie zbawienie nie dokonuje się w „tym świecie” doczesnym i nie może dokonać się środkami, jakimi dysponuje władza polityczna.
5. Gnostycy mają ufać, iż metafizyczno-moralna naprawa jest możliwa dla człowieka poprzez jego własne działanie, tzn., że zbawienie ludzkości dokona się bez odwołania się do transcendencji.

Od siebie dodałbym, że w wymiarze politycznym gnoza sama oznacza dwie rzeczy, na pozór sprzeczne: z jednej strony reprezentuje aktywny czynnik sekulary-

<sup>25</sup> Tu korzystałem z przekładu angielskiego: „Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movement of Our Time”, w: *Science, Politics and Gnosticism. Two Essays by Eric Voegelin* (1968), Delaware 2004, s. 59-88.

zacyjny, z drugiej jednak (rozmyślnie czy mimo woli) władza gnostyczna sama się w pewien sposób sakralizuje. Voegelin pisze o tym, wskazując na liczne zakazy, obostrzenia i nawet represje kierowane przeciw wierze chrześcijan i przeciw prawdzie, gdy ta popada w kolizję z doktrynalną prawomyślnością czy to Comte'owskich pozytywistów, czy marksistów, czy narodowych socjalistów.

6. Symptom szósty i ostatni, to konstruowanie względnie prostej recepty na samozbawienie i zbawienie świata oraz gotowość gnostyka do występowania w roli proroka, który zwiastuje ludzkości swoją zbawczą wiedzę.

I właśnie ta ostatnia cecha może być odczytywana jako swoista, osobliwa przemiana relacji władza a sacrum. Albowiem polityka gnostycka sama wyzbywa się wielu ograniczeń, wynikających z dotychczasowego stosunku do tradycji, kultu i wiary. Można zaryzykować stwierdzenie, że sama władza gnostyków - na sposób widoczny już w tzw. cesaropapizmie, w kulcie nieomylnego wodza czy „charyzmatycznego przywódcy” – prezentowana jest w otocze kultowej i celebrowana w poetyce ludowego festynu.

W wieku XX tym Hitler z Himmlerem i Goebbelsem, tak jak ich Voegelin odczytuje w wykładach (z lat 60. tych), wydanych pt. *Hitler and the Germans*<sup>26</sup>, jedynie zapoczątkowali posługiwanie się masowymi mediami w osobliwym naśladownictwie czy to magicznych jaskiniowych obrządków nowych sofistów czy w przeinaczaniu religii chrześcijańskiej.

### **Voegelin: Od filozofii polityki ku teologii politycznej**

Książka *Hitler und die Deutschen* (1964) zasługiwałaby na osobną analizę, lecz nie ma tu na to czasu ani miejsca. Dlatego w próbie podsumowania wskażemy tylko na kilka elementów (obecnych także w tej książce) jego ciekawej teologii politycznej, ześrodkowanej wokół zagadnienia gnostycyzmu jako osobliwej politycznej parodii doświadczenia sacrum.

Dla postawy badawczej Voegelina charakterystyczne jest pytanie o racje najwyższe i podstawy najgłębsze. Nieustający wysiłek docierania do granic wiedzy, także tej niepewnej, przywiódł go ku wierze i poznaniu przez wiarę. Będąc filozofem dziejów i historykiem cywilizacji, w nawiązaniu do myśli K. Jaspersa, analizował on tzw. *Epoki osiowe*, w których ludzie doświadczali fundamentalnych przemian w rozpoznawaniu własnej kondycji egzystencjalno-metafizycznej. Do tych przełomowych dokonań i odkryć zalicza on greckie odkrycie duszy jako „nowego centrum człowieka”, w filozofii Platona i Arystotelesa. To nowe centrum stało się, w ocenie Voegelina, jakby medium, pośredniczącym polem aktywności,

---

26 The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 31, Columbia 2003.

odpowiedzialnym za ład w ludzkim świecie. Voegelina zastanawiał się, czy ów ład jest tylko odkrywany? Czy może go – jako ludzie – tworzymy? A jeśli tworzymy, to czy czynimy to samodzielnie, samowładnie, autonomicznie, np. narzucając sobie i innym prawa? Stawiając te pytania, dochodzimy zagadnienia sakralnych/transcendentnych źródeł ładu.

Czy ład ów, również w wymiarze władzy politycznej, stanowi odwzorowanie jakiegoś ładu przed-istniejącego, powstałego/powstającego niezależnie od ludzi? Czy taki uprzedni ład jest odkrywany przez pojedynczego człowieka, czy przez wszystkich ludzi, czy może tylko przez nielicznych? Wydaje się, że Voegelin w odpowiedzi na te pytania najbardziej zbliża się do stanowiska oryginalnie przez siebie zinterpretowanego Platona.

Wiarygodna odpowiedź na te pytania wymaga odwoływania się do doświadczenia – do różnych jego odmian. Najważniejszą jego odmianą, w tym kontekście, jest dla Voegelina – „refleksyjne [wewnętrzne] doświadczenie uczestnictwa człowieka w strukturze bytu”.<sup>27</sup> W moim przekonaniu mowa tutaj o wielkiej tradycji klasycznej, metafizyce oraz doświadczeniu sacrum. Wydaje się, iż E. Voegelin doszedł do pewnego stanowiska metafizycznego, które usytuować trzeba na innym biegunie niż nader popularny współcześnie, antymetafizyczny sceptycyzm. Nie jest też Voegelin agnostykiem, mimo że z taką siłą atakuje gnostycyzm. Voegelin opowiada się za tradycją klasyczną, za poznaniem, odwołującym się do medytacji, za dopuszczaniem doświadczenia mistycznego, które docierać ma do głębszej warstwy (tzw. *Realismum*), do podstawy istnienia, do (żeby tak rzec) dynamiki wszelkiego bytu, która dalece przewyższa moce sprawcze samego człowieka. Alternatywę do tego nazywał on zbiorczo „grzęzawiskiem relatywizmu”<sup>28</sup>.

Wybór, przed jakim staje człowiek współczesny, to wybór między wiarą i gnozą, między klasycznym poszukiwaniem mądrości a taką czy inną ideologią (wymieńmy znowu: nazizm, komunizm, pozytywizm, scjentyzm). Po stronie wiary mamy m. in. mity i symbole. Wedle Voegelina stanowią one emanację kondycji egzystencjalnej człowieka, posiadają swój wymiar poznawczy, ale i praktyczny, gdyż pośrednio, mają ogromny udział w kierowaniu naszymi działaniami, nadawaniu im wewnętrznej dynamiki.

Trzeba zgodzić się z Voegelinem – społeczeństwa polityczne (również i te współczesne) postrzegają siebie (do pewnego stopnia) jako reprezentacje „prawdy transcendentnej”, dając temu wyraz symboliczny, m. in. w teologii politycznej. Ludzka egzystencja rozgrywa się zarówno w wymiarze historycznym (- horyzontalnym), jak i w wertykalnym, gdzie nie wszystkie fakty, czynniki sprawcze są równo ważne; niektóre z nich stanowią okoliczności, inne – rozmaite odmiany „konieczności”.<sup>29</sup> Potrzebna jest ich selekcja, nie możemy unikać czy wręcz wykluczać osądów wartościujących. Rozstrzygające jest, w jaki sposób te osądy

27 Zob. Przedmowa P. Śpiewaka, w: *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 7.

28 *Nowa nauka polityki*, op. cit., s. 25.

29 *Nowa nauka polityki*, op. cit., s. 21.

są formułowane i uzasadniane. Podstawę wskazuje pojęcie *Agathon*. Przesłanką tego jest doświadczenie różnicy dobra i zła. U Voegelina nauka polityczna to nauka o ładzie i jego podstawach. Ta nauka zakłada pewnego rodzaju teologię polityczną. I w tym kontekście nie powinniśmy być zaskoczeni, że kwalifikuje on teorie i projekty pozytywistyczne np. Comte'a jako gnozę, czyli skrajną odmianę tej teologii.

## Podsumowanie

Max Weber, na początku XX wieku wieścił odbóstwienie i odczarowanie świata<sup>30</sup>, mówił o „racjonalizmie” jako wyroku losu. Czy jednak nie powinniśmy dostrzegać obecnie, w dobie dominacji materialistycznego neoliberalizmu, w tym rzekomym „fatum”, zwykłego prymitywnego modelu racjonalności? Do takiego wniosku skłania lektura kolejnych dzieł Voegelina. Badania nad totalitaryzmem oraz nowymi „mitami”, prowadzą do wniosku, że alternatywą wiary jest idolatria, kult bożków, co do których nie można wątpić, że są tylko pospolitym ludzkim wytworem.

Wedle Voegelina wartości mają charakter obiektywny<sup>31</sup>. Istniała i nadal możliwa jest nauka o ładzie, o pierwszych zasadach. Wartości nie musimy wybierać arbitralnie czy „demonicznie”<sup>32</sup>. Przekonania dotyczące ładu niezmiennie były i są „w grze”. Pytanie dotyczy tylko tego, jak je uzasadniamy? I czy trzymamy się później konsekwentnie naszych osądów. Tak więc po stronie klasyków mamy *Agathon*, *Nous*, *ratio aeterna*, *Summum Bonum*, *episteme* i *doksa*. Po drugiej: strach i wolę mocy, *summum malum*, „teologię” pozytywistów, która również wychodzi od pewnej odmiany doświadczenia mistycznego, doświadczenia pewnych filozofów, czy może raczej Gnostyków- filodoksów.

Idea teologii politycznej, u Voegelina pojawia się w kontekście jego analizy przyczyn nazizmu oraz poszukiwań, jak zapobiegać w przyszłości tego rodzaju odmianom patologii duchowej, które stanowią moralno-intelektualną przesłankę podobnych społecznych schorzeń. Autor książki *Hitler i Niemcy* z oburzeniem wskazywał na brak właściwego przeciwdziałania nazizmowi, ze strony kościołów chrześcijańskich. Pośrednie przyczyny tej słabości widział on w konformizmie kościołów chrześcijańskich, w powierzchowności stroniącej od filozofii klasycznej wiary, w braku cnót intelektualnych, oraz niewłaściwej teologii politycznej.

Właśnie w pracy *Hitler i Niemcy* napotykaemy krytyczne uzasadnienie tezy o intelektualno-moralnym zepsuciu społeczeństwa niemieckiego, o jego niskiej kulturze politycznej i braku ducha oporu wobec państwa bezprawia. Osobliwie

30 Por. Nowa nauka polityki (wyd. cyt., s. 32) oraz M. Weber, *Racjonalność. Władza. Odczarowanie*, Poznań 2011.

31 Inna rzecz, w jaki sposób i na jakiej drodze je poznajemy.

32 *Nowa nauka polityki*, op. cit., s. 26

rozbrojenie moralne tej zbiorowości wyniknąć miało z osobiwie pojmowanej lojalności wobec władzy. Bezradność wobec narodowo-socjalistycznej propagandy stanowić miała pochodną iluzji i emocji niemieckiego społeczeństwa masowego. To zaś nie byłoby możliwe bez zepsucia intelektualno-duchowego elit, bez fałszywej mitologicznej gnostyckiej pseudo-teologii, jaką się one kierowały.

To gnoza, jakiej uległy w/w elity - wywodzące się z motłochu i do motłochu zwracające się o poparcie - w opinii Voegelina, odpowiedzialna była za zniszczenie tkanki społecznej i rozpad interesu wspólnotowego. Dojście do władzy ludzi pokroju Hitlera, czy (ujmując to samo inaczej) znikczemnienie rządzących, nie mogłoby zająć tak daleko, gdyby nie osobiwa „utrata kontaktu z rzeczywistością”, do jakiej dochodziło z udziałem rzeczonych elit oraz kościołów.<sup>33</sup> Ukrywanie niewygodnej (czy okrutnej prawdy), zapieranie się kłamstw, ignorowanie słusznej krytyki, to wszystko wynikało z przyzwolenia na kłamliwą, zbrodniczą ideologię, stanowiącą pochodną zepsucia dyskursu publicznego, zepsucia języka, w jakim porozumiewali się obywatele Trzeciej Rzeszy. Slogany, komunały, jawnie fałszywe interpretacje wydarzeń - wszystkie te zjawiska stanowiły konsekwencję conceptualno-moralnej niezdolności społeczeństwa niemieckiego do konfrontacji z fałszywie pojmowaną lojalnością wobec państwa i narodu. To zaś, w przypadku chrześcijan, mogło być i było związane z przekonaniem, że nie tylko Bogu, ale i każdej legalnej władzy, reprezentującej (nawet zbrodnicze) prawo, należne jest posłuszeństwo.

Żeby rzucić światło na to, jak tego rodzaju katastrofa moralna była możliwa, Voegelin podjął gruntowne studia nad cywilizacjami, z zawartymi w nich symbolami doświadczeniami sacrum, ich filozofią i teologią polityczną, odwzorowującymi samoświadomość wspólnot, rozpoznających (fałszywie czy prawdziwie) własne i człowieka usytuowanie w kosmosie.

---

33 Opieram się tutaj m. In. na analizie zawartej w artykule Thomasa Heilke, pt., „Kto jest sługą Boga?”, w: [red. A. Miętek, M. J. Czarnecki], *Problem ładu politycznego. Eseje o myśli Erica Voegelina*, wyd. *Teologia Polityczna*, Warszawa 2010.

# FUNDAMENTALIZM I RELIGIA

Michał Gierycz

## Wprowadzenie

Zjawisko fundamentalizmu w znacznej części prac naukowych utożsamiane jest z fenomenem *stricte* religijnym<sup>1</sup>. W niniejszym tekście chciałbym poddać krytycznej analizie to stanowisko. Wiele przemawia bowiem za tym, iż (1) fundamentalizm nie jest zjawiskiem *stricte* religijnym, a specyficznym sposobem myślenia i działania mogącym się rodzić na różnych glebach; (2) religia może odgrywać zarówno rolę podglebia fundamentalizmu, jak i zabezpieczenia przed nim. Przewidywaniu tych dwóch hipotez poświęcony jest niniejszy artykuł. Na początku jednak wypada doprecyzować kwestię dróg definiowania fundamentalizmu, które – jak się wydaje – wyprowadzić można z jednego punktu: doświadczenia fundamentalistów protestanckich przełomu XIX i XX wieku.

## Fundamentalści protestanccy i dwa rozumienia pojęcia fundamentalizm

Określeniem „fundamentalista” posłużono się po raz pierwszy w Stanach Zjednoczonych dla określenia zwolenników protestanckich publikacji z serii *The Fundamentals*, broniących dosłownej lektury Pisma Świętego. Ich pojawienie się było reakcją na postępującą dominację, zwłaszcza wśród luteranów i kalwinów, historycznej i krytycznej egzegezy Pisma Świętego, naznaczonej przez scjentyzm i pozytywizm. Zmierzając do „uwolnienia” tekstu biblijnego od tego wszystkiego, co jest nie do pogodzenia z racjonalistyczną logiką, krytyczna egzegeza podważała w istocie cały „ponadracjonalny” wymiar Objawienia; wszystko co miało charakter mitu czy dotyczyło zjawisk o charakterze cudu<sup>2</sup>. Sprzeciwiające się modernistycznemu kierunkowi interpretacji Pisma Świętego środowiska amerykańskich protestantów zaczęły w latach 1910-1915 wydawać serię zeszytów, które, zgodnie ze swym tytułem (*The Fundamentals*), broniły „spraw podstawowych”; nie pod-

---

1 Dość przywołać książki S. Bruce, *Fundamentalizm*, Sic!, Warszawa 2006 czy K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005.

2 Por. J. – L. Schlegel, *Prawo boskie a wolność człowieka*, Warszawa 2004.

legających dyskusji prawd wiary, sprzeciwiając się modernistycznym tendencjom w protestantyzmie. Zeszyty podejmowały m.in. kwestie biblijne i doktrynalne (odkupieńcza rola Krzyża, zmartwychwstanie Jezusa, nieomylność tekstu biblijnego), jak również relacji do świata (zeszyty wymierzone w Kościół katolicki, socjalizm, darwinizm, etc.). Protestanci skupieni wokół *The Fundamentals* trzymali się zasady dosłownej interpretacji Pisma Świętego, wykluczającej czysto symboliczną lub moralną lekturę tekstów Biblii<sup>3</sup>. Często przywoływanym przykładem tego podejścia było żądanie bezwzględnego uznania stworzenia świata w sześć dni. Sprawa ta zresztą okazała się źródłem społecznej deprecjacji stanowiska fundamentalistycznego wskutek tzw. „małpiego procesu” z roku 1925. Okazał się on również istotny dla charakteru samego pojęcia „fundamentalizm”. O ile pierwotnie nie miało ono charakteru wartościującego, o tyle od „małpiego procesu” nabrało wydźwięku pejoratywnego.

Odnotowane na przełomie XIX i XX wieku, rzecz można, „pierwotne” fundamentalistyczne doświadczenie można odczytywać na dwa sposoby, które prowadzą nas współcześnie do dwóch różnych typów pojmowania fundamentalizmu. Z jednej strony, podkreślić można, iż fundamentalizm był u swych źródeł sprzeciwem wobec relatywizowania Objawienia. W tej perspektywie, przez fundamentalizm można rozumieć podejście zabiegające o znalezienie absolutnych, uniwersalnych podstaw poznania<sup>4</sup>, a zatem przeciwieństwo relatywizmu. Fundamentalizm w tym ujęciu odnosi się do poznawczego nastawiania względem rzeczywistości. Nazwijmy to podejście epistemicznym. W tym ujęciu pojęcie „fundamentalizm” nie ma charakteru wartościującego. Funkcjonuje jako zwrot neutralny, podobnie jak w nazwie jednej z dyscyplin teologicznych – „teologia fundamentalna”<sup>5</sup>.

Powyżej zarysowane ujęcie fundamentalizmu, choć może wprowadzać ład w ramach dyskusji filozoficznych czy teologicznych, nie wydaje się satysfakcjonujące z perspektywy politologa. W perspektywie politycznej, pojęcie fundamentalizmu zdaje się znaczyć coś nieco innego. By ową różnicę unaocznic dość zauważyć problematyczność przyjęcia z perspektywy analizy politologicznej, dość wskazać konsekwencje uznania, iż fundamentalizm to konsekwentna religijność. Przyjęcie

3 Tamże, s. 25-29.

4 Z. J. Kijas, *Fundamentalizm i ponowoczesność wobec prawdy* w: H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska [red.] *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda. Od idei do praxis*, Kraków 2010, s. 23

5 Wedle Ernsta Gellnera epistemicznie pojmowany fundamentalizm stanowi, w swej religijnej tudzież racjonalistycznej wersji, jedną z dwóch możliwych (obok relatywizmu) zasadniczych postaw wobec świata. W tej perspektywie, fundamentalista religijny to po prostu człowiek przyjmujący religię w swojej pełnej formie za fundament poznania rzeczywistości, bez próby jej „naginania” czy relatywizowania, kompromisów czy złagodzeń; uznający, iż w jej doktrynie znajduje się podstawowa prawda Boga i o kondycji człowieka. Fundamentalizm religijny jest zatem, w epistemicznym ujęciu tego pojęcia, religijnością nie poddającą się sekularyzacyjnym i modernizacyjnym tendencjom, dążącym do relatywizacji prawd wiary. Świecką wersją tak zarysowanego rozumienia fundamentalizmu byłby racjonalistyczny fundamentalizm, kontynuujący tradycję oświeceniowej rewolucji naukowej i stanowiący propozycję dla tych, którzy nie podzielają wiary religijnej, a jednocześnie odrzucają, jako miłą intelektualnie propozycję, relatywizm. Jego Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997.



takiego stanowiska, to jakby ustawienie w jednym rządzie Ajatollacha Chomeiniego i kard. Jean Marie Lustigera, czy – patrząc od analizy grupowej – zielonoświątkowych ruchów charyzmatycznych i organizacji typu Gusz Emunim. Wartość wyjaśniająca takiego podejścia jest – od strony politologicznej – w istocie żadna, skoro w takim ujęciu fundamentalistą jest i ten, kto akceptuje przemoc jako formę walki politycznej, i ten, kto takich metod nie dopuszcza; ten, kto szanuje prawa człowieka, i ten, kto ich nie uznaje; i ten, kto dąży do władzy absolutnej, i ten kto nie ma takich roszczeń, etc. Ciężko nie skonstatować, iż jedyną sensowną konkluzją takiego podejścia wydaje się szczere wyznanie Steve’a Bruce’a, stwierdzającego w podsumowaniu swojej książki, iż „nie potrzebujemy wyjaśnienia zjawiska fundamentalizmu jako takiego”<sup>6</sup>.

Jeśli dostrzegamy jednak, iż coś istotnego odróżnia Bractwo Muzułmańskie od Wspólnot Jerozolimskich czy, by trzymać się jednej wspólnoty wiary, religijność Bassama Tibiego od religijności Osamy Ibn Ladena, dostrzeżemy, iż istnieje specyficzny typ przeżywania religijności czy, szerzej, percepcji rzeczywistości, który odróżnia się od innych jej form. W tym ujęciu zatem nasza uwaga koncentruje się nie tyle na treści wierzeń czy światopoglądu, ile formie ich artykulacji i przeżywania. W kontekście historycznych początków fundamentalizmu, drugą jego interpretację wyprowadzić można byłoby zatem nie tyle ze sprzeciwu fundamentalistów wobec relatywizacji Objawienia, ile formy tego sprzeciwu, manifestującej się m.in. w ramach „małpiego procesu”, charakteryzującej się – przynajmniej w potocznym odbiorze – m.in. niską dyskursywnością czy niechęcią względem interlokutorów. Podejście to nie odnosi zatem fundamentalizmu do materii, na której on się tworzy, ale koncentruje się na sposobie działania i myślenia fundamentalistów. W konsekwencji to nie treści, w oparciu o które kształtuje się postawa, ale właśnie sama ta postawa decydowałaby o tym, czy mamy do czynienia z fundamentalizmem czy nie. Oczywiście, nie przekreśla to faktu, iż niektóre podłoża (wierzenia, poglądy, idee) mogą sprzyjać kształtowaniu się postawy fundamentalistycznej bardziej niż inne. Tym niemniej, drugie, nazwijmy je politologiczne, rozumienie fundamentalizmu, uznaje, iż przede wszystkim „istotne jest nie to, w co ludzie wierzą, ale to, w jaki sposób bronią swoich wierzeń [...] i jak je uzasadniają”<sup>7</sup>. W tym ujęciu podkreśla się zatem, iż fundamentalizm jest postawą, mogącą kształtować się na podłożu religijnym, ale również na innym.

### Cechy postawy fundamentalistycznej

Spróbujmy, w oparciu o prace poświęcone fundamentalizmowi religijnemu, zweryfikować zaproponowane powyżej, politologiczne, rozumienie fundamentalizmu. Myśląc o fundamentalizmie jako o postawie, myślimy o nim jako o pewnym

6 S. Bruce, *Fundamentalizm...*, s. 149.

7 E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki*, Kraków 2004, s. 273.

sposobie podejścia do świata, sposobie „oceny” rzeczywistości. Na ową ocenę, w myśl dorobku psychologii społecznej, składają się trzy komponenty: poznawczy (kognitywny), emocjonalny (afektywny) i behawioralny<sup>8</sup>. W konsekwencji, założyć trzeba, iż fundamentalistów wyróżnia od „reszty świata” przede wszystkim specyficzny sposób myślenia („fundamentalistyczny umysł”), który wyznacza następnie trajektorie fundamentalistycznego podejścia do świata, tak na poziomie emocji, jak i zachowań.

Tym, co uderza w analizach grup fundamentalistycznych i pracach ich założycieli, jest towarzyszące tymże grupom przekonanie o posiadaniu, w sensie pełnego i właściwego zrozumienia, prawdy. Steven Bruce nazywa je „poczuciem własnej nieomyślności”<sup>9</sup>. Przykładowo, w teorii Kutby, czołowego ideologa Bractwa Muzułmańskiego, władza wyjściowo należy tylko do Boga, który zamyślił właściwą wizję świata. Skoro jednak Bóg nie sprawuje swych rządów bezpośrednio, to w praktyce władza przynależy tym, którzy ową prawdę poznali i właściwie odczytali. Grupę „wiedzących” dla Kutby stanowią mnisi-wojownicy, którzy okazują się być jedynymi nosicielami prawdy<sup>10</sup>. Takie, naznaczone przez swoisty absolutyzm intelektualny, podejście, jak zauważa Bassam Tibi, stanowi istotny rys fundamentalistów, wykluczający krytyczną refleksję nad własnych poglądami<sup>11</sup>. Ostatecznie bowiem każda decyzja i rozstrzygnięcie „oświeconych” ma niejako sankcje boską. Nie dotyczy to jedynie, dodajmy dla porządku, fundamentalistycznych grup muzułmańskich. Przykładowo, Karen Armstrong zwraca uwagę na absolutyzm intelektualny fundamentalistów chrześcijańskich. Przywołuje w tym kontekście postać Carla McIntyre’a, założyciela Biblijnego Kościoła Prezbiteriańskiego w USA, który radykalnie potępiał chrześcijan „nie popierających jego teologii”<sup>12</sup>. Podobny rys fundamentalizmu, w odniesieniu do tradycji hinduistycznej zauważa Piotr Kłodkowski, który za Ericem Hobsbawmem zwraca uwagę, iż fundamentalizm hinduski stanowi pewną, „współczesną interpretację starożytnej religii”<sup>13</sup>, zespoloną z etnicznie pojmowaną ideą narodową. Jej nośnikiem nie są same Wedy, ale ich współcześni interpretatorzy. Przekonanie o posiadaniu prawdy, czyli – w istocie – własnej nieomyślności, uznać zatem przyjdzie za pierwszy element fundamentalistycznego umysłu. Zwróćmy uwagę: prawda, którą wyznają fundamentaliści może się różnić radykalnie, jej źródła mogą stanowić równie dobrze Wedy, jak Koran czy Biblia. Niezależnie jednak od materii, na której kształtuje się fundamentalizm, łączy go owo przekonanie fundamentalistów o osiągnięciu, by tak rzec, epistemicznej pełni, jedynie właściwego zrozumienia istoty Objawienia.

8 E. Aronson, T. Wilson, R. Alert, *Serce i umysł*, Gdańsk 1997, s. 315.

9 S. Bruce, *Fundamentalizm...*, s.106.

10 Por. A. Wąs SVD, *Bracia Muzułmanie w Jordanii. Doktryna i organizacja Bractwa na przełomie XX i XXI wieku*, Lublin 2006.

11 B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 152.

12 K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 312.

13 Por. P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*, Warszawa 2006, s. 425-426.

Konsekwencją powyższego podejścia do prawdy jest – jakkolwiek to wydać się może paradoksalne – ambiwalentny stosunek do ortodoksji. Jak zauważają badacze fundamentalizmu (m.in. Bassam Tibi i Jonatan Jansen), fundamentalista nie przyjmuje swojej tradycji religijnej w całości. Przeciwnie, przyjmuje te jej fragmenty, które sam akceptuje i które odróżniają go od „głównego nurtu”. W przypadku przywołanego wyżej Kutby widać to choćby w szczególnej roli pojęcia *tali'a*, odnoszącej się do konieczności selekcji awangardy walczących misjonarzy i uwypukleniu, nie mającej tak znaczącego miejsca w tradycyjnej interpretacji islamu, kategorii *dżihadu*<sup>14</sup>. Owa selektywność interpretacji stanowi w swej istocie rekonstrukcję i przekształcenie tradycji religijnej<sup>15</sup>. Fundamentalistom nie chodzi zatem o wierne zachowanie ortodoksji czy pełnego przekazu danej religii. W jakimś sensie to oni tworzą „prawdziwą” doktrynę, selektywnie wybierając z własnej religii to, co podlega polityzacji i absolutyzacji<sup>16</sup>.

Połączone z selektywnością przekonanie o własnej nieomyślności niejako narzuca fundamentalistom czarno-białe widzenie świata. Jak zauważa Edmund Wnuk-Lipiński, niezależnie od tego, na jakiej glebie rodzi się fundamentalizm, zawsze charakteryzuje go przeświadczenie, iż „ta część świata, która znajduje się poza ruchem fundamentalistycznym, jest skażona, grzeszna i skazana na potępienie. Jedynie w obrębie świata kontrolowanego przez ruch fundamentalistyczny może istnieć czystość duchowa, prawda i dobro”<sup>17</sup>. Badacze fundamentalizmu religijnego widzą w konsekwencji w logice jego wyznawców refleks manichejskiego podejścia do rzeczywistości, w którym naprzeciw sił ciemności (świat) stoją siły światłości (fundamentalisci)<sup>18</sup>.

Zarysowane elementy fundamentalistycznego umysłu (absolutyzm, selektywność, manicheizm) przekładają się na fundamentalistyczne emocje i zachowania. Charakterystyczne, iż we wszystkich niemal pracach na temat fundamentali-

14 Por. A. Wąs SVD, *Bracia muzułmanie...*

15 J. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005, s. 24.

16 B. Tibi, *Fundamentalizm...*, s. 152. Selektywność fundamentalisty dotyka przy tym nie tylko jego tradycji religijnej (czy ideowej), ale również stosunku do świata, któremu się sprzeciwia. Proces ten dobrze opisuje na przykładzie fundamentalizmu islamskiego Bassam Tibi (*Fundamentalizm...*, s. 43 i 35): „przepełnienie cywilizacji współczesnej wywodzi się z pragnienia jej islamizacji przez instrumentalne przejęcie jej materialnych osiągnięć oraz jednoczesne i bezwarunkowe odrzucenie jej podstawowego, skoncentrowanego na człowieku, spojrzenia na świat [...] fundamentalisci nie są tradycjonalistami. [...] są przeciwni współczesnej cywilizacji, nie są jednak przeciwni jej instrumentalnym, to znaczy technicznym i naukowym osiągnięciom. Wprost przeciwnie: chcą je poznać, by móc lepiej zwalczać swoich wrogów”. Samolotowy atak na World Trade Center w 2001 roku zdaje się być szczególnym dowodem tej specyficznej logiki.

17 E. Wnuk – Lipiński, *Świat międzyepoki...*, s. 278. Dokładnie w taki sposób rozumują, wychowani na pismach Kutby, współcześni islamiści, uznający się za sprawiedliwych, występujących (poprzez *dżihad*) przeciwko niesprawiedliwym (np. przywódcom politycznym państw, w których działają) [J. Haynes, *Religios fundamentalizm...*, s. 165].

18 S. Bruce, *Fundamentalizm...*, s. 139. Charakterystyczne jest przy tym, iż fundamentalisci mają tendencję do łączenia w jedną całość wszystkich złych ludzi.

zmu pojawia się idea definiowania go przez pryzmat tego, czemu się sprzeciwia<sup>19</sup>. Fundamentalizm charakteryzuje się wówczas, w przypadku fundamentalizmu islamskiego czy chrześcijańskiego, jako reakcję na współczesny świat i związany z nim proces modernizacji<sup>20</sup>. W przypadku fundamentalizmu hinduskiego podkreśla się nieraz odczucie zagrożenia ze strony innej tradycji religijnej (islamu lub chrześcijaństwa), widząc w nim na przykład. odpowiedź „na mniej lub bardziej usprawiedliwioną potrzebę wyznawców hinduizmu, którzy odczuwają subiektywne zagrożenie ze strony ogromnej liczebnie wspólnoty muzułmanów”<sup>21</sup>. Na poziomie afektywnym fundamentalistów charakteryzowałby zatem lęk i związana z nim niechęć, niekiedy przechodząca we wrogość względem tego, co rozpoznają jako obce i stające w sprzeczności z posiadaną przez nich prawdą o właściwym ułożeniu spraw ludzkich<sup>22</sup>. Charakterystyczne, iż – podobnie jak w przypadku komponentu kognitywnego – fundamentaliści mogą diametralnie różnić się w ocenie tego, co stanowi zagrożenie. Źródłem lęku może być równie dobrze świeckie państwo (w przypadku islamistów), jak i prawo szariatu (w przypadku fundamentalistów hinduskich).

Dodać przy tym warto, iż fundamentalizm – niezależnie od swego wariantu – pozwala na odtworzenie poczucia bezpieczeństwa i zaangażowania w ramach własnej grupy. Skoro grupa fundamentalistów stanowi jedynego posiadacza prawdy pozwalającej na zaprowadzenie idealnego ładu, prawdziwymi wybrańcami losu czują się ci, co do tej grupy należą<sup>23</sup>. W konsekwencji, możemy mówić o swoistej fundamentalistycznej polaryzacji afektów, na którą składają się, mówiąc w pewnym uproszczeniu, z jednej strony, wynikająca z lęku niechęć, a niekiedy wrogość, wobec otaczającej go rzeczywistości, z drugiej, uwielbienie dla własnej grupy i jej wizji świata.

Specyficzna perspektywa poznawcza i spolaryzowanie emocjonalne na poziomie behawioralnym przekłada się w pierwszym rzędzie na aktywizm w dążeniu do przemiany świata zgodnie z wyznawanymi przez siebie poglądami. Badacze fundamentalizmu zwracają uwagę, iż w odróżnieniu od tradycjonalisty, fundamentalista nie wspomina „dni dawno minionych”<sup>24</sup>. Przeciwnie, jest zaangażowany w przemianę świata wedle swojej wizji prawdy. Przekonany o posiadaniu wiedzy na temat właściwego i oczekiwanego przez Boga ładu religijnego, społecznego i politycznego angażuje się niejako na rzecz przyciągnięcia na ziemię Królestwa

19 Por. np. E. Gellner, *Postmodernizm...*, s.11-13, S. Bruce, *Fundamentalizm...*, s. 25-52 czy A. Wąs SVD, *Bracia muzułmanie...*

20 Szczególnie mocno owa niechęć jest artykułowana na obszarach, w których modernizacja zasadnie odbierana być może jako przejaw imperializmu kulturowego. Dobrze opisuje ten wątek A. Wąs SVD w swojej, przywołanej wyżej, monografii Bractwa Muzułmańskiego.

21 P. Klodkowski, *O pęknięciu...*, s. 426.

22 Por. J. Haynes, *Religious fundamentalizm...*, s. 162.

23 E. Wnuk-Lipiński, *Świat...*, s. 279.

24 Por. E. Wnuk-Lipiński, *Świat...*, s. 274.

Bożego<sup>25</sup>. Niezależnie od tego czy mamy do czynienia z fundamentalizmem islamskim czy hinduistycznym uderzający jest fakt, że w pierwszym rzędzie jego troską nie jest to, „co w górze”, ale właśnie „to, co na dole”; spełnienie wyczekiwanego ładu na tym świecie. W tym sensie mówi się przykładowo, iż fundamentalizm islamski jest w całości polityką i w całości religią<sup>26</sup>. Podobnie, trudno oddzielić wymiar duchowy i polityczny w fundamentalizmie hinduistycznym<sup>27</sup>. Bassam Tibi stawia w tym kontekście tezę, iż fundamentalizm ma bardziej charakter ideologii politycznej niż ruchu religijnego. Faktycznie, przemiana świata nie jest „czymś dodatkowym” – to właśnie właściwy cel działań fundamentalisty. Dążąc do realizacji świata idealnego, fundamentaliści są gotowi odrzucić niekiedy wszystko, co rozpoznają jako „obce”, nawet jeśli bywają to wartości uniwersalne<sup>28</sup>.

Specyficzna kondycja kognitywna i afektywna fundamentalistów owocuje jeszcze innymi wzorcami behawioralnymi. W konsekwencji selektywności i nieufności względem „obcych”, fundamentaliści potrzebują wyrazistego lidera, rozstrzygającego o „prawowierności” doktryny, którego rozstrzygnięciom się poddają<sup>29</sup>. Jego rozstrzygnięcia pozwalają fundamentalistom wytyczać wyraźną granicę między swoimi wymyślanymi społecznościami uważanymi za „nas”, a grupami innych, których uznają za wrogów. W związku z manichejską wizją świata oraz absolutyzmem w myśleniu, każde odstępstwo od zadekretowanej przez lidera wykładni prawdy jest piętnowane.

Wspomniane czarno-białe widzenie świata powoduje przy tym również, iż fundamentalistyczny umysł jest podatny na spiskową teorię dziejów i wskazywanie „zewnątrznego wroga”. W konsekwencji, na co dzień większym wrogiem okazuje się ten, kto częściowo podziela właściwe poglądy (a zatem częściowo ich nie podziela), niż ten, kto całościowo odrzuca właściwy punkt widzenia, nieomal niwelując zdolność grup fundamentalistycznych do zawierania sojuszy<sup>30</sup>. Jak zauważa Steve Bruce, badania nad amerykańskimi grupami fundamentalistycznymi dowodzą, iż „dogmatyzm i przekonanie o własnej nieomyślności służy potężnej grupie, jeśli jej członkowie stanowią jedność, lecz również utrudnia podtrzymanie owej jedności”<sup>31</sup>.

Powyższy, z konieczności szkicowy, zarys aspektów fundamentalistycznej postawy, choć przeprowadzony w oparciu o analizy i badania fundamentalizmu religijnego, ukazuje wyraźnie, że właśnie formalne, skoncentrowane na

---

25 Ma to również znaczenie dla fundamentalistycznego sposobu myślenia, stanowiąc usprawiedliwienie dla selektywności fundamentalistycznego umysłu, ukierunkowanego na „ściągnięcie na ziemię” Królestwa Bożego.. Jak zauważa, nieco przewrotnie, Jonatan Jansen, „w takim królestwie dosłowna prawda boskiej księgi objawionej będzie mniej istotnym i mniej oczywistym szczegółem.”

26 J. Jansen, *Podwójna natura...*, s. 19.

27 Por. P. Kłodkowski, *O pęknięciu...*, s. 415 i n. gdzie podejmuje temat hindutwy.

28 B. Tibi, *Fundamentalizm...*, s. 27.

29 Szerzej na ten temat pisze E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki...*

30 S. Bruce, *Fundamentalizm...*, E. Wnuk-Lipiński, *Świat...*, s. 280.

31 S. Bruce, *Fundamentalizm...*, s. 104.

analizie specyfiki postawy, a nie konkretnych poglądów, podejście do fundamentalizmu pozwala uczynić to pojęcie wystarczająco klarownym, by mogło być przydatne w analizie zjawisk społecznych i politycznych. Zestawmy powyższe ustalenia w tabeli.

**Tabela 1.** Elementy postawy fundamentalistycznej

| Poznawcze  | Afektywne         | Behavioralne                      |
|--|-------------------|-----------------------------------|
| Absolutyzm   | Lęk               | Dążenie do przemiany świata       |
| Selektywność   | Nieufność/wrogość | Odseparowanie                     |
| Manicheizm   | Uniesienie        | Niezdolność do sojuszy/kompromisu |
| Podporządkowanie myślenia, emocji i działania liderowi ugrupowania |                   |                                   |

**Źródło:** Cz. Maj, Wartości polityczne w stosunkach międzynarodowych, Lublin 1992, s. 121 - 136.

Zaproponowane podejście pozwala rozróżnić (1) fundamentalizm polityczny od fundamentalizmu poznawczego, jak również (2) podważa utożsamienie fundamentalizmu z fenomenem religijnym. Jeśli fundamentalizm jest postawą, to nie musi (choć może) być religijny – pytanie o jego podglebie pozostaje otwarte. Ciężko uznać bowiem, by którakolwiek z cech postawy fundamentalistycznej (dajmy na to selektywność myślenia, czy dążenie do przemiany świata wedle własnych wzorców) była ekskluzywnym rysem postawy religijnej. Nie unieważnia to ustaleń badaczy wskazujących na istotne dla zaistnienia fundamentalizmu pomieszenie porządku religijnego i politycznego. Tym niemniej, ustawia ich ustalenia we właściwym miejscu – nie traktuje ich twierdzeń o połączeniu religii i polityki jako definicji fundamentalizmu, a jako twierdzenia o jego podglebiu. Do kwestii tej przyjdzie nam powrócić.

## Świecki fundamentalizm?

Poczynione powyżej ustalenia – tak odnośnie postrzegania fundamentalizmu jako postawy, pozwalają podjąć kwestię świeckich fundamentalizmów. Warto zauważyć, iż postawa fundamentalistyczna co najmniej równie skutecznie, co na gruncie religijnym, wyrastać może na podglebiu świeckim. W swej nadziei na stworzenie nowego, doskonałego świata, jak zauważa John Gray, radykalni islamiści nie różnią się zasadniczo od komunistów czy, nawet, neoliberalów: „W nowym

świecie przewidywanym przez Al-Kaidę władza i konflikt znikną. Jest to wytwór rewolucyjnej wyobraźni, a nie przepis na sensowne społeczeństwo nowych czasów, ale pod tym względem nowy świat Al-Kaidy nie różni się od fantazji Marksa i Bakunina, Lenina i Mao, a także neoliberalnych ewangelistów, którzy nie tak dawno obwieścili koniec historii<sup>32</sup>.

Śledząc historię komunizmu, nietrudno odkryć charakterystyczne dla postawy fundamentalistycznej przejawy: przekonanie o posiadaniu prawdy, selektywność w podejściu do „świętych tekstów”; bunt przeciw zastanemu łaadowi i dążenie do stworzenia idealnego świata; uwielbienie dla przywódcy i nienawiść dla „wrogów systemu”, aktywizm w dążeniu do przemiany świata, etc. Lenin już w 1917 roku swoje zadanie postrzegał „przede wszystkim na **przywróceniu** prawdziwej nauki Marksa<sup>33</sup>, a zatem – w charakterystyczny dla fundamentalistów sposób – żądał przyjęcia przez wszystkich jego własnej, jedynie słusznej, interpretacji tekstów kanonicznych, oddzielając się radykalnie od tych, którzy – również czerpiąc z nauki Marksa – byli, w jego przekonaniu, nie dość rewolucyjni, a w istocie fałszowali marksizm „oszukując masy<sup>34</sup>. Choć bowiem „świętym” tekst komunistów były pisma Marksa, to jednak nie wszystkie<sup>35</sup>.

Podkreślić przy tym warto, iż tendencje fundamentalistyczne odnaleźć możemy nie tylko w, intelektualnie głęboko przeanalizowanych, politycznych religiach XX-wieku, ale również współcześnie. Na trop ten naprowadza Agnieszka Kołakowska, ukazując na kilku przykładach, iż dokonująca się w ramach poprawności politycznej ideologizacja niektórych kategorii współczesnego dyskursu politycznego, w istocie uniemożliwia racjonalną debatę. Jak stwierdza, jednym z przykładów „antyempirycznego, antyracjonalnego i antynaukowego podejścia jest kwestia ‘globalizacji’. ‘Globalizacja’, tak jak ‘kapitalizm’, jest ‘słowem-straszakiem’, sloganem łączącym poprawnie politycznych wszystkich krajów przeciwko niej. Globalizacja [...] jest naturalnym procesem. Potępia się ją jednak jako ideologię, ‘system’, który – powtarza się to bezustannie – ‘zwiększa nierówność’ i gnębi biednych [...] Twierdzi się tak bez względu na liczne dowody, że globalizacja ułatwia osiągnięcie tych właśnie celów, do jakich rzekomo dążą jej przeciwnicy, a więc eliminację nędzy, demokratyzację i rozwój Trzeciego Świata. [...] Przeciwnicy globalizacji zakładają też, wbrew wszelkim dowodom, że muszą mieć rację, ponieważ są szlachetniejsi – altruistyczni i hojni, ‘troszczący się’ o biednych i uczestniczący w moralnej walce przeciwko (złym z definicji) międzynarodowym korporacjom; nie dlatego, że ich hasła mają jakikolwiek związek z rzeczywistością<sup>36</sup>. Autorka wskazuje, iż „zło” globalizacji, podobnie jak „dobro” „zrównoważonego rozwoju”

32 J. Gray, *Al.-Kaida i korzenie nowoczesności*, Warszawa 2006, s. 11.

33 W. I. Lenin, *Państwo a rewolucja*, w: tegoż, *Pisma wybrane. Rola świadomości w procesie rozwoju społecznego*, Warszawa 1980, s. 579.

34 Tamże, s. 597-598.

35 E. Wnuk-Lipiński, *Świat...*, s. 282.

36 A. Kołakowska, *Polityczna poprawność a mentalność totalitarna*, w: M. Kuniński, *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, Kraków 2006, s. 226-227.

jest czymś na kształt dogmatu, a zatem czymś „czego nie można kwestionować”<sup>37</sup>. Przeświadczenia o posiadaniu prawdy i ostatecznym poznaniu właściwego porządku rzeczy, skutkuje – zgodnie z fundamentalistycznym schematem – jawną niechęcią „politycznie poprawnych” wobec inaczej myślących i radykalnym zwalczaniem wszystkich podważających „jedyną prawdę”.

Uwagi Kołakowskiej warto odczytywać również w kontekście polskiego dyskursu politycznego ostatnich lat, zwłaszcza walki PO – PiS, i jego medialnej prezentacji, gdzie idee manichejskie i nienawiść do politycznych wrogów wydają się nierzadko silnie naznaczone piętnem postawy fundamentalistycznej. Fundamentalizm nie jest bowiem czymś dalekim. Przeciwnie, rodzi się w momencie, gdy pomija się pewne elementy rzeczywistości „na rzecz stworzonego w wyobraźni zupełnie nowego świata”<sup>38</sup>; porzuca się refleksję nad rzeczywistością w imię obrony i forsowania stworzonego przez siebie ideału czy wzorca, a zatem gdy w miejsce prawdy wkracza ideologia. Stąd już blisko do podważania zasadności innych poglądów, moralnego piętnowania przeciwników, manichejskiego podziału rzeczywistości.

W dążeniach Karola Marksa, by ostatecznie skierować historię ku zbawieniu czy działaniach „politycznie poprawnych” na rzecz pozbawienia prawa głosu niektórych poglądów, idei czy środowisk, odnaleźć można zbliżone przekonanie: posiadanie recepty na ład idealny; swoisty patent na wyłączność w odniesieniu do wiedzy o właściwej formie i sensie instytucji i relacji społeczno-politycznych. Warto powrócić w tym miejscu do pytania o relację między fundamentalizmem a religią.

### **Religia: źródło czy zabezpieczenie przed fundamentalizmem?**

Skoro fundamentalizm u swych źródeł wiąże się z nadzieją na ustanowienie doskonałego świata, to zauważyć trzeba, iż religia równie dobrze co podglebiem dla fundamentalizmu stać się może naturalnym przeciwnikiem tendencji fundamentalistycznych. Kluczowymi kwestiami wydają się tu (1) podejście do rozumu w łonie danej religii, (2) jej stosunek do doczesności.

#### ***Absolutna prawda vs. stosunek do racjonalności***

Część badaczy zjawiska fundamentalizmu, utożsamiając w istocie fundamentalizm z fundamentalizmem religijnym, uznaje, iż religia generuje fundamentalizm ze względu na zawarte w niej przeświadczenie o niesieniu w sobie prawdy

---

37 Tamże, s. 227.

38 K. Dorosz, *Bóg i terror historii*, Semper, Warszawa 2010, s. 21.



absolutnej<sup>39</sup>. Absolutystyczne roszczenia religii, w tym zawarte w niej przekonanie o właściwym porządku rzeczy, miałyby w myśl tej hipotezy, zwłaszcza w przypadku religii o wyraźnej ortodoksji (dogmatyce) i silnych ośrodkach przywódczych, wytwarzać fundamentalistyczne postawy. Argument ten, przy pierwszym spojrzeniu, wydawać się może dość przekonujący, skoro – jak stwierdzono powyżej – kluczowym elementem politycznie rozumianego fundamentalizmu jest fundamentalistyczny umysł, przekonany o posiadaniu prawdy absolutnej. W konsekwencji, w myśl tego ujęcia, szczególnie wysoki potencjał politycznego fundamentalizmu przypisywany jest religiom, które charakteryzuje monoteizm i dogmatyzm, a zatem chrześcijaństwu, a zwłaszcza katolicyzmowi, islamowi i judaizmowi, a najmniejszy hinduizmowi i buddyzmowi<sup>40</sup>.

Polityczna i religijna rzeczywistość nakazuje zachować ostrożność przed bezdyskusyjnym przyjęciem powyższej hipotezy. Niewątpliwie absolutystyczne roszczenia do prawdziwości i ścisły porządek władzy sprzyjać mogą fundamentalistycznym stanowiskom. Tym niemniej, niosąca w sposób najbardziej jednoznaczny absolutystyczne roszczenia religia – katolicyzm, nie stanowi szczególnie płodnego podglebia fundamentalizmu w politycznym sensie tego terminu. Dzieje się tak pomimo istnienia ścisłej katolickiej dogmatyki, monoteizmu, jednego przywódcy, dokonującego ostatecznej i wiążącej interpretacji wykładu wiary (*vide* dogmat o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności) i hierarchicznej struktury władzy i podporządkowania. Tymczasem, na gruncie islamu czy hinduizmu zjawisko fundamentalizmu rozkwita okazałe, mimo, iż są to religie nie posiadające jednej dogmatyki (w przypadku hinduizmu w ogóle problematyczne jest używanie terminu ortodoksja), bez przywódcy czy choćby jednego organu wykładni wiary, z rozproszoną organizacją wiernych, a zatem – można by rzec, dużo bardziej demokratyczne. W konsekwencji, zauważyć trzeba, iż istnienie prawdy absolutnej, czy, precyzyjniej, posiadanie przekonania o powszechnej ważności i obowiązywalności swoich prawd nie owocuje w sposób konieczny politycznym fundamentalizmem. Jest to zresztą w pełni teoretycznie zrozumiałe. Logika utożsamiająca wiarę w prawdę i fundamentalizm, nakazywałaby uznać za fundamentalistów wszystkich roszcujących sobie prawo do uniwersalizmu wyznawanych przekonań, a zatem np. zwolenników praw człowieka czy naukowców. Oczywiście absurdalność tego ostatniego rozwiązania wynika z faktu, iż zwolennicy praw człowieka czy naukowcy uzasadniają w sposób rozumowy swoje racje, oraz nieustannie rozwijają rozumienie swojej prawdy: dokonują refleksji nad treścią praw człowieka czy metodologią badań. Jest to zatem dokładna odwrotność specyfiki fundamentalistycznego umysłu, charakteryzującego się nikłą refleksyjnością.

Powyższe ustalenia nakazują zanegować tezę, iż dostrzeżenie w przekazie religijnym prawdy uniwersalnej stanowi samo z siebie glebę dla politycznie rozumianego fundamentalizmu. Odslaniają równocześnie inną przesłankę mogącą

39 Por. K. Armstrong, *W imię Boga...*

40 S. Bruce, *Fundamentalizm...*, s. 120.

wpływać na potencjał fundamentalistyczny religii. Kryterium byłaby tutaj nie tyle wiara w absolutną prawdę, ile relacja wiary do rozumności. Postawić można hipotezę, iż dobrą glebą dla fundamentalizmu stanowiłyby religie nie tylko posiadające przekonanie o niesieniu w sobie uniwersalnej prawdy (to jest konstytutywny element nieomal każdej religijności), ile nie wiążące jej w sposób konieczny z porządkiem rozumu, tudzież ze swej natury nieracjonalne, wymykające się, jak ujmuje to Gilles Kepel, logice rozumu<sup>41</sup>. Doktryna bardziej otwarta na *ratio* byłaby, w świetle tej hipotezy, mniej podatna na stanie się glebą „fundamentalistycznego umysłu”, niż doktryna zakładająca, iż wola Boga lub bogów nie jest związana kategorią racjonalności.

Powyższa hipoteza może wyjaśniać przyczyny nikłego występowania fundamentalizmów w łonie katolicyzmu, przy jednoczesnym większym ich rozkwicie w świecie islamu. Chrześcijaństwo, jako religia kształtująca się w ścisłym powiązaniu z dociekaniem greckiej filozofii ukonstytuowało się jako religia logosu. O ile, przykładowo, protestantyzm poddał się procesowi częściowej dehellenizacji, o tyle w nurcie katolickim utrzymało się, charakterystyczne dla tradycji chrześcijaństwa sprzed schizmy, jednoznacznie przekonanie o „racjonalności” Boga – Logosu, a zatem również o konieczności rozumienia własnej wiary w zgodzie ludzkim rozumem. Jak zauważa Jan Paweł II, nowość dzieła Ojców Kościoła polegała na tym, iż „przyjęli oni w pełni zdobycze rozumu otwartego na absolut i wszczepili w niego bogactwa zaczerpnięte z Objawienia”<sup>42</sup>. Z perspektywy Kościoła było to, jak zauważa Papież, nie tylko spotkanie kultur, ale niejako, następujące „w głębi umysłów”, spotkanie metafizyczne, spotkanie „stworzenia ze Stwórcą”<sup>43</sup>. W jego wyniku i wiara i rozum mogły wznieść się niejako na wyższy poziom, dzięki czemu wiara oparła się na rozumie, uzyskując w nim „solidny fundament dla pojmowania bytu, rzeczywistości transcendentnej i absolutu”<sup>44</sup>, a rozum oświecony przez wiarę został uwolniony od ułomności i ograniczeń, „zyskując potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej”<sup>45</sup>. W konsekwencji tego spotkania, w świetle doktryny katolickiej niemożliwe jest skuteczne rozdzielanie wiary i rozumu. Jednoznacznie stwierdził to już św Anzelm, pisząc: „sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere”<sup>46</sup>.

41 G. Kepel, *Zemsta Boga*, Warszawa 2010, s. 266.

42 Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem* (dalej *Fides et ratio*), nr 41, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.2, Kraków 1996, s. 862.

43 Tamże.

44 Tamże.

45 Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 43, s. 864.

46 „Tak jak właściwy porządek wymaga, abyśmy niezgłębione prawdy wiary chrześcijańskiej przyjęli wiarą, zanim ośmielimy się je roztrząsać za pomocą rozumu, tak też wydaje mi się niedbalstwem, gdybyśmy, raz utwierdzeni w wierze, nie usiłowali zrozumieć tego, w co wierzymy” (Anzelm z Can-

Owo otwarcie wiary na rozum czy, raczej, swoiste zespolenie wiary i rozumu w tradycji katolickiej, powoduje również szczególne rozumienie samej prawdy. Uznając niezmiennosc prawdy, Kościół uznaje, iż prawda przy tym nie jest czymś statycznym, czymś co jest „w naszym ręku”. Jest ona postrzegana raczej jako dar Boga, który nieustannie nam się odsłania. W konsekwencji, jej rozumienie podlega nieustannemu rozwojowi, choć nie podlega zmianie. Przekonanie to, istniejące w Kościele od pierwszych wieków, dobrze oddaje wypowiedź św. Wincenta, który w V wieku po Chrystusie tłumaczył, iż „istota postępu na tym polega, iż rzecz jakaś rozrasta się w sobie; istota zaś zmiany na tym, iż rzecz jakaś przechodzi w zupełnie inną”<sup>47</sup>. W konsekwencji porównywał wierność prawdzie Objawienia do żywego organizmu, „który rośnie i zmienia się, zachowując jednak swoją tożsamość”<sup>48</sup>.

Warto podkreślić, iż odmiennie kształtuje się tożsamość religii islamskiej. Podstawowa różnica wyraża się już w fakcie, iż Koran – jak zauważył Bernard Lewis – księga uznawana za podyktowaną przez Allacha, ma status zbliżony nie tyle do Biblii, ile do statusu samego Jezusa w chrześcijaństwie<sup>49</sup>. O ile zatem w tradycji katolickiej Objawienie nie zamyka się w literze Pisma (choć oczywiście nie może być z nią sprzeczne), o tyle Koran ma bardziej charakter ostatecznego i definitywnego dekretu Bożej prawdy. Ułatwia to znacznie zaistnienie przekonania o „posiadaniu prawdy”, skoro jej pełny i dosłowny przekaz został złożony „w nasze ręce”.

Jeśli weźmiemy ponadto pod uwagę, iż w Koranie sury mówiące o miłosierdziu, pokoju i tolerancji sąsiadują z tymi, „które głoszą przemoc – przemoc skierowaną przeciw tym, którzy ni podzielają wiary muzułmańskiej”<sup>50</sup>, dostrzeżemy, iż przekonanie o „posiadaniu prawdy” owocować może ideami woluntarystycznymi, stojący w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem i właściwym powołaniem religii<sup>51</sup>. Stanowiska takie, dodajmy, pojawiały się również w chrześcijaństwie. Jak zauważa Benedykt XVI, „wraz z Dunsem Szkotem pojawił się woluntaryzm, który ostatecznie doprowadził do twierdzenia, że możemy poznać jedynie Bożą *voluntas ordina-*

---

terbury, *Cur Deus homo?*, cyt. za: M. A. Krąpiec, *Intellectus fidei*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Intellectusf.pdf>.

47 Św. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium* (28), Poznań 1928, s. 43. Cytat za: J. Salij OP, *Tożsamość Kościoła w świetle soborowego przełomu*, materiały konferencyjne „Dylematy obecności Kościoła i chrześcijan w świecie – Przełom Soboru Watykańskiego II”, archiwum autora.

48 J. Salij OP, *Tożsamość...*. Autor przywołuje tam również podobne do św. Wincentego przekonanie Sołowjowa, który na gruncie tradycji prawosławnej podkreślał: „Jak nierozumnym byłby ten, kto nie widząc w nasionku ani pnia i gałęzi, ani liści i kwiatów, wnioskowałby, że wszystko to jest sztuczne i z zewnątrz dorabiane, a nie wyrasta mocą samego nasiona, i na tej podstawie odrzucał całe przyszele drzewo, aby zachować samo tylko nasionko, tak samo nierozumnie postępuje każdy, kto odrzuca bardziej złożone, tzn. bardziej odsłonięte postaci łaski Bożej w Kościele i koniecznie chce powrócić do formy pierwotnej gminy chrześcijańskiej” (Włodzimierz Sołowjow, *Wybór pism*, tłum. Juliusz Zychowicz, Poznań 1988 t.1 s. 96).

49 Tamże, s. 110.

50 P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz...*, s. 105.

51 Por. Benedykt XVI, *Zamiast broni należy importować twórcze idee pokojowe*, „L'osservatore Romano” No 9-10 (346) 2012, s. 5.

ta. Ponad nią znajduje się dziedzina Bożej wolności, mocą której mógłby uczynić wszystko przeciwnie do tego, co w rzeczywistości uczynił. To daje początek stanowiskom, które wyraźnie zbliżają się do stanowiska muzułmańskiego myśliciela Ibn Hazna i które mogłyby nawet doprowadzić do obrazu Boga kapryśnego, który nie jest nawet związany prawdą i dobrocią. Boża transcendencja i inność są tak wywyższone, że nasz rozum, nasze poczucie tego, co prawdziwe i dobre, nie są już prawdziwym odbiciem Boga, którego najgłębsze możliwości pozostają wiecznie nieosiągalne i ukryte za Jego rzeczywistymi decyzjami<sup>52</sup>. Logika taka naznaczyła na swój sposób, przykładowo, tradycję protestancką, która – poprzez Marcina Lutra – przyswaja w znacznym stopniu ockhamowską, woluntarystyczną, wizję Boga. Na gruncie muzułmańskim, dziedzicami Ibn Hazna wydają się być choćby dżihadyści. Jak zwraca uwagę George Weigel, istotą zwolenników logiki Al-Kaidy jest właśnie utożsamienie Boga z Wolą Absolutną. W konsekwencji, dżihadystom „wolno, wedle własnego układu odniesienia, wierzyć, że Bóg może polecić cokolwiek – również coś nieracjonalnego. Zatem [...] wierzą, że mordowanie niewinnych jest nie tylko moralnie akceptowalne, ale wręcz pożądane, o ile takie morderstwa przysłużą się sprawie islamu”<sup>53</sup>.

Postawiona hipoteza o roli racjonalności dobrze zdaje się tłumaczyć, dlaczego na gruncie islamu czy hinduizmu, w których wizja Boga albo, jak w hinduizmie, bóstw, ma dużo więcej z arbitralności i nieprzewidywalności zjawisko fundamentalizmu może występować częściej. Podobnie, na gruncie chrześcijańskim, wyjaśnia nieco z wyższego potencjału fundamentalistycznego protestantyzmu niż katolicyzmu. Przykład islamu pokazuje przy tym dobrze, iż właśnie w zależności od interpretacji *Koranu* religia ta może stanowić religię pokoju lub wojny.

### **Związek religii i polityki vs. charakter tego związku**

Spostrzeżenie odnośnie znaczenia stosunku do racjonalności dla powstania ruchów fundamentalistycznych domaga się jednak uzupełnienia. Jeśli przyjmiemy, iż treścią wszelkich odmian fundamentalizmu jest idea władzy Boga, dodać trzeba, iż jest ona tu rozumiana nie w perspektywie wieczności, tudzież głębokiego sensu wydarzeń historycznych, ale realizowana bezpośrednio i w pełni w „tym świecie”. Odkrywamy tu duch apokaliptyczny, który niejako podejmuje działanie w imieniu Boga, nie mogąc doczekać się zaprowadzenia przez Niego samego idealnego świata. Nieprzypadkowo, fundamentalistów określa się nierzadko mianem „współczesnych zelotów”. Ta metafora przywołuje specyficzny rodzaj religijności, wiążący się m.in. z zaangażowaniem politycznym i potencjalną skłonnością do przemocy w imię Boga i zaprowadzenia pożądanego przez niego ładu.

Postawić zatem należy hipotezę, iż sprzyjającą glebą dla fundamentalizmu będą jedynie doktryny religijne kreujące, oparte na boskim autorytecie, ideał/

52 Benedykt XVI, Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyźbonie...

53 G. Weigel, *Wiara, rozum i walka z dżihadyzmem*, Warszawa 2009, s. 59.

utopię relacji społecznych i politycznych. Jednocześnie, skoro fundamentalizm u swych źródeł wiąże się z nadzieją na ustanowienie doskonałego świata, religia zachowująca eschatologiczny dystans względem doczesności, stawać się będzie naturalnym przeciwnikiem tendencji fundamentalistycznych.

Powyższą kwestię dobrze zobrazować może różnica między islamem i chrześcijaństwem. W przeciwieństwie do doktryny chrześcijańskiej, islam w swej treści normuje również organizację społeczeństwa i państwa. Jak zauważa Bernard Lewis „kluczowa w historii Zachodu dychoomia między *regnum* i *sacerdotium* nie ma w islamie odpowiednika”<sup>54</sup>. W konsekwencji, polityka stanowiąca bezpośrednią odpowiedź na nakazy religijne jest niejako naturalną formą polityczności. Nie naruszając struktury relacji religia – polityka przewidzianej w Koranie, może być ona zasadnie traktowana jako narzędzie tworzenia „wzorcowego” świata. Polityka i religia łączą się tu zatem w znacznym stopniu za sprawą eschatologii: polityka traktowana być może za narzędzie tworzenia idealnego, zawartego we wzorcach religijnych Koranu i tradycji, porządku społecznego i politycznego. Wychodząc z tego spostrzeżenia, część naukowców stawia wręcz tezę głoszącą, iż fundamentalizm wypływa z istoty islamu<sup>55</sup>.

Chrześcijaństwo inaczej postrzega relację religii i polityki. Jak zauważył Benedykt XVI, „dla rozwoju prawa i dla rozwoju ludzkości rozstrzygające znaczenie miało to, że teologowie chrześcijańscy opowiedzieli się przeciw prawu religijnemu, które wymagało wiary w bóstwa, i stanęli po stronie filozofii, uznając rozum i naturę w ich wzajemnym powiązaniu za obowiązujące wszystkich źródło prawa”<sup>56</sup>. Kościół zatem, z jednej strony, niosąc w sobie pamięć o śmierci Chrystusa z wyroku władzy cesarskiego namiestnika, jak również Jego wielokrotne dystansowanie się od władzy doczesnej, stoi na gruncie przekonania, iż Królestwa Bożego, idealnego ładu nie należy oczekiwać, tudzież próbować realizować na ziemi. W konsekwencji utożsamienie państwa i religii postrzega jako pokusę, względem której uległość jest szkodliwa tak dla państwa, jak dla religii<sup>57</sup>. Z drugiej strony, chrześcijaństwo niesie świadomość, iż państwo musi czerpać „z zewnątrz” miarę poznania i prawdy o dobru. Religia, wedle Kościoła, jest dla państwa owym „zewnętrzem” czy – mówiąc precyzyjniej – otoczeniem, z którego będzie mogło pozyskać dostęp do moralnej prawdy. W konsekwencji, polityka i religia są tu powiązane ze sobą, jednak nie za sprawą eschatologii, lecz etyki<sup>58</sup>, stając się zabezpieczeniem przed

54 Tamże, s. 43.

55 P. Kłodkowski, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji*, Warszawa 2005, s. 99- 101.

56 Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Przemówienie w Bundestagu, Berlin 22.09.2011, „L'Osservatore Romano” 10-11/2011, s. 40.

57 Por. P. Mazurkiewicz, *Polityczna niepolityczność Kościoła*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” 13 (1) 2012.

58 P. Mazurkiewicz, *Eschatologia – etyka – polityka*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” 2 (3) 2007, s.29-30. Por. też M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i podstawy polityki*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” 13 (1) 2012, s.26-32 Dobrze tłumaczą to słowa z encykliki *Centesimus annus*. Jan Paweł II stwierdza w niej, iż wydarzenia roku 1989 „są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego

utopijnymi dążeniami ustanowienia „idealnego świata”<sup>59</sup>. Dość zauważyć, iż centralna idea współczesnych demokracji: idea rządów prawa jest właśnie pokłosiem, wyrosłego na chrześcijańskim podglebiu, ponadreligijnego podejścia do fundamentów porządku prawnego.

## Podsumowanie

Powyższe ustalenia pozwalają z dużą ostrożnością podchodzić do twierdzeń definiujących fundamentalizm jako zjawisko *stricte* religijne. Fundamentalizm jest postawą, a zatem sposobem podejścia do świata, mogącym się kształtować na różnych glebach. Rola religii w tym procesie będzie różna i zależec będzie od tego, z jaką religią mamy do czynienia. Oczywiście, niosąc niepodważalne przekonania odnośnie właściwego porządku świata i będąc źródłem najgłębszego zaangażowania człowieka, religia może stanowić i nierzadko stanowi podglebie fundamentalistycznego aktywizmu. Tym niemniej, nie ona jedna. Przywołując teorię Rawlsa, stwierdzić można, iż czasy współczesne charakteryzuje właśnie to, iż przekonania światopoglądowe niesie wiele doktryn (*coprehensive doctrines*), a zatem szczególnie dziś warto sobie uświadomić, iż potencjał fundamentalistyczny może być związany ze świeckimi stanowiskami. Jednocześnie, to drugi istotny wniosek, właśnie religia, jak chyba żadna inna doktryna, może stanowić istotne zabezpieczenie przed tendencjami fundamentalistycznymi, dzięki właściwej jej korekcyjnej roli względem rozumu politycznego. O tym czy spełni taką rolę, decyduje przede wszystkim jej stosunek do rozumu oraz sposób postrzegania w jej ramach relacji religii i polityki. Właśnie podejście przyjmowane przez religię względem tych kwestii przesądzać się zdaje o fundamentalistycznym potencjale religii, a nie – jak się nierzadko wskazuje w literaturze – niesione przez nią przekonanie o istnieniu absolutnej prawdy tudzież posiadanie hierarchicznej struktury, gwarantującej ostateczną interpretację doktryny.

---

w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestroga dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność”. Obrońcą tej ostatniej w komunistycznej Polsce, a w konsekwencji istotnym aktorem w procesie przemian ustrojowych, był Kościół katolicki. Jan Paweł II nie działał jednak w imię zrealizowania „ładu boskiego” w tym świecie, ile zabiegał o zachowanie podstawowych wymogów ładu moralnego. W konsekwencji, choć Kościół odegrał polityczną rolę w procesie transformacji, to nie jako źródło ruchów fundamentalistycznych, ale oparcie i moralny drogowskaz dla „Solidarności” czy, generalnie, sprzeciwiającej się komunizmowi części społeczeństwa [Por. G. Weigel, *Ostateczna rewolucja*, W drodze, Poznań 1995].

59 Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007.

# LIBERALIZM JAKO QUASI-RELIGIJNA DOKTRYNA INTEGRUJĄCEJ SIĘ EUROPY

Tomasz Grzegorz Grosse

## Wprowadzenie

U podstaw integracji europejskiej leżą trzy główne założenia teorii liberalnej w stosunkach międzynarodowych<sup>1</sup>. Zgodnie z nimi zachowanie pokoju i zwiększenie współpracy regionalnej w Europie jest możliwe poprzez rozwój demokracji, współzależności gospodarczej oraz instytucjonalizację kooperacji ponadnarodowej. Zasadnicze znaczenie miały idee liberalne wspierające rozwój dwóch pierwszych obszarów. Po pierwsze dotyczy to promocji liberalnych zasad demokratycznych i praw człowieka. W trakcie procesów integracyjnych nastąpiła próba ich przeniesienia na poziom europejski oraz wykorzystania instytucji europejskiej do ochrony i upowszechniania tych wartości. Po drugie wykorzystano neoliberalną doktrynę w ekonomii do powołania i organizacji wspólnego rynku w Europie. Liberalizacja europejskiego rynku miała zwiększać współzależność gospodarczą, która utrudniałaby konflikty na Starym Kontynencie. Wywierałaby także nacisk na kształtowanie nowych instytucji europejskich mających reprezentować coraz bardziej splecione ze sobą interesy gospodarcze. Nie bez znaczenia jest tutaj przekonanie neofunkcjonalistów o nieuchronnym „przelewaniu się” coraz bardziej intensywnej wymiany gospodarczej na współpracę o charakterze politycznym<sup>2</sup>.

W ten sposób idee liberalne stały się głównym orężem integracji europejskiej. Coraz silniej kształtowały procesy integracyjne i stawały się nierozłączne z poglądami pro-europejskimi. Wzajemny związek liberalizmu i integracji europejskiej stawał się tak silny, że niemal dogmatyczny i bezalternatywny<sup>3</sup>. Konkurencyjne do liberalizmu idee były osłabiane w dyskursie europejskim, albo wręcz dezawuowane jako populistyczne, rewolucyjne lub podważające pryncypialne zasady integracji europejskiej. Związek idei liberalnych w polityce i go-

---

1 Por. J. R. Oneal, *Transforming regional security through liberal reforms*, w: T. V. Paul, (red.), *International Relations Theory and Regional Transformation*, Cambridge 2012, s. 158-180.

2 E. B. Haas, *The Uniting of Europe. Political, Social and Economic Forces, 1950-1957*, London 1958.

3 Por. D. Mügge, *From Pragmatism to Dogmatism: European Union Governance, Policy Paradigms and Financial Meltdown*, *New Political Economy*, vol. 16, nr 2, 2011, 185-206.

spodarce z pomyślnością integracji europejskiej zaczął w ten sposób przypominać świecką religię tych sił społecznych i gospodarczych, które najbardziej angażowały się w integrację europejską. Liberalizm był więc bardziej traktowany jako zasada wiary, a nie doktryna naukowa. Jednocześnie występowanie przeciwko zasadom liberalnym zagrażało samej integracji europejskiej, a więc było zwalczane lub ośmieszane.

Dogmatyczne podejście do liberalizmu powodowało, że na użytek procesów integracyjnych przyjmowano coraz bardziej skrajne interpretacje idei liberalnych. W przypadku politologii były to poglądy kładące szczególny nacisk na poszanowanie praw człowieka, a zwłaszcza praw mniejszości etnicznych i obyczajowych. Ponadto, akcentowały kosmopolityczne podejście do wartości liberalnych, które piętnowało jako niezgodne z duchem integracji europejskiej tendencje nacjonalistyczne lub narodowo-konserwatywne. Uznawano bowiem, że konserwatyzm podsycy sentymenty narodowe i patriotyzm wobec wspólnoty narodowej. Tym samym osłabia możliwości budowania wspólnoty i identyfikacji europejskich. Ponadto, utrudnia promowanie liberalnych zasad w sferze obyczajowej. Z kolei dla organizacji wspólnego rynku przyjęto doktrynę neoliberalną. Wspomniana koncepcja ograniczała m.in. potrzebę interwencjonizmu publicznego w gospodarkę, gdyż uznawała, że rynki dążą do samo-regulacji. Mogła więc przyspieszyć procesy deregulacji przepisów krajowych i przeciwdziałała tendencjom protekcyjnym, które mogły utrudnić budowanie wspólnego rynku w Europie.

Jednocześnie bagatelizowano niebezpieczeństwa płynące z nadmiernej swobody rynkowej. Deregulacja utrudniała bowiem kontrolę władz publicznych nad procesami gospodarczymi i możliwość ich wykorzystania dla podnoszenia dobrobytu społecznego. Ponadto, nadmierna liberalizacja prowadziła do niestabilności gospodarczej i podatności na kryzysy, które mogły nie tylko obniżyć poziom życia obywateli i zwiększać nierówności społeczne, ale nawet zagrozić stabilności procesów integracji w Europie. Tymczasem krytyka rozwiązań neoliberalnych była najczęściej odrzucana z przyczyn dogmatycznych lub ze względu na ich związek z integracją europejską.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na krytykę liberalizmu rynkowego dokonaną przez Karla Polanyi'ego jeszcze na początku lat 40-tych ubiegłego wieku<sup>4</sup>. W jego opinii ideologia ekonomiczna bazująca na przekonaniu o samo-regulujących się rynkach jest utopijna, a próba jej realizacji stała się bezpośrednią przyczyną katastrofy wojennej. Nadmierna deregulacja rynków, w tym m.in. finansowych oraz utrata sterowności ze strony władz państwowych przyczyniła się najpierw do Wielkiego Kryzysu (1929-1933). Jego efektem był masowy sprzeciw wobec liberalizacji zarówno w ekonomii jak i polityce. W przypadku gospodarki wynikiem był wzrost protekcyjizmu, rywalizacji ekonomicznej oraz upadek wymiany handlowej w skali globalnej. Natomiast w sferze politycznej antyliberalny

---

4 K. Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston 2001.



sprzeciw społeczny doprowadził w wielu państwach do upadku liberalnej demokracji oraz wprowadzenia reżimów faszystowskich. Zjawiska występujące w obu sferach miały wspólną przyczynę – odwrót od idei liberalnych. Miały one również wspólną konsekwencję – prowadziły do eskalacji rywalizacji i konfliktów, które wywołały wojnę.

Podstawowe znaczenie w analizie Polanyi'ego ma przekonanie, że idee liberalne zmieniły naturalny porządek rzeczy. Wcześniej podporządkowywał on sferę gospodarki celom ogólnospołecznym, w tym podnoszeniu dobrobytu i bogactwa narodów. Od czasu przyjęcia liberalizmu rynkowego człowiek i społeczeństwa zostały podporządkowane logice rynkowej, zredukowane do siły roboczej i wprzęgnięte w cele rynkowe związane z dość wąsko pojmowaną maksymalizacją zysku. Towarzyszyło temu osłabienie funkcji organizowania rynków ze strony państwa.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie procesów powiązania idei liberalnych z pomyślnością integracji europejskiej. Interesuje mnie zarówno obszar polityki, jak i przemiany gospodarcze na wspólnym rynku. W przypadku polityki szczególnym przedmiotem analizy będzie akcesja państw Europy Środkowej do UE. W gospodarce studium przypadku będzie dla mnie liberalizacja rynków finansowych w Europie. W swojej refleksji zamierzam odnieść się do wybranych twierdzeń Polanyi'ego. Zgodnie z nimi skutkiem triumfu idei neoliberalnych jest osłabienie możliwości stymulowania wzrostu gospodarczego i przeciwdziałania nierównościom społecznym ze strony władz publicznych, jak również utrata sterowności tych władz nad systemem gospodarczym. Ważną przyczyną utraty tej kontroli może być nadmierne uprzywilejowanie interesów ekonomicznych ponad ogólnospołecznymi w procesach podejmowania decyzji politycznych. Należy zwrócić uwagę na sugerowaną przez Polanyi'ego sekwencję procesów historycznych. Jednoczesne występowanie liberalizmu w sferze politycznej i gospodarczej prowadziło w sytuacji Wielkiego Kryzysu do odrzucenia liberalizmu ekonomicznego. Przyniosło także załamanie ówczesnej demokracji w Europie. Analogicznie do tego zjawiska można zadać pytanie, czy silne powiązanie liberalizmu z integracją europejską nie przyniesie w dobie kryzysu gospodarczego gwałtownego odwrócenia społeczeństw Starego Kontynentu od idei pro-europejskich?

### **Idee liberalne w sferze polityki**

Idee pro-europejskie są „miękkim” instrumentem wpływu na społeczeństwa i elity państw członkowskich. Wspierają one procesy integracyjne na Starym Kontynencie oraz szereg innych celów politycznych, m.in. bardziej skuteczne wdrażanie prawa europejskiego. Jednym z istotnych założeń przyświecających tworzeniu i propagowaniu omawianych wartości jest chęć budowania wspólnoty politycznej w Unii Europejskiej (UE) oraz promowanie identyfikacji europejskich wśród społeczeństw UE. Idee i wartości europejskie są upowszechniane m.in. za

pośrednictwem organizacji pozarządowych oraz poprzez unijne programy informacyjne lub edukacyjne.

Europejskie idee nawiązują przede wszystkim do poglądów liberalnych, praw człowieka, doktryny rządów prawa oraz zasad wolnorynkowych<sup>5</sup>. Specjaliści słusznie zwracają uwagę na to<sup>6</sup>, że choć idee europejskie przywiązują wagę do różnorodności wartości i wielo-kulturowości to faktycznie uwypuklają znaczenie norm liberalnych i laicyzacji życia publicznego, które nawiązują przede wszystkim do tradycji francuskiego oświecenia. Tworzą one zestaw wartości upowszechniany w Europie i służący jej integracji wewnętrznej. Stoi to w pewnej sprzeczności z tolerancją dla różnorodności etnicznej i kulturowej. Istotną częścią zestawu idei europejskich są także poglądy kosmopolityczne, które najpełniej zostały wyrażone w wizjonerskim projekcie europeizacji uczonych niemieckich<sup>7</sup>. Nawiązuje ona do nowej formuły funkcjonowania społeczeństw w ramach wspólnoty post-narodowej (lub poza-narodowej). Rola państwa narodowego w ramach tej koncepcji ogranicza się jedynie do funkcji administracyjnych w ramach wielopoziomowego systemu zarządzania. Opiera się także na innowacyjnym ujęciu demokracji odwołującym się przede wszystkim do partycypacji obywatelskiej i rozwoju społeczeństwa obywatelskiego<sup>8</sup>. Zakłada silną tolerancję i akceptację zróżnicowań etnicznych (i narodowych) oraz akceptację innych typów mniejszości. Wiodącą rolę w procesie europeizacji mają instytucje kosmopolityczne, którymi są m.in. Komisja Europejska, Europejski Trybunał Sprawiedliwości i Parlament Europejski. Idee kosmopolityczne służą „modernizacyjnej rewolucji” w Europie, która jest rozumiana przede wszystkim jako transformacja poszczególnych społeczeństw narodowych w jednolitą wspólnotę europejską. Zmiana dokonująca się w warstwie socjologicznej i na płaszczyźnie kulturowej ma następnie „rozlać się” na instytucje polityczne UE.

Wspomniane cele polityczne zostały osiągnięte w znikomym stopniu. Postępy europeizacji w sferze zmiany tożsamości społecznej należy uznać za rozczarowujące. Przeważają identyfikacje wspólne (narodowe i europejskie), a pierwszoplanowe znaczenie mają nadal tożsamości narodowe. Faktycznie nie istnieje wspólnota polityczno-społeczna w UE, czego przejawem jest brak poczucia solidarności z innymi grupami etnicznymi. Dodatkowo coraz silniejsze znaczenie mają poglądy ekskluzywnie narodowe (odrzucające identyfikację europejską)<sup>9</sup>. Zawodzi również idea partycypacji obywatelskiej oraz rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Znamiennym przykładem tego zjawiska było fiasko referendum konstytucyjnych we Francji i Holandii (w 2005 roku). Zaowocowało ono gre-

5 T. Risse, *A Community of Europeans? Transnational Identities and Public Spheres*, New York 2010.

6 P. Blokker, *Europe 'United in Diversity'. From a Central European Identity to Post-Nationality?* European Journal of Social Theory, vol. 11, nr 2, 2008, s. 257-274.

7 Por. U. Beck, E. Grande, *Cosmopolitan Europe*, Cambridge 2007.

8 Dostrzega to również: G. Baker, *Civil Society and Democratic Theory: Alternative Voices*, Routledge, London – New York 2002, s. 44.

9 *Ibidem*, s. 62.

mialną niechęcią decydentów politycznych do odwoływania się w kluczowych sprawach dotyczących UE bezpośrednio do społeczeństwa. W ten sposób partycypacja obywateli w polityce europejskiej jest postrzegana jako zagrożenie dla postępów integracji regionalnej w Europie. Opisywane trudności europeizacji w sferze społecznej dowodzą ograniczonej skuteczności teorii konstruktywistycznej oraz założeń neo-funkcjonalnych na temat „rozlewania się” integracji europejskiej w przestrzeni społecznej.

Dobrym przykładem upowszechniania idei europejskich był proces akcesyjny państw Europy Środkowej (2004-2007)<sup>10</sup>. Krajom tym postawiono w roku 1993 tzw. kryteria kopenhaskie, jako warunek członkostwa w Unii Europejskiej<sup>11</sup>. Wśród nich znajdował się wymóg istnienia instytucji gwarantujących stabilną demokrację, rządy prawa, poszanowanie praw człowieka i praw mniejszości. W ten sposób formalnym wymogiem członkostwa w UE stało się wprowadzenie podstawowych wartości europejskich oraz demokratyzacja systemu politycznego. Zostały one poddane rygorowi biurokratycznemu negocjacji akcesyjnych. Oznacza to, że były systematycznie monitorowane przez Komisję Europejską w corocznych raportach i poddawane politycznej ocenie przez państwa członkowskie (EU-15)<sup>12</sup>. Podobnie jak i w innych obszarach negocjacyjnych (w sumie było ich 31) demokratyzacja została objęta tzw. metodą warunkowego członkostwa (*conditionality*)<sup>13</sup>. Faktycznie wymuszała ona przyjmowanie przez kraje akcesyjne norm i wytycznych UE.

Jednym z celów demokratyzacji Europy Środkowej była stabilizacja polityczna regionu, a tym samym zwiększenie bezpieczeństwa wewnętrznego na wschodniej granicy Unii. Ekspertki wskazują<sup>14</sup>, że realizacja tego celu polegała m.in. na niechętnym traktowaniu przez instytucje europejskie wszelkich tendencji autorytarnych lub nacjonalistycznych i wspieraniu poglądów oraz ruchów społeczno-politycznych akceptujących liberalne wartości, w tym prawa człowieka i ochronę mniejszości. Popierano również rozwój społeczeństwa obywatelskiego, zwłaszcza takich organizacji, które krzewiły wartości europejskie i sprzyjały staraniom o przyjęcie krajów postkomunistycznych do Wspólnot. Oznaczało to w praktyce, że instytucje europejskie propagowały określone wzorce i wartości, które zabezpieczały sprawność procesu akcesji i jej podstawowe cele geopolityczne i gospodarcze. Zgodnie z tymi założeniami faworyzowano niektóre organizacje i poglą-

10 Szerzej: T. G. Grosse, *W objęciach Europeizacji*, Warszawa 2011.

11 M. A. Vachudova, *Democratization in Postcommunist Europe. Illiberal Regimes and the Leverage of the European Union*, w: V. Bunce, M. McFaul, K. Stoner-Weiss, (red.), *Democracy and Authoritarianism in the Postcommunist World*, Cambridge 2010, s. 82-104.

12 F. Schimmelfennig, U. Sedelmeier, *Candidate Countries and Conditionality*, w: P. Graziano, M. P. Vink, (red.), *Europeanization. New Research Agendas*, Basingstoke 2007, s. 88-101.

13 Por. R. Riedel, *Conditionality as a mechanism of EU foreign policy – the Europeanization of close neighbourhood*, w: L. Jesieñ, (red.), *European Union Policies in the Making*, Kraków 2008, s. 67-82.

14 C. Stoian, *The Benefits and Limitations of European Union Membership as a Security Mechanism*, *Journal of European Integration*, vol. 29, nr 2, 2007, s. 189-207.

dy polityczne, a inne traktowano jako zagrożenie dla demokracji lub integracji europejskiej<sup>15</sup>. Świadomie ograniczono możliwości swobodnego rozwoju pełnego spektrum ruchów politycznych i profilowano odbudowywaną demokrację zgodnie z własnymi celami politycznymi. Stosowano przy tym dość szeroki zakres instrumentów. Od wywierania presji politycznej kanałami dyplomatycznymi, poprzez działania informacyjne skierowane do miejscowej opinii publicznej, jak również różnego typu wsparcie (w tym finansowe) dla środowisk liberalnych i sprzyjających celom integracji europejskiej<sup>16</sup>.

Duże znaczenie miały idee i poglądy pro-europejskie. Były one wykorzystywane zarówno do legitymizowania wschodniego poszerzenia Unii w społeczeństwach zachodnioeuropejskich, jak również służyły wzmocnieniu procesu akcesji w samej Europie Środkowej. Zdaniem specjalistów<sup>17</sup> w tym drugim przypadku dominował „odgórny” transfer idei i wartości z zachodu na wschód Kontynentu. Nie było więc wzajemnej wymiany kulturowej lub uzupełniania zestawu europejskich norm o dorobek kulturowy środkowo-wschodniej części Europy. Proces akcesyjny bazował na poczuciu wyższości cywilizacyjnej Europy Zachodniej i na silnym europocentryzmie<sup>18</sup>. Największe znaczenie miały przy tym wartości kosmopolityczne, wspólnotowe (odwołujące się do integracji europejskiej) oraz liberalne<sup>19</sup>. Były więc to idee wypracowane w głównym nurcie polityki unijnej i zgodne z pro-integracyjną poprawnością polityczną. Wspomniane idee zostały w dużym stopniu podchwyczone przez lokalne elity polityczne. W części wynikało to z ich dążeń geopolitycznych do jak najszybszego związania z zachodnimi strukturami politycznymi. W części było wykorzystane do celów wewnętrznej rywalizacji partyjnej, a więc do wzmocnienia własnej formacji politycznej i osłabienia przeciwników. Właśnie dlatego poglądy krytyczne wobec integracji europejskiej były piętnowane mianem „eurosceptycznych”. W warunkach Europy Środkowej miało to silnie pejoratywne znaczenie, które faktycznie służyło wykluczeniu z dyskursu publicznego<sup>20</sup>.

Na przykład w Polsce ruchy prawicowe mają niejednokrotnie poglądy sceptyczne wobec integracji, gdyż są przywiązane do suwerenności narodowej oraz katolickich wartości w życiu społecznym (np. niechęć do liberalizacji aborcji lub zbyt szerokim prawem dla mniejszości seksualnych). Tego typu idee kolidowały

---

15 A. Grzymala-Busse, A. Innes, *Great expectations: the EU and domestic political competition in east central Europe*, *East European Politics and Societies*, vol. 17, nr 1, 2003, s. 64-73; U. Sedelmeier, *Europeanisation in new member and candidate states*, *Living Reviews in European Governance*, vol. 6, nr 1, 2011, <http://www.livingreviews.org>.

16 Por. M. A. Vachudova, jw., s. 95-96.

17 P. Blokker, jw., s. 261.

18 Por. Y. A. Stivachtis, M. Webber, *Introduction: Regional International Society in a Post-Enlargement Europe*, *Journal of European Integration*, vol. 33, nr 2, 2011, s. 101-116.

19 L. Neumayer, *Euroscepticism as a political label: The use of European Union issues in political competition in the new Member states*, *European Journal of Political Research*, vol. 47, 2008, s. 135-160; P. Blokker, jw., s. 258.

20 Neumayer, jw., s. 142-144.

więc z głównym nurtem europeizacji i były systematycznie pomniejszane lub dezawuowane przez jej zwolenników. W podobny sposób instytucje unijne podchodziły do promowania reform rynkowych, wspierając prywatyzację, liberalizację i integrację gospodarczą z krajami zachodnimi oraz osłabiając poglądy protekcjonistyczne lub związane z nacjonalizmem ekonomicznym<sup>21</sup>. Eksperti<sup>22</sup> wskazują również na to, że powierzchowna demokratyzacja w krajach postkomunistycznych ułatwiła wprowadzanie radykalnych reform liberalnych.

Warto zwrócić uwagę, że przewaga poglądów liberalnych i kosmopolitycznych wśród elit Europy Środkowej wybiegała naprzeciw idei budowania Europy federalnej i post-narodowej. Problem polega na tym, że zgodnie z analizą politologiczną<sup>23</sup> wspomniane rachuby są przedwczesne i nie ma w najbliższych latach większych szans na przełom instytucjonalny w Unii w kierunku federacji. W tych warunkach jedyną formułą ochrony interesów wspólnoty terytorialnej w Unii Europejskiej jest państwo narodowe. Zredukowanie tego państwa do jednego z wielu poziomów zarządzania administracyjnego prowadzi więc do osłabienia politycznego danej wspólnoty w procesach integracyjnych. Odwoływanie się do idei kosmopolitycznych w trakcie akcesji było korzystne dla zewnętrznych interesów politycznych i ekonomicznych z nią związanych. Natomiast nie było dobre dla wspólnot narodowych państw kandydujących do UE. Zmniejszyła bowiem ich potencjał do identyfikowania własnych interesów oraz ich skutecznego realizowania w ramach polityk europejskich.

Aksesja do UE z jednej strony propagowała rozwój standardów demokratycznych, w tym debaty publicznej, a z drugiej preferowała określone spektrum poglądów wyrażanych w tej debacie korzystnych wobec integracji europejskiej i jej celów politycznych oraz ekonomicznych. Eksperti wyraźnie wskazują<sup>24</sup>, że na skutek tego oddziaływania w Europie Środkowej spektrum poglądów politycznych w ramach systemów partyjnych zostało przesunięte w kierunku liberalnym i proeuropejskim. W ten sposób omawiane procesy tworzyły nowe struktury szans (*opportunity structures*) dla jednostek i grup społecznych. Dobrym przykładem tego mechanizmu była silna zmiana poglądów partii postkomunistycznych w kierunku liberalnym i proeuropejskim we wszystkich państwach omawianego regionu<sup>25</sup>. Wiązało się to przede wszystkim z próbą odnalezienia nowej płaszczyzny ideologicznej po załamaniu systemu komunistycznego, jak również chęcią odzyskania legitymizacji społecznej w oparciu o autorytet Unii Europejskiej. Po-

21 Por. M. A. Orenstein, *Out-liberalizing the EU: pension privatization In Central and Eastern Europe*, Journal of European Public Policy, vol. 15, nr 6, 2008, s. 899-917; M. A. Vachudova, jw., s. 83, 96-97.

22 M. A. Orenstein, jw., s. 905.

23 T. G. Grosse, *Europa na rozdrożu*, Warszawa 2008, rozdz. 10.

24 M. A. Vachudova (2008): *Tempered by the EU? Political parties and party systems before and after accession*, Journal of European Public Policy, vol. 15, nr 6, 2008, s. 861-879; M. A. Vachudova, *Democratization...*, s. 94; F. Schimmelfennig, U. Sedelmeier, jw., s. 92.

25 M. A. Vachudova, *Tempered...*, s. 868; L. Neumayer, jw., s. 139.

nadto, środowiska postkomunistyczne były nastawione pragmatycznie do zmian politycznych zachodzących w Europie Środkowej. Były również przywykłe do poszukiwania zewnętrznej siły geopolitycznej, która stanowiła oparcie dla miejscowej władzy.

Opisywane zjawiska towarzyszące procesom demokratyzacji są dość dobrze widoczne na przykładzie wprowadzania ochrony praw mniejszości w Europie Środkowej. Eksperci<sup>26</sup> zwracają uwagę na asymetryczność podejścia do tych kwestii wobec krajów akcesyjnych w porównaniu do dotychczasowych państw członkowskich (EU-15). Kryteria i warunki stawiane kandydatom z Europy Środkowej były znacznie ostrzejsze, pomimo tego, że formalnie omawiany obszar nie jest regulowany w ramach *acquis communautaire*. Instytucje wspólnotowe oddziałują na państwa członkowskie w tej materii w sposób perswazyjny, wpływając m.in. na opinię publiczną i wzmacniając organizacje pozarządowe zainteresowane tą tematyką. Tymczasem wobec państw ze środkowej części Kontynentu zastosowano metodę warunkowego członkostwa, która wymuszała podjęcie konkretnych działań w zakresie zmiany przepisów krajowych lub postępowania administracji publicznej.

Przykład ochrony praw mniejszości pokazuje także tendencję do łączenia kwestii demokratyzacji z ideami kosmopolitycznymi i post-narodowymi. Było to szczególnie trudne wyzwanie w państwach postkomunistycznych, które niedawno odzyskały suwerenność. Idee kosmopolityczne i liberalne rywalizowały więc z silnymi uczuciami patriotycznymi i postulatami ochrony interesów narodowych na forum europejskim<sup>27</sup>.

Eksperci zgadzają się<sup>28</sup>, że presja ze strony instytucji europejskich przyniosła pewien skutek. Był on jednak daleki od oczekiwań niektórych aktywistów<sup>29</sup>. Było to związane z kilkoma przyczynami. Przede wszystkim występowało szereg niespójności i niekonsekwencji w działaniach instytucji europejskich. Poczynając od tego, że formalne warunki stawiane kandydatom nie miały odpowiedniego pokrycia w prawie europejskim. Brakowało konsekwentnego monitorowania postępów realizacji zobowiązań przyjętych przez państwa akcesyjne, a nawet spójnych i klarownych oczekiwań stawianych przez stronę unijną. Niektórzy specjaliści uznają<sup>30</sup>, że omawiane kwestie były traktowane dość powierzchownie i drugoplanowo przez urzędników brukselskich.

---

26 E. O. Atıkcın, *European Union and Minorities: Different Paths of Europeanization?* Journal of European Integration, vol. 32, nr 4, 2010, s. 375-392; G. Sasse, *The politics of EU conditionality: the norm of minority protection during and beyond EU accession*, Journal of European Public Policy, vol. 15, nr 6, 2008, s. 842-860.

27 Pisze o tym w odniesieniu do Polski m.in.: A. Paczeński, *Europeizacja polskich partii politycznych i systemu partyjnego - zarys problematyki*; w: E. Nowak, R. Riedel, (red.), *Polska i Europa Środkowa. Demokratyzacja. Konsolidacja. Europeizacja*, Lublin 2010, s. 268-281.

28 M. Brosig, *The Challenge of Implementing Minority Rights in Central Eastern Europe*, Journal of European Integration, vol. 32, nr 4, 2010, s. 393-411; G. Sasse, *op. cit.*, s. 456.

29 Por. C. O'Dwyer, *From Conditionality to Persuasion? Europeanization and the Rights of Sexual Minorities in Postaccession Poland*, Journal of European Integration, 32:3, 2010, s. 229-247.

30 G. Sasse, *op. cit.*, s. 487; M. Brosig, *op. cit.*, s. 395, 400.

Ponadto, w niektórych krajach Europy Środkowej widoczny był opór lokalnych elit lub społeczeństwa wobec zwiększania praw dla mniejszości. Wiązało się to przede wszystkim z interesami dotyczącymi bezpieczeństwa narodowego. Tak było w przypadku niechęci decydentów w krajach Bałtyckich do przyznawania praw dla dużej grupy mieszkańców rosyjskojęzycznych. Natomiast w odniesieniu do praw mniejszości seksualnych decydowały poglądy konserwatywne popularne w niektórych państwach regionu. Z tym wiąże się zapewne dość niewielki zasięg oddziaływania organizacji pozarządowych działających w Europie Środkowej na rzecz praw mniejszości<sup>31</sup>. Pomoc finansowa UE dla tych organizacji miała również ograniczony skutek.

### **Idee liberalne w ekonomii – przykład rynków finansowych**

Liberalizacja rynków finansowych w Europie Zachodniej wprowadzana była sukcesywnie od początku lat 60-tych XX wieku. Procesy te przebiegały w kilku etapach, choć przełomowe znaczenie miała liberalizacja przepływu kapitału we Wspólnocie na przełomie lat 80-tych i 90-tych. Według niektórych specjalistów<sup>32</sup> motorem tych procesów była Komisja Europejska (KE). Działania wzmacniające wspólny rynek były jedynie instrumentem dla realizacji bardziej ambitnego projektu dotyczącego pogłębienia współpracy regionalnej w Europie. Chodziło m.in. o doprowadzenie do „rozlewania się” (*spill over*) integracji zachodzącej w sferze gospodarczej na obszar polityki. Przede wszystkim było to związane z dążeniem do wzmocnienia regulacji i instytucji europejskich (czyli procesów tzw. pozytywnej integracji<sup>33</sup>), w tym zwłaszcza kompetencji samej KE. Celem było również rozmontowanie regulacji narodowych (negatywna integracja) i w miarę możliwości osłabianie mechanizmów międzyrządowych, jako dominujących w polityce europejskiej.

Choć Komisja Europejska była autorem wielu inicjatyw politycznych, to jednak nic nie mogła uczynić bez zgody w łonie państw członkowskich. W przypadku rynków finansowych kluczowe znaczenie miały trzy kraje o najsilniejszych sektorach finansowych: Niemcy, Francja i Wielka Brytania. Pozostałe państwa miały znacząco mniejsze znaczenie dla wypracowania tych decyzji. Ich ewentualne wątpliwości były tłumione albo przez retorykę pro-europejską (która uzasadniała liberalizację dobrem całej Wspólnoty), albo przez praktykę indywidualnych koncesji lub okresów przejściowych. Ponadto, duże znaczenie miało wprowadzenie w Jednolitym Akcie Europejskim (1987) zasady głosowania większościowego, co dodatkowo zwiększyło siłę polityczną największych państw<sup>34</sup>.

31 E. O. Atikcan, jw., s. 389.

32 N. Jabko, *Playing the Market. A Political Strategy for Uniting Europe, 1985-2005*, London, 2006, s. 24, 42, 46, 58.

33 F. Scharpf, *Governing in Europe: Effective and Democratic?*, Oxford 1999, s. 45-47.

34 N. Jabko, jw., s. 17.

Komisja mogła niekiedy wygrywać drobne różnice zdań między głównymi aktorami rządowymi. Intensywnie promowała integrację rynków finansowych powołując się niejednokrotnie na dobro Unii Europejskiej (UE), a więc ściśle łącząc liberalizację z ideami proeuropejskimi. Jej przedsięwzięcia były jednak najczęściej konsultowane, a nawet podejmowane z inspiracji najbardziej wpływowych krajów. Instrumentem tego wpływu mogli być m.in. wysocy urzędnicy KE, wcześniej blisko związani z polityką danego rządu.

Pośród największych państw członkowskich wiodące znaczenie dla promowania liberalizacji w UE miała Wielka Brytania. Decydowały o tym krajowe instytucje gospodarcze, które w latach 80-tych zostały silnie zliberalizowane, m.in. pod wpływem wzorów amerykańskich. Nie bez znaczenia były tutaj silne relacje geopolityczne między obu państwami, jak również sukcesy amerykańskiej gospodarki w skali globalnej. W oparciu o te wzory Brytyjczycy dążyli na forum europejskim do przyjmowania jak najmniejszych regulacji harmonizacyjnych i pozostawienie wielu kwestii samo-regulacji dokonywanej wewnątrz sektora finansowego<sup>35</sup>. Duże znaczenie miała również siła brytyjskich instytucji finansowych oraz pozycja Londynu jako jednego z największych centrów finansowych na świecie. Dlatego celem rządu było dążenie do deregulacji przepisów krajowych, które utrudniały instytucjom brytyjskim dostęp do rynków w Europie kontynentalnej.

Z kolei nad Sekwaną duże znaczenie ma państwowe sterowanie gospodarką. Dlatego politycy francuscy starali się wprowadzić do UE podobne instytucje mające zarządzać procesami ekonomicznymi. Dotyczyło to również liberalizacji rynków kapitałowych. W przeciwieństwie do polityki brytyjskiej nie miała ona ograniczać się jedynie do deregulacji barier istniejących na poziomie narodowym. W wydaniu francuskim liberalizacja miała raczej służyć przeniesieniu instytucji i prawa krajowego na poziom europejski. Taki sposób liberalizacji jest przez ekspertów określany jako re-regulacja<sup>36</sup> europejska lub francuski sposób na „zarządzanie globalizacją”<sup>37</sup>. Prowadził on faktycznie do wzmocnienia kompetencji instytucji europejskich w zakresie kontroli rynków finansowych.

Podobna do francuskiej była strategia Niemiec. Miała na celu zapewnienie silnej kontroli i wpływu politycznego Berlina na bieg spraw europejskich. Jak się wydaje, w mniejszym stopniu niż strategia francuska zabiegała wprost o przywództwo polityczne, a bardziej o korzyści ekonomiczne. W stosunku do liberalizacji rynków finansowych polityka niemiecka była ambiwalentna. Z jednej strony wspierała liberalizację, gdyż dążyła do ekspansji inwestycyjnej największych krajowych instytucji. Obejmowało to pragnienie uczynienia z Frankfurtu centrum finansowego w skali europejskiej, a nawet światowej. Zabiegali o to energicznie

---

35 *Ibidem*, s. 63.

36 *Ibidem*, s. 17, 49, 63.

37 R. Abdelal, S. Meunier, *Managed globalization: doctrine, practice and promise*, Journal of European Public Policy, vol. 17, nr 3, 2010, s. 350-367.



lobbyści największych instytucji świata finansów. Duże znaczenie dla takiej polityki miało federalne ministerstwo finansów, które nie tylko promowało aspiracje największych organizacji sektora finansowego, ale dodatkowo kierowało się własnymi interesami. Chodziło o pozyskanie środków od inwestorów zagranicznych na finansowanie długu publicznego<sup>38</sup>. Z drugiej strony działania Berlina zmierzały do ochrony dostępu do rynku wewnętrznego i protekcji słabszych instytucji finansowych, zwłaszcza funkcjonujących na poziomie landów. Takie stanowisko utrudniało liberalizację rynków finansowych w UE.

W roku 1985 Komisja opublikowała Białą Księgę<sup>39</sup>, w którym zabiegała o powstanie Europejskiego Obszaru Finansowego (*European Financial Area*). Dopominała się w ten sposób o większą integrację na europejskich rynkach finansowych. Sugerowała wprowadzenie regulacji harmonizujących we Wspólnocie. Wystąpiła o ustanowienie standardu kontroli kraju macierzystego (*home country*), co sprzyjało ekspansji największych instytucji finansowych w Europie. Zalecała także zastosowanie na rynkach finansowych zasady wzajemnego rozpoznania (*mutual recognition*), co w jej przekonaniu miało ułatwić liberalizację. Można się było bowiem spodziewać stopniowego obniżania standardów regulacyjnych między państwami członkowskimi (zgodnie z mechanizmem *race to the bottom* [„wyścigu na dno”]). Wzajemne akceptowanie krajowych norm prawnych miało w opinii urzędników KE faworyzować najbardziej liberalne rozwiązania. Wspomniane propozycje poparła Wielka Brytania i oponowała Francja. Natomiast rząd niemiecki zajął postawę ambiwalentną. Jak wcześniej napisałem, taka postawa była wynikiem dualizmu niemieckiego sektora finansowego.

Coraz większe znaczenie dla kształtowania regulacji unijnych miało lobby finansowe. Oddziaływało ono bezpośrednio na instytucje unijne, zwłaszcza na KE, jak również na rządy najbardziej wpływowych państw. Na przykład w pracach nad dyrektywą o usługach inwestycyjnych (1996) lobbyści największych instytucji finansowych intensywnie promowali możliwość pozostawienia możliwie największej swobody dla działań prowadzonych na tzw. rynku pozagiełdowym (*off-floor*). Zwiększało to swobodę alternatywnych form inwestycyjnych w Europie i skutkowało obniżeniem transparentności oraz kontroli ze strony władz publicznych. Wspomniane stanowisko zostało wsparte m.in. przez Wielką Brytanię oraz Niemcy, a więc państwa o najsilniejszych i najbardziej innowacyjnych sektorach finansowych w Europie.

Kolejną inicjatywą Komisji Europejskiej był plan działania na rzecz usług finansowych (1999)<sup>40</sup>. Obejmował on zestaw ponad 40 nowych inicjatyw legislacyj-

38 J. Story, I. Walter, *Political economy of financial integration in Europe. The battle of the system*, Cambridge 1997, s. 304.

39 *Completing the Internal Market*, White Paper, Brussels 1985.

40 *Financial services: Implementing the framework for financial markets: Action plan*, Commission of the European Communities, COM (1999) 232, 11 May Brussels. Jest on określany w literaturze jako *Financial Services Action Plan*.

nych oraz propozycję przebudowy systemu podejmowania decyzji regulacyjnych w Europie. Szczegóły dopracował komitet mędrców kierowany przez Aleksandra Lamfalussy'ego (2001). Podstawowym założeniem nowego systemu było oparcie szczegółowej regulacji europejskiej na profesjonalnej wiedzy i doświadczeniu funkcjonowania rynków finansowych. Otworzyło to możliwości dużego udziału w pracach i wpływu decyzyjnego ze strony przedstawicieli lobby finansowego oraz specjalistów blisko powiązanych z tą branżą<sup>41</sup>. Niewątpliwie zwiększyło to bezpośredni wpływ tego środowiska na regulacje europejskie. Było to korzystne dla pogłębienia liberalizacji na wspólnym rynku, ale również utrudniało wprowadzanie takich przepisów, które mogłyby ograniczać te rynki lub zwiększyć nad nimi kontrolę ze strony władz publicznych.

Stopniowo rozmontowywano ograniczenia istniejące na szczeblu narodowym (tzw. negatywna integracja). Tym bardziej, że silne zorientowanie największych państw na promowanie własnych sektorów finansowych oraz rosnące wpływy lobbystów na władze publiczne - sprzyjało obniżaniu standardów kontrolnych (zgodnie z mechanizmem *race to the bottom*). Wbrew intencjom zespołu Lamfalussy'ego zasadnicze kwestie dotyczące rynków finansowych w Europie były podejmowane w dalszym ciągu przez największe państwa członkowskie. Były one wypracowywane najczęściej na najwyższym poziomie politycznym - w instytucjach europejskich lub w trakcie nieformalnych spotkań w gronie wiodących krajów. Jednocześnie utrzymano kierunek liberalizacyjny w zakresie kolejno wprowadzanych zmian.

Dobrą ilustracją tego trendu była dyrektywa o rynku instrumentów finansowych (z 2004 roku). Koalicja państw wspierających liberalizację rynków finansowych na czele z Wielką Brytanią, krajami Beneluxu i państwami nordyckimi poparła większość pomysłów legislacyjnych KE. Dążyła do poszerzenia katalogu instytucji objętych tą regulacją i usunięcia wyjątków wprowadzonych do dyrektywy o usługach finansowych z 1993 roku. Chciała również wzmocnić zasadę kontroli kraju macierzystego (*home country*) oraz zniesienia ograniczeń dla nadmiernej koncentracji kapitałowej na wspólnym rynku. Ponadto, była przeciwna regulacjom mającym poprawić transparentność funkcjonowania rynków finansowych. Postulowała usunięcie pozostających jeszcze barier dla działalności inwestycyjnej na poziomie narodowym. Wszystko to było korzystne głównie dla największych instytucji finansowych oraz miało ułatwić ich ekspansję inwestycyjną, zwłaszcza w regionie Europy południowej i środkowej<sup>42</sup>. Przeciwno tym propozycjom wystąpiła Francja oraz koalicja państw z Południa UE, obawiających się o nadmierną penetrację własnych rynków finansowych.

---

41 Por. E. Pozner, N. Véron, *The EU and financial regulation: Power without purpose?*, Journal of European Public Policy, vol. 17, nr 3, 2010, s. 400-415; D. Mügge, *From Pragmatism to Dogmatism...*, s. 185-206; D. Mügge, *Limits of Legitimacy and the primacy of politics in financial governance*, Review of International Political Economy, vol. 18, nr 1, 2011, s. 52-74.

42 L. Quaglia, *Completing the single market in financial services: the politics of competing advocacy coalition*, Journal of European Public Policy, vol. 17, nr 7, 2010, s. 1007-1023.

Ostateczna wersja dyrektywy skonsumowała w większości propozycje koalicji pro-liberalnej. Warto zwrócić uwagę, że w trakcie rokowań Niemcy prezentowały dość ambiwalentną postawę, choć ostateczny sukces obozu liberalnego w dużej mierze był związany z poparciem Berlina<sup>43</sup>. Większość dużych państw członkowskich uznała, że dyrektywa będzie korzystna dla ich krajowych sektorów finansowych. Coraz większe znaczenie miało z jednej strony stworzenie jak najlepszych warunków instytucjonalnych dla zewnętrznej ekspansji rodzimych instytucji finansowych, a z drugiej dla przyciągania zewnętrznego kapitału inwestycyjnego. Jak się wydaje, nieco mniejsze znaczenie przykładano natomiast do ochrony krajowego rynku i narodowych instytucji gospodarczych. Pod wpływem idei neoliberalnych podlegały one w państwach Europy kontynentalnej coraz większej korekcie w kierunku liberalnym<sup>44</sup>. Nie bez znaczenie było pozytywne odniesienie wspomnianych idei do integracji europejskiej<sup>45</sup>. Były one w dużym stopniu wzorowane na doświadczeniach amerykańskich i anglosaskich wzorcach instytucjonalnych<sup>46</sup>. Miały jednocześnie służyć wzmocnieniu Europy w rywalizacji z USA na rynkach globalnych. Co ciekawe, w jednoczącej się Europie wielokrotnie podejmowano temat tzw. Europejskiego Modelu Społecznego, a więc socjaldemokratycznego podejścia do rozwoju gospodarki<sup>47</sup>. Niemniej ostatecznie to koncepcje liberalne stały się fundamentem i symbolem integracji europejskiej, poprzez budowanie wspólnego rynku oraz upowszechnianie liberalnych standardów w zakresie praw człowieka.

Według niektórych opinii<sup>48</sup> po roku 2000 rozwinął skrzydła w Unii Europejskiej tzw. regulacyjny liberalizm. Jego cechą charakterystyczną była dogmatyczna interpretacja zasad wolnorynkowych. Dotyczyła ona m.in. przekonania, że rynki finansowe dokonują optymalnej (a nie spekulacyjnej i „stadnej”) alokacji kapitału, że dążą do równowagi i samodzielnej korekty ewentualnych zaburzeń ekonomicznych<sup>49</sup>. Ponadto, wiązała się z przekonaniem, że wszelka interwencja publiczna zakłóca działanie rynków i jest kosztowna społecznie. Dogmatyzm omawianego podejścia polegał na bardzo niechętnym przyjmowaniu argumentów innych niż neoliberalne, jak również racji lub interesów społecznych nie związanych z sektorem finansowym<sup>50</sup>. Opierał się w dużym stopniu na ocenach i ekspertyzach społeczności ekonomistów (tzw. *epistemic community*) blisko związanej z tym sektorem. Pełnili oni ogromną rolę w pro-

---

43 *Ibidem*, s. 1010.

44 Por. O. Fioretos (2012): *Creative reconstructions. Multilateralism and European Varieties of Capitalism after 1950*, London 2012.

45 E. Pozner, N. Véron, jw., s. 408.

46 *Ibidem*, s. 401.

47 Na ten temat: J. Riffkin, *Europejskie marzenie*, Warszawa 2005.

48 D. Mügge, *From Pragmatism to Dogmatism*, jw., s. 191.

49 O iluzji tego typu założeń przekonuje m.in.: B. E. Harcourt, *The Illusion of Free Markets. Punishment and the Myth of Natural Order*, Cambridge 2012.

50 D. Mügge, *Limits of Legitimacy...*, s. 60-63.

mocji medialnej zasad liberalnych, jak również doradzali decydującym narodom i europejskim.

Wraz z rozwojem rynków finansowych rosły również wpływy tego sektora na władze publiczne, zarówno europejskie, jak i w państwach członkowskich<sup>51</sup>. Dogmatyczne podejście regulacyjne w UE było silnie inspirowane i podtrzymywane przez lobby finansowe. Przejawem tego działania było zachęcanie do deregulacji i pozostawiania pozostałych kwestii prawnych samo-regulacji wewnątrz sektora finansowego. Inną propozycją było wyłączenie spraw regulacyjnych poza dozór instytucji politycznych. Jest to określane mianem de-polityzacji i zmniejszało poziom kontroli publicznej nad omawianym sektorem<sup>52</sup>. Dlatego omawiany model jest także określany, jako „regulacja prywatno-publiczna” (*private-public regulation*). Oznacza, że wiodące znaczenie dla przyjmowania zasad prawnych miało stanowisko sektora prywatnego<sup>53</sup>. Rosnący wpływ lobby finansowego na stanowienie prawa jest także określane jako „zawłaszczenie” lub „porwanie” regulacyjne (*regulatory capture, hijacking*)<sup>54</sup>. Konsekwencją neoliberalnego podejścia wobec rynków finansowych był najpierw światowy kryzys z 2008 roku, a następnie kłopoty europejskiego sektora finansowego w okresie kryzysu strefy euro (po roku 2010).

Istnieje wiele przykładów zastosowania w praktyce zasad „regulacyjnego liberalizmu” w analizowanym okresie. Z inicjatywy Komisji Europejskiej w 2005 roku wprowadzono w UE międzynarodowy standard księgowy, który był wypracowany w anglosaskim środowisku księgowych, blisko powiązanych z największymi firmami audytoryjnymi. Dużo regulacji przenosiło do unijnego porządku prawnego inne standardy wypracowane w instytucjach międzynarodowych, np. w Komitecie Bazylejskim. Wiele przyjętych po roku 2000 dyrektyw odnosiło szczegółowe rozwiązania prawne do wycen przygotowywanych przez wiodące (i amerykańskie) firmy ratingu kredytowego.

Liberalizacja rynków finansowych w Europie, jak również polityka wzmocnienia tzw. championów narodowych prowadziła do dynamicznego rozwoju największych instytucji finansowych. To one w największym stopniu uczestniczą w operacjach transgranicznych i prowadzą inwestycje poza własnym krajem. Jednocześnie istnieje „luka regulacyjna” między skalą działania wspomnianych instytucji a słabością nadzoru w UE<sup>55</sup>. Na początku obecnego stulecia

51 Por. H.-J. Bieling: *Social forces In the making of the New European economy: the case of financial market integration*, *New Political Economy*, vol. 8, nr 2, 2003, s. 203-223.

52 Por. A. Roberts: *The Logic of Discipline: Global Capitalism and the Architecture of Government*, Oxford University Press, Oxford – New York 2010.

53 N. Dorn: *Render Unto Caesar: EU Financial Market Regulation Meets Political Accountability*, *Journal of European Integration*, vol. 34, nr 3, 2012, s. 205-221.

54 W. Mattli, N. Woods, (red.), *The Politics of global regulation*, Princeton: Princeton University Press 2009; A. Baker: *Restraining regulatory capture? Anglo-America, crisis politics and trajectories of change in global financial governance*, *International Affairs*, vol. 86, nr 3, 2010, s. 647-663.

55 Z. Kudrna, *Cross-Border Resolution of Failed Banks In the European Union after the Crisis: Busi-*

brakowało zwłaszcza odpowiedniego nadzoru makro-ostrożnościowego, a więc oceniającego ryzyka systemowe dla sektora finansowego w skali całej Unii. Podstawowe funkcje kontrolne wypełniały nadzory narodowe, ale jedynie w zakresie mikro-ostrożnościowym, a więc w stosunku do pojedynczych instytucji. Dodatkowo ocena funkcjonowania tych instytucji była dokonywana jedynie na terenie danego kraju. Ponadto, brakowało odpowiedniej koordynacji pomiędzy pracą agencji regulacyjnych w państwach członkowskich, w tym także w zakresie porównywalnych standardów lub wręcz wspólnej polityki kontrolnej<sup>56</sup>. Konsekwencją słabości nadzoru w Europie był najpierw kolaps sektora bankowego w Irlandii (2010), później w Hiszpanii i na Cyprze (2012) oraz powiązane z nimi kłopoty strefy euro.

Pod wpływem kryzysu finansowego z roku 2008 podjęto szereg inicjatyw mających wzmocnić instytucje nadzorcze w UE. Zapowiadano również odwrócenie głównego trendu w zakresie liberalizacji rynków finansowych. W opinii większości ekspertów wprowadzone zmiany były jednak powierzchowne i nie zmieniające zasadniczych słabości europejskiego systemu instytucjonalnego<sup>57</sup>. Dlatego niektórzy komentatorzy<sup>58</sup> określają je bardziej jako „politykę gestów”, a nie realnych działań.

Interesujące w tym kontekście jest torpedowanie przez państwa członkowskie niektórych inicjatyw podejmowanych na forum Komitetu Bazylejskiego mających ograniczyć nadmierną skalę spekulacji i zwiększyć bezpieczeństwo systemu finansowego. Przykładowo rządy europejskie były niechętne podwyższaniu wymogów kapitałowych dla banków oraz eliminowaniu tzw. kapitału hybrydowego w obliczaniu kapitałów własnych instytucji finansowych. Oponowały również przeciwko zakazowi lewarowania kapitału<sup>59</sup> lub wprowadzenia zasady rozdzielającej instytucje prowadzące działalność inwestycyjną od klasycznej bankowości. Obawiały się, że doprowadzi to do podziału największych banków, a więc nadweręży narodowe „championy”. Największe państwa UE uznawały, że tego typu przepisy mogą obniżyć międzynarodową konkurencyjność europejskich instytucji finansowych. Uważały również, że w sytuacji osłabienia tych instytucji w dobie kryzysu nie należy wprowadzać dodatkowych utrudnień np. w postaci

---

*ness as Usual*, Journal of Common Market Studies, vol. 50, nr 2, 2012, s. 283-299.

56 Por. F. Amtenbrink, *Legal Developments*, Journal of Common Market Studies, Annual Review, 2011, s. 165-186.

57 M. Moschella, *Searching for a Fix for International Financial Markets: The European Union and Domestic Politico-Economic Changes*, Journal of Contemporary European Studies, vol. 19, nr 1, 2011, s. 97-112; J. Buckley, D. Howarth, *Internal Market: Regulating the So-Called 'Vultures of Capitalism'*, Journal of Common Market Studies, Annual Review, 2011, s. 123-143.

58 J. Buckley, D. Howarth, *International Market: Gesture Politics? Explaining the EU's Response to the Financial Crisis*, Journal of Common Market Studies, vol. 48, 2010, Annual Review, s. 119-141, 138.

59 Lewarowanie to wykorzystanie mechanizmu dźwigni finansowej podczas inwestowania w instrumenty finansowe. Polega na podwyższaniu zdolności inwestycyjnych w oparciu o zaciągnięte kredyty. Dzięki temu otwiera możliwości generowania dużo większych zysków przy znacznie wyższym ryzyku.

podniesienia rezerw kapitałowych. Mogłoby to utrudnić działalność kredytową banków niezbędną dla ożywienia realnej gospodarki<sup>60</sup>.

Także regulacje podejmowane w UE w niewielkim stopniu ograniczały rynki finansowe. Jedną z nielicznych inicjatyw w tym względzie miała być dyrektywa o menadżerach alternatywnych funduszy inwestycyjnych (2010). W założeniach miała ona służyć zwiększeniu kontroli i restrykcji wobec funkcjonowania funduszy alternatywnych w UE (przede wszystkim tzw. *hedge funds*). Prace nad tą regulacją pokazały, że po kryzysie z roku 2008 występowały w Europie te same linie podziałów między państwami co wcześniej. Francja (i początkowo również Niemcy) dążyły do wprowadzenia bardziej restrykcyjnej regulacji unijnej. Wielka Brytania i państwa skandynawskie były temu przeciwnie. Zostały silnie wsparte przez administrację USA, która obawiała się, że zaszkodzi to amerykańskim inwestorom.

W rezultacie rządy koalicji liberalnej - przy finalnej aprobacie ze strony Niemiec - zablokowały większość początkowych propozycji mających ograniczyć działalność alternatywnych funduszy inwestycyjnych w UE. Przyjęto natomiast rozwiązania praktykowane w Wielkiej Brytanii i USA<sup>61</sup>. Zastopowano przepisy mogące poprawić bezpieczeństwo i wykluczyć nadmierną spekulację. Chodzi m.in. o propozycję zmniejszenia poziomu lewarowania kapitału inwestycyjnego lub wprowadzenia dodatkowych zabezpieczeń kapitałowych dla tego typu operacji. Ostateczna wersja dyrektywy zamiast ograniczenia - faktycznie ułatwiała omawianym funduszom inwestowanie w Europie. Wprowadziła bowiem „europejską licencję” („paszport UE”) dla tych instytucji pozwalającą na działalność na terenie całej UE. Utrudniła wprowadzanie ewentualnych barier inwestycyjnych w prawie krajowym<sup>62</sup>. Otwierała również możliwości inwestowania dla funduszy pochodzących spoza UE<sup>63</sup>.

Pozostałe inicjatywy legislacyjne UE podjęte w omawianym okresie miały równie niewielkie znaczenie dla zmniejszenia liberalizacji rynków finansowych w UE. Dotyczy to m.in. regulacji w zakresie rajów podatkowych i wymogów dotyczących agencji raitingu kredytowego. Komentatorzy podkreślają<sup>64</sup>, że były to regulacje mające głównie znaczenie symboliczne i wizerunkowe. Chodziło o zademonstrowanie przed wyborcami aktywności władz publicznych na rzecz ograniczenia nadmiernej swobody rynków finansowych. Kryzys zmienił bowiem postrzeganie sektora finansowego przez dużą część społeczeństw UE<sup>65</sup>. Osłabił idee liberalne upowszechniane w mediach, które miały legitymizować wsparcie

60 J. Buckley, D. Howarth, *International Market*, jw., s. 135-136.

61 Tamże, s. 139-140.

62 Tamże, s. 130.

63 L. Quaglia (2011): *The 'Old' and 'New' Political Economy of Hedge Fund Regulation In the European Union*, *West European Politics*, vol. 34, nr 4, s. 665-682.

64 M. Moschella, jw., s. 106; L. Quaglia, jw., s. 675; N. Dorn, jw.

65 L. Quaglia, jw., s. 676.

publiczne dla tego sektora<sup>66</sup>. Zmieniła się więc także retoryka części klasy politycznej. Jednak nie doprowadziła ona do większych zmian do wcześniej obowiązującej praktyki. W obliczu kryzysu finansowego i groźby rozpadu strefy euro decydenci europejscy stanęli wobec dwóch podstawowych wyzwań: regulacji rynków finansowych oraz zmiany dotychczasowego paradygmatu ekonomicznego będącego również podstawą rozwoju integracji europejskiej. Niestety, póki co nie sprostali tym zadaniom.

## Podsumowanie

Idee liberalne odnoszące się do demokracji i praw człowieka służą tworzeniu nowego ładu politycznego w ramach Unii Europejskiej. Jest to proces ciągły i niezakończony. Wspomniane idee mają m.in. na celu zbudowanie tożsamości europejskiej i wspólnoty politycznej w Europie. Jest to również „miękki” instrument oddziaływania hierarchicznego, dzięki któremu można łatwiej zrealizować cele dominujących aktorów w UE. Przykładowo idee liberalne służyły włączaniu do systemu politycznego Unii nowych państw członkowskich z Europy Środkowej. Proces demokratyzacji oraz powiązane z nim oddziaływanie w sferze politycznej i społecznej pełniło funkcje usługowe wobec procesu integracji europejskiej. Była to formuła stabilizowania politycznego Europy Środkowej i takiego oddziaływania na wewnętrzny system polityczny, aby był on jak najbardziej kompatybilny z systemem politycznym funkcjonującym w UE. Akcesja wpływała na obszar Europy Środkowej dość jednostronnie, bez większego uwzględnienia specyficznych warunków lub interesów lokalnych. W rezultacie tych procesów, jak również pod wpływem silnego hierarchicznego transferu norm i instytucji z UE – wzmocnione zostały zdolności tego regionu do imitacyjnego przyjmowania zewnętrznych wzorców.

Podobne zjawiska obserwujemy w obszarze gospodarki. Promocja idei liberalnych miała nie tylko osiągać cele ekonomiczne, ale przede wszystkim polityczne, związane z rozwojem integracji europejskiej. Zastosowanie neoliberalnego podejścia do organizacji wspólnego rynku przyczyniło się do nadmiernej podatności na kryzysy, w tym za sprawą swobody przemieszczania się i dużej zmienności rynków finansowych. Jednocześnie swoboda rynków finansowych zmniejszyła autonomię fiskalną rządów narodowych, co utrudniło prowadzenie polityki pro-wzrostowej i redystrybucji mającej niwelować nierówności społeczne. W ten sposób nadmierna liberalizacja rynkowa zgodnie z tezami Polanyi'ego prowadzi do destabilizacji ładu społecznego i politycznego. Powiązanie idei liberalnych z projektem integracji europejskiej może w tej sytuacji wywołać analogiczną reakcję do tej, którą opisał węgierski politolog. Społeczny sprzeciw wobec

---

66 G. Morgan, *Supporting the City: economic patriotism In financial markets*, Journal of European Public Policy, vol. 19, nr 3, 2012, s. 373-387, 383-385.

liberalizacji przenieść się może na inne obszary życia publicznego kierowane przez myśl liberalną. W latach 30-tych ubiegłego wieku opisywany mechanizm przyczynił się do upadku demokracji w wielu państwach europejskich. Kryzys gospodarczy zapoczątkowany w 2008 roku może natomiast obrócić się przeciwko integracji europejskiej.

Począwszy od lat 60-tych ubiegłego wieku następowała we Wspólnocie liberalizacja rynków finansowych. Była ona stymulowana przez silnie rozpowszechnione w kręgach akademickich i eksperckich idee neoliberalne oraz wzorce pochodzące z USA. Ogromne znaczenie miało powiązanie liberalizacji sektora finansowego z koncepcją rozwoju integracji europejskiej. Była to strategia lansowana przez Komisję Europejską, ale popierana z różnych względów także przez największe państwa członkowskie. To właśnie one, w szczególności Francja, Niemcy i Wielka Brytania - miały decydujące znaczenie dla kształtowania zasad wspólnego rynku oraz funkcjonowania na nim instytucji finansowych. Paradoksem może wydać się to, że podstawą dla integracji europejskiej stały się idee liberalne upowszechniane przez Stany Zjednoczone Ameryki oraz Wielką Brytanię, a więc państwa zdystansowane wobec pogłębiania procesów integracyjnych na Starym Kontynencie. USA są nawet niekiedy stawiane w roli konkurenta geopolitycznego Europy. Inne koncepcje liberalizacji, jak choćby propagowane przez Francję i kładące nacisk na procesy re-regulacyjne na szczeblu wspólnotowym - były systematycznie pomniejszane w dyskursie europejskim. Wraz z upływem czasu coraz większe znaczenie dla kierunku liberalizacji miało również lobby branży finansowej, które wywierało silny wpływ na decyzje władz publicznych zarówno na szczeblu europejskim, jak i w państwach członkowskich.

Kierunek rozwoju liberalizacji rynków finansowych w UE powodował problemy i stwarzał ryzyka systemowe. Podstawowym wyzwaniem był niedostateczny nadzór nad tymi rynkami ze strony władz publicznych. Było to powiązane z rosnącymi wpływami politycznymi lobby finansowego (co jest określane mianem „regulatory capture”). Erozja sterowności nad sektorem finansowym została tylko w niewielkim stopniu odzyskana po kryzysie z roku 2008. Innym problemem jest utrata spójności systemowej między postępami integracji monetarnej a kontrolą rynków finansowych w Europie. Zdaniem ekspertów<sup>67</sup> unia walutowa wymaga silniejszej regulacji przepływów finansowych, gdyż w przeciwnym wypadku narażona jest na poważną niestabilność zagrażającą nawet przetrwaniu wspólnej waluty.

Kolejnym kłopotem okazała się utrata autonomii władz publicznej w zakresie polityki fiskalnej wywołana przez nadmierną liberalizację rynków finansowych. Jej przejawem jest dyscyplinowanie przez inwestorów tych rządów, które

---

67 P. Krugman, *Lessons of Massachusetts for EMU*, w: F. Torres, F. Giavazzi, (red.), *Adjustment and Growth In the European Monetary Union*, Cambridge 1993, s. 241-269; D. Folkerts-Landau, P. Garber, *The ECB: A Bank or a Monetary Policy Rule*, w: M. Canzoneri, V. Grilli, P. Masson, (red.), *Establishing a Central Bank: Issues in Europe and Lessons from the US*, Cambridge 1992, s. 86-110.



mają nadmiernie ekspansywną politykę fiskalną. W ten sposób liberalizacja finansowa ogranicza możliwości stymulowania przez rządy koniunktury gospodarczej oraz zmian strukturalnych w realnej gospodarce. Konsekwencją może być w niektórych państwach utrata przewag konkurencyjnych i słabnący eksport. Dlatego wsparcie rozwoju rynków finansowych odbywało się w niektórych krajach kosztem możliwości stymulowania innych działów gospodarki oraz ograniczania socjalnych programów redystrybucyjnych państwa. Zbyt silne zorientowanie rządów na promocji narodowych sektorów finansowych i utożsamienie z interesami świata finansów ogranicza możliwości realizowania innych dóbr publicznych i interesów społecznych. Wpływa to niekorzystnie na stan realnej gospodarki oraz możliwości zachowania spójności społecznej i dobrobytu większości obywateli<sup>68</sup>.

Dość dobrze ilustruje to tezę Polanyi'ego, w której liberalizm rynkowy podporządkowuje jednostki i całe społeczeństwa celom związanym jedynie z maksymalizowaniem zysku. Rynki finansowe, zamiast pełnić funkcje służebne wobec społeczeństwa - stają się najwyższym priorytetem polityki publicznej, wymagającym kosztów i poświęceń ze strony innych interesów społecznych. Prowadzi to do destabilizacji ładu społecznego i politycznego. Dogmatyczne podejście do liberalizmu przez decydentów europejskich oraz quasi-religijne powiązanie tych idei z przyszłością UE powoduje, że w sytuacji poważnego kryzysu gospodarczego projekt europejski jest szczególnie zagrożony.

---

68 Szerzej na ten temat: J. Eatwell, M. Milgate, *The Fall and Rise of Keynesian Economics*, Oxford – New York 2011, s. 111-147; D. Rodrik, *One Economics, Many Recipes*, Princeton 2007.



# MISIJNA DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W SPRAWIE ROZWIĄZANIA KRYZYSU GOSPODARCZEGO W ŚWIETLE ENCYKLIKI *CARITAS IN VERITATE*

Stanislav Košč

## Wprowadzenie

Benedykt XVI poświęcił dużo uwagi napisaniu encykliki *społecznej* i pracował nad nią niemal od początku swojego pontyfikatu, czyli około trzech lat. Z formalnego punktu widzenia okazją do tej refleksji były okrągłe rocznice dwóch ważnych dokumentów jego poprzedników (*Populorum progressio* Pawła VI i *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II), które chciał przedstawić Kościołowi i światu, nadając im szczególne znaczenie. Pod względem merytorycznym na przygotowanie dokumentu wpłynął światowy kryzys finansowy, a później gospodarczy, który opóźnił wydanie encykliki, ponieważ – jak publicznie stwierdził sam papież – okoliczności kryzysu o rozmiarach globalnych wymagają głębszego zbadania prawidłowości nim rządzących i przemyślenia stanowiska Kościoła, jak również konkretnych rozwiązań tego stanu.,

## Integralny rozwój ludzki w miłości i prawdzie

Encyklika „o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie”<sup>1</sup> formułuje i uzasadnia podstawowe postawy społeczne Kościoła katolickiego, a jednocześnie stanowi propozycję Kościoła dotyczącą rozwiązania aktualnego kryzysu gospodarczego w perspektywie długoterminowej, dlatego nie można zredukować jej interpretacji do jednego z tych aspektów.<sup>2</sup>

---

1 Benedykt XVI, encyklika *Caritas in veritate* (29.6.2009), tłum.pol. [http://www.vatican.va/holy-father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy-father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_pl.html), odczyt 24.3.2012 (CV).

2 Oczywiście, podobną symbiozę zasadniczych postaw i aktualnych wytycznych możemy dostrzec we wszystkich wcześniejszych dokumentach społecznych Kościoła Katolickiego, w tym wypadku jest ona jednak szczególnie widoczna, intensywna i przewija się przez cały tekst.

Główną tezę dokumentu papież formułuje w pierwszym zdaniu: „Miłość w prawdzie, której Jezus Chrystus dał świadectwo swoim życiem ziemskim, a zwłaszcza swoją śmiercią i zmartwychwstaniem, stanowi zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości“ (CV 1). Do osiągnięcia autentycznego (kompleksowego i zrównoważonego) rozwoju *konieczne jest oparcie się na miłość*. Jest to nadzwyczajna siła, która „[...] każe osobom odważnie i ofiarnie angażować się w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju“ (*tamże*). Energia ta jednak nie przybiera postaci wybuchowej jak nieopanowany żywioł, lecz ma w sobie wewnętrzne ukierunkowanie na *dobro człowieka i ludzkości*, którym jest autentyczna i obiektywna **prawda o człowieku**. Jest to przede wszystkim niezastąpione „[...] światło, nadające miłości sens i wartość. [...] Bez prawdy miłość staje się sentymentalizmem“ (CV 3).

Kiedy Benedykt XVI mówi o prawdzie, uściśla, że „[...] jest równocześnie prawdą wiary i rozumu“ (CV 5), które różnią się od siebie i uzupełniają – nie przeczą sobie, lecz przeciwnie – jedna wymaga drugiej.<sup>3</sup> Autentyczna prawda ukierunkowuje miłość, zachowuje jej „wyzwalającą moc“ w coraz to nowszych wydarzeniach i okolicznościach historycznych. Zatem *zaufanie i miłość do prawdy* są konieczne, ponieważ bez niej „nie ma świadomości i odpowiedzialności społecznej, a zachowania społeczne są dyktowane przez prywatne interesy [...]“ (*tamże*).

Właśnie z tego powodu papież w swojej encyklice już na początku przedstawia Jezusa Chrystusa jako jedyną Prawdę, co więcej, podkreśla, że w dzisiejszych czasach, w których „[...] jest rozpowszechniona tendencja do relatywizowania prawdy, przeżywanie miłości w prawdzie prowadzi do zrozumienia, że przyjęcie wartości chrześcijańskich jest elementem nie tylko użytecznym, ale koniecznym dla zbudowania dobrego społeczeństwa oraz prawdziwego, integralnego rozwoju ludzkiego“ (CV 4). A to dlatego, że w wizji chrześcijańskiej „Prawda“ (a więc sam Jezus Chrystus – Syn Boży) wykracza poza człowieka, nikt nie może jej sobie zawłaszczyć, a zarazem jedynie w jej świetle Kościół może spojrzeć na człowieka *realnie* – nie ubóstwia go ani nie redukuje, ale w miłości do jego wszechstronnego rozwoju wyznaje i realizuje te wartości, które są zgodne z jego ostatecznym celem i odrzuca te, które są z nim sprzeczne, niezależnie od jakichkolwiek interesów politycznych, gospodarczych czy ideologicznych.

To **ukierunkowanie miłości na prawdę** jest właściwie wskazaniem na fakt, że – bez względu na jej postać – nie może być ona tylko jakimś rozmytym i niestałym *uczuciem*, lecz wymaga intensywnego zaangażowania rozumu, który wyznacza sercu kochającego kierunek na *rzeczywiste dobro* kochanego.

W sprawie zaangażowania Kościoła Katolickiego w miłość integralnej do człowieka przypomina Benedykt XVI dokument Pawła VI *Populorum progressio*

---

3 Na tej podstawie możemy śledzić w całej katolickiej nauce społecznej synergię między poznaniem wiary obejmującym fakty i prawidłowości społeczne a poznaniem rozumu, które – jeśli jest autentyczne – stanowi racjonalne uzasadnienie tych samych wniosków, które płynęły z refleksji teologicznej.

i podkreśla *soborową linię* tego dokumentu i całej późniejszej nauki społecznej Kościoła katolickiego, którą wyrażają następujące słowa: „Kościół, który służy Bogu, służy światu“ (CV 11), a im bardziej jest konsekwentny w służbie Bogu, tym większe korzyści wypływają z tego dla człowieka i całej ludzkości. Z tego wynika, że wszystko, co czyni Kościół, jest ukierunkowane na integralny rozwój człowieka i odwrotnie, autentyczny rozwój człowieka obejmuje całą jego osobę, wraz z „perspektywą życia wiecznego“ (*tamże*). Materialistyczny *ateizm* powoduje zamknięcie się człowieka na bezinteresowne inicjatywy dyktowane  *powszechną miłością*. Bez Boga odmawia się prawa do rozwoju lub składa się go jedynie w ręce człowieka, co powoduje odczłowieczenie rozwoju. Z drugiej strony spotkanie z Bogiem powoduje, że nie widzimy w bliźnim „jedynie innego“, lecz potrafimy dojść „do prawdziwego odkrycia innego człowieka i do dojrzałej miłości“ (*tamże*).

Wizja ta prowadzi człowieka do stwierdzenia, że **rozwój jest w istocie powołaniem** – rodzi się z *transcendentnego wezwania*. Oznacza to, że prawdziwy humanizm nie może zamykać się przed Absolutem oraz, że w integralnym rozwoju człowieka nie mogą uczestniczyć tylko struktury społeczne, lecz również (a nawet przede wszystkim) osobista *odpowiedzialność* w myśl zasady, że każdy człowiek jest „głównym sprawcą swojego sukcesu lub niepowodzenia“ (PP 15, CV 17), natomiast sytuacje zacofania „[...] nie są skutkiem przypadku lub historycznej konieczności, lecz są uzależnione od ludzkiej odpowiedzialności“ (CV 17). W tych słowach można dostrzec odrzucenie biernego czekania na rozwiązanie problemów społecznych przez „państwo“ czy kogokolwiek „innego“, a także zanegowanie indyferentyzmu wobec biedy bliźnich, w tym krajów rozwojowych – postaw, które są dość charakterystyczne dla współczesnej kultury.

Nieodzowność *wolności i odpowiedzialności* dla integralnego rozwoju należy uzupełnić o *potrzebę prawdy*, czyli prawdziwego poznania tego, co oznacza „więcej być“ (co jest wyznacznikiem autentycznego rozwoju ludzkiego). „**Prawda rozwoju tkwi w jego integralności**. [...] Takie jest główne przesłanie encykliki *Populorum progressio* [...]“ (CV 18). Doświadczenie historyczne pokazuje bowiem, że „[...] kiedy Bóg zostaje zepchnięty na dalszy plan, nasza zdolność rozeznania naturalnego porządku, celu i dobra zaczyna słabnąć“ (*tamże*).<sup>4</sup>

Ponadto rozwój jako powołanie wskazuje również na bezwarunkową potrzebę *miłości*, która ukierunkowuje *wolę* człowieka na postawy i przejawy solidarności. Do rzeczywistego rozwoju wszystkich ludzi nie wystarczy *rozumienie równości* między ludźmi i *zorganizowanie współżycia obywatelskiego*, czyli powołanie struktur, należy *zaprowadzić braterstwo*.

Jakie są kategorie i wymogi „integralnego rozwoju“ w obecnych czasach? W ostatnich dekadach z pewnością uczyniono ważne kroki zmierzające do rozwoju, jednak nawet na samym rozwoju ekonomicznym „ciążyły i nadal ciążą wy-

4 Bez Boga akceptowanego w swoim własnym życiu i widzianego w osobie bliźniego przestajemy być nie tylko *braćmi*, lecz w konsekwencji także *ludźmi*...

*paczenia i dramatyczne problemy*“ (CV 21). Obecny kryzys gospodarczy potwierdza tylko to, co stwierdził już Jan Paweł II, a mianowicie, że „[...] rozwój *nie jest* procesem przebiegającym po liniach prostych; jakby *automatycznym i z natury swojej nieograniczonym*“ (SRS 27), który moglibyśmy przyspieszyć lub spowolnić, ale zawsze będzie zmierzać od gorszego ku lepszemu. „Kryzys zmusza nas do przemyślenia na nowo naszej drogi, do przyjęcia nowych reguł [...]“ (CV 21), aby jego rozwiązanie było nauką wyniesioną z popełnionych błędów i zasadniczą zmianą podejścia, co zapobiegnie ich powtórzeniu; w innym razie mogłoby to prowadzić do sytuacji permanentnego kryzysu, którego konsekwencje są trudne do przewidzenia.

## Globalny kryzys

„Diagnostyczna“ analiza przyczyn obecnego kryzysu przeprowadzona przez Benedykta XVI jest bardzo skrupulatna. Próbuje on obiektywnie przyrzec się „ludzkiemu wymiarowi problemów“ (CV 22). W tym kontekście jest pewne, że przezwyciężenie zacofania gospodarczego „nie rozwiązuje złożonej kwestii promocji człowieka [...]“ (CV 23), ani w biednych (rozwojowych), ani w bogatych (rozwinętych) krajach, o czym świadczy np. zjawisko **korupcji i bezprawia**, które deformuje ludzki i ekonomiczny wymiar rozwoju i któremu towarzyszy **nieodpowiedzialność** w świadczeniu i przyjmowaniu pomocy międzynarodowej.

Globalizacja ekonomiczna w stanie aktualnego kryzysu wskazuje również na nową pozycję *państw narodowych*, których możliwości podejmowania istotnych wyzwań stopniowo ulegają osłabieniu, domagając się wzmocnienia nowych form **zaangażowania obywatelskiego** w polityce na szczeblu państwowym i międzynarodowym. Globalny rynek doprowadził również do zmiany sytuacji społecznej i możliwości zabezpieczenia społecznego na poziomie lokalnym (narodowym), co budzi potrzebę pogłębienia współpracy międzynarodowej w zakresie ochrony interesów pracowników za pośrednictwem *związków zawodowych*. Wymaga tego rosnąca w siłę pozycja międzynarodowych korporacji, a także konkurencja między państwami o przyciągnięcie inwestycji zagranicznych i coraz większa mobilność siły roboczej. Nie można zapomnieć bowiem, że „[...] pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić, jest człowiek, osoba w swojej integralności“ (CV 25).

W kontekście coraz silniejszego zjawiska *wzajemnego oddziaływania na siebie kultur*, które towarzyszy migracji pracowników i ludności w ogóle, odczuwamy negatywne konsekwencje niskiej świadomości własnej tożsamości kulturowej, szczególnie w Europie. Ponadto relatywizm kulturowy, który zastępuje dialog międzykulturowy naraża człowieka i ludzkość na nowe formy *manipulacji*.

Wciąż jednak utrzymuje się skandaliczny **stan krańcowej niepewności życia i głodu**, których wyeliminowanie jest nie tylko koniecznym „imperatywem etycznym“, lecz – w dobie globalizacji – także wymogiem, „[...] do którego trze-

ba dążyć, by ocalić pokój i stabilność planety“ (CV 27).<sup>5</sup> Ponadto „[...] solidarna droga do rozwoju krajów ubogich może stanowić **projekt rozwiązania obecnego kryzysu globalnego**“ (CV 27), który jednocześnie zaspokaja potrzeby rozwojowe krajów biednych i wspiera potencjał produkcyjny krajów bogatych, dotkniętych kryzysem.<sup>6</sup>

### **Osobista interpretacja problemów społecznych w świetle godności osoby ludzkiej**

W każdym razie „[...] jednym z najbardziej oczywistych aspektów dzisiejszego rozwoju jest **doniosłość zagadnienia szacunku dla życia**“ (CV 28) jako stanu *ubóstwa i opóźnienia w rozwoju* wynikającego z postawy niesprzyjającej macierzyństwu, postrzeganej nawet jako swoisty postępek kulturowy. Niska liczba urodzeń, która jest tego konsekwencją, zadaje człowiekowi i społeczeństwu cios w najczulszy punkt: *witalność (zdolność do życia)*, bowiem to właśnie „[...] otwarcie się na życie jest ośrodkiem prawdziwego rozwoju“ (CV 28). Liczba urodzeń jest „papierkiem lakmusowym“ **akceptacji** człowieka: „Przyjęcie życia wzmacnia siły moralne i uzdalnia do wzajemnej pomocy“ (*tamże*) – i odwrotnie!

Kolejną poważną przeszkodą w rozwoju jest **odmawianie prawa do swobody religijnej**, w tym także programowe promowanie *obojętności religijnej czy praktycznego ateizmu*. W ten sposób ludzi i narody pozbawia się „energii duchowych i ludzkich“ (CV 29), sił moralnych i wewnętrznych, warunkujących autentyczny, integralny rozwój, czyli taki, który zakłada poszanowanie *transcendentnej godności osoby ludzkiej*.

Ta integralna wizja rozwoju człowieka i ludzkości wymaga również „[...] wzajemnego oddziaływania równych poziomów ludzkiej wiedzy” (CV 29) we wspólnym ukierunkowaniu na miłość. „Działanie bez wiedzy jest ślepe, a wiedza bez miłości jałowa“ (CV 30). To właśnie miłość jest siłą sprawczą, która kreatywnie i wytrwale poszukuje *przyczyn* niedorozwoju i *dróg* rozwoju oraz nie zazna spokoju, póki ich nie znajdzie i nie zrealizuje. Wymogi miłości nie są sprzeczne z wymogami rozumu, ale motywują i w intensywnym interdyscyplinarnym dialogu ukierunkowują badania naukowe na prawdę i autentyczne powszechne dobro człowieka.

Taka wizja człowieka, „kontemplowana spojrzeniem oczyszczonym przez miłość“ (CV 32) umożliwi odkrycie konwergencji podstawowych aspektów życia ludzkiego, w tym także ekonomicznych, a więc nie należy postrzegać prawidłowości ekonomicznych jakby były „autonomicznymi“, ślepyimi i wskutek tego nieludzkimi siłami.

5 Por. *MM* 144; *PP* 76.

6 Wiele firm odczuło kryzys z powodu spadku siły nabywczej odbiorców, co wywołało reakcję łańcuchową. Jeśli decyzje polityczne przyniosłyby realne wsparcie rozwoju krajów ubogich, mogłyby się one stać *nowymi rynkami zbytu* dla krajów bogatych dotkniętych kryzysem.

Godność osoby ludzkiej i sprawiedliwość wymagają dziś skupienia uwagi polityki społecznej przede wszystkim na **dostępności i możliwości utrzymania pracy**. Jest to zarazem wymóg „racji ekonomicznej“ (CV 32), ponieważ rosnąca nierówność i wynikający z niej wzrost ubóstwa zagraża nie tylko spójności społecznej, lecz również ma negatywny wpływ na sferę gospodarczą poprzez stopniową erozję „kapitału społecznego“ – zaufania, wiarygodności, poszanowania reguł, nieodzownych do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa i gospodarki.<sup>7</sup> Konwergencji między wiedzą ekonomiczną a oceną moralną dowodzi fakt, że „[...] koszty ludzkie zawsze są także kosztami ekonomicznymi, a złe funkcjonowanie ekonomii zawsze pociąga za sobą również koszty ludzkie“ (CV 32). Dlatego konieczne jest rozróżnienie rozwiązań krótkoterminowych i długoterminowych oraz ich połączenie na rzecz autentycznego rozwoju.

Dla tego, w trzecim rozdziale encykliki *Caritas in veritate*, zatytułowanym „Braterstwo, rozwój ekonomiczny i społeczeństwo obywatelskie“ Benedykt XVI zwraca uwagę na potrzebę rozwoju ekonomicznego i gospodarki rynkowej nie tylko w oparciu o logikę sprawiedliwości wymiennej (wymiany między równoważnymi wartościami) i sprawiedliwości rozdzielczej (dystrybucyjnej), lecz również w oparciu o *logikę daru*, która jest fundamentem „**ekonomii darmowości**“.

*Miłość w prawdzie* jest siłą, która ma moc przekształcenia społeczeństwa we *wspólnotę braterską*, która „jednoczy ludzi ponad barierami i podziałami“ (CV 34). *Prawdą* jest, że taka forma wspólnoty jest nie tylko potrzebą moralną, lecz wymaga jej również *globalizacja* polityczna, a nawet ekonomiczna, ponieważ „[...] bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji“ (CV 35). Co istotne „[...] bez darmowości nie można urzeczywistnić również sprawiedliwości“ (CV 38). Dlatego rynek musi dać przestrzeń do działania firmom, które mają odmienne cele: zysk, interes publiczny i wzajemną solidarną pomoc, a jednocześnie każda firma powinna – w odmiennym stopniu – realizować wszystkie te *cele*. Każda „firma“ (w najszerszym znaczeniu tego słowa, czyli instytucja „wykorzystująca zasoby finansowe“) powinna być nastawiona nie na krótkoterminowe osiągnięcie zysków, lecz na zrównoważony rozwój i trwałość, a jednocześnie powinna niezawodnie służyć realnej gospodarce oraz przyczyniać się do wspierania przedsięwzięć ekonomicznych w krajach rozwojowych (por. CV 40).<sup>8</sup>

7 Przykładem może być tzw. „praca na czarno“, czyli zjawisko towarzyszące bezrobociu (nieodostępności pracy), które ma negatywny wpływ zarówno na społeczeństwo, jak i gospodarkę.

8 W tym kontekście Benedykt XVI dokonuje oceny ekonomicznych działań „delokalizacyjnych“, które są korzystne dla kraju, jeśli niosą ze sobą inwestycje i formację. „Nie jest jednak godziwa delokalizacja tylko po to, by skorzystać ze szczególnie sprzyjających warunków, lub – co gorsza – by wyzyskać społeczność lokalną, nie wnosząc prawdziwego wkładu w stworzenie mocnego systemu produkcyjnego i społecznego, który stanowi nieodzowny czynnik trwałego rozwoju“ (*tamże*). Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że oparte na spekulacji przemieszczanie zakładów nie tylko osłabia poczucie solidarności, ale także prowadzi do upadku rynku pracy i deformuje relacje ekonomiczne



**Wymóg solidarności**, który od zawsze głosiła katolicka nauka społeczna, staje się dziś także wymogiem *ruchów globalizacyjnych*. Dotyczy to zarówno ich wymiaru ekonomicznego, jak i politycznego. „Globalne” społeczeństwo nie może zastąpić państwa, ale globalizacja może na obecnym etapie wspierać wzmocnienie struktur *państwa prawa* w krajach, które obecnie nie mogą cieszyć się z ich zalet. Ponadto, czynnikiem decydującym o nadaniu kierunku globalizacji gospodarczej w taki sposób, aby nie spowodowała zachwiania fundamentów demokracji, jest *rozłożenie władzy politycznej* (por. CV 41).

Podsumowując, papież stwierdza (cytując swojego poprzednika), że **globalizacja, a priori, nie jest ani dobra, ani zła**. Będzie tym, co uczynią z niej osoby.“ (CV 42). Dlatego właśnie powinna być pojmowana w *jedności* wszystkich swoich wymiarów, nie wyłączając *teologicznego*, który jako jedyny może postulować **uniwersalne braterstwo** ludzi i narodów i w ten sposób znacząco przyczynić się do ukierunkowania procesów globalizacyjnych na *solidarność*. „Procesy globalizacji, odpowiednio pojmowane i zarządzane, dają możliwość wielkiej redystrybucji bogactw w wymiarze planetarnym, jak nigdy wcześniej; jeśli natomiast będą zarządzane źle, mogą spowodować wzrost ubóstwa i nierówności, a także doprowadzić do kryzysu całego świata“ (CV 42).

Czwarty rozdział encykliki *Caritas in veritate* prezentuje „mozaikowe” spojrzenie Benedykta XVI na kwestię fundamentalnych poglądów i ich konkretnych konsekwencji społecznych. Papież zaczyna od krytycznego spojrzenia na subiektywistyczną wizję *praw człowieka*, która nie wiąże się z żadnym obiektywnym poglądem, ani obowiązkiem. W ten sposób prawa człowieka stają się przejawem samowoli, a ich promowanie tylko w oparciu o aktualny konsensus większości osłabia świadomość obowiązku ich przestrzegania – bez względu na to, czy chodzi o pozorne „prawa” kogokolwiek do czegokolwiek czy podstawowe prawa człowieka. Konkretnym przejawem tej wizji jest między innymi ingerowanie w prawo rodziców do podejmowania decyzji o liczbie dzieci oraz różne modele reduktywnego wychowania seksualnego, czego rezultatem, zwłaszcza w Europie, jest radykalny spadek liczby urodzeń jako **problem demograficzny**. „Ponadto w przypadku małych, a czasem bardzo małych rodzin istnieje niebezpieczeństwo zubożenia relacji społecznych i niemożności zagwarantowania skutecznych form solidarności.“ (CV 44). Pozytywna polityka prorodzinna staje się więc *wymogiem ekonomicznym* (nie tylko w związku z kryzysem systemów emerytalnych).

Między innymi z tego względu ekonomia „[...] *potrzebuje etyki dla swojego poprawnego funkcjonowania*; nie jakiegokolwiek etyki, **lecz etyki przyjaznej osobie**“ (CV 45) – dużo zależy bowiem od *systemu moralnego*, na którym opierają się *normy etyczne*. Nauka społeczna Kościoła wnosi etykę opartą na *nienaruszalnej godności osoby ludzkiej*, która nadaje normom etycznym transcendentną (a zatem nienaruszalną) wartość. W innym wypadku istnieje po-

---

na szczeblu lokalnym i globalnym. (Por. LE 17, gdzie Jan Paweł II pisze o odpowiedzialności międzynarodowych korporacji, które są „bezpośrednim“ i „pośrednim pracodawcą“.)

ważne zagrożenie, że etyka stanie się narzędziem w rękach interesów ekonomiczno-finansowych.

Kolejną dziedziną, która wskazuje na zaburzenie norm etycznych w ekonomii, jest **problematyka ekologii**, będąca konsekwencją zredukowanej wizji człowieka i przyrody. Niestety, niektóre ruchy ekologiczne nie są odporne na analogiczne jednostronne przekonania, które bardziej szkodzą niż pomagają – bez względu na to, czy mowa o uznaniu przyrody za ważniejszą od człowieka, czy odwrotnie, lub postrzeganie jej jako materii, którą można w dowolny sposób manipulować (por. CV 48). Cała ta dziedzina dotknięta jest obecnie szczególnie istotnym problemem, jakim jest *kwestia energetyczna*, co sprowadza się głównie do wykorzystywania zasobów nieodnawialnych i poszukiwania alternatywnych źródeł energii przy udziale wszystkich (w tym także krajów ubogich), „tak by wspólnie planować przyszłość“ (CV 49). Odpowiedzialność za tę kwestię jest tym wyższa, że żadne pokolenie nie ma moralnego prawa pozbawić kolejnych generacji ich zasobów energii, surowców czy zasobów naturalnych (woda, środowisko itd.). Ponadto należy sobie uświadomić, że „[...] to, w jaki sposób człowiek traktuje środowisko naturalne, wpływa na to, jak traktuje samego siebie, i na odwrót“ (CV 51). Dlatego zagadnienie ekologii sprowadza się przede wszystkim do **stylu życia**, który należy pilnie przewartościować, ponieważ nie możemy obojętnie patrzeć na szkody, które wyrządza, zagrażając istnieniu ludzkości. Obojętność ekologiczna i nieodpowiedzialność jest przede wszystkim problemem społecznym, ponieważ brak solidarności skutkuje szkodami w środowisku naturalnym, które z kolei generują problemy i napięcia społeczne.

Z tego powodu nie jest wystarczające nadawanie kierunku, ożywianie czy ograniczanie gospodarki za pomocą odpowiednich decyzji politycznych i konwencji, „[...] problemem decydującym jest całościowa postawa moralna społeczeństwa“ (CV 51). Tak jak rozwój jest autentyczny tylko wtedy, kiedy jest integralny, tak i ekologia, jeśli ma być efektywna i autentyczna, musi być integralna, czyli obejmować wszystkie dziedziny, począwszy od człowieka i jego przyrodzonoj godności.

### **Globalizacja jako wezwanie do solidarności i subsydiarności**

Procesy globalizacyjne mogą doprowadzić ludzkość do *jedności* – musimy jednak odpowiedzieć sobie na pytanie, co rozumiemy pod tym pojęciem. Teologiczna wizja jedności, jaką niesie w sobie chrześcijańskie Objawienie Boga – jednego w trzech osobach – wskazuje na znaczenie jedności w społeczeństwie, przy zachowaniu odrębności osób zjednoczonych ponadgraniczną miłością będącą ich wewnętrzną energią.

Możemy w tym dostrzec uniwersalny wkład religii (oczywiście, nie którejkolwiek) w społeczeństwo i jego integralny rozwój, przy założeniu, że „[...] Bóg

znajduje miejsce również w sferze publicznej“ (CV 56). Natomiast wykluczenie religii z życia publicznego, podobnie jak znajdujący się na przeciwnym biegunie fundamentalizm religijny, zubożają społeczeństwo o motywację do solidarności, „a polityka wyraża się w formie ucisku i agresji“ (*tamże*). Pożyteczność chrześcijańskich wartości religijnych w życiu publicznym, uwidaczniających się w owocnym dialogu między wiarą a rozumem, można dostrzec w istocie i konsekwencjach społecznych **zasady pomocniczości (subsydiarności)**, która gwarantuje człowiekowi *wolność*, a jednocześnie zachęca do przyjęcia osobistej *odpowiedzialności* za nią – będąc świadomym tego, że właśnie wolny i odpowiedzialny człowiek jest „centrum i punktem szczytowym“ wszystkiego na ziemi (CV 57 cyt. z GS 12). Jest to także wskazówka, która może być pomocna w pozytywnym ukierunkowaniu *procesów globalizacyjnych* – potrzeba władzy, która działa w imię *globalnego dobra wspólnego* i zorganizowanej subsydiarnie. „Zasada pomocniczości musi być ściśle powiązana z **zasadą solidarności**, i na odwrót, ponieważ pomocniczość bez solidarności prowadzi do partykularyzmu społecznego, a solidarność bez pomocniczości przeradza się w opiekuńczość poniżającą potrzebującego człowieka.“ (CV 58)<sup>9</sup>

Opierając się na tej myśli, Benedykt XVI formułuje refleksję dotyczącą aktualnych wymogów **pomocy międzynarodowej i rozwoju**. Przede wszystkim, jak zauważyli już jego poprzednicy (Paweł VI i Jan Paweł II), rozwój nie może być jedynie kategorią ekonomiczną, ale musi stać się wielką okazją do *spotkania kultur i ludzi*. Tylko w ten sposób również jego aspekty ekonomiczne będą zgodne z wymogami integralnego rozwoju. W sytuacji globalnego kryzysu, oczywiście, należy zadać sobie pytanie, skąd wziąć środki na tego typu pomoc. Papież wzywa bogate kraje do przewartościowania swojej polityki społecznej i wewnętrznej solidarności, co doprowadzi do ograniczenia rozrzutności i marnowania środków, a następnie do stworzenia funduszy na rzecz międzynarodowej solidarności (por. CV 60). W związku z tym szczególną uwagę papież zwraca na problematykę *większego dostępu do edukacji*, a także nieodpowiedniego wykorzystywania po-

---

9 Potrzebę odróżnienia tych dwóch rzeczy, a jednocześnie interakcji między solidarnością i pomocniczością można pokazać na przykładzie znanego przysłowia, które mówi: *głodnemu dajcie wędkę, a nie rybę*. Jednostronna interpretacja tego powiedzenia prowadzi niekiedy do opowiadania się za długoterminowymi rozwiązaniami (poprzez rozwój gospodarczy – „produkcję wędek“ i edukację – „uczenie łowienia“), na szkodę zapewnienia „pierwszej pomocy“ głodującemu. Argumentuje się tym, że trzeba produkować wędki (gospodarka) i uczyć ludzi łowić ryby (edukacja), ponieważ jeśli ograniczymy się do rozdawania ryb, zbankrutujemy! To z kolei często prowadzi do odwrotnej jednostronnej reakcji: preferowania rozwiązań krótkoterminowych w myśl idei „państwa socjalnego“, które „rozdaje ryby“ i uważa to za swój priorytet (na niekorzyść rozwoju gospodarczego), czego logiczną konsekwencją jest długoterminowe zadłużenie i uzależnianie obywateli od pomocy państwa. Zwolennicy takiego podejścia podnoszą argument, że zanim nauczymy ludzi łowić ryby, umrą z głodu! Stanowisko Kościoła *łączy w sobie* obydwa podejścia – krótkoterminowe i długoterminowe – oraz inspiruje do ujednoczenia polityki społecznej, która z jednej strony udziela „pierwszej pomocy“ w duchu *zasady solidarności*, z drugiej zaś wspiera długoterminowe dążenie do tego, aby człowiek mógł „stać na własnych nogach“ w duchu *zasady pomocniczości*.

tencjału *turystyki międzynarodowej*, która zamiast wspierać rozwój niejednokrotnie prowadzi do degradacji godności ludzkiej (zjawisko tzw. turystyki seksualnej), przy poparciu władz lokalnych i milczeniu światowej opinii publicznej. Kolejnym ważnym problemem globalnego rozwoju jest *migracja* i związane z nią trudności ze zubożeniem „rezerwuaru mózgów” oraz integracją w większościowym społeczeństwie i kulturze.

Długoterminowe rozwiązanie kryzysu gospodarczego wymaga również reformy *sektora finansowego*, aby znów stał się „[...] narzędziem mającym na celu doskonalsze wytwarzanie bogactwa oraz rozwój” (CV 65). Wymaga to jednak odrzucenia takich form przedsiębiorczości, które w rzeczywistości oparte są na oszukiwaniu klientów. Wiąże się z tym także *odpowiedzialność oszczędzającego* przy wyborze i używaniu różnego rodzaju instrumentów finansowych. W każdym razie należy zwrócić szczególną uwagę na nową „siłę polityczną”: **konsumentów** i ich stowarzyszenia, których główną rolą jest wychowywanie swoich członków do odpowiedzialnej konsumpcji i wzajemnej solidarności w korzystaniu z przywilejów konsumenckich, a także stworzenie rzeczywistej przeciwwagi dla typowych rynkowych form konsumistycznego ekstremizmu.

I wreszcie z perspektywy globalnej potrzebna jest **światowa władza polityczna**, która konsekwentnie stosując zasadę solidarności i pomocniczości byłaby w stanie „[...] zaangażować się w realizację autentycznego integralnego rozwoju ludzkiego, inspirowanego wartościami miłości w prawdzie” (CV 67). Aktualna sytuacja globalnego kryzysu oraz zagrożenia procesów globalizacyjnych deformacją pokazuje, że wymóg ten jest koniecznością, nie tylko z moralnego, lecz także politycznego i ekonomicznego punktu widzenia. W innym razie mogłoby się zdarzyć, że „[...] prawo międzynarodowe, pomimo wielu postępów na różnych polach, byłoby uzależnione od równowagi sił najsilniejszych” (CV 67). W tym celu należy zreformować zarówno *Organizację Narodów Zjednoczonych*, jak również *międzynarodowe struktury ekonomiczne i finansowe*, aby – każda w ramach swoich kompetencji – nadała konkretny kształt pojęciu **rodzina narodów**.

## Podsumowanie

Kategorie *miłości* a *prawdy*, które Benedykt XVI proponuje jako klucz do interpretacji i zrozumienia oraz rozwiązania problemów społecznych, wskazują w swojej istocie na coś „więcej”, co zawarte jest w *autentycznym poznaniu czy przejawach miłości* i czego technika dać nie może. Właśnie z tego powodu rozwój wymaga „[...] nowych oczu i nowego serca, zdolnych *wnieść się ponad materialistyczną wizję ludzkich wydarzeń* [...]” (CV 77).

W *Zakończeniu* encykliki Benedykt XVI podkreśla doświadczenie historyczne ludzkości: „Bez Boga człowiek nie wie, dokąd zmierza, i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest.” (CV 78) Człowiek nie może sam z siebie ustanowić **prawdziwego humanizmu**, który jest konieczny po to, aby człowiek pozostał

sam sobą i nie stał się niewolnikiem zdobyczy technicznych, które sam stworzył. „Humanizm chrześcijański“ jest zatem *niezbędny* nie tylko do ochrony godności człowieka, lecz również do solidarnego rozwoju ludzkości: „Dyspozycyjność wobec Boga otwiera na dyspozycyjność wobec braci [...]“ (*tamże*), a z drugiej strony: „*Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim.*“ (*tamże*). W sytuacji, gdy tak zdeformowane pojęcie człowieka może nam się wydawać dominujące, „Bóg daje nam siłę do walki i cierpienia z miłości do wspólnego dobra, ponieważ On jest naszym Wszystkim, naszą największą nadzieją“ (*tamże*). Z tego wynika dla chrześcijan zadanie silnego angażowania się w głoszenie integralnej wizji człowieka i rozwoju, a także czerpanie energii do walki z intensywną i autentyczną relacji z Bogiem. Prawdziwy rozwój jest bowiem w większym stopniu darem Bożym niż wynikiem naszych starań.



# WSPÓLNOTA ŚWIĘTEGO IDZIEGO JAKO PRZYKŁAD ORGANIZACJI POZARZĄDOWEJ MOTYWOWANEJ RELIGIJNIE

Joanna Kulska

## Wprowadzenie

Kwestia rosnącej liczby i zwiększającego się zakresu aktywności organizacji pozarządowych motywowanych religijnie (FBOs – faith-based organizations) staje się przedmiotem refleksji akademickiej zaledwie od kilkunastu lat. Zjawisko to jest z jednej strony związane z obserwowanym, szczególnie od lat 70. XX wieku, wzrostem znaczenia niepaństwowych uczestników stosunków międzynarodowych, z drugiej natomiast z rosnącą rolą religii w stosunkach międzynarodowych, co jak się wskazuje, ma również miejsce od lat 70. XX wieku<sup>1</sup>. Warto podkreślić jednak, że pomimo długiego rodowodu tego zjawiska, początki naukowego zainteresowania „powrotem religii” na scenę polityki międzynarodowej datuje się dopiero na drugą połowę lat 90. XX wieku.

Równoległe z rozwijającą się stosunkowo wolno refleksją naukową na ten temat, od drugiej połowy lat 90. XX wieku obserwuje się ewolucję w sposobie postrzegania podmiotów motywowanych religijnie na forach najważniejszych organizacji międzynarodowych, zarówno rządowych, jak pozarządowych. Jednocześnie rozszerzająca swój zakres współpraca podmiotów kierujących się zasadniczo odmiennymi motywacjami, ale zmierzających często do tego samego celu, jakim jest pomoc osobom, dla których oznacza ona przysłowiowe „być, albo nie być”, okazuje się niejednokrotnie przynosić nie tylko dobre rezultaty, ale stanowić w niektórych przypadkach pewną konieczność. Praktyka pokazuje bowiem, że często możliwość niesienia pomocy, szczególnie w obszarze rozwiązywania konfliktów, jest warunkowana zdobyciem zaufania skonfliktowanych stron, a podmioty religijne i motywowane religijnie wykazują się dużą skutecznością w tym zakresie.

W podejmowanych w ostatnich latach analizach dotyczących organizacji religijnych i motywowanych religijnie dostrzegalny jest istotny aspekt „odkrywania” podmiotów mniej znanych szerszej opinii publicznej. Chodzi tu zatem nie

---

1 J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

tylko uwzględnienie działalności instytucji, takich jak Caritas czy Diakonia, ale również o „dostrzeżenie” i „docenienie” działalności setek organizacji mniej znanych, często świeckich, choć działających z inspiracji religijnej, których wkładu w rozwiązywanie najbardziej palących problemów współczesnego świata w wielu kwestiach i w wielu miejscach nie można przecenić.

Podmioty religijne i motywowane religijnie są obecne we wszystkich najbardziej problematycznych i niebezpiecznych zakątkach świata, łącznie z Koreą Północną. Ich działalność obejmuje wszystkie te sfery życia współczesnych społeczeństw, zarówno te, gdzie pomoc jest potrzebna „od zaraz”, na przykład w następstwie klęsk żywiołowych oraz te, gdzie potrzebna jest długofalowa, systematyczna praca „u podstaw” mająca na celu pojednanie skonfliktowanych społeczności.

Wydaje się, że rozbudowaną i bardzo zróżnicowaną pod względem przedmiotowym i podmiotowym aktywność tych podmiotów można podzielić na dwa główne obszary działalności: rozwiązywanie sporów i konfliktów międzynarodowych (peacemaking) oraz szeroko rozumianą pomoc humanitarną i rozwojową, która w wielu przypadkach będzie oznaczać jednocześnie budowanie pokoju (peace building).

Celem artykułu jest analiza rosnącego zakresu aktywności oraz znaczenia organizacji motywowanych religijnie na przykładzie jednej z najbardziej znanych i cenionych organizacji tego typu, jaką jest Wspólnota Świętego Idziego.

### **Faith-based Organizations: kategoria nowa czy “odkrywana”?**

Autorzy zajmujący się pozarządowymi organizacjami religijnymi i motywowanymi religijnie posługują się różnymi określeniami odnoszącymi się do tej kategorii podmiotów. Pojawiają się tu takie terminy jak „organizacje oparte na religii” (FBOs – Faith-based Organizations), „organizacje inspirowane religijnie” (FIOs – Faith-Inspired Organizations) „religijne organizacje pozarządowe” (RNGOs – Religious Nongovernmental Organizations). Jednocześnie podnosi się kwestia nieadekwatności istniejących kategoryzacji organizacji pozarządowych w odniesieniu do organizacji religijnych. Jakkolwiek podmioty te prowadzą swoją działalność w zakresie tych samych ram prawnych i politycznych społeczeństwa obywatelskiego, co organizacje świeckie, a ich cele są często zbieżne z celami organizacji niereligijnych, ich misja i działalność opierają się odmiennych od organizacji świeckich założeniach i motywacji.

Organizacje religijne odwołują się w większym stopniu do konfesyjnych, niż świeckich, źródeł wartości, a nakaz „miłuj bliźniego swego” mający swoje odniesienia we wszystkich tradycjach religijnych zachęcający wyznawców do tego, aby troszczyć się o innych, przenosi praktykę religijną do sfery publicznej. Punktem wyjścia do podejmowania działań przez te podmioty staje się zatem język religii



eksponujący bardziej niż prawa obowiązki wobec *sacrum* i wobec innych, przekonanie o możliwościach przekształcania rzeczywistości oraz troska o sprawiedliwość i pojednanie<sup>2</sup>.

Według szerokiej definicji FBOs są tymi organizacjami o charakterze *non-profit* funkcjonującymi w obrębie społeczeństwa obywatelskiego, które, na różne sposoby, są wspierane lub inspirowane wiarą lub przekonaniem religijnymi<sup>3</sup>. Elizabeth Ferris wskazuje, że nie istnieje jedna powszechnie akceptowana definicja dotycząca FBOs, ale można wskazać na szereg cech, które są charakterystyczne dla tych podmiotów. W tym ujęciu do omawianej kategorii organizacji należą te, które spełniają jedno lub więcej z następujących kryteriów: 1) powiązanie z instytucją religijną; 2) deklaracja celów (*mission statement*) zawierająca wyraźne odniesienie do wartości religijnych; 3) wsparcie finansowe ze źródeł religijnych; 4) struktura zarządzająca, gdzie selekcja członków jest oparta na wierzeniach religijnych lub afiliacji religijnej oraz/lub procesy decyzyjne są oparte na wartościach religijnych<sup>4</sup>.

Według propozycji Kerstin Martens religijne organizacje pozarządowe są formalnymi organizacjami, których tożsamość i misja są w sposób świadomy wywodzone z nauczania jednej lub więcej tradycji religijnych lub duchowych, są oparte na niezależnych, dobrowolnych działaniach o charakterze *non-profit* i realizują wspólnie wyrażane idee dobra wspólnego na poziomie narodowym lub międzynarodowym<sup>5</sup>.

Pomimo obserwowanego od lat 70. XX wieku widocznego wzrostu zainteresowania organizacjami pozarządowymi, organizacje motywowane religijnie, pozostawały na marginesie toczonych dyskusji i analiz. Było to konsekwencją wyłączenia tego typu instytucji z obszaru zainteresowań i działań podejmowanych przez instytucje świeckie. „Religijne opinie, tematy i instytucje były w dużej mierze nieobecne w planach działań i aktywności świeckich instytucji rozwojowych i finansowych przez dużą część ich historii. Oczywiście grupy motywowane religijnie i świeckie organizacje pozarządowe, krajowe i międzynarodowe nakładały się na siebie w swojej pracy na rzecz rozwoju społecznego i gospodarczego. Jednakże kontakty między tymi bardzo odmiennymi instytucjami były stosunkowo odizolowane i efemeryczne, a wysiłki, aby dokumentować i analizować interakcje, które miały miejsce, były rzadkie”<sup>6</sup>.

---

2 J. Berger, *Religious Non-Governmental Organization: An Explanatory Analysis*, Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations, 2003, vol. 14, no. 1, s. 4.

3 *Inspired by Faith. A Background Report "Mapping" Social Economic Development Work in the Muslim World*, Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs and the Edmund A. Walsh School of Foreign Service at Georgetown University, Washington DC 2008, s. 5.

4 E. Ferris, *Faith-based and secular humanitarian organizations*, International Review of the Red Cross, June 2005, vol. 87, no. 858, s. 312.

5 K. Martens, *Mission Impossible? Defining Nongovernmental Organizations*, Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations, September 2002, vol. 13, no. 3, s. 271-285.

6 K. Marshall, M. Van Saanen, (red.), *Development and Faith. Where Mind, Heart and Soul Work*

Pomijanie roli i znaczenia pozarządowych organizacji motywowanych religijnie było widoczne przede wszystkim w obszarze pomocy humanitarnej i kwestii rozwojowych. W opinii socjologa Kurta Alana ver Beeka religia była traktowana jako „rozwojowe tabu” (development taboo). Według wyliczeń tego badacza trzy najbardziej znaczące periodyki zajmujące się problematyką rozwoju i pomocy humanitarnej w latach 1982-1998 tylko kilka razy zawierały jakiegokolwiek odniesienia do tematu, ale ani razu nie znalazł się w nich artykuł, w którym religia byłaby głównym przedmiotem analizy. W efekcie zgłaszane od początku lat 80. XX postulaty bardziej holistycznego rozumienia rozwoju, co oznaczałoby uwzględnienie religii i wartości religijnych w odniesieniu do znaczenia i metodologii rozwoju, przez długi czas były całkowicie pomijane<sup>7</sup>.

Również w obszarze rozwiązywania konfliktów i budowania pokoju działalność tych organizacji nie była przedmiotem szerszego zainteresowania i analiz, choć pokojowy potencjał różnych religii znalazł swoje odzwierciedlenie w kilkunastokrotnym przyznaniu pokojowej Nagrody Nobla przywódcom religijnym i osobom duchownym, takim jak Martin Luther King, Matka Teresa z Kalkuty, Dalaj Lama czy Desmond Tutu. Z drugiej jednak strony wyróżnienie w ten sposób kilku konkretnych osób, których misja jest postrzegana jako rodzaj „świętości”, skutkuje niewłaściwą percepcją tego rodzaju działalności. W powszechnym odbiorze takie jednostki wydają się być w swoich działaniach absolutnie wyjątkowe i „oderwane od rzeczywistości”. Ten rodzaj „izolacji” jest związany z faktem nagłaśniania ich działalności, przy jednoczesnym pomijaniu aktywności innych podmiotów, zarówno jednostkowych, jak i zbiorowych, niosących codziennie pomoc i wsparcie tam, gdzie jest ona potrzebna<sup>8</sup>.

Inny wymiar „skrzywionej percepcji” religii, a w szczególności motywacji religijnych, daje znać o sobie szczególnie od początku lat 90. XX wieku, od kiedy religia stała się w przekazach medialnych przysłowiowym „chłopcem do bicia”. Nie ulega kwestii, że „podczas, gdy religijne przyczyny konfliktów powodują ogromne publiczne zainteresowanie, wysiłki religijnych *peacemakerów* w rozwiązywaniu konfliktów i budowaniu pokoju przyciągają znacznie mniej uwagi i rozgłosu”<sup>9</sup>. Jak trafnie zauważa Scott Appleby „nawet charyzmatyczni „wirtu-

---

*Together*, Washington DC 2007, s. 1-2.

7 M.J. Petersen, *International Religious NGOs at the United Nations: A Study of a Group of Religious Organizations*, The Journal of Humanitarian Assistance, 17 November 2010, <http://sites.tufts.edu/jha/about>, odczyt 29 sierpnia 2011.

8 Scott Appleby zwraca w tym kontekście uwagę na przypadek Ganhdiego, który odniósł się ze smutkiem do nadania mu tytułu Mahatma (wielki duchem), ponieważ oznaczało to jego zdaniem, zmniejszenie możliwości podążania tą samą ścieżką przez zwykłych ludzi. Inny przykład dotyczy działalności zgromadzenia Misjonarek Miłości założonego przez matkę Teresę z Kalkuty, które to zgromadzenie rzadko kiedy jest przedmiotem medialnego zainteresowania. R. Scott, *Appleby, The Ambivalence of Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*, New York 2000, s. 122.

9 J. Haynes, *Introduction to International Relations and Religion*, Londyn 2007, s. 186.

ozi pokoju” są znacznie mniej znani niż Jigalowie Amirowie<sup>10</sup> i Osamowie bin Ladenowie świata<sup>11</sup>.

## **Podmioty religijne i motywowane religijnie – zakres i skala aktywności**

Aktorzy religijni wykazują się dużą skutecznością w kwestiach mediacji i sprawiedliwości tranzytywnej (transitional justice) po okresach konfliktów. Od zakończenia zimnej wojny na 26 przypadków negocjacji pokojowych w 11 aktorzy religijni odegrali ważną rolę mediacyjną<sup>12</sup>, w 11 słabą, w 4 żadnej roli. Najczęściej przywoływanym przykładem jest tu mediacja Wspólnoty Świętego Idziego, która umożliwiła zakończenie trwającej 16 lat wojny domowej w Mozambiku. W procesie pojednania i wprowadzania sprawiedliwości tranzytywnej na 19 analizowanych przypadków w 8 aktorzy religijni i motywowani religijnie odegrali ważną, najczęściej bezpośrednią rolę<sup>13</sup>. Najbardziej znany przykład dotyczy biskupa Desmondona Tutu w RPA. Skala i znaczenie tego rodzaju przedsięwzięć, sprowadzających się w najbardziej ogólnym rozumieniu do „budowania mostów”<sup>14</sup> między stronami konfliktu spowodowały, że zagadnienie to jest analizowane jako nowa kategoria dyplomacji nieformalnej - *faith-based diplomacy*<sup>15</sup>.

Choć FBOs odgrywały tradycyjnie ważną rolę w sferze pomocy rozwojowej i humanitarnej, podejmowane w ostatnich latach analizy ich działalności wskazu-

---

10 Jigal Amir dokonał w 1995 roku śmiertelnego zamachu na premiera Izraela Icchaka Rabina w akcie zemsty za podpisanie w 1993 roku w Oslo porozumień pokojowych w Palestyńczykami.

11 R. Scott Appleby, dz.cyt., s.122.

12 Autorzy książki „God’s Century” używają tu pojęcia „strong mediating role” rozumiejąc przez nie „rolę bezpośrednią i kluczową” (direct and crucial role). Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God’s Century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York-London 2011, s. 188-189.

13 Sprawiedliwość tranzytywna (sprawiedliwość okresu przejściowego) oznacza instytucje i praktyki polityczne, które umożliwiają odbudowę społeczeństw ciężko doświadczonych i podzielonych wewnątrznie w następstwie wojen domowych i funkcjonowania niedemokratycznych, najczęściej dyktatorskich, systemów politycznych. Istnieją dwa główne podejścia do kwestii sprawiedliwości tranzytywnej. Pierwszy z nich jest określany jako sprawiedliwość punitywna (punitive justice) i oznacza wymierzenie kary winnym, zarówno w procesach sądowych, jak i poprzez uniemożliwienie sprawowania przez nich ważnych funkcji politycznych. Drugi rodzaj jest określany jako „odbudowa poprzez prawdę” (truth recovery). Istotą tego podejścia jest powołanie „komisji prawdy”, czyli oficjalnych instytucji, których celem jest publiczne zgłaszanie pogwałceń praw człowieka w okresie problemów wewnętrznych. Często spotyka się w praktyce połączenie lub modyfikację obu tych modeli. Tamże, s. 196-197.

14 W taki sposób istotę działań podejmowanych w ramach *faith-based diplomacy* postrzega jeden z czołowych znawców tego zagadnienia, założyciel i prezydent International Center for Religion and Diplomacy Douglas Johnston. Korespondencja autorki z Douglasem Johnstnem, 2011-2012, Archiwum własne.

15 Zjawisko *faith-based diplomacy* zostało zdefiniowane w 2008 roku. Podkreśla się, że chodzi tu bardziej o „pojednanie” niż samo rozwiązanie konfliktu. Zob. D. Johnston, (red.), *Faith-Based Diplomacy. Trumping Realpolitik*, Oxford 2008, s. 15.

ją na wysoki poziom ich zaangażowania. Bank Światowy szacuje, że na obszarze Afryki Subsaharyjskiej 50% pomocy w zakresie zdrowia i edukacji jest dostarczane przez organizacje religijne, w przeważającym zakresie katolickie i protestanckie<sup>16</sup>. Ocenia się, że jedna trzecia wszystkich pacjentów chorych na AIDS na świecie otrzymuje pomoc ze strony organizacji funkcjonujących pod auspicjami Kościoła Katolickiego<sup>17</sup>. Jednocześnie w opracowaniu *Voices of the Poor* przygotowanym w 2000 roku przez Bank Światowy wskazano, że ich rola jest tym większa, że osoby cierpiące biedę mają większe zaufanie do organizacji religijnych, niż do rządu lub organizacji świeckich<sup>18</sup>.

Julia Berger podkreśla, że religijne organizacje pozarządowe stanowią unikatowe połączenie przekonań religijnych i aktywności społeczno-politycznej na wszystkich poziomach społeczeństwa. Są one podmiotami zasadniczo odmiennymi od instytucji o charakterze ściśle konfesyjnym, a zatem skupiających się na kwestiach dotyczących zwiększania liczby swoich członków i rozszerzaniu zakresu działalności o charakterze ściśle religijnym. Ich celem jest prowadzenie misji o charakterze publicznym. Przykładem tego typu działań była zakończona sukcesem inicjatywa Jubileuszu 2000 zmierzająca do zmniejszenia zadłużenia państw Trzeciego Świata, znaczący wkład w podpisanie Statutu Rzymskiego Międzynarodowego Trybunału Karnego czy aktywny udział w konferencjach ONZ. Największe organizacje tego typu, takie jak Armia Zbawienia (Salvation Army), World Vision czy Catholic Relief Services rozdysponowują pomoc wartą miliardy dolarów<sup>19</sup>. Dla przykładu roczny budżet samej tylko organizacji World Vision, jednej z największych i najbardziej znaczących pozarządowych organizacji religijnych niosącej pomoc we wszystkich najbiedniejszych obszarach świata, wynosi ponad 1,5 mld dolarów. Jej działalność, prowadzoną na obszarze 96 państw, wspiera 22500 członków organizacji<sup>20</sup>. Instytucje związane ze Światową Radą Kościołów rozdysponowują co roku ponad miliard dolarów na cele pomocowe i rozwojowe<sup>21</sup>. Roczny budżet skupiającej swych członków w 165 krajach świata „rodziny” Caritas Internationalis wynosi około 5,5 miliarda dolarów. Tworząca konfederację organizacja zatrudnia 440 tysięcy pracowników i 625 tysięcy wolontariuszy<sup>22</sup>.

Od końca lat 90. XX wieku organizacje motywowane religijnie nie tylko „wychodzą z cienia”, ale coraz częściej stają się również partnerami organizacji rządowych i pozarządowych w sferze działalności na rzecz pokoju i rozwoju. Taka współpraca może w wielu sytuacjach oznaczać wzajemną korzyść, zarówno

---

16 J.M. Petersen, dz.cyt.

17 E. Ferris, dz. cyt., s. 316-317.

18 J.M. Petersen, dz. cyt.

19 J. Berger, dz. cyt., s. 1-2.

20 T. Bouta, S. Ayse Kadayifci-Orellana, M. Abu-Nimer, *Faith-Based Peace-Building: Mapping and Analysis of Christian, Muslim and Multi-Faith Actors*, Washington DC 2005, s. 19.

21 E. Ferris, dz. cyt., s. 313.

22 [http://www.caritas.org/about/Caritas\\_Internationalis.html](http://www.caritas.org/about/Caritas_Internationalis.html), odczyt 10 listopada 2011.

dla pomagających, jak i dla tych, którzy z tej pomocy korzystają<sup>23</sup>. „Odrzucający przemoc religijni bojownicy o pokój (*militants for peace*) stają się jakby bardziej widocznymi i wpływowymi w ostatnich latach. W niemałej części jest to następstwo rozprzestrzeniania się NGO, które podejmują lub wspierają działania na rzecz sprawiedliwości i pokoju. W charyzmatycznych liderach religijnych i ich zwykłych naśladowcach, religijne i świeckie NGO pracujące na rzecz pokojowych zmian społecznych znalazły naturalnych sprzymierzeńców. W NGO liderzy religijni i ruchy pokojowe odnalazły środki, aby rozszerzyć swoje świadectwo poza małą grupę, upublicznić ich przekonania i cele na arenie międzynarodowej, ustanowić sieć podobnie myślących działaczy i wykorzystać zasoby najnowszych technologii, aby realizować ich dzieło<sup>24</sup>.”

### **Wspólnota Świętego Idziego – „ONZ z Zatybrza”**

Wspólnota Świętego Idziego, określana jako „ONZ z Zatybrza”, jest zgromadzeniem chrześcijańskich wspólnot zaangażowanych w pomoc osobom potrzebującym oraz w rozwiązywanie konfliktów i nieformalną dyplomację. Została utworzona w 1968 roku we Włoszech i skupia obecnie około 50.000 członków skupionych w małych grupach w 70 krajach<sup>25</sup>. Główna siedziba Wspólnoty znajduje się w Rzymie. Jakkolwiek członkostwo we Wspólnocie ma charakter świecki, motywacja religijna stanowi podstawę jej działalności<sup>26</sup>. Wspólnota posiada status międzynarodowego publicznego stowarzyszenia wiernych nadany przez Stolicę Apostolską w 1986 roku<sup>27</sup>.

Powstanie Wspólnoty było jednym z efektów reformy, która nastąpiła w Kościele katolickim w następstwie Soboru Watykańskiego II. 7 lutego 1968 roku grupa uczniów rzymskiego Liceum im. Wergiliusza (Virgil High School) z niespełna osiemnastoletnim wówczas Andrea Riccardim, późniejszym pierwszym prezydentem Wspólnoty, podjęła inicjatywę utworzenia organizacji charytatywnej, za pośrednictwem której jej założyciele mogliby wyrazić swoje chrześcijańskie zaangażowanie na rzecz dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego oraz swoją troskę o biednych. Kilka lat później Watykan podarował organizacji XVI-wieczny karmelitański zakon św. Idziego w starożytnej dzielnicy

23 M. Albright stwierdza w swojej książce, że połączenie zasobów różnych FBO może oznaczać dużo większą skuteczność działań, niż skuteczność jakiegokolwiek rządu. Zob. M. Albright, *The Mighty and The Almighty, Reflections on America, God and World Affairs*, New York, 2007, s. 77.

24 R. Scott Appleby, dz. cyt., s. 164.

25 W Polsce Wspólnota Świętego Idziego działa m.in., w Krakowie, Stargardzie Szczecińskim i Bytowie.

26 T. Bouta, S. Ayse Kadayifci-Orellana, M. Abu-Nimer, dz. cyt., s. 71.

27 M. Trepczyński, *Wspólnota Świętego Idziego organizator spotkania „Ludzie i Religie”*, 03.09.2009, <http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x22176/wspolnota-sw-idziego-organizator-spotkania-ludzie-i-religie/?page=1>, odczyt 2 września 2012.

Rzymu – Zatybrzu, odrestaurowany i przystosowany dla potrzeb organizacji przez rząd włoski<sup>28</sup>.

Członkowie Wspólnoty pracują zawodowo niezależnie od Wspólnoty, nie składają żadnych ślubów, a jedynie zobowiązanie do wspólnej modlitwy, pracy na rzecz biednych oraz nawiązywania przyjaznych kontaktów z osobami wyznającymi inne religie i filozofie. Trzysta lokalnych wspólnot wybiera swoich delegatów, którzy z kolei dokonują wyboru prezydenta. Prezydent musi być osoba świecką i wykonuje swój urząd przez 4 lata<sup>29</sup>.

Wspólnota dąży do tego, aby realizować swoje zadania zarówno na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym. Każda z lokalnych wspólnot stara się nieść pomoc ubogim i jednocześnie rozszerzać swoje kontakty z innymi wspólnotami religijnymi i niereligijnymi oraz z innymi państwami uznając to za element światowej misji Wspólnoty. W Rzymie prowadzi dom dziecka, schronisko i szkołę dla imigrantów, sieć współpracy dla osób starszych, wspólnoty dla bezdomnych, niesie pomoc medyczną dla osób niepełnosprawnych i chorych na AIDS oraz poradnictwo prawne dla ubogich. Jest to kluczowa gałąź działalności stanowiąca potwierdzenie tożsamości Wspólnoty i jej misji ewangelicznej, ponieważ odnosi się do uwrażliwiania społeczeństwa na konieczność większego zaangażowania na rzecz osób biednych i marginalizowanych<sup>30</sup>.

Wspólnota Świętego Idziego odwołuje się w swojej działalności do specyficznej metody, która czyni ją unikatowym podmiotem na scenie podmiotów pozarządowych. Metoda ta wydaje się zadziwiająco prosta i enigmatyczna zarazem, chodzi tu mianowicie o nawiązywanie „przyjaznych relacji” na wszystkich poziomach działalności Wspólnoty. W swojej charakterystyce Wspólnoty Scott Appleby zwraca uwagę, że znaczna część jej witalności wynika właśnie z nacisku, jaki kładzie się na przyjaźń wskazując jednocześnie, że oddaje to sposób artykułowania przekonań i zasad, które wywodząc się z korzeni religijnych, są wyrażane przy użyciu terminologii świeckiej lub pojęć łączących terminologię religijną i świecką (bridge term)<sup>31</sup>. Zgodnie z założeniami rozwijanie „etosu przyjaźni” ma następować na poziomie lokalnym i międzynarodowym, począwszy od relacji między członkami Wspólnoty, skończywszy na poziomie kontaktów z elitami politycznymi państw. Znajduje to odzwierciedlenie nie tylko w dobrych relacjach ze Stolicą Apostolską, ale również w kontaktach z przedstawicielami wielu rządów w Europie i Afryce<sup>32</sup>.

Pomimo, że Wspólnota Świętego Idziego realizuje swoją misję bez wielkiego rozgłosu, a w odniesieniu do działań w zakresie dyplomacji nieformalnej wręcz

28 Było to przyczynkiem do nadania Wspólnocie jej aktualnej nazwy.

29 R. Scott Appleby, dz. cyt., s. 157.

30 Tamże, s. 156.

31 Tamże, s. 157.

32 Szczególnie bliskie relacje łączyły Wspólnotę z Janem Pawłem II.

w sposób poufny<sup>33</sup>, stosunkowo dobrze rozpoznawalną osobą związaną z organizacją jest profesor Andrea Riccardi. Był on jednym z założycieli Wspólnoty, a później objął funkcję pierwszego prezydenta organizacji<sup>34</sup>. W 1980 roku Andrea Riccardi, został najmłodszym profesorem zwyczajnym w Włoszech, specjalizującym się w historii Kościoła na Uniwersytecie Sapienza w Rzymie. Jest laureatem Nagrody Karola Wielkiego i Medalu Ghandiego nadawanego przez UNESCO<sup>35</sup>. Profesor Andrea Riccardi jest osobą szanowaną zarówno we Włoszech, jak i na arenie międzynarodowej. W listopadzie 2011 został on zaproszony przez profesora Mario Montiego do objęcia stanowiska Ministra Współpracy Międzynarodowej i Integracji w rządzie włoskim<sup>36</sup>.

### Solidarność z ubogimi

Kluczowy z punktu widzenia Wspólnoty cel jej działalności, jakim jest „przyjaźń z ubogimi”, oznacza w praktyce podejmowanie aktywności w stosunku do zróżnicowanych grup potrzebujących. Znajdują się wśród nich dzieci i młodzież, osoby starsze, niepełnosprawni umysłowo, bezdomni i więźniowie. Wiele mówiąca jest w odniesieniu do tych odbiorców terminologia stosowana we Wspólnocie oddająca filozofię jej funkcjonowania: niepełnosprawni umysłowo są określani jako „przyjaciele bez granic”, bezdomni jako „przyjaciele z ulicy”, a więźniowie jako „przyjaciele w więzieniu”<sup>37</sup>. Wspólnota niesie w tym zakresie pomoc zarówno na poziomie lokalnym, jak i na poziomie międzynarodowym.

Szkoły Pokoju są jednym z najważniejszych programów skierowanych do dzieci i młodzieży. Są to bezpłatne ośrodki działające na całym świecie, do których uczęszcza regularnie ponad 30 tysięcy dzieci. Ich celem jest niesienie pomocy rodzicom w procesie wychowania, wspieranie dzieci i młodzieży w przełamywaniu barier społecznych i dyskryminacji, promowanie solidarności z biednymi i pokrzywdzonymi przez los. Wspólnota zwraca się w swoich działaniach w szczególności w stronę dzieci zagrożonych różnego rodzaju dewiacjami, marginalizacją społeczną, problemami z nauką, analfabetyzmem, brakiem troski ze strony rodziców, a także wykorzystywanych dla celów zarobkowych. Założeniem Wspólnoty jest wspieranie tych dzieci w taki sposób, aby w procesie ich roz-

33 Członkowie Wspólnoty podkreślają, że dyskrecja i poufność są kluczowymi zasadami w odniesieniu do podejmowanych przez nich inicjatyw w zakresie budowania pokoju (peacemaking).

34 Obecnie prezydentem Wspólnoty jest Marco Impagliazzo.

35 Medal Gandhiego został nadany Andrea Riccardi przez UNESCO za jego zaangażowanie na rzecz „kultury pokoju”. Zob. *Sant'Egidio's diplomacy of friendship*, The UNESCO Courier, 30 January 2000, <http://www.santegidio.org/index.php?pageID=64&id=86&idLng=1064>, odczyt 10 września 2012.

36 Q&A: *Monti's technocratic government for Italy*, BBC News Europe, 16 November 2011, <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-15762791>, odczyt 12 września 2012.

37 Przyjaźń z ubogimi, <http://www.santegidio.org/index.php?idLng=1076&pageID=6&pv=1> odczyt 6 września 2012.

woju wszystkie te zagrożenia zostały możliwie jak najbardziej zneutralizowane. Zajęcia w Szkołach Pokoju odbywają się kilka razy w tygodniu. Dzieci uczestniczą w spotkaniach, wycieczkach, przyjęciach. Wspólnota organizuje też w ramach tej inicjatywy obozy wakacyjne.

Odrębne, specjalne programy edukacyjne i wychowawcze w ramach Szkół Pokoju są kierowane do nastolatków. Podstawowym założeniem jest stworzenie takich warunków, w których nastolatki będą mogły kształtować swoją niezależność w sposób umożliwiający im prawidłowy rozwój. Stąd obok indywidualnego wsparcia w nauce programy kierowane do nastolatków mają na celu przede wszystkim ich socjalizację. Wspólnota dąży do tego, aby młodzi ludzie uczestniczący w Szkołach Pokoju mieli możliwość rozwoju w grupach rówieśniczych poza stanowiącym dla nich zagrożeniem wąskim kręgiem przemocy oraz nietolerancyjnej i agresywnej kultury, z czym mają na co dzień do czynienia. Kierowane do nich programy mają pomóc im dostrzec świat inny od ich własnego i uwierzyć w możliwość uczynienia tego świata „bardziej ludzkim i sprawiedliwym”<sup>38</sup>. Wśród problemów, na które kładzie się szczególny nacisk znajdują się rasizm, wojna i pokój, przepaść między Północą i Południem. Ważnym tematem jest również zaangażowanie nastolatków w pomoc osobom starszym oraz w promowanie walki i zniesienie kary śmierci, czym Wspólnota zajmuje się od końca lat 90. XX wieku.

Szkoły Pokoju działają głównie w Afryce, Azji, Ameryce Południowej i Europie. W każdym z tych regionów prowadzona jest działalność dostosowana do lokalnych potrzeb, które, jak wskazują członkowie Wspólnoty, zasadniczo różnią się od siebie w różnych miejscach.

Na obszarze Afryki Wspólnota prowadzi w 24 krajach kilkaset Szkół Pokoju, do których uczęszcza około 14 tysięcy dzieci. Najbardziej rozbudowana sieć pomocy obejmuje Mozambik. W krajach afrykańskich ważnym celem działalności jest, obok wielu innych potrzeb, prowadzenie dożywiania dzieci, czemu służą kolejne ośrodki dożywiania otwierane w różnych miejscach<sup>39</sup>.

W Azji kluczowym kierunkiem działalności jest walka z pracą wśród dzieci<sup>40</sup>. Szkoły Pokoju służą tu przede wszystkim umożliwianiu podejmowania nauki przez dzieci i młodzież oraz ograniczaniu praktyki niewolniczej pracy wśród nieletnich. Ważnym aspektem ich funkcjonowania ma być również kształtowanie zbiorowej mentalności w tej części świata, gdzie ogromną rolę przywiązuje się do kwestii produktywności. Ciekawym przykładem jest Indonezja, gdzie w Szkołach

---

38 *The Schools of Peace for Adolescents*, <http://www.santegidio.org/en/solidarieta/minori/spadole-scenti.htm>, odczyt 10 września 2012.

39 Jednym z największych ośrodków dożywiania dzieci jest ośrodek w Blantyre w Malawi, gdzie codziennie żywi się ponad 500 dzieci. W 2012 roku planowane jest otwarcie ośrodka w Berei w Mozambiku.

40 Wspólnota zwraca uwagę na fakt, że z 250 mln dzieci pracujących na świecie, połowa dotyczy kontynentu azjatyckiego. Dzieci 8-9 letnie są wynajmowane przez właścicieli małych fabryk, gdzie pracują po 20 godzin na dobę. W Indiach i Indonezji pracuje 25% wszystkich żyjących tam dzieci.



Pokoju młodzi chińscy chrześcijanie wywodzący się z lepiej sytuowanych rodzin pomagają w nauce biedniejszym dzieciom muzułmańskim, co ma w zasadniczy wpływ na kształtowanie wzajemnej tolerancji i lepszego zrozumienia<sup>41</sup>.

Na obszarze Ameryki Łacińskiej Szkoły Pokoju podejmują działalność mającą na celu przeciwdziałanie skutkom niestabilnej sytuacji gospodarczej i będącego jej efektem pogarszania się sytuacji dzieci. Jako najważniejsze problemy wymienia się tu prostytucję dziecięcą, niewolnictwo i handel organami oraz pracę nieletnich. Szkoły Pokoju funkcjonują między innymi w Salwadorze, Argentynie, Boliwii, Gwatemali i Meksyku, gdzie są określane jako *escuelitas*. Stawiają sobie one za cel walkę z bardzo wysokim w tym rejonie świata odsetkiem dzieci porzucających szkołę pod wpływem nacisków ze strony środowisk postrzegających dzieci jako źródło dochodu i wykorzystujących je w celach przestępczych<sup>42</sup>.

Wskazując na długą listę problemów dotyczących dzieci i młodzieży w krajach uprzemysłowionych Wspólnota Świętego Idziego podejmuje również działalność w wielu krajach europejskich. Wśród największych zagrożeń wymienia się tu zjawisko fizycznego i psychicznego porzucenia dzieci, które dotyczy nie tylko rodzin rozbitych i niepełnych, a którego częstą konsekwencją jest problem gangów młodzieżowych, dotyczący szczególnie dużych miast europejskich. Szkoły Pokoju starają się przeciwdziałać temu zjawisku w takich miastach jak Rzym, Barcelona, Antwerpia, Paryż i Würzburg. Podstawowym celem Wspólnoty jest w tym kontekście „wylimitowanie próżni”, w której znajduje się wiele dzieci nie mających albo warunków albo właściwych wzorców do tego, aby swój czas wolny spędzać w sposób przyczyniający się do ich rozwoju. Szkoły Pokoju mają być miejscami, gdzie dzieci i młodzież odnajdą wartościową alternatywę wobec „próżni społeczeństwa konsumpcyjnego”<sup>43</sup>. Wspólnota realizuje również programy rozwijające tolerancję i szacunek dla innych, szczególnie dla imigrantów i bezdomnych. We Włoszech i w Hiszpanii swoją opiekę roztacza nad dziećmi cygańskimi, które za pośrednictwem Szkół Pokoju często zostają włączone w system publicznej edukacji.

Osoby bezdomne są wspierane przez Wspólnotę przede wszystkim w zakresie dożywiania i opieki medycznej. Wspólnota prowadzi ośrodki i schroniska, w których mogą liczyć na doraźną i bardziej długofalową pomoc. Osoby niepełnosprawne są wspierane zarówno w swoich codziennych potrzebach, jak i w zakresie przełamywania barier i stereotypów społecznych na ich temat. Wspólnota podejmuje działania, mające na celu zwrócenie uwagi społecznej i uwrażliwienie społeczeństwa na problemy tych osób poprzez pikiety, marsze, demonstra-

41 *In Asia: The Schools of Peace fight child labour*, <http://www.santegidio.org/index.php?page-ID=561&idLng=1064>, odczyt 10 września 2012

42 *In Latin America: the „escuelitas”*, <http://www.santegidio.org/en/solidarieta/minori/amlatina.htm>, odczyt 10 września 2012.

43 *In Europe: the response to the „baby gangs”*, <http://www.santegidio.org/index.php?page-ID=558&idLng=1064>, odczyt 10 września 2012.

cje. Podkreśla się w tym kontekście przede wszystkim prawo tych osób do życia w godnych warunkach oraz prawo do edukacji.

Hasło „solidarności z ubogimi” Wspólnota Świętego Idziego rozszerza również na więźniów, zgodnie z ewangelicznym nakazem odwiedzania tych, którzy przebywają w więzieniu. Pomoc nie polega jednak wyłącznie na odwiedzinach, prowadzeniu korespondencji i udzielaniu wsparcia psychologicznego. Jednym z kluczowych kierunków działalności jest prowadzona przez Wspólnotę od drugiej połowy lat 90. XX wieku kampania na rzecz zniesienia kary śmierci pod hasłem „Nie ma sprawiedliwości bez życia” („No justice without life”). Od momentu jej rozpoczęcia członkowie skontaktowali się z 1500 więźniami, z którymi prowadzili korespondencję i przesyłali książki. W 1998 roku wystosowano pierwszy Apel dotyczący powszechnego moratorium w sprawie kary śmierci, pod którym Wspólnocie udało się zebrać 5 mln podpisów w 153 krajach. Apel został złożony w ONZ w noc poprzedzającą głosowanie rezolucji 62/149 przez ZO ONZ w sprawie odrzucenia kary śmierci jako środka prowadzącego do sprawiedliwości. W 2002 roku Wspólnota w porozumieniu z innymi organizacjami pozarządowymi utworzyła Koalicję przeciwko karze śmierci, a 30 listopada tego roku po raz pierwszy zorganizowała Międzynarodowy Dzień „Miasta dla Życia, Miasta przeciwko Karze Śmierci”. W 2010 Dzień obchodzony był już w 1450 miastach w 102 krajach.

Jednym z najważniejszych programów prowadzonych przez Wspólnotę w ramach solidarności z ubogimi jest DREAM, czyli Drug Resorce Enhancement against AIDS and Malnutrition. Program został zainicjowany w lutym 2002 roku i tego momentu objął swoim zasięgiem 10 krajów afrykańskich, w których działają 33 ośrodki programu DREAM oraz 20 laboratoriów biologii molekularnej. Filozofia programu opiera się na założeniu, że mieszkańcy Afryki mają prawo do najnowszych, nawet jeśli oznacza to najbardziej kosztowne, metod walki z AIDS.

Od początku trwania programu DREAM objął on swoim zasięgiem 180 tysięcy pacjentów. 77 tysięcy, w tym 8000 dzieci, zostało poddanych terapii antyretrowirusowej. 17 tysięcy dzieci zarażonych wirusem matek urodziło się zdrowych. Roczny koszt leczenia jednego pacjenta wyniósł w tym czasie 600 Euro, a jednego dziecka, które urodziło się zdrowe pomimo choroby matki, 500 Euro. W celu realizacji programu Wspólnocie udało się zmobilizować wsparcie ze strony nie tylko szeregu organizacji rządowych i pozarządowych, ale również znaczących sponsorów. Sama Wspólnota określa DREAM jako pierwsze, ale przede wszystkim całkowicie odmienne od dotychczasowych, „podejście do Afryki”<sup>44</sup>.

---

44 [http://dream.santegidio.org/public/news/x\\_newsreadpubNS.asp?IdNews=638&Curlang=EN](http://dream.santegidio.org/public/news/x_newsreadpubNS.asp?IdNews=638&Curlang=EN)  
odczyt 5 września 2012.

## Pokój w teorii i w praktyce. „Dyplomacja przyjaźni”

Działalność Wspólnoty na rzecz pokoju ma wielowymiarowy charakter. Już w momencie jej powstania ekumenizm i dialog międzyreligijny zostały określone jako kluczowe cele, obok solidarności z ubogimi. W praktyce aktywność Wspólnoty w tym obszarze zyskała wymiar uniwersalny, kiedy po zakończeniu pierwszego Światowego Dnia Modlitwy w Pokój zorganizowanego w Asyżu w 1986 roku Jan Paweł II zwrócił się do Andrea Riccardi i Wspólnoty Świętego Idziego z propozycją „podtrzymywania ducha Asyżu”. Odpowiedzią na tę propozycję było podjęcie inicjatywy dorocznych spotkań międzyreligijnych mających na celu rozwój wzajemnego zrozumienia i dialogu. Pierwsze takie spotkanie zorganizowane zostało w Rzymie w 1987, podobnie jak drugie w roku 1988. Od 1989 roku Międzynarodowe Spotkania „Ludzie i Religie”, odbywają się w różnych miastach<sup>45</sup>.

Organizowane przez Wspólnotę spotkania mają wielowymiarowy charakter. Są czasem modlitwy i wzajemnego poznania, ale również refleksji akademickiej. Każdego roku w spotkaniach uczestniczą nie tylko przywódcy religijni z całego świata, ale również przedstawiciele elit intelektualnych, politycznych<sup>46</sup>, a nawet biznesowych.

Równoległe z promowaniem zrozumienia i dialogu w wymiarze duchowym Wspólnota Świętego Idziego zyskała opinię skutecznego mediatora w najtrudniejszych do rozwiązania konfliktach. Wspólnota, która w latach 70. koncentrowała swoją działalność przede wszystkim na pomocy osobom potrzebującym, od lat 80. XX wieku, kontynuując swój podstawowy kierunek aktywności, zaangażowała się jednocześnie w praktyczne działania na rzecz pokoju stając się stopniowo jednym z najbardziej znanych podmiotów działających w obszarze dyplomacji nieformalnej<sup>47</sup>. To rozszerzenie profilu działalności było w znacznym stopniu wymuszone

---

45 Są to przede wszystkim miasta europejskie, ale w 1995 spotkanie zorganizowano w Jerozolimie, a w 2006 w Waszyngtonie. W 1989 roku miejscem spotkania zorganizowanego przez Wspólnotę, po raz pierwszy poza Rzymem, była Warszawa, a w 2009 roku Kraków. W 2012 roku spotkanie odbyło się w Sarajewie.

46 Dla przykładu na liście uczestników spotkania zorganizowanego w Krakowie w 2009 roku znaleźli się, obok szefa MSZ Radosława Sikorskiego i ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej Hanny Suchockiej, przewodniczący Komisji Europejskiej Jose Manuel Barroso, Sekretarz Generalny Rady Unii Europejskiej Pierre Morel, reprezentujący Dyrektora Generalnego UNESCO ds. Kultury Françoise Rivière, Wielki Książę Luksemburga Henri de Luxembourg, Prezydent Republiki Czarnogóry Filip Vujanovic. Zob. *Archidiecezja Krakowska, Wspólnota Sant'Egidio, Program 6-8 września 2009*, [http://www.santegidio.org/downloads/cracovia\\_en.pdf](http://www.santegidio.org/downloads/cracovia_en.pdf), odczyt 17 września 2012.

47 W angielskojęzycznej literaturze przedmiotu najczęściej pojawiającym się określeniem odnoszącym się do dyplomacji nieformalnej jest „dyplomacja drugiego toru” (track II diplomacy/second track diplomacy). Określenie to zostało użyte po raz pierwszy w 1980 roku przez jednego z najbardziej znanych ekspertów w tej dziedzinie Josepha Montville'a w odniesieniu do inicjatyw mających służyć rozwiązywaniu konfliktów i napięć międzynarodowych poza tradycyjnymi ramami dyplomacji. Ch. Homans, *Anthropology of An Idea: Track II Diplomacy, Foreign Policy*, 2011 July/August, Issue 187, s. 25-27.

przez sytuację, z jaką Wspólnota spotkała się w Mozambiku, gdzie pomoc humanitarna okazywała całkowicie bezużyteczna wobec trwającej tam krwawej wojny domowej<sup>48</sup>. Wobec zaistniałej sytuacji Wspólnota „nie miała wyjścia”<sup>49</sup> jak tylko podjąć się mediacji, pomimo braku doświadczenia w tym zakresie.

Mediacja Wspólnoty Świętego Idziego, który doprowadziła do zakończenia trwającej 16 lat wojny domowej (1975-1990), jest jednym z najbardziej znanych przykładów skuteczności organizacji motywowanych religijnie w procesie rozstrzygania konfliktów i budowania pokoju. Podkreśla się tu, że pomimo, że religia nie była w tym przypadku przyczyną wybuchu konfliktu, aktorzy religijni odegrali kluczową rolę w wypracowaniu porozumienia pokojowego<sup>50</sup>. Pokój osiągnięty w Mozambiku jest jednocześnie wzorcowym przykładem skutecznego połączenia dyplomacji tradycyjnej i dyplomacji nieformalnej. W ostatnich rundach negocjacji prowadzonych w Rzymie w siedzibie Wspólnoty Świętego Idziego uczestniczyli przedstawiciele rządów kilku państw oraz ONZ<sup>51</sup>.

Punktem wyjścia do skutecznej mediacji w Mozambiku, a w kolejnych latach w wielu innych miejscach świata, okazało się nawiązanie bezpośrednich, „przyjaźnielskich” relacji z przedstawicielami obu stron konfliktu, przy zachowaniu przez mediatorów Wspólnoty całkowitej bezstronności wobec wzajemnych pretensji obu skonfliktowanych stron. Umożliwiło to w pierwszej kolejności doprowadzenie przedstawicieli obu stron do stołu rokowań, co przez wiele lat okazywało się całkowicie niemożliwe, a po dwóch latach negocjacji i „rehumanizacji” wzajemnych relacji, do podpisania w 1992 roku porozumienia pokojowego. Jak podkreślają członkowie organizacji, podczas tej pierwszej mediacji wypracowany został „język pojednania” nawiązujący do sposobu komunikacji znanego już z wcześniejszej działalności w charakterze organizacji humanitarnej<sup>52</sup>.

„Dyplomacja przyjaźni”, wypracowana przez Wspólnotę jako podstawowa metoda działania w odniesieniu do konfliktu w Mozambiku, była rozwijana w kolejnych latach. Jednym z jej kluczowych instrumentów stał się wspomniany już „język pojednania”, który opierał się na elastycznym podejściu Wspólnoty do zmieniających się sytuacji, w których jej członkowie „żyli życiem swoich

---

48 Mario Giro wspomina, że nie można było znaleźć państwa, które chciałoby podjąć się mediacji w wojnie w Mozambiku, ani żadnej organizacji międzynarodowej, ponieważ dyplomaci nie mogli dotrzeć do „niewidzialnej uzbrojonej opozycji”. Ponadto istniało przeświadczenie, które później okazało się być błędnym, że wojna nie zakończy się do momentu upadku apartheidu w Afryce Południowej. Zob. M. Giro, *Sant'Egidio's Diplomacy of Friendship*, The UNESCO Courier, January 2000, [http://www.santegidio.org/news/rassegna/00001/20000101\\_unesco\\_EN.htm](http://www.santegidio.org/news/rassegna/00001/20000101_unesco_EN.htm), (odczyt 7 września 2012).

49 Tamże.

50 Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs, *Mozambique: Religious Peacebuilders Broker End to Civil War*, February 2011, s. 5.

51 D. Johnston, C. Sampson, (red.), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York-Oxford, 1994, s. 326-329.

52 *Ibidem*.

podopiecznych” na co dzień<sup>53</sup> podkreślając, że są oni pełnoprawnymi członkami społeczeństwa, a nie jedynie „klientami pomocy społecznej”<sup>54</sup>.

Innym zasadniczym elementem „strategii” działania, stosowanym zarówno w szeroko pojętej działalności humanitarnej, jak i podczas mediacji w konfliktach, jest cierpliwość, której kluczowe znaczenie podkreślają członkowie Wspólnoty<sup>55</sup>. W ich wypowiedziach dotyczących stosowanych przez Wspólnotę instrumentów pojawia się często w tym kontekście podkreślenie wykorzystania jej deficytów i przekształcenia słabości w atuty. Mowa tu przede wszystkim o braku odpowiednich zasobów materialnych oraz braku sformalizowania jej działań, co oznacza między innymi możliwość podejmowania inicjatyw rozciągniętych w czasie bez presji osiągnięcia rezultatów w określonym przedziale czasowym.

Wspólnota podejmowała inicjatywy pokojowe w Algierii, Burundii, Kolumbii, Demokratycznej Republice Kongo, Gwatemalii, Kosowie, Sierra Leone i na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Analiza tych działań wskazuje, że przedmiotem podejmowanych interwencji częściej były konflikty niereligijne niż konflikty religijne oraz konflikty międzynarodowe niż konflikty wewnętrzne lub lokalne<sup>56</sup>. W 2004 roku za swoje wysiłki na rzecz pokoju Wspólnota Świętego Idziego była nominowana do pokojowej Nagrody Nobla.

### **„Wojna matką wszelkiej biedy”**

Ze względu na swoje osiągnięcia w zakresie rozwiązywania konfliktów Wspólnota jest postrzegana często jako organizacja koncentrująca się na tej właśnie kwestii. Jest ona nawet określana jako międzynarodowa katolicka organizacja pozarządowa zaangażowana w działalność na rzecz pokoju<sup>57</sup>. Obok określania Wspólnoty mianem „ONZ z Zatybrza” pojawia się w tym kontekście określenie „dyplomaci Świętego Idziego”, czy wspomniana już „dyplomacja przyjaźni”. Analizuje się również fenomen „metody”, która okazuje się często skuteczna tam, gdzie zawodzi tradycyjna dyplomacja<sup>58</sup>.

Członkowie Wspólnoty zwracają jednak uwagę, że „czynienie pokoju” jest tylko jednym z wymiarów ich działalności, której głównym założeniem jest niesienie pomocy ubogim. Jakkolwiek począwszy od lat 80. XX wieku aktywność po-

---

53 Podczas negocjacji w sprawie Mozambiku członkowie Wspólnoty towarzyszyli na przykład przedstawicielom stron konfliktu podczas wizyty u dentysty czy podczas kupowania okularów.

54 M. Giro, dz. cyt.,

55 Tamże.

56 T. Bouta, S. Ayse Kadayifci-Orellana, M. Abu-Nimer, dz. cyt., s. 71.

57 Tamże.

58 Ciekawym przykładem skuteczności działań podejmowanych przez Wspólnotę jest też doprowadzenie do podpisania pierwszego w XX wieku porozumienia między Serbami i Kosowarami. Porozumienie dotyczyło kwestii edukacji. Zostało podpisane 1 września 1996 roku przez Ibrahima Rugovę i Slobodana Milosevica.

szczególnych wspólnot zyskiwała coraz bardziej międzynarodowy wymiar i wykraczała coraz bardziej poza kwestie humanitarne i współpracę na rzecz rozwoju, działania te postrzegane były przez członków Wspólnoty jako przedłużenie podstawowego celu, jakim jest pomoc potrzebującym: „(...) „dyplomatyczny Święty Idzi, poza humanitarnym, nie istnieje. Zaangażowanie Wspólnoty na rzecz pokoju rodzi się z rozszerzenia jej zaangażowania na rzecz biednych i na rzecz braterstwa. Zainteresowanie Świętego Idziego konfliktami zaczyna się od bycia żyjącą i zapraszającą wspólnotą, która się modli. Jest to ta sama kultura pojednania i solidarności, która otwiera się na szerszy horyzont. Zgodnie z nauczaniem apostoła Pawła, jest to problem zburzenia „muru, oddzielającego dwie części ludzkości” czyli „wrogości”, która trzymała ich z dala od siebie”<sup>59</sup>.

„Synergia wysiłków” podejmowanych we współpracy z innymi podmiotami jest jednym z najważniejszych założeń głoszonych przez Wspólnotę. Oznacza to dążenie do angażowania tych podmiotów, zarówno państwowych, jak i niepaństwowych oraz mobilizowania możliwie najszerszych społeczności, poczynając od tych lokalnych, skończywszy na poziomie „społeczności międzynarodowej”. „Praca na rzecz pokoju w wielobiegowym i nieuporządkowanym świecie, innym od tego, do którego wielu przywykło w okresie zimnej wojny, niesie konieczność współpracy wszelkich możliwych „energii”. W tym sensie Wspólnota, bardziej niż określenie dyplomacji równoległej, woli stosować określenie „synergii wysiłków” między wieloma poziomami: instytucjonalnym i nieinstytucjonalnym, oficjalnym i na poziomie społeczeństwa obywatelskiego”<sup>60</sup>.

Wspólnota jest uznawana za jeden z najciekawszych przykładów zdolności społeczeństwa obywatelskiego do wpływania na sytuację międzynarodową, a w szczególności procesy pojednania i budowania pokoju. Jest przedmiotem zainteresowania zarówno ekspertów zajmujących się kwestiami pomocy humanitarnej i rozwoju, jak i specjalistów w zakresie rozwiązywania sporów i konfliktów międzynarodowych. Jest nierzadko przedmiotem artykułów prasowych ukazujących się na całym świecie. O działaniach Wspólnoty pisano w „The UNESCO Courier”, BBC News, Newsweek, The International Spectator, Le Monde Diplomatique.

O jej osiągnięciach wypowiadają się z uznaniem politycy światowego formatu, jak Madeleine Albright<sup>61</sup>, oraz eksperci zajmujący się kwestiami pomocy humanitarnej i rozwoju, jak były prezydent Banku Światowego James Wolfensohn<sup>62</sup>, który w czasie pełnienia swojej funkcji miał wykorzystywać każdą spo-

59 *From the Poor to Peace*, <http://www.santegidio.org/en/pace/pace1.htm>, odczyt 17 sierpnia 2012. Pojawia się tu odwołanie do Listu do Efezjan.

60 *The „Method” of Sant’Egidio. Algeria, Guatemala, Balkans*, <http://www.santegidio.org/en/pace/pace4.htm>

61 Madeleine Albright przywołuje przykład Wspólnoty w swojej książce *The Mighty and The Almighty, Reflections on America, God and World Affairs*, New York, 2007, s. 76-77.

62 Były prezydent Banku Światowego James Wolfensohn zwraca uwagę, że partnerstwo ze Wspólnotą Świętego Idziego było jedną z dwóch kluczowych relacji rozwijanych przez Bank Światowy

sobność, aby spotkać się z liderami Wspólnoty. Z kolei według słów byłego arcybiskupa Canterbury Lorda Carey'a „Wspólnota jest tym, czym chcemy, aby by współczesny Kościół”<sup>63</sup>.

## Podsumowanie

Od lat 90. XX wieku Wspólnota Świętego Idziego umacnia swój wizerunek jednej z najbardziej skutecznych i cenionych instytucji zajmujących się dyplomacją nieformalną. Według Andrea Riccardi po 1989 roku nie udało się zbudować lepszego świata, pomimo, że momencie upadku „starego porządku” pojawiła się taka szansa. Wspólnota taki świat chce budować.

Zatybrze jest starożytną dzielnicą Rzymu, która od czasów Imperium Rzymskiego stanowiła symboliczne skrzyżowanie dróg i miejsce spotkań przedstawicieli różnych kultur<sup>64</sup>. Dziś tradycję tę kontynuuje mająca tu swoją siedzibę Wspólnota Świętego Idziego. Pełniąc rolę skutecznego i cenionego promotora dialogu międzyreligijnego i „ducha Asyżu” potwierdza jednocześnie, że idealistyczne założenia mogą znaleźć swoje odzwierciedlenie w trudnej, współczesnej rzeczywistości.

Analizując perspektywy rozwoju współczesnego ładu międzynarodowego profesor Roman Kuźniar przywołuje wyjaśnienie arcybiskupa Alfonsa Nossola odnośnie przesłanek, które doprowadziły do dziejowej zmiany, która dokonała się w Europie w 1989 roku. Tym, co stanowiło, zdaniem arcybiskupa Nossola, kluczową determinantę tych zmian, była odwaga, pokora i cierpliwość myślicieli i polityków<sup>65</sup>.

Wydaje się, że Wspólnota Świętego Idziego stanowi przykład potwierdzający, że nie jest to wyłącznie „oderwany od życia” idealizm, a taki sposób myślenia i działania znajduje swoje urzeczywistnienie na różnych poziomach funkcjonowania współczesnej „społeczności międzynarodowej”.

---

z organizacjami religijnymi i międzyreligijnymi. Wspólnota określona została przez Jamesa Wolfensohna jako „imponująca katolicka świecka organizacja”, która pracuje w wielu różnych krajach w obszarze pomocy rozwojowej, łącznie z programem leczenia HIV/AIDS w Mozambiku. Zob. J. Wolfensohn, *Foreword*, w: K. Marshall, L. Keough, *Finding Global Balance: Common Grounds Between the Worlds of Development and Faith*, Washington DC 2005, s. x.

63 K. Marshall, *Creating Peace in War Zones: The Roman Catholic Community of Sant'Egidio*, The Huffington Post, October 12, 2010, <http://www.santegidio.org/index.php?pageID=64&id=7716&idLng=1064>, odczyt 16 września 2012.

64 M. D. Toft, D. Philpott, T.S.Shah, dz. cyt., s. 175.

65 R. Kuźniar, *Kształt porządku międzynarodowego – między postulatami a ograniczeniami*, w: *Świat wobec współczesnych wyzwań i zagrożeń*, red. J. Symonides, Warszawa 2010, s. 66.





# KOPTYJSKI KOŚCIÓŁ ORTODOKSYJNY W EGIPCIE WOBEC WYDARZEŃ ARABSKIEJ WIOSNY

Aleksandra Kusztal

## Wprowadzenie

Przedmiotem niniejszych rozważań, jest ukazanie sytuacji Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w Egipcie, zarówno w nieodległej, sięgającej lat 70. XX wieku, perspektywie historycznej, jak i wobec niedawnych, zapoczątkowanych na przełomie 2010 i 2011r. wydarzeń tzw. *Arabskiej Wiosny* w tym kraju - i ich możliwych konsekwencji dla egipskich Koptów<sup>1</sup>.

Koptyjski Kościół Ortodoksyjny, to jeden z przedchalcedońskich Kościołów Wschodnich, wywodzący się z pierwotnego Kościoła egipskiego, którego założycielem według tradycji miał być Św. Marek Ewngelista. Kościół ten wyodrębnił się w V wieku z patriarchatu aleksandryjskiego, na skutek sporów narodowych i chrystologicznych w Egipcie, gdy większość chrześcijan egipskich z patriarchą Aleksandrii, opowiedziała się przeciwko postanowieniom soboru chlcedońskiego, uznającym monofizytyzm za herezję i zerwała jedność doktrynalną z powstałym w 451 roku Kościołem chalcedońskim<sup>2</sup>. Obecnie często można spotkać się z opinią, że głównym powodem owego zerwania, nie były kwestie *stricte* doktrynalne (monofizytyzm<sup>3</sup>), ale spowodowane ono zostało przez spory

---

1 *Arabska Wiosna*, określana także jako *Arabska Wiosna Ludów*, *Zima Ludów*, *Arabska Zima Ludów* lub *Arabskie przebudzenie*, to określenie dla fali protestów społecznych i konfliktów zbrojnych, do których doszło w krajach arabskich - głównie Afryki Północnej i Półwyspu Arabskiego, zapoczątkowanych 17 grudnia 2010 roku i rozwijających się m.in. w Tunezji, Algierii, Libii, Jordanii, Omanie, Jemenie, Egipcie, Syrii, Iraku. Przyczyną ich wybuchu było niezadowolenie obywateli spowodowane pogarszającymi się warunkami życia, rosnącymi cenami żywności oraz patologiami życia publicznego, takimi jak bezrobocie - zwłaszcza wśród ludzi młodych, korupcja i nepotyzm władz oraz brutalne działania policji i służb bezpieczeństwa wobec opozycji, a także ograniczanie i gwałcenie swobód obywatelskich przez autokratyczne, dyktatorskie reżimy.

2 M. Kropidłowski, *Kościoły Koptyjskie w Egipcie*, Magazyn Teologiczny Semper Reformanda, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20030331232334745.htm>, odczyt 14 czerwca 2012r.

3 Monofizytyzm, to doktryna teologiczna według której Jezus Chrystus posiada naturę ludzką i boską, jednak nie istnieje w dwóch naturach. Została ona ogłoszona przez archimandrytę konstantynopolitańskiego Eutychesa i poparta przez duchownych aleksandryjskich w pierwszej połowie V wieku. Monofizytyzm Eutychesa został potępiony najpierw przez patriarchę Konstantynopola Flawiana, na-

polityczne w Egipcie i napięcia między nacjami grecką i koptyjską, podsycane przez brak zrozumienia dla lokalnych kłopotów ludności koptyjskiej, ze strony dworu cesarskiego w Konstantynopolu, który nie dostrzegł w porę problemów Koptów, opierających się dominacji Bizancjum i - również dominującym - wpływom kultury greckiej.

Koptowie są potomkami rdzennych mieszkańców Egiptu, zamieszkujących ten kraj jeszcze przed muzułmańskim podbojem. Chrześcijaństwo, trafiło wśród nich na podatny grunt, paradoksalnie m.in. ze względu na fakt, że zawierało elementy bliskie wierzeniom starożytnych Egipcjan<sup>4</sup>. Niemala była także w Aleksandrii diaspora żydowska, propagująca w swym otoczeniu monoteizm. W niedługim czasie wiara tzw. Kościoła wschodniego, stała się bardzo popularnym kultem religijnym – aż do czasów islamizacji kraju w VII stuleciu, kiedy to liczni chrześcijanie zaczęli dokonywać konwersji na islam, w obawie przed utratą podstawowych praw majątkowych i praw dziedziczenia, w obrębie których wprowadzone zostały przez nową władzę ograniczenia dotyczące innowierców - w tym szczególnie chrześcijan. Paradoksalnie od całkowitej asymilacji z muzułmanami, uchronił Koptów system władzy publicznej kraju, w którym w relacjach wewnątrzgrupowych, rządzący się własnymi prawami jako odrębna grupa wyznaniowa, a zatem i społeczna. Począwszy jednak od drugiego tysiąclecia naszej ery, sytuacja Koptów stawała się w Egipcie coraz trudniejsza - muzułmańskie władze państwowe zaczęły ograniczać zezwolenia na remonty starych kościołów i zakazywać budowy nowych. Zaczęto także dyskryminować Koptów, m.in. zmuszając do noszenia strojów odróżniających ich od muzułmanów i ograniczając ich prawa cywilne, na przykład poprzez stwarzanie przeszkód prawnych w przypadku takich kwestii jak np. adopcja, dziedziczenie, czy publiczne sprawowanie kultu. Z końcem XII wieku wspólnota koptyjska w Egipcie, zajmująca niższą pozycję społeczną wobec muzułmańskiej większości, narażona była okresowo na wrogość i gwałtowne napaści ze strony muzułmanów. Charakterystyczne jest to, iż niemal od samego początku koegzystencji obu wspólnot w Egipcie, sytuacja ludności koptyjskiej była w ogromnym stopniu powiązana z meandrami polityki muzułmańskich władców. Położenie Koptów znacznie pogarszało się zawsze w okresach niepowodzeń władzy państwowej, która w stronę Koptów kanalizowała społeczne

---

stępnie zaś przez papieża Leona Wielkiego. Oficjalnie monofizytyzm został uznany za herezję na soborze chalcedońskim w 451 roku. Decyzji soboru nie poparła część duchowieństwa, pochodzącego z Syrii i Egiptu, a więc terenów, które wykazywały tendencje separatystyczne wobec Konstantynopola i dominującej kultury greckiej. Monofizytyzm jest uznawany przez Kościoły należące do trzech grup: syryjskiej, założonej w VI wieku, do której należą Kościoły syryjsko-jakobicki i malabarsko-jakobicki; ormiańskiej, założonej na początku VI wieku, do której należy Kościół ormiański oraz egipskiej, zrzeszającej Kościoły koptyjsko-egipski i koptyjsko - etiopski. Zob. szerzej: J. Rawicz, (red.), *Religie świata. Encyklopedia*, Kraków 2005, s. 256 oraz 535–536.

4 M.in. staroegipskie triady bóstw znalazły odbicie w Trójcy Świętej, a wizerunek Izdy z Horusem – matki z dzieckiem – przeistoczył się w obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, zaś nauka o zmartwychwstaniu Jezusa przypominała legendę o wskrzeszonym do życia Ozyrysie. Zob. szerzej: R. Frister, *Kopt zrobił swoje*, „Polityka” 30.11.2011r., nr 49 (2836).

niezadowolenie. Wierni Kościoła koptyjskiego dopiero w poł. XIX w. przestali być traktowani jak oddzielany, niemuzułmański - i tym samym niższy - stan społeczny. Nastąpiło też - teoretyczne - zrównanie praw chrześcijan z wyznawcami islamu - jako obywateli. Stan ten utrzymała egipska rewolucja z roku 1919, która zrównała w prawach wszystkich obywateli<sup>5</sup>.

Obecnie głównym ośrodkiem religijnym wspólnoty koptyjskiej jest Kair, gdzie rezyduje zwierzchnik Kościoła, tytułujący się patriarchą lub papieżem Aleksandrii i Patriarchą Stolicy św. Marka. Stoi on na czele duchowieństwa Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Wśród hierarchów Kościoła znajdują się biskupi, którzy czuwają nad czystością wiary oraz udzielaniem święceń kapłańskich w poszczególnych diecezjach. Wszyscy biskupi koptyjscy są członkami Świętego Synodu i wybierani są spośród mnichów oraz zobowiązani są do celibatu. Bezżeństwo nie obowiązuje diakonów i prezbiterów. Zajmują się oni bezpośrednią działalnością duszpasterską w obrębie parafii koptyjskich, a zanim zostaną wyświęceni najpierw muszą ukończyć seminarium duchowne i - najczęściej - ożenić się<sup>6</sup>.

Kościół koptyjski od XX wieku obecny jest na całym świecie. Stanowi jeden patriarchat podzielony na: metropolie, archidiecezje i diecezje. Ponadto istnieje ponad 30 klasztorów koptyjskich, z których większość znajduje się w Egipcie. Ponadto w Koptyjskim Kościele Ortodoksyjnym istnieją dwie specjalne instytucje administracyjne. Jedna złożona ze świeckich, która ma za zadanie utrzymywanie łączności między Kościołem a rządem oraz druga, która nadzoruje zgodność prawa kanonicznego Kościoła koptyjskiego z prawami państwowymi. Relacje te zaś są niełatwe.

Egipt jest krajem muzułmańskim, w którym wpływ religii na codzienne życie mieszkańców pozostaje znaczący. Według danych państwowych muzułmanie, przeważnie sunnici, stanowią 90% ludności kraju, pozostałe 10% to chrześcijanie, z czego 9% Koptowie - głównie wierni Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Państwowe i kościelne dane liczbowe różnią się jednak znacznie. Dane kościelne mówią o 10-18% chrześcijan, wśród populacji Egiptu. Stąd różne dane mówiące o 8, 10, a nawet 14 mln wiernych Kościoła koptyjskiego w Egipcie. Warto podkreślić, że oprócz członków Kościoła koptyjskiego w samym Egipcie, do Kościoła tego przynależą miliony wiernych (2-4 mln) w innych krajach Afryki oraz w Europie, Ameryce Północnej i Południowej, Australii, itd. Stąd, w sumie mówi się nawet o 12 -18 milionach wiernych tego Kościoła na świecie<sup>7</sup>.

Współcześnie, konstytucja Egiptu uczyniła z islamu religię państwową. Gwarantowała wprawdzie wszystkim obywatelom wolność wyznania, jednakże

5 *Encyclopedia Coptica: The Christian Coptic Orthodox Church of Egypt*, <http://www.coptic.net/EncyclopediaCoptica>, odczyt 14 czerwca 20012r.

6 Tamże.

7 Central Intelligence Agency, *The World Factbook*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html>, odczyt 14 czerwca 2012.

w praktyce wolność ta jest dramatycznie ograniczona. Na dowodach osobistych umieszczana jest informacja o przynależności religijnej, przy czym dozwolony jest wybór między trzema, oficjalnie uznanymi, religiami: islamem, chrześcijaństwem i judaizmem. Wyznawcy innych religii nie uzyskują dowodów osobistych, co oznacza de facto rezygnację z praw obywatelskich. To samo dotyczy muzułmanów, którzy przeszli na chrześcijaństwo<sup>8</sup>.

Według Amerykańskiej Komisji ds. Międzynarodowej Wolności Religijnej (USCIRF) w sprawozdaniu za rok 2010, Egipt zajął drugie miejsce wśród krajów, które w największym stopniu naruszają wolność religijną. Przy czym dyskryminacja i łamanie praw człowieka dotyka głównie koptyjskich chrześcijan. Także według raportu USCIRF z 2011 roku, Egipt znalazł się na pierwszym miejscu wśród 14 krajów - jako najgorszy na świecie kraj łamiący wolność religijną i związane z tym prawa człowieka. Wpływ ma na to wiele czynników: ekonomicznych, społecznych i politycznych. W związku z prześladowaniami liczebność wyznawców Kościoła koptyjskiego w jego kolebce w ostatnich dekadach znacznie spadła<sup>9</sup>.

### **Sytuacja Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego w Egipcie, w okresie pontyfikatu patriarchy Szenudy III - w latach 1971 - 2012**

Nasilenie się opresji wobec Kościoła koptyjskiego w Egipcie, datuje się od lat 70. XX wieku i zbiegło się w czasie z wyborem - w roku 1971 - nowego patriarchy Prawosławnego Kościoła Koptyjskiego, Szenudy III, zmarłego w marcu 2012r.

W przestrzeni religijnej, pontyfikat Szenudy III, był naznaczony ekumenicznym dialogiem z wyznawcami innych religii: Kościół koptyjski włączył się aktywnie w działalność ekumeniczną i został członkiem założycielem Światowej Rady Kościołów. Papież większość swojej posługi poświęcił rozwijaniu płaszczyzn służących porozumieniu, głównie z muzułmanami i kościołem rzymskokatolickim. Na korzyść niedawno zmarłego patriarchy należy także zaliczyć działalność misyjną, dzięki której w sposób widoczny rozszerzono wspólnotę wiernych, szczególnie w diasporze - poza Egiptem i Afryką. Najbardziej jaskrawym przykładem skutecznej ekspansji misyjnej, jest liczba kościołów koptyjskich w Ameryce Północnej. W momencie rozpoczęcia pontyfikatu, na kontynencie amerykańskim istniały zaledwie 4 kościoły Koptów. Obecnie jest ich ponad 100<sup>10</sup>. Jednak pontyfikat Szenudy III mierzył się nie tylko z wyzwaniem natury kościelnej i eku-

8 *Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM)*, Menschenrechte in Ägypten, <http://www.igfm.de/index.php?id=575>, odczyt 12 czerwca 2012r.

9 United States Commission on International Religious Freedom, [http://www.uscirf.gov/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3595](http://www.uscirf.gov/index.php?option=com_content&view=article&id=3595), odczyt 12 czerwca 2012r.

10 M. Chęć, *Pusty tron - Szenuda III i jego pontyfikat, Moje opinie - Subiektyw - Społeczeństwo*, <http://www.mojeopinie.pl/pusty-tron-szenuda-iii-i-jego-pontyfikat,3,1333487800>, odczyt 12 czerwca 2012r.

menicznej, ale i świeckiej. W tej sferze, papież był najczęściej poddawany krytyce, głównie ze względu na chwiejny stosunek wobec państwowych władz egipskich, a także niekonsekwentne podejście do problemu niełatwej koegzystencji Koptów, z wyznawcami islamu.

Konflikt na tle religijnym zawsze znajdował odzwierciedlenie w bieżących wydarzeniach na egipskiej scenie politycznej. Szenuda III, nauczony doświadczeniem swoich poprzedników, starał się, zachowując równowagę między sferą kościelną i świecką, i unikając ambicji czysto politycznych, „pogodzić” dwie żyjące obok siebie wspólnoty: muzułmańską i chrześcijańską. W związku z tym, jego poglądy i decyzje, często odbierane były jako nadmiernie ostrożne, uległe a nawet serwilistyczne wobec władz państwowych, miały bardzo wielu krytyków, zarówno wśród muzułmanów, jak i Koptów. Już na początku jego pontyfikatu bieg zdarzeń postawił nowego papieża przed egzaminem z talentów politycznych<sup>11</sup>.

W latach 70. XX wieku, Egipt znajdował się w apogeum konfliktu z Izraelem, co powodowało wzrost znaczenia środowisk muzułmańskich o radykalnych poglądach i popularność haseł wzywających obywateli kraju do jedności wobec wrogów i podsycających postawy ekstremistyczne m.in. wobec obcych wyznaniowo Koptów. W roku 1972 chrześcijańskie wspólnoty w Egipcie, w tym Koptowie, zwróciły się z memorandum do szefa rządu, obnażając dyskryminację, której chrześcijanie podlegali we własnej ojczyźnie. Krok ten wywołał dość gwałtowną reakcję ze strony środków masowego przekazu i rządu. Ówczesny prezydent Egiptu - Anwar Sadat, kazał uwięzić wszystkich domagających się swych praw Koptów i zagroził dotkliwymi represjami wszystkim tym, którzy w dobie zmagania z Izraelem, działają przeciw jedności kraju. Wobec takiej postawy władz państwowych, społeczna frustracja muzułmańskiej większości, uderzyła w Koptów. W dniu 29 września 1972 roku, liczne kościoły koptyjskie zostały spalone i setki chrześcijańskich Koptów ukamienowanych. Po tych dramatycznych zajściach, w celu zapoznania się z sytuacją i rozwiązania zaistniałego problemu, została utworzona specjalna komisja parlamentarna, której prace nie przyniosły jednak oczekiwanych przez Koptów efektów<sup>12</sup>.

Co więcej sytuacja uległa dalszemu pogorszeniu w 1973 r., kiedy początkowe sukcesy Arabów w wojnie z Izraelem zostały zniweczone, wskutek zdecydowanego kontrataku izraelskiej armii. Niepowodzenia na polu walki częściowo legły u źródeł radykalizacji społeczeństwa egipskiego, a frustracje polityczne i narodowe, ponownie znalazły ujście w atakach na Koptów. W związku z tym głębokiej erozji uległy przede wszystkim, względnie dobre dotychczas, kontakty Szenudy III z ówczesnym prezydentem Sadatem. Represje, jakie nieustannie spadały na chrześcijan, spowodowały, iż w 1976 r. patriarcha Aleksandrii czynnie zaangażował się w działalność organizacji Koptów, którym nie odpowiadała bierność państwa wobec wymierzonej w nich fali przemocy<sup>13</sup>.

---

11 Tamże.

12 Tamże.

13 Tamże.

Zródłem kolejnych napięć, stał się ogłoszony w 1977 roku przez rząd Egiptu projekt islamizacji prawa państwowego. W związku z tym, patriarcha Szenuda III poprosił wspólnotę koptyjską, aby poszcząc przez cztery dni, zaprotestowała przeciwko temu rządowemu projektowi, a zwłaszcza przeciw wprowadzeniu prawa, które przewidywało karę śmierci dla każdego, kto porzuciłby szeregi islamu. Zmiana taka szczególnie uderzałaby w Koptów, bowiem problem - w przypadku wspólnoty koptyjskiej - polegał na tym, że Koptowie często dokonywali „pozornej” konwersji na islam, aby mieć dostęp do pewnych ułatwień i przywilejów z zakresu prawa cywilnego, takich jak: możliwość przeprowadzenia rozwodu, czy korzystanie z prawa dziedziczenia, itp., aby zaraz później - po uzyskaniu określonego efektu - ponownie powrócić na łono chrześcijaństwa. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że podczas całego protestu przeciw islamizacji prawa państwowego, Synod biskupów koptyjskich, zachowywał sekretne kontakty z rządem kraju. Jeszcze w tym samym roku - 1973 - premier Mahmoud Salem, spotkał się z patriarchą Szenudą III i udzielił mu gwarancji bezpieczeństwa dla Koptów, w razie ewentualnego wprowadzenia prawa koranicznego. Wkrótce patriarcha został przyjęty również przez prezydenta Sadata, a wzajemne stosunki na linii władza państwowa - Koptowie, stopniowo zaczęły ulegać poprawie. To właśnie ze strony Koptów nadeszło wsparcie dla prezydenta Sadata, kiedy ten zdecydował się na podróż do Izraela i ówczesny minister spraw zagranicznych Egiptu, nie chciał mu towarzyszyć. W podróż z Sadatem udał się Kopt, Boutros Ghali, minister stanu - „bez teki”, który zgodził się na przyjęcie tymczasowo stanowiska ministra spraw zagranicznych, aby towarzyszyć Sadatowi w podróży do Jerozolimy<sup>14</sup>.

Niestety, w latach 1978 - 1981 ponownie doszło do konfliktów i prześladowań Koptów w Egipcie. Tym razem źródłem napięć, stał się sprzeciw hierarchów koptyjskich - i szerzej - chrześcijańskich - wobec ewentualnej prawnej akceptacji poligamii dla obywateli egipskich. W dniu 20 kwietnia 1978 roku, patriarcha Szenuda III i siedmiu członków innych kościołów chrześcijańskich w Egipcie, opublikowało deklarację, w której przypominano, że wierni Kościołów chrześcijańskich nie mogą żyć w poligamii - niezależnie od tego, co w tej sprawie stanowi prawo państwowe - i domagano się jednocześnie zaaplikowania do prawa państwowego zasady, że wobec chrześcijan powinno być stosowane prawo, uwzględniające zasady chrześcijaństwa. Odpowiedzią były kolejne ataki na chrześcijan, podczas których zostało zniszczonych i spalonych wiele koptyjskich kościołów, a liczni księża zostali zamordowani<sup>15</sup>.

---

14 Warto dodać, że Boutros Ghali, absolwent Sorbony i dyrektor Centrum Badawczego Akademii Prawa Międzynarodowego w Hadze, na stanowisko ministra spraw zagranicznych powołany został przez prezydenta Sadata w trudnym okresie rokowań pokojowych z Izraelem, na czas bardzo krótki: obejmujący lata 1977-78, gdy niewielu dygnitarzy egipskich gotowych było zaangażować się w to niepopularne przedsięwzięcie polityczne. Po zakończeniu pertraktacji, prezydent Sadat odwołał koptyjskiego ministra. Boutros Ghali wyjechał do Nowego Jorku, aby w 1992 r. zostać sekretarzem generalnym ONZ. Nigdy już nie wrócił do Egiptu. Zob. szerzej: R. Frister, *Kopt zrobił swoje...*

15 M. Chęć, *Pusty tron...*

Ponadto, napięcie między wspólnotą koptyjską a muzułmanami zaostrzał fakt, że przy okazji pertraktacji pokojowych pomiędzy Egiptem i Izraelem w roku 1979, media egipskie nader często oskarżały Koptów o sympatyzowanie z Izraelem, m.in z tego powodu, iż ten - po podpisaniu umowy pokojowej z Egiptem - przydzielił przedstawicielom Kościoła koptyjskiego miejsce na dachu jerozolimskiej Bazyliki Grobu Bożego. Oskarżenia te, powodujące liczne pogromy, zmusiły Szenudę III do ogłoszenia ostrego w tonie i mającego podkreślić niechęć Koptów do Izraela, listu pasterskiego, zakazującego pielgrzymek do świętego miasta, „dopóki znajduje się w rękach żydowskich okupantów”<sup>16</sup>. Te lojalistyczne wobec muzułamańskiej większości deklaracje, w niczym jednak nie złagodziły stosunku muzułmańskich współobywateli do innowierców, ale spowodowały ferment i opozycję wobec Szenudy, wśród młodej koptyjskiej inteligencji, niechętniej wobec tego rodzaju demonstracyjnej uległości patriarchy. Ponadto, ta demonstracyjnie antyizraelska postawa hierarchy w tej sprawie, podtrzymywana także po zawarciu egipsko - izraelskiego układu pokojowego w Camp David, irytowała prezydenta Sadata - zwolennika poprawnych relacji z Izraelem<sup>17</sup>.

W roku 1980 Rada Koptyjska na znak protestu, przeciw trwającym nadal prześladowaniom chrześcijan postanowiła, że Kościół Koptyjski nie będzie świętować Wielkanocy. Patriarcha Szenuda III wraz z 54 biskupami udał się do klasztoru leżącego na pustyni, aby w ten sposób zademonstrować swoje niezadowolone z postępowania egipskiego rządu. Prezydent Sadat zareagował na ten gest opozycji ze strony koptyjskiego hierarchy dwoma przemówieniami, w których surowo skarcił Koptów - ale także i tych muzułmanów, którzy powodowali w kraju rozruchy na tle religijnym. Jednak w następstwie protestu hierarchów, represjom poddany został cały Koptyjski Kościół Ortodoksyjny, a kulminacją działań prezydenta Sadata, była decyzja o internowaniu patriarchy Szenudy. Prezydent Sadat podjął decyzję o usunięciu ze stanowiska papieża i ustanowił w jego miejsce 5 osobową Radę Papieską. Decyzje te wprowadził oficjalnie w życie dekretem z dnia 23 września 1981 roku, kiedy to nakazał jednocześnie internować samego Szenudę III oraz ośmiu innych biskupów i trzynastu księży - w klasztorze na pustyni<sup>18</sup>.

Mimo, że prezydent Sadat zginął w zamachu w 1981 roku, do Kairu papież Szenuda III powrócił z internowania dopiero w 1985 r., dzięki decyzji następcy Sadata, prezydenta Hosniego Mubaraka. Choć prezydent Mubarak podtrzymał drastyczne ograniczenia dotyczące remontów i budowy świątyń koptyjskich oraz utrzymał zakaz wydawania koptyjskiego dziennika „Watani”, to pomoc, jakiej udzielił wtedy papieżowi prezydent Egiptu, pozostała w pamięci patriarchy Szenudy jako symbol gwarancji bezpieczeństwa dla wspólnoty koptyjskiej ze strony

---

16 Tamże.

17 Tamże.

18 Tamże.

władzy państwowej. Wytworzyło to dwuznaczną - zwłaszcza w optyce muzułmańskiej większości obywateli Egiptu - sytuację, w której prozachodni reżim Mubarak, brutalnie prześladujący opozycję polityczną i skrajnie konserwatywne ruchy muzułmańskie - gwarantował bezpieczeństwo i ochronę podstawowych praw wspólnoty koptyjskiej. Patriarcha Aleksandrii, nigdy nie zapominał o tym, komu zawdzięcza swój powót z internowania na tron papieski i względnie spokojną egzystencję Koptów w Egipcie w ostatnich dwóch dekadach XX wieku.

### **Koptyjski Kościół Ortodoksyjny w Egipcie wobec wydarzeń Rewolucji 25 stycznia**

Najlepszym przykładem tej swego rodzaju lojalności koptyjskiego patriarchy wobec prezydenta Mubarak, była bierna i odbierana jako wręcz asekurancka, postawa tego pierwszego w dniach, wymierzonej przeciw reżimowi Mubarak, tzw. *Rewolucji 25 Stycznia*<sup>19</sup>. Na oficjalnie neutralne stanowisko Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego oraz brak jednoznacznego poparcia dla antyprezydenckich protestów ze strony jego hierarchów, składały się jednak również inne czynniki, poza osobistą lojalnością Szenudy wobec prezydenta. Niewątpliwie przydenty Mubarak - choć nigdy nie ukrywał swego instrumentalnego podejścia do Koptów - zapewniał im, poprzez rozbudowany aparat bezpieczeństwa, minimum ochrony m.in. przed ultrakonserwatywnymi grupami salafitów i nie kierował społecznymi frustracjami celowo przeciwko wspólnocie koptyjskiej<sup>20</sup>.

Było to istotne tym bardziej, że w okresie poprzedzającym wybuch *Rewolucji 25 stycznia*, jak i tuż po niej, gdy prezydent Mubarak został obalony, ataki na Koptów ponownie przybrały na sile. Już w styczniu 2010 r., w święto koptyjskiego Nowego Roku, zdetonowano samochód pułapkę przed aleksandryjskim kościołem Al Kidisin. Zginęło 21 osób, dziesiątki zostało rannych. Bezpośrednią przyczyną zamachu stała się historia mówiąca o żonie koptyjskiego księdza, która dobrowolnie przeszła na islam, ale rzekomo porwana przez Koptów, zmuszona została do powrotu na łono chrześcijaństwa. Warto zwrócić uwagę na fakt, że niemal wszystkie zamachy i pogromy kierowne w Egipcie przeciwko

---

19 *Rewolucja 25 stycznia*, to określenie dla będących elementem Arabskiej Wiosny, antyrządowych protestów o charakterze społeczno-politycznym, które wybuchły w Egipcie na masową skalę 25 stycznia 2011 r. i skierowane były przeciwko: złej sytuacji materialnej, bezrobociu, korupcji, ograniczaniu i gwałceniu swobód obywatelskich, brutalności policji i służb bezpieczeństwa wobec opozycji i skrajnych muzułmańskich ruchów religijnych, a przede wszystkim przeciwko - utożsamianym z wszystkimi tymi patologiami - długoletniemu, dyktatorskiemu rządowi prezydenta Hosniego Mubarak. Wydarzenia Rewolucji 25 stycznia 2011 r. w Egipcie - poprzedzone pojedynczymi aktami protestu, przyjmującymi m.in. dramatyczną formę samospaleń - były największymi protestami społecznymi w czasie rządów prezydenta Mubarak i ostatecznie doprowadziły do jego obalenia i postawienia przed sądem. Zaowocowały także okresowym przejęciem rządów w Egipcie przez wojsko - w postaci Naczelnej Rady Wojskowej oraz nowymi wyborami parlamentarnymi i prezydenckimi.

20 R. Frister, *Kopt zrobił swoje...*



Koptom, podbudowywane są plotkami - często o charakterze obyczajowym i populistycznym, które zyskują posłuch na egipskiej „ulicy” i uruchamiają najniższe ludzkie instynkty. Choć oczywiście zdarzają także poważniejsze i zgłaszane formalnie, bądź podnoszone oficjalnie w mediach, oskarżenia: m.in. Sekretarz Generalny Międzynarodowej Unii Muzułmańskich Uczonych - Muhammad Salim Al-Awa, stwierdził w wywiadzie udzielonym telewizji Al-Dżazira, że egipcycy Koptowie gromadzą w swych kościołach broń, którą mają zamiar atakować wyznawców islamu i w związku z tym, ataki na nich i ich świątynie, mają charakter działań podejmowanych prewencyjnie i w samoobronie przez społeczność muzułmańską<sup>21</sup>.

Z kolei w Edfu, na południu kraju, krótko przed wybuchem *Rewolucji 25 stycznia*, po zakończeniu piątkowych modłów w meczecie, około trzech tysięcy muzułmańskich mieszkańców miasta, zdemolowało stuletni koptyjski kościół św. Grzegorza wymagający remontu. W drodze wyjątku gubernator Asuanu, zatwierdził plan renowacji kościoła, ale miejscowi wyznawcy islamu żądali odbudowy świątyni bez krzyża i bez dzwonów, „które irytują ich dzieci”. Koptom przestano sprzedawać żywność w sklepach, a następnie – grożąc przekształceniem kościoła w meczet – zabroniono im wychodzić na ulicę. Po kilku dniach budynek kościelny zrównany został z ziemią<sup>22</sup>.

Wobec tych, i podobnych im, aktów wrogości, prezydent Mubarak i stworzony przez niego aparat bezpieczeństwa, postrzegany był przez patriarchę Sznu-dę III, jako jedyny pewny gwarant koptyjskiego bezpieczeństwa. Jednak poglądy papieża w gorącym okresie *Rewolucji 25 stycznia*, były już bardzo silnie oderwane od oczekiwań większości Koptów, którzy ramię w ramię z muzułmanami, domagali się ustąpienia prezydenta na kairskim Placu Wyzwolenia.

Ostateczne usunięcie Mubaraka i przejęcie władzy przez armię - w postaci Naczelnej Rdy Wojskowej, wpłynęło na ukształtowanie bardzo ostrożnej postawy patriarchy Aleksandrii wobec nowych, wojskowych władz państwowych, z którymi jednak od początku starał się utrzymywać poprawne stosunki. Swoim niepokojom co do sytuacji i bezpieczeństwa Koptów, dał wyraz podczas spotkania z generałami z Naczelnej Rady Wojskowej - gwarantem bezpieczeństwa w kraju, otrzymując od jej członków obietnicę ochrony życia i mienia Koptów. Jednak tych poprawnych, choć powierzchownych, relacji z Naczelną Radą Wojskową nie udało się papieżowi utrzymać zbyt długo. Już wkrótce bowiem Szenuda III z całą stanowczością zmuszony został do potępienia działań wojska. W październiku 2011 r., w Kairze doszło do masowych wieców Koptów z powodu powtarzających się ataków na ich świątynie. Na przeciw koptyjskim demonstrantom ruszył tłum muzułmanów. W celu przywrócenia porządku, żandarmeria wojskowa, chcąc rozdzielić strony, użyła nie tylko pałek oraz gazu łzawiącego, ale i ostrej amunicji. W efekcie, doszło do walki koptyjskich demonstrantów z wojskiem, a ponieważ

---

21 Tamże.

22 Tamże.

wśród zabitych w wyniku tych zamieszek byli żołnierze, zniweczyło to poprawne relacje Koptów - jako winnych zajścia - z wojskowymi. W przeszłości, nawet podczas najbardziej burzliwych rozruchów, tłum nigdy nie odważył się strzelać do żołnierzy. Teraz wszystkie niemal media i opinia publiczna oskarżyły Koptów o naruszenie swoistego tabu<sup>23</sup>.

Ostecznie papież Szenuda III, cieszący się znacznym autorytetem przywódcy duchowego, w dobie *Rewolucji 25 stycznia*, całkowicie zawiódł nadzieje tych wiernych, którzy pragnęli widzieć w nim także przewodnika w zawiłym życiu politycznym Egiptu. W efekcie - w przeciwieństwie do muzułmańskich obywateli Egiptu - Koptowie, po zakończeniu rewolucji nie zgłosili swoich oficjalnych kandydatów do wyższej i niższej izby ustawodawczej, nie stworzyli partii, która mogłaby reprezentować ich najbardziej żywotne interesy, co zaskutkowało tym, że nie brali udziału w debatach dotyczących kształtu nowej konstytucji i nie wystawili również swego kandydata w wyborach prezydenckich, a po starciu z armią, zamknęły się przed nimi drzwi generałów Naczelnej Rady Wojskowej.

Perspektywy Koptów na przyszłość nie są więc lepsze od doświadczeń z przeszłości, gdy niedopuszczani ani do głosu, ani do wyższych stanowisk w państwie, zdani byli tylko na swoją głęboką wiarę, tym bardziej, że 17 marca 2012 r. Szenuda III, Papież Aleksandrii i Patriarcha Stolicy Świętego Marka zmarł, kończąc swą trwającą 40 lat posługę. Zgon sędziwego przewodnika Koptów nastąpił być może w najtrudniejszym od dziesięcioleci okresie w historii Egiptu. Do czasu wyboru nowego papieża, tymczasowym religijnym przywódcą Koptów został wybrany biskup Pachomius. Jego priorytetowym zadaniem jest zapewnienie prawidłowego i niczym nie zakłóconego procesu elekcji nowego papieża. Zgodnie z regułami wyboru, ustalonymi w 1957 r., w grupie osób wybierających patriarchę znajdują się m.in. biskupi, a także byli i obecni członkowie rządu i parlamentu należący do Kościoła ortodoksyjnego. Łącznie jest to około 1500 osób. Ostatnim etapem elekcji jest wybór dokonywany przez dziecko, które na oczy ma nałożoną opaskę, jednego z trzech kandydatów, którzy uzyskali największe poparcie. W ten oto sposób, wylosowany biskup, zostaje następnie intronizowany<sup>24</sup>.

Przez 40 lat pontyfikatu Szenuda III, za cenę oskarżeń o swoistą kolaborację z coraz silniej krytykowanym, a w końcu gwałtownie obalonym reżimem Mubaraka, zdołał wypracować mechanizmy funkcjonowania, które zapewniały Koptom względnie bezpieczne funkcjonowanie w islamskim żywiole. Patriarcha uchronił chrześcijan przed większymi represjami, choć uczynił to w zamian za swoisty „pakt z diabłem”. Powstrzymując się od ostrej krytyki autorytarnej polityki prezydenta, znajdował się pod parasolem ochronnym jego sił bezpieczeństwa, co zapewniało Koptom względny spokój, mimo że nie chroniło samego

---

23 M. Chęć, *Pusty tron...*

24 Tamże. Tradycja wyboru przez losowanie, nawiązuje do epizodu z Dziejów Apostolskich, kiedy to właśnie na drodze ciągnięcia losów, do grona Aspostołów po samobójczej śmierci Judasza, dokończono Apostoła Macieja.

patriarchy przed ostrą krytyką, także ze stony samych wiernych Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego.

Teraz, przyszłość chrześcijan rytu wschodniego w Egipcie maluje się w niejasnych barwach. W skład egipskiego porewolucyjnego parlamentu - rozwiązanego zresztą niespodziewanie w czerwcu 2012r., w przeddzień II tury wyborów prezydenckich, w związku z zakwestionowaniem przez Trybunał Konstytucyjny prawomocności 1/3 mandatów - weszły ugrupowania, bardziej lub mniej, kojarzone z islamskim nurtem religijnym<sup>25</sup>. Część z nich jednak, jak np.: partia Wolność i Sprawiedliwość, kierowana przez Bractwo Muzułmańskie, może stać się potencjalnym partnerem do prowadzenia pokojowego dialogu z Koptami. Partia ta bowiem, nie demonstrowała negatywnego stosunku do Koptów, a podczas dyskusji nad nową konstytucją, to właśnie z jej szeregów pojawiły się głosy, mówiące że trzeba w nowej ustawie zasadniczej uwzględnić prawa chrześcijan. Prawdopodobnie ostatnią osobą, która odwiedziła Szenudę III przed śmiercią, był właśnie lider egipskiego Bractwa Muzułmańskiego<sup>26</sup>.

Jednak inną, nie mniej ważną i wrogą wobec Koptów grupą, pozostają salafici, którzy nigdy nie ukrywali negatywnego nastawienia do przedstawicieli odmiennych wyznań. Odpowiadają oni za liczne ataki na chrześcijańskie świątynie, czy też pogromy Koptów, dokonane już po *Rewolucji 25 stycznia*, jak np. 27 stycznia 2012 r., gdy zaatakowano wioskę Szarbat, gdzie ekstremiści najpierw podpalili własność chrześcijan, a potem domagali się eksmisji wszystkich 62 rodzin koptyjskich. Salafici coraz śmieiej artykułują swoje poglądy, także dzięki znakomitemu wynikowi w porewolucyjnych wyborach parlamentarnych. W porewolucyjnym parlamencie, w czasie posiedzenia deputowanych, po śmierci Szenudy III, przedstawiciele bloku ultrakonserwatystów, m.in. partii Światło (Hizb an-Nur), ostantacyjnie zlekceważyli wezwanie do uczczenia minutą ciszy zmarłego patriarchy Aleksandrii. Zdaniem rzecznika salafickiego ugrupowania, zwyczaj ten jest sprzeczny z zasadami islamu i dlatego posłowie partii albo wyszli z sali posiedzeń, albo nie wstali z zajmowanych miejsc<sup>27</sup>.

## Podsumowanie

Reasumując: nie ulega wątpliwości, że w obecnej sytuacji, decyzja o wyborze następcy Szenudy III będzie miała niezwykle doniosłe i dalekosiężne skutki, przede wszystkim dla samych Koptów. Ważnym zadaniem nowego papieża, będzie danie odporu tendencjom odśrodkowym w samym Koptyjskim Kościele Ortodoksyjnym, które z pewnością przybiorą na sile po stracie silnego, acz bar-

25 Depesze PAP: *Egipt. Druga tura wyborów: islamista kontra premier Mubaraka*, „Gazeta Wyborcza” 15.06.2012r., , <http://www.wyborcza.pl>., odczyt 16 czerwca 2012r.

26 M. Chęć, *Pusty tron...*

27 Tamże.

dzo mocno krytykowanego lidera. W tym kontekście, nowy patriarcha Aleksandrii będzie musiał przedstawić swoją wizję kościoła, jako instytucji XXI wieku. Jego poglądy muszą wyjść naprzeciw oczekiwaniom wyznawców, którzy coraz głośniejsze domagają się zmian w konserwatywnej wizji ich religii oraz większego dostępu wiernych do procesu decyzyjnego w kościele, w tym w elekcji nowego papieża. Kolejnym wyzwaniem będzie również sprawa zahamowania procesu zmniejszania się wspólnoty ortodoksyjnych chrześcijan w Egipcie, a także kontynuowanie dialogu ekumenicznego z innymi wyznaniami. Ale na barki nowego patriarchy spadnie przede wszystkim odpowiedzialność, nie tylko za zapewnienie względnie bezpiecznej pozycji chrześcijanom przed wzmagającym się naciskiem ze strony muzułmanów, ale i zabezpieczenie ich egzystencji w warunkach głębokiego i niemal permanentnego politycznego chaosu, panującego w Egipcie od momentu *Rewolucji 25 stycznia*. To wiąże się m. in. z wynegocjowaniem takich zapisów w nowej konstytucji Egiptu, które zagwarantują Koptom zarówno bezpieczeństwo, jak i zdecydowanie silniejszą niż dotychczas pozycję społeczno-polityczną.

W kontekście politycznym, należy pamiętać, że w mających miejsce w czerwcu 2012r. wyborach prezydenckich w Egipcie, głosy Koptów odegrały dość istotną rolę, podkreślaną w kampanii wyborczej przez obu rywalizujących kandydatów. Będący reprezentantem obalonego reżimu, były minister lotnictwa cywilnego oraz były - i ostatni mianowany przez prezydenta Mubaraka - premier Ahmad Szafik, zabiegał o głosy Koptów, podkreślając pozytywną rolę reżimu Mubaraka w gwarantowaniu chrześcijanom bezpiecznej egzystencji. Ubiegając się o fotel prezydenta, Szafik posunął się nawet do udzielenia wywiadu, w którym popierał włączenie fragmentów Biblii do programów nauczania w szkołach, by zrównoważyć obecność w nich, treści zaczerpniętych z Koranu<sup>28</sup>. Jednocześnie, przez zwolenników Mohamada Mursiego - kandydata do fotela prezydenckiego, popieranego przez Bractwo Muzułmańskie - fakt poparcia Koptów dla kandydatury Szafika, wskazywany był jako dowód ich wrogości wobec własnego kraju i kolaboracji z obalonym reżimem, na rzecz zaprzepaszczenia dorobku *Rewolucji 25 stycznia*<sup>29</sup>.

Sytuacja polityczna Egiptu - a co za tym idzie sytuacja Koptów - pozostaje zatem w pełnym napięciu zawieszona: nowy parlament, wybrany już po rewolucji, został w czerwcu 2012r. rozwiązany, wobec zakwestionowania przez Trybunał Konstytucyjny legalności 1/3 mandatów, kraj nadal pozbawiony jest konstytucji, zatem mimo wyboru prezydenta - którym ostatecznie został reprezentujący Bractwo Muzułmańskie Mohamad Mursi - brak ustawy zasadniczej, która określałaby kompetencje przyszłego szefa państwa i porządkowała prawnopolityczną sytuację w kraju<sup>30</sup>. Wszystko to, daje wojskowym z Najwyższej Rady, ogromną

---

28 Depesze PAP: Egipt. *Druga tura wyborów...*

29 Tamże.

30 Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, *Wyniki wyborów prezydenckich w Egipcie* - Patrycja

faktyczną przewagę w wyścigu do rządów i pozostawia w ich rękach de facto całą władzę w kraju - z której zapewne nie będą chcieli zrezygnować, nawet za cenę ponownego starcia ze zwolennikami zmian<sup>31</sup>. Niezależnie od rozwiązania tych politycznych rozsad, nie ulega wątpliwości, że egipscy Koptowie - w każdym możliwym scenariuszu - znajdują się w nad wyraz trudnym położeniu.

---

Sasnal dla PAP, <http://www.pism.pl/PISM-w-mediach/wywiady/wybory-prezydenckie-w-Egipcie-Patrycja-Sasnal-dla-PAP>, odczyt 24 czerwca 2012r.

31 Depesze PAP: Egipt. *Druga tura wyborów...*



# W STRONĘ CZERWONEGO KRYSZTAŁU: SPRAWA ZNAKÓW KRAJOWYCH STOWARZYSZEŃ MIĘDZYNARODOWEGO RUCHU CZERWONEGO KRZYŻA I CZERWONEGO PÓŁKSIĘŻYCA

Joanna Szymoniczek

*Konwencja genewska o polepszeniu losu rannych w armiach w polu będących* podpisana w Genewie sierpnia 1864 roku przez przedstawicieli Badenii, Belgii, Danii, Hiszpanii, Francji, Hesji, Italii, Holandii, Portugalii, Prus, Szwajcarii i Wirtembergii<sup>1</sup> była przełomowym krokiem w rozwoju i kodyfikacji międzynarodowego prawa humanitarnego konfliktów zbrojnych<sup>2</sup>. Wprawdzie w latach 1581-1864 podpisano w Europie 291 doraźnych umów, których celem było ustalenie zasad dotyczących opieki nad rannymi i chorymi żołnierzami, postępowania z jeńcami wojennymi, jak i ochroną ludności cywilnej, jednakże każda z nich odnosiła się tylko do określonego konfliktu, bitwy, dowódcy wojskowego czy władcy. Tymczasem olbrzymie straty wśród żołnierzy, spowodowane nie tylko ranami odniesionymi na polu bitwy, ale także chorobami zakaźnymi takimi jak tyfus plamisty, czerwonka czy cholera, powodowały, że starano się wprowadzić bardziej uniwersalne zasady humanitarne. Ukoronowaniem tych wysiłków była właśnie Konwencja genewska z 1864 roku<sup>3</sup>.

Jej podpisanie było też częścią działań Henriego Dunanta, który w książce *Wspomnienie Solferino* zawarł rewolucyjny, jak na owe czasy, pomysł powołania

---

1 W konferencji dyplomatycznej, podczas której uchwalono Konwencję genewską brali udział także przedstawiciele Austrii, Brazylii, Francji, Hesji, Holandii, Rosji, Saksonii, Szwecji, Stanów Zjednoczonych Ameryki i Wielkiej Brytanii. Państwa te podpisały Konwencję kilka lat później, po przeprowadzeniu ratyfikacji przez rządy tych państw; Z. Abramek, *Powstanie i działalność Polskiego Czerwonego Krzyża (1912-1951)*, Warszawa 2001, s. 34-35.

2 Międzynarodowe prawo humanitarne (prawo konfliktów zbrojnych, dawniej prawo wojenne) to normy traktatowe lub zwyczajowe, które służą rozwiązywaniu problemów humanitarnych bezpośrednio wynikających z międzynarodowych lub niemiędzynarodowych konfliktów zbrojnych. Ze względów humanitarnych normy te ograniczają prawo stron konfliktu do stosowania metod i środków walki według własnego uznania oraz chronią osoby i mienie, które są lub mogą być zagrożone przez konflikt.

3 M. Flemming, *Wstęp*, [w:] M. Flemming, *Międzynarodowe prawo humanitarne konfliktów zbrojnych. Zbiór dokumentów*, [uzupełnienie i redakcja M. Gąska i E. Mikos-Skuza], Warszawa 2003, s. 19.

dotatkowej służby medycznej podczas wojny<sup>4</sup> oraz zaapelował o utworzenie dobrowolnych stowarzyszeń opieki, których celem byłoby udzielenie albo organizowanie w czasie wojny pomocy innym. Podczas pokoju przygotowywałyby się one do ewentualnego konfliktu oraz mogłyby być używane do likwidowania skutków ewentualnych epidemii czy klęsk żywiołowych. Ze strony władz państwowych stowarzyszenia takie powinny otrzymać niezbędną pomoc i opiekę. Równocześnie Dunant zabiegał o nadanie statusu neutralności rannym i chorym żołnierzom oraz personelowi wojskowemu i ochotniczym służbom sanitarnym<sup>5</sup>.

Książka Dunanta była rezultatem jego doświadczeń jako przypadkowego świadka bitwy pod Solferino. 24 czerwca 1859 r. koło tego małego miasteczka położonego w północnych Włoszech, rozegrała się bitwa pomiędzy armią Cesarstwa Austrii a armią włoską, wspieraną przez wojska francuskie. Batalia trwała ponad piętnaście godzin. Jej konsekwencją była śmierć ponad 40 tysięcy walczących. Jednak tylko część z nich zginęła w bezpośredniej walce. Ze względu na brak pomocy ranni, nawet tylko lekko, umierali przez kolejne dni z pragnienia, głodu, odniesionych ran, infekcji i utraty krwi<sup>6</sup>. Wojskowa służba medyczna wówczas praktycznie nie istniała. W trakcie bitwy działały co prawda „lotne ambulanse”, ale ich pomoc była niewystarczająca. Nie inaczej było po zakończeniu walk. Ranni z pola bitwy trafiali do klasztorów, kościołów, domów prywatnych, a jeśli zabrakło miejsc rozlokowywani byli na placach lub ulicach. Z powodu braku fachowej pomocy lekarzy, felczerów, pielęgniarzy i sanitariuszy oraz braku możliwości przetransportowania rannych do szpitali w Brescii, Cremonie, Bergamo i Mediolanie pomocy starali się udzielać mieszkańcy. Gdy po wielu dniach potrzebujących udało się wreszcie umieścić w szpitalach, te nie radziły sobie z zapewnieniem należytej opieki wszystkim pacjentom. Zaczęły pojawiać się zarzuty, że ranni nie są traktowani jednakowo, że żołnierzom obcej armii pozwala się umierać, nie udzieliwszy niezbędnej pomocy. Henry Dunant chciał to zmienić<sup>7</sup>.

Jego pomysł zyskał szerokie poparcie w wielu krajach europejskich. Aby realizować ideę zawartą we *Wspomnieniu Solferino* powołano specjalną komisję tzw. Komitet Pięciu – późniejszy Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża. W jego skład weszli, obok Henriego Dunanta: Gustaw Moynier, Henry Dufour, Louis Appia i Teodor Maunoir<sup>8</sup>. Komitet wyznaczył sobie za cel dążenie do tego, aby wszystkie państwa utworzyły specjalne stowarzyszenia. W ich skład, jeszcze w czasie pokoju, weszłyby odpowiednio wykształceni ochotnicy, którzy dysponowałiby odpowiednią ilością sprzętu medycznego, lekarstw i środków transportu.

---

4 B. & S. Epstein, *The story of the International Red Cross*, New York 1963, s. 27.

5 Tamże, s. 65-73.

6 M. Borkowski, *Instytucjonalne gwarancje ochrony ofiar wojny*, Toruń 2009, s.

7 M. Gąska, A. Ciupiński, *Międzynarodowe prawo humanitarne konfliktów zbrojnych. Wybrane problemy*, Warszawa 2001, s. 94-95; B. & S. Epstein, op. cit. 23-24.

8 T. Borkowski, op. cit., s. 67.



W tym celu Komitet zorganizował międzynarodową konferencję, na którą przybyli wszyscy władcy ówczesnej Europy<sup>9</sup>. Efekty spotkania przeszły najsmielsze oczekiwania organizatorów. Oficjalne delegacje rządowe oraz obserwatorzy: zawodowi wojskowi, wyżsi rangą oficerowie, wojskowi lekarze poparli ideę powołania towarzystwa, które niesłoby pomoc rannym w czasie działań wojennych i przyjęli dziesięć rezolucji, określających funkcje i metody pracy Komitetów Pomocy Rannym<sup>10</sup> - była to właśnie wspomniana już *Konwencją genewską o polepszeniu losu rannych w armiach w polu będących*<sup>11</sup>.

Jednym z ważniejszych jej postanowień, zapisanym w artykule 7<sup>12</sup>, było określenie znaku, który miał być używany przez wszystkie armie w celu wyróżnienia personelu medycznego, szpitali i ambulansów. Znakiem tym miał być czerwony krzyż na białym polu, tzw. Krzyż Genewski. Krzyż ten może mieć, podobnie jak znak Konfederacji Szwajcarskiej, długość ramion przekraczającą o jedną szóstą szerokość lub składać się z pięciu identycznych kwadratów. Konwencja bowiem nie określa dokładnie, ani jego dokładnych wymiarów, ani koloru. Spowodowane to było obawą, że precyzyjne określenie wzoru graficznego, mogłoby utrudnić jego stosowanie. Znak rysuje się bowiem często w bardzo trudnych warunkach, takich jak kłęska żywiolowa czy konflikt zbrojny. Trudno wówczas byłoby dbać o zachowanie odpowiedniego koloru, czy dokładnego kształtu. Tymczasem stosowanie innego, nawet jeśli różniłby się tylko nieznacznie barwą czy kształtem znaku, niż określa to Konwencja mogłoby pretekstem do ataków na obiekty czy personel nim oznakowany<sup>13</sup>.

Funkcje znaku Czerwonego Krzyża są dwie. Może być on stosowany w celu ochronnym (rozpoznawczym) lub informacyjnym<sup>14</sup>. Znak pełniący funkcje ochronną służy zapewnieniu bezpieczeństwa osobom podczas wykonywania obowiązków służbowych: personelowi medycznemu, noszowym, kapelanom, personelowi czerwonokrzyżskich stowarzyszeń krajowych i innych uznanych ochotniczych stowarzyszeń pomocy oraz obiektom takim jak szpitale, stacje krwiodawstwa, magazyny środków i sprzętu medycznego, wszystkiego rodzaju medycznych środków transportu nim oznaczonym<sup>15</sup>. Natomiast znak stosowany w celu informacyjnym informuje o związku osób, działań lub dóbr z organami

9 F. R. Dulles, *The American Red Cross. A history*, New York 1950, s. 9.

10 *Czerwony Krzyż i Czerwony Półksiężyc. Portret Międzynarodowego Ruchu*, Warszawa [bez roku wydania], s. 5-6.

11 Tamże, s. 6.

12 Artykuł ten brzmi następująco: „Dla szpitali, ambulansów i transportów ewakuacyjnych przyjęta będzie jednolita flaga odróżniająca. Towarzyszyć jej winna zawsze flaga narodowa. Personel zneutralizowany będzie mógł również założyć opaski, lecz ich wydanie pozostawione będzie władzy wojskowej. Flagi i opaska mieć będą czerwony krzyż na białym polu”. *Konwencja genewska o polepszeniu losu chorych i rannych w armiach w polu będących*, Dz. U. 1919, nr 24, poz. 79.

13 B. Kokoszka, *Ochrona znaku Czerwonego Krzyża*. Przewodnik, Warszawa 2004, s. 9.

14 *Study on the use of the emblems. Operational and commercial and other non-operational issues*, Geneva [bez roku wydania], s. 23.

15 B. Kokoszka, op. cit., s. 7.

Międzynarodowego Ruchu Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy: Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża, Federacji Stowarzyszeń Czerwonego Krzyża czy stowarzyszeniami krajowymi. Znaczenie znaku jest tak istotne, że każde jego nadużycie jest złamaniem międzynarodowego prawa humanitarnego, a może być nawet zbrodnią wojenną. Za taką Międzynarodowy Trybunał Karny uważa wiarołomstwo, czyli perfidię. Jest to stosowanie znaku w celu ochrony zdrowych żołnierzy lub sprzętu wojskowego. Innymi formami nadużycia jest uzurpacja, czyli stosowanie znaku w celach nieprzewidzianych w konwencjach, na przykład w celach komercyjnych lub prywatnych oraz naśladownictwo (imitacja), będące używaniem znaków, które ze względu na swoje podobieństwo, mogą być mylone ze znakiem Czerwonego Krzyża<sup>16</sup>.

*Konwencja genewska o polepszeniu losu rannych w armiach w polu będących* z 1864 roku jest dokumentem międzynarodowym wprowadzającym znak Czerwonego Krzyża i podstawowe zasady jego stosowania. Poza tym odpowiednie zapisy znalazły się w Konwencjach genewskich z 1949 roku, Protokołach dodatkowych do Konwencji genewskich z 1977 r. i Rzymskim Statucie Międzynarodowego Trybunału Karnego. Obowiązujące przepisy znajdują się także w ustawach poszczególnych państw o danym, krajowym stowarzyszeniu, kodeksach karnych, a także w szeregu przepisów wojskowych i przepisów wewnętrznych zarówno Ruchu jak i poszczególnych stowarzyszeń krajowych.

Najważniejsze znaczenie mają przepisy międzynarodowego prawa powszechnego. Należą do nich przede wszystkim artykuły 38, 44 i 53 *Konwencji o polepszeniu losu rannych i chorych w armiach czynnych* (I Konwencja genewska) z 12 sierpnia 1949 roku oraz artykuł 8 i 85 *Protokołów dodatkowych* (PD) do konwencji genewskich z 1977 roku, jak i artykuł 3 i 4 *Załącznika 1* do PD I. Artykuły te charakteryzują znak rozpoznawczy oraz zasady jego używania, jak również zabraniają używania znaków będących naśladownictwem Krzyża Genewskiego. W związku z tym, że niewłaściwe używanie znaku, zwłaszcza w czasie trwania konfliktu zbrojnego, jest złamaniem prawa, a w niektórych sytuacjach może być nawet traktowane jako popełnienie zbrodni wojennej, odpowiednie sankcje za taki czyn zostały zapisane w artykule 8 Rzymskiego Statutu Międzynarodowego Trybunału Karnego oraz w kodeksach karnych poszczególnych państw. Zbrodnią wojenną jest „*bezpodstawne używanie flagi rozjemczej lub sztandaru, lub oznak wojskowych i munduru nieprzyjaciela, lub Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak również oznak rozróżniających, ustanowionych przez konwencje genewskie, skutkujące śmiercią lub poważnym zranieniem osoby*”<sup>17</sup>. Sankcje karne przewiduje też artykuł 126 polskiego Kodeksu karnego, który brzmi następująco: „*Kto w czasie działań zbrojnych używa niezgodnie z prawem międzynarodowym znaku Czerwonego Krzyża lub Czerwonego Półksiężycy, podlega karze pozbawienia wol-*

16 Tamże, s. 27.

17 Artykuł 8 Statut Międzynarodowego Trybunału Karnego, Dz. U. 2003, nr 78, poz. 708.

ności do lat trzech<sup>18</sup>”. Najważniejsze przepisy prawa powszechnego uzupełniają przepisy ustaw o poszczególnych stowarzyszeniach krajowych, które także odnoszą się do spraw związanych ze znakiem. W Polsce są to artykuły 12, 13, 14 i 15 *Ustawy o Polskim Czerwonym Krzyżu* z 16 listopada 1964 roku, które określają zasady ochrony znaku i nazwy Czerwony Krzyż. Brzmia one następująco: „*Godłem Polskiego Czerwonego Krzyża jest równoramienny czerwony krzyż na białym polu (Krzyż Genewski), występujący samodzielnie lub w połączeniu z nazwą „Polski Czerwony Krzyż”. Godło i nazwa Polskiego Czerwonego Krzyża pozostają pod ochroną prawną. Prawo do używania znaku lub nazwy Czerwony Krzyż jako godła lub znaku rozpoznawczego przysługuje w przypadkach i na zasadach określonych w konwencjach międzynarodowych. Zabronione jest używanie z naruszeniem art. 13 znaku lub nazwy „Czerwony Krzyż” lub „Krzyż Genewski”, jak również wszelkich znaków lub nazw stanowiących ich naśladownictwo. Zakaz (...) dotyczy również używania znaków i nazwy „Czerwonego Półksiężycy” oraz „Czerwonego Lwa i Słońca”. Zabronione jest używanie godła Związku Szwajcarskiego (biały krzyż na czerwonym tle) albo znaku stanowiącego jego naśladownictwo wbrew postanowieniom konwencji międzynarodowych*”<sup>19</sup>. Odrębną grupę przepisów stanowią przepisy wojskowe, a także przepisy wewnętrzne Ruchu i poszczególnych stowarzyszeń krajowych, do których należą regulaminy, statuty, uchwały itp.

Znak Czerwonego Krzyża powstał, jak już wspomniano, w 1863 roku, podczas trwania Międzynarodowej Konferencji Genewskiej, kiedy to jeden z jej uczestników zaproponował, aby znakiem ochronnym była nie biała opaska na lewym ramieniu jak początkowo ustalono, ale właśnie czerwony krzyż na białej opasce noszonej na lewym ramieniu<sup>20</sup>. Wybrano taki znak najprawdopodobniej jako wyraz hołdu i uznania dla Szwajcarii, gdzie odbywała się Konferencja i z której pochodził Henry Dunant, a nie ze względów religijnych. W tym miejscu należy jednak zauważyć, że taki a nie inny wygląd flagi szwajcarskiej ma swoje korzenie w bitwie pod Laupen w 1339 roku<sup>21</sup>, podczas której żołnierze szwajcarscy byli oznaczeni znakiem krzyża. Od tego czasu biały krzyż w na czerwonym tle stał się symbolem Szwajcarów. Obojętnie więc jakie przyjmujemy tłumaczenie dlaczego przyjęto taki a nie inny znak, to i tak jego źródłem jest krzyż chrześcijański. Jednak aby uniknąć niepotrzebnych zadrażnień od początku podkreślano, że znak czerwonego krzyża nie ma związku z religią, tylko z flagą szwajcarską. Znalazło to odzwierciedlenie w przepisie artykułu 38 *Konwencji o polepszeniu losu rannych i chorych w armiach czynnych*: „*jako wyraz hołdu dla Szwajcarii, godło czerwonego krzyża na białym polu, utworzone z odwróconych*

18 Artykuł 126 Kodeksu karnego, Dz. U. 1997, nr 88, poz. 553.

19 Ustawa o Polskim Czerwonym Krzyżu, Dz. U. 1964, nr 41, poz. 276.

20 W książce *The Story of the International Red Cross* Beryl i Sam Epstein podają (s. 38), że autorem znaku był szwajcarski generał Dufour, jednak żadne inne źródło nie potwierdza tej informacji.

21 Bitwa pod Laupen – kulminacyjne wydarzenie wojny laupeńskiej, starcie zbrojne z dnia 21 czerwca 1339 roku, podczas którego klęskę poniósł Ludwik Bawarski, zwycięstwo Szwajcarów zdecydowało o wstąpieniu w 1351 roku Berna do Związku Szwajcarskiego.

barw związkowych, będzie używane nadal, jako godło i znak rozpoznawczy wojskowej służby sanitarnej”<sup>22</sup>. Jednak fakt, że wybrano znak krzyża miał mieć poważne w przyszłości konsekwencje.

24 kwietnia 1877 roku Rosja wypowiedziała wojnę Imperium Osmańskiemu, rozpoczynając trwający kilka miesięcy konflikt zbrojny (wojna rosyjsko-turecka). Podczas jej trwania stowarzyszenie tureckie zaczęło stosować znak Czerwonego Półksiężyca uzasadniając to obawą, że znak Czerwonego Krzyża może obrażać uczucia żołnierzy muzułmańskich. Należy jednak zauważyć, że do czasu tego konfliktu stowarzyszenie tureckie używało znaku Czerwonego Krzyża, nie zgłaszając żadnych zastrzeżeń. O swojej decyzji strona turecka powiadomiła rząd szwajcarski będący depozytariuszem Konwencji genewskiej, zobowiązując się równocześnie, że stosowanie innego znaku, nie spowoduje braku uznania i poszanowania dla znaku Czerwonego Krzyża stosowanego przez przeciwnika. Decyzja Turcji wzbudziła konsternację, oznaczała bowiem odejście od stosowania uznanego w Konwencji znaku ochronnego. Po wielu wahaniach uznano prawo strony tureckiej do stosowania przez jej Stowarzyszenie Pomocy Rannym Żołnierzom znaku Czerwonego Półksiężyca, ale tylko na czas trwania tego konfliktu zbrojnego. Tymczasem po jego zakończeniu nie dość, że tureckie stowarzyszenie nie zaprzestało używania nowego znaku, to jeszcze w jego ślady poszły inne stowarzyszenia państw muzułmańskich<sup>23</sup>.

Chcąc zalegalizować stosowany przez siebie znak Turcja zaczęła domagać się, aby międzynarodowe konferencje dyplomatyczne uznały znak Czerwonego Półksiężyca za równoważny znakowi Czerwonego Krzyża. Podczas konferencji odbywających się w 1899 i 1907 roku tak się nie stało, a co więcej kolejna Konwencja genewska z 1906 roku potwierdziła zasadę, że jedynym znakiem ochronnym jest czerwony krzyż, jednakże zaczynało być dla wszystkich oczywiste, że powrót do stosowania jednego znaku może być bardzo trudny, albo już wręcz niemożliwy. Tym bardziej że w 1906 roku ówczesna Persja, czyli dzisiejszy Iran, zgłosiła wniosek o uznanie kolejnego znaku jako znaku ochronnego – tym razem miał to być czerwony lwa i słońce na białym tle, czyli znak rządzącej wówczas krajem dynastii Pahlawi. Starania Persji i państw muzułmańskich przyniosły rezultat w 1929 roku, kiedy to władze czerwonokrzyżskie uznały obydwa te znaki jako znaki ochronne. Odpowiedni zapis znalazł się w uchwalonej w 1929 roku kolejnej Konwencji genewskiej, której artykuł 38 uzyskał następujące brzmienie: „*Jako wyraz hołdu dla Szwajcarii, godło czerwonego krzyża na białym polu utworzone z odwróconych barw związkowych, będzie używane nadal. Jako godło i znak rozpoznawczy wojskowej służby medycznej. Jednakże dla krajów, które zamiast czerwonego krzyża jako znaku rozpoznawczego używają już [podkreślenie - JS]*

22 Konwencja o polepszeniu losu rannych i chorych w armiach czynnych, Genewa 12 sierpnia 1949 roku, Dz. U. 1956, nr 38, poz. 171.

23 Emblems of humanity. The international Red Cross and Red Crescent Movement, <http://www.icrc.org/eng/index.jsp> (dostęp 9 maja 2012)

*czzerwonego półksiężyca lub czerwonego lwa i słońca na białym polu godła te są również dopuszczone w rozumieniu niniejszej konwencji*<sup>24</sup>. Należy w tym miejscu dodać, że wszystkie poruszone w tym artykule do tej pory kwestie, a więc dotyczące zasad stosowania znaku i jego ochrony, jak i funkcji odnoszą się w równym stopniu do znaku Czerwonego Krzyża, jak i Czerwonego Półksiężyca oraz znaku Czerwonego Lwa i Słońca<sup>25</sup>.

Taki zapis oznaczał, że wprawdzie zgodzono się na stosowanie innych znaków niż znak Czerwonego Krzyża, ale założono że proces odchodzenia od używania Krzyża Genewskiego się zakończył, ponieważ Konwencja genewska z 1929 roku nie przewidywała możliwości, aby kolejne krajowe towarzystwa pomocy rannym żołnierzom zaczęły stosować znak Czerwonego Półksiężyca lub Czerwonego Lwa i Słońca, bądź jeszcze innego godła.

Założenie okazało się błędne. Korzystając z ustępstw jakie uczyniono kolejne krajowe stowarzyszenia zaczęły zgłaszać propozycje kolejnych znaków: stosowanie znaku czerwonego słońca i pasa zaproponowała Japonia, czerwonego krzyża i płomienia Tajlandia, a czerwonego łuku Afganistan. Przedstawiciele Indii chcieli używać znaku czerwonego koła, Libanu czerwonego cedru, Syrii czerwonego daktyla, Sudanu czerwonego nosorożca, a Kongo czerwonego jagnięcia. Żadna z tych propozycji nie została zaakceptowana i wymienione stowarzyszenia pozostały przy uznanych oficjalnie znakach ochronnych. Inaczej natomiast stało się w przypadku Izraela. Stowarzyszenie tego kraju także złożyło, podczas konferencji w 1949 roku, propozycję stosowania innego znaku – znaku Czerwonej Tarczy Dawida. Ta propozycja również nie została zaakceptowana<sup>26</sup>. Jednak Izrael nie przejął się odmową, tylko złożył zastrzeżenie do odpowiedniego artykułu Pierwszej Konwencji genewskiej i od tego momentu jego stowarzyszenie krajowe zaczęło używać znaku Czerwonej Tarczy Dawida. Spowodowało to, że izraelskie stowarzyszenie aż do 2006 roku było tylko obserwatorem w pracach Ruchu, ze względu na brak jego uznania zarówno przez Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża, jak i Federację Stowarzyszeń Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężyca właśnie ze względu na stosowanie nieuznanego znaku<sup>27</sup>.

Inny niż konwencyjny znak stosowany był też przez Związek Stowarzyszeń Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężyca Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Wynikało to z tego, że w poszczególnych republikach radzieckich istniały, ze względów etnicznych, narodowościowych, religijnych i kulturowych albo stowarzyszenia czerwonego krzyża albo czerwonego półksiężyca. Stąd też tworząc rodzaj reprezentacji wobec Ruchu i na arenie międzynarodowej Związek ten stosował obydwa znaki. Możliwość stosowania obydwu znaków na-

24 Konwencja genewska o polepszeniu losu chorych i rannych w armiach czynnych, podpisana dnia 27 lipca 1929 r., Dz. U. 1929, nr 24, poz. 79.

25 Tamże.

26 F. Bugnion, *Red cross, red crescent, red crystal*, Geneva 2007, s. 17-18.

27 B. Kokoszka, op. cit., s. 29-30.

raz miał tylko ZSRR. W późniejszych czasach zarówno Kazachstan, jak i Erytrea, które ze względu na swoich obywateli będących w równych częściach zarówno chrześcijanami jak i muzułmanami, musiały dokonać wyboru, mimo że chciały również używać obu znaków.

W 1980 roku, po rewolucji islamskiej, stowarzyszenie krajowe Iranu zrezygnowało ze stosowania znaku Czerwonego Lwa i Słońca, który był symbolem obalonego właśnie szacha. Wprawdzie Iran zagwarantował sobie możliwość powrotu do znaku Czerwonego Lwa i Słońca, to jednak zaczął używać znaku Czerwonego Półksiężycy. Znak Czerwonego Lwa i Słońca pozostał znakiem ochronnym, jednak żadne nowe stowarzyszenie nim się posługujące nie zostanie uznane, gdyż w Statucie Ruchu z 1986 roku znak ten nie jest już wymieniany<sup>28</sup>.

Decyzja Iranu spowodowała, że ponownie odżyły nadzieje na powrót do stowarzyszenia narodowe jednego znaku. Pierwsze głosy, że stosowanie więcej niż jednego znaku jest dla ruchu niekorzystne odzywały się od początku pojawienia się problemu, czyli od chwili kiedy Turcja zaczęła stosować znak Czerwonego Półksiężycy. Jednak kolejne lata jeszcze bardziej komplikowały tę sprawę zamiast ją upraszczać. Dopiero pod koniec dwudziestego wieku pojawiła się szansa na zmianę tej sytuacji. Po wielu konsultacjach w środowisku samych pracowników i wolontariuszy Ruchu, prawniczym i dyplomatycznych, po niezliczonej ilości debat zaproponowano nowy znak ochronny – znak obramowania w kształcie czerwonego kwadratu ustawionego na sztorc na białym tle.

Nowy znak wprowadził *Protokół dodatkowy do Konwencji Genewskich z 12 sierpnia 1949 dotyczący przyjęcia dodatkowego znaku rozpoznawczego* (Protokół III) przyjęty 8 grudnia 2005 roku (wszedł w życie 14 stycznia 2007 roku). Odpowiednie zapisy znalazły się w artykule drugim, który ma następujące brzmienie „*niniejszy Protokół wprowadza dodatkowy znak rozpoznawczy w uzupełnieniu i do takich samych celów, dla których wprowadzono znaki rozpoznawcze Konwencji Genewskich. Te znaki posiadają równorzędny status. Ten dodatkowy znak rozpoznawczy składa się z czerwonego obramowania w kształcie kwadratu, postawionego na swoim szczycie, na białym tle (...)*”<sup>29</sup>. Poza tym Protokół ten potwierdził znaczenie znaków Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy oraz podkreślił, że wszystkie znaki rozpoznawcze nie posiadają zamierzonego znaczenia religijnego, etnicznego, rasowego, regionalnego, czy politycznego<sup>30</sup>. Celem było stworzenie nowego znaku, który byłby całkowicie neutralny i „nikomu z niczym by się nie kojarzył”. W tym miejscu należy podkreślić, że ten znak funkcjonuje i ma funkcjonować obok już istniejących, a stowarzyszenia krajowe mogą sto-

28 Tamże, s. 30.

29 Artykuł 2 Protokołu dodatkowego do Konwencji Genewskich z 12 sierpnia 1949 dotyczący przyjęcia dodatkowego znaku rozpoznawczego przyjęty 8 grudnia 2005 roku (Protokół III), Dz. U. 2005, nr 70, poz. 447.

30 M. Marcinko, *Cele i zadania Międzynarodowego Ruchu Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy*, [w:] M. Marcinko, P. Łubiński, *Wybrane zagadnienia z zakresu międzynarodowego prawa humanitarnego*, Kraków 2009, s. 222.

sować dotychczasowe znaki lub je wpisywać w nowy znak, umownie nazywany Czerwonym Kryształem<sup>31</sup>. Protokół III dopuszcza też możliwość, aby w wyjątkowych okolicznościach nowego znaku używał Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża i Międzynarodowa Federacja Stowarzyszeń Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy, a także służba medyczna i personel religijny, za zgodą uczestniczących państw, biorące udział w operacjach pod auspicjami Organizacji Narodów Zjednoczonych. W tym drugim przypadku istnieje możliwość stosowania nie tylko czerwonego kryształu, ale także znaku Czerwonego Krzyża, Czerwonego Półksiężycy lub Czerwonego Lwa i Słońca.

Decyzja o wprowadzeniu nowego znaku ochronnego jest decyzją kontrowersyjną. „Za” przemawia chęć znalezienia jednego, nowego znaku, gdyż jak powiedział to przewodniczący MKCK w latach 1928-1944 Max Hüber *„tylko jedność znaku ochronnego może zapewnić jego międzynarodowe przestrzeganie”*. Poza tym nowy, neutralny znak może zwiększyć bezpieczeństwo personelu i wolontariuszy. Posługiwanie się zwłaszcza znakiem Czerwonego Krzyża, ale i Czerwonej Tarczy Dawida w wielu regionach świata jest po prostu niebezpieczne. Należy jednak zauważyć, że III Protokół dodatkowy w rzeczywistości, wbrew oficjalnym intencjom, wprowadza kolejny znak. Znak, o którym do dnia dzisiejszego mało kto słyszał, gdy tymczasem znak Czerwonego Krzyża, jak i Czerwonego Półksiężycy należy do najbardziej rozpoznawanych symboli na świecie. Wydaje się, że w tej sprawie ugięto się pod pewną „poprawnością polityczną”, która może prowadzić do wysunięcia propozycji kolejnych żądań, np. ktoś stwierdzi, że kolor czerwony jest niewłaściwy, że znak czerwonego kryształu może się jednak z czymś lub kimś kojarzyć.

Znak Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy należy do jednych z najbardziej rozpoznawanych znaków nad światem. Pod jego auspicjami działają organizacje tworzące jeden z najważniejszych ruchów na świecie – Międzynarodowy Ruch Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy. Jego działalność obejmuje cały świat i dotyczy wielu aspektów.

Działalność MKCK wynika z jego założeń statutowych, uprawnień przyznanych w konwencjach genewskich oraz wieloletniej praktyki i polega na niesieniu pomocy wszelkim ofiarom (rannym i chorym żołnierzom, jeńcom wojennym, osobom internowanym, więźniom, uchodźcom, inwalidom) wojny o charakte-

---

31 Protokół III daje w zasadzie kilka możliwości: *„Stowarzyszenia Krajowe tych Wysokich Umawiających się stron, które zdecydowały się używać znaku z trzeciego Protokołu, mogą używać ten znak zgodnie z odpowiednim prawodawstwem krajowym, wybrać inkorporowanie do tego znaku dla celów identyfikacyjnych: znaku rozpoznawczego uznanego przez Konwencje Genewskie lub kombinacje tych znaków; albo innego znaku, który jest faktycznie stosowany przez Wysoką Umawiającą się Stronę i o którym powiadomiono inne Wysokie Umawiające się Strony oraz Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża, za pośrednictwem depozytariusza, przed przyjęciem niniejszego Protokołu”*. Artykuł 2 Protokołu dodatkowego do Konwencji Genewskich z 12 sierpnia 1949 dotyczący przyjęcia dodatkowego znaku rozpoznawczego przyjęty 8 grudnia 2005 roku (Protokół III), Dz. U. 2005, nr 70, poz. 447.

rze zarówno międzynarodowym jak i wewnętrznym oraz konfliktów zbrojnych. MKCK prowadzi także rejestr i poszukiwania ofiar wojny, czuwa nad przestrzeganiem przez strony walczące postanowień konwencji genewskich w zakresie ochrony ofiar wojny i konfliktów zbrojnych, inicjuje nowe konwencje humanitarne lub o charakterze humanitarnym, mediuje, z upoważnienia zainteresowanych państw lub stron walczących, w konfliktach zbrojnych oraz w sytuacjach, w których pożądana jest ingerencja neutralnego czynnika humanitarnego.

Do zadań MKCK należy także upowszechnianie Podstawowych Zasad Ruchu, przeprowadzanie procedury uznania każdego nowoutworzonego lub rekonstruowanego krajowego stowarzyszenia i notyfikowaniu uznania innym krajowym stowarzyszeniom, działanie na rzecz ścisłego przestrzegania międzynarodowego prawa humanitarnego, mającego zastosowanie w konfliktach zbrojnych i przyjmowanie wszelkich skarg dotyczących jego naruszeń, zapewnienie funkcjonowania Centralnego Biura Poszukiwań przewidzianego w konwencjach genewskich, przyczynianie się do szkolenia i przygotowywania personelu i materiałów sanitarnych<sup>32</sup>. Komitet może podejmować także każdą inicjatywę humanitarną, która wchodzi w zakres jego roli, jako neutralnej i niezależnej instytucji oraz mediatora, a także podejmować badania każdego problemu, który uzna za zasadne. Komitet utrzymuje kontakty z organami rządowymi i wszelkimi instytucjami narodowymi lub międzynarodowymi, z którymi współpracę uzna za pożyteczną. Ma status obserwatora przy Zgromadzeniu Ogólnym ONZ, współpracuje z Biurem Koordynatora ds. Humanitarnych Narodów Zjednoczonych (OCHA), uczestniczy w posiedzeniach międzyagencyjnej Komisji Stałej skupiającej przedstawicieli humanitarnych agencji ONZ, Międzynarodowej Federacji i organizacji pozarządowych. MKCK koordynuje swoje działania z Biurem Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców (UNHCR), Światowym Programem Żywnościowym (WFP) i Światową Organizacją Zdrowia (WHO). Poza tym Komitet jest w stałym kontakcie z: Unią Europejską, Radą Europy, Organizacją Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Unią Afrykańską, Organizacją Konferencji Islamskiej, Ruchem Państw Niezaangażowanych, Organizacją Państw Amerykańskich, Ligą Państw Arabskich<sup>33</sup>.

188 stowarzyszeń krajowych Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycac<sup>34</sup> prowadzi szeroką działalność, zarówno podczas wojny, jak i w czasie pokoju. Najważniejszą ich funkcją pozostaje nadal pomocnicza rola wobec wojskowej

32 Artykuł 4 Statutu Międzynarodowego Czerwonego Krzyża, [w:] M. Flemming (red.), *Międzynarodowy Ruch Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycac*. Zbiór dokumentów, Warszawa 1992, s. 50-51.

33 Artykuł 5 i 6 Statutu Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża, [w:] M. Flemming, (red.), *Międzynarodowy Ruch...*, s. 51; K. Kędziński, (red.), *Poznajmy MKCK*, Warszawa 2004, s. 2-3, 40-43; W. Wierzbicki (oprac.), *Czerwony Krzyż. Wiadomości ogólne*, Katowice 1995, s. 12; D. P. Forsythe, *Humanitarian Politics. The International Committee of the Red Cross*, Baltimore 1977, s. 6-10.

34 Obecnie jest 188 uznanych stowarzyszeń narodowych, status obserwatora ma Erytrea i Tuvalu, stowarzyszenia nie istnieją w następujących państwach: Bhutan, Cypr, Malediwy, Niue (nie jest stroną konwencji genewskich), Oman, Watykan, Wyspy Marshalla (stan z 23 sierpnia 2012 r.)



służby medycznej, do której zostały pierwotnie powołane. Rozszerzenie działalności stowarzyszeń nastąpiło po pierwszej wojnie światowej, kiedy wydawało się, że konflikty zbrojne to już przeszłość, a istniało szerokie pole do wykorzystania doświadczeń zdobytych podczas wojny. Czerwony Krzyż rozwinął wtedy działalność medyczno-socjalną. Stowarzyszenia krajowe brały udział i nadal biorą w budowie szpitali, szkoleniu pielęgniarek, prowadzeniu kursów oświaty zdrowotnej, opieki nad dzieckiem, ratownictwie górskim i morskim, organizowaniu kursów pierwszej pomocy i opieki nad ludźmi starszymi oraz niepełnosprawnymi. Olbrzymią rolę odgrywają także w propagowaniu i organizowaniu krwiodawstwa. Zajmują się one także takimi problemami jak: narkomania, bezrobocie, przestępczość, poprawa stanu zdrowia ludności, pomoc uchodźcom, niesienie pomocy ofiarom klęsk żywiołowych<sup>35</sup>.

Federacja Stowarzyszeń Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężyca to według słów z 1919 roku jej inicjatora Henrieo Davisona, jednego z czołowych działaczy Amerykańskiego Czerwonego Krzyża, „sfederowanie stowarzyszeń czerwono krzyskich z różnych krajów w jedną organizację, na wzór Ligi Narodów, w celu stałej światowej krucjaty dla poprawy zdrowotności, zapobiegania chorobom i łagodzenia cierpień”<sup>36</sup>. Jej zasadniczym celem stało się inspirowanie, popieranie, ułatwianie i rozwijanie w każdym czasie i we wszystkich formach działalności humanitarnej w celu zapobiegania cierpieniom ludzkim i ich łagodzenia oraz wnoszenia w ten sposób swojego wkładu w utrzymanie i rozwijanie pokoju na świecie. W szczególności zaś Federacja działa jako stały organ łączności, koordynacji i studiów między krajowymi stowarzyszeniami i udziela im pomocy, o jaką mogą się do niej zwrócić, niesie pomoc wszelkimi środkami, jakimi dysponuje, wszystkim ofiarom nieszczęść, pomaga krajowym stowarzyszeniom w przygotowaniu się zawczasu do niesienia pomocy na wypadek klęsk, w organizowaniu przez nie akcji pomocy oraz w czasie prowadzenia takich akcji, organizuje i koordynuje międzynarodowe akcje pomocy oraz kieruje nimi, niesie pomoc ofiarom konfliktów zbrojnych, zgodnie z porozumieniami zawartymi z Międzynarodowym Komitetem Czerwonego Krzyża, pomaga Komitetowi w propagowaniu i rozwijaniu międzynarodowego prawa humanitarnego, reprezentuje oficjalnie na forum międzynarodowym stowarzyszenia będące jej członkami<sup>37</sup>.

Działalność pracowników i wolontariuszy Międzynarodowego Ruchu Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężyca obejmuje cały świat i często odbywa się w bardzo trudnych i niebezpiecznych warunkach. Ataki na personel humanitarny zdążają się coraz częściej, zwłaszcza jeśli są to osoby pochodzące z krajów zachodnich. Najbardziej spektakularnym wydarzeniem był samobójczy zamach

35 Artykuł 7 Porozumienia między Komitetem Czerwonego Krzyża a Ligą Stowarzyszeń Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężyca, [w:] M. Flemming, (red.), *Międzynarodowy Ruch...*, s. 40.

36 K. Kędzierski, op. cit., s. 15.

37 Artykuł 6 Statutu Międzynarodowego Ruchu Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężyca, [w:] M. Flemming, *Międzynarodowy Ruch...*, s. 14-15; D. P. Forsythe, op. cit., s. 10-20.

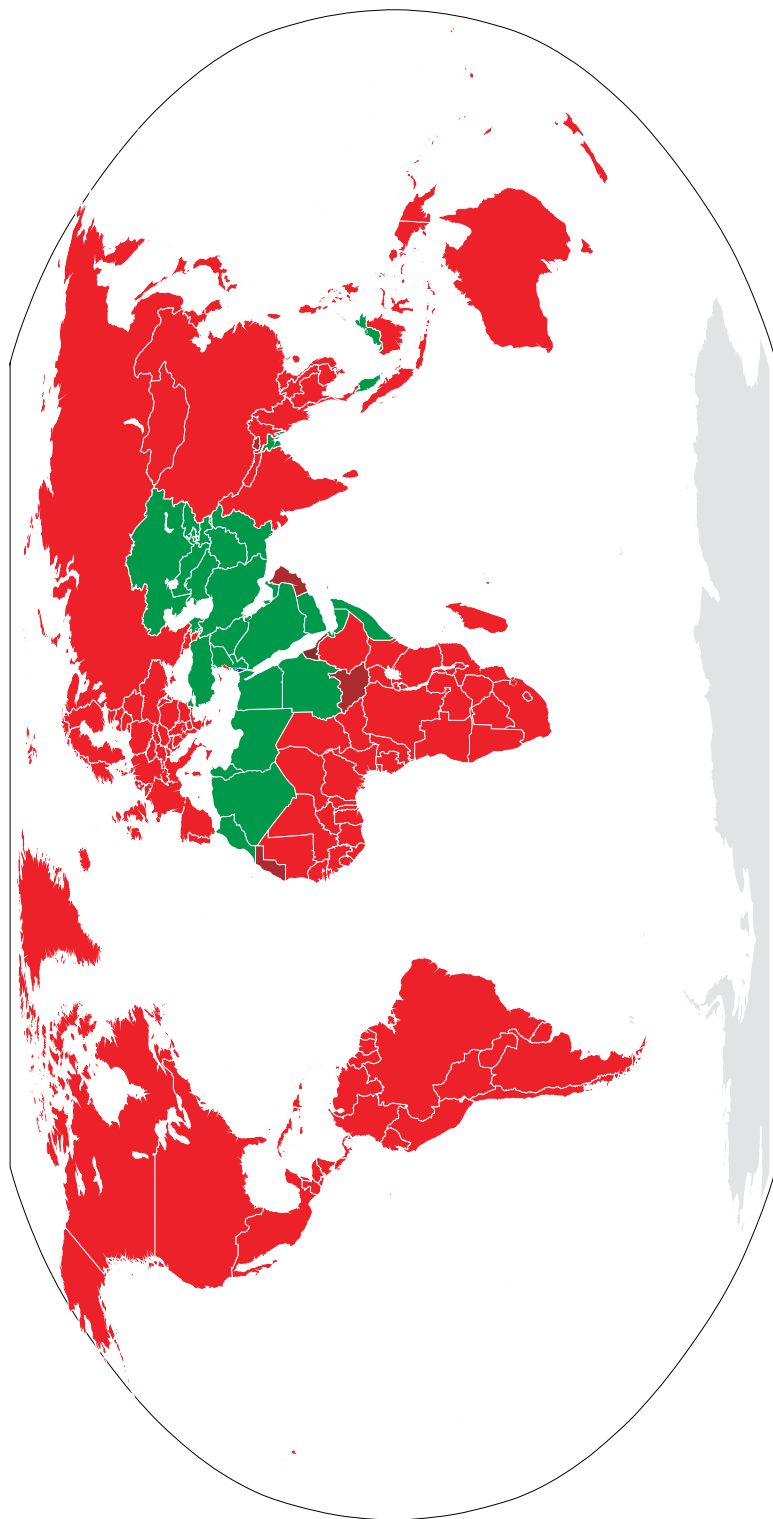
terrorystyczny z dnia 19 sierpnia 2003 r. na siedzibę główną Organizacji Narodów Zjednoczonych w Bagdadzie, w którym zginęły 22 osoby, w tym Specjalny Wysłannik Sekretarza Generalnego ds. Iraku Sergio Vieira de Mello, a ponad 150 osób zostało rannych<sup>38</sup>. Nie tak tragiczne, ale również krwawe wydarzenia mają miejsce coraz częściej i nie dotyczą tylko ONZ. Rocznie ginie nawet kilkadziesiąt osób związanych z różnymi organizacjami udzielającymi pomocy, np. kwietniu tego roku porwano, a następnie zamordowano brytyjskiego pracownika MKCK w Pakistanie. Wielu ginie też przypadkowo.

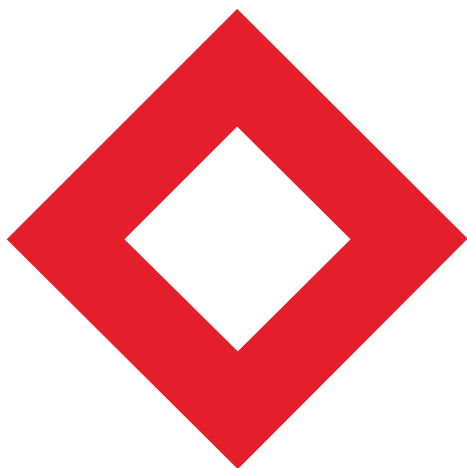
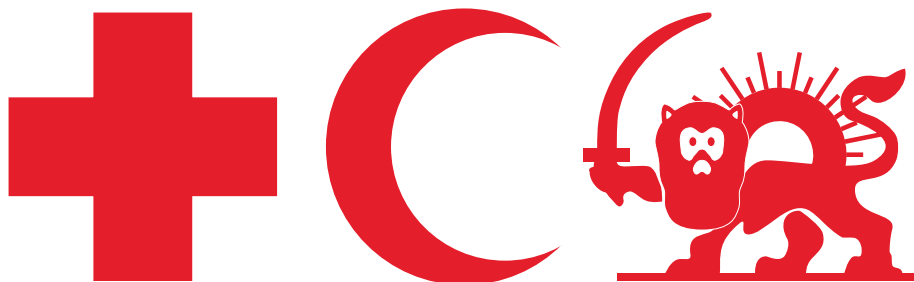
Stąd tak ważne jest, aby znaki graficzne, którymi posługują się organizacje były jak najlepiej rozpoznawalne, choć należy przyznać, że w niektórych regionach świata, samo ich stosowanie może stanowić zagrożenie dla osób nimi oznakowanych. Międzynarodowy Ruch Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy jest jedną z najbardziej znanych i cenionych organizacji niosących pomoc. Znaki, jakich używa należą do najbardziej rozpoznawanych znaków graficznych na świecie. Niestety zaczęło być ich za dużo, stąd podejmowane od wielu lat próby ujednoczenia stosowania godła. W momencie kiedy okazało się, że stosowanie przez wszystkie stowarzyszenia krajowe jednego ze znaków, dopuszczonych przez konwencje genewskie, jest niemożliwe, pojawił się pomysł wprowadzenia nowego znaku ochronnego. Znaku, który nie budziłby żadnych skojarzeń religijnych, politycznych, światopoglądowych, ani innych. Znakiem tym stał się czerwony kryształ, którego używanie przewiduje III Protokół dodatkowy z 2006 roku. Nowy znak nie zastąpił jednak dotychczas stosowanych. Może być wprawdzie stosowany zamiast wcześniejszych znaków, ale również razem z nimi, jak i stowarzyszenia mogą pozostać przy tradycyjnym oznakowaniu. Dzisiaj jest chyba jeszcze za wcześnie, aby oceniać słuszność decyzji o stosowaniu nowego znaku ochronnego. Bez wątplenia dla organizacji lepiej byłoby, aby wszystkie stowarzyszenia krajowe używały tylko jednego. Jednak jest to niemożliwe, stąd pokuszono się o wprowadzenie nowego, tylko że za dotychczas stosowanymi stoi blisko 150 lat ich stosowania i rozpoznawalność na całym świecie. Nowy znak, choć neutralny, jest cały czas raczej nieznan i wobec możliwości stosowania dotychczasowych oznaczeń, trudno raczej zakładać, że się powszechnie przyjmie. Najbliższe lata pokażą, czy decyzja o jego wprowadzeniu uprościła, czy jeszcze bardziej skomplikowała kwestie znaków stosowanych przez Międzynarodowy Ruch Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy.

---

38 Współcześnie dzień ten, tj. 19 sierpnia obchodzony jest przez społeczność międzynarodową jako Światowy Dzień Pomocy Humanitarnej; *W ataku na siedzibę ONZ w Bagdadzie zginęło co najmniej 16 osób*; <http://wyborcza.pl/1,75248,1627639.html>, dostęp 21 czerwca 2012; Międzynarodowy Dzień Humanitaryzmu – święto ludzi niosących pomoc ludziom, <http://www.pck.pl/news,1135.html>, dostęp 21 czerwca 2012

**Rysunek 1.** Międzynarodowy Ruch Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężyca



**Rysunek 2.** Czerwony Kryształ**Rysunek 3.** Czerwona Gwiazda Dawida**Rysunek 4.** Emblemat IFRC**Rysunek 5.** Czerwony Lew i Słońce

# SEKTY: OD POLITYKI DO SHOW-BIZNESU

*Katarzyna Skrobek*

## **Wprowadzenie**

Transformacja ustrojowa przywiodła do naszego kraju szereg nietradycyjnych, często nieznanych wyznań, „uwolniony” rynek ideowo-religijny przyniósł nowe, świeże spojrzenie na religię i całą duchowość człowieka. Wtedy również wzięły swój początek grupy o destrukcyjnym działaniu, które poprzez psychomanipulacje, kontrole świadomości, pranie mózgu i wiele innych stosowanych przez nie technik doprowadziły do tego, iż dzisiaj sekty są coraz bardziej niebezpieczne oraz stanowią jedno z największych zagrożeń nie tylko dla społeczeństwa naszego kraju ale również całego świata. Kryzys autorytetu, rodziny, religii, fundamentalnych wartości sprawił, iż dzisiejsze społeczeństwa fascynują się enigmatycznymi psychoduchowymi grupami przybyłymi ze wchodu, które mają do przekazania głęboką ale pozorną tylko wiedzę na temat ludzkiego istnienia, wiary itp. Ich mistycyzm przekonuje o istnieniu prostych odpowiedzi na pytania od wieków nurtujące człowieka. Wspomniane wyżej kryzysy skłoniły ludzi do poszukiwań poprzez, które od wielu lat kształtuje się całkiem inny, współczesny światopogląd. Te nowe ideologie ściśle związane z impasem wiary podprowadziły do swobodnego rozprzestrzeniania się wśród społeczeństw sekt i organizacji, które funkcjonują pod pozorem niezależności religijnej. Coraz częściej także można obserwować nieporadność polskiego rządu w walce z takimi grupami, które w ciągu ostatnich lat rozszerzyły swoją działalność na wiele dziedzin ludzkiego życia. Dzisiaj sekty są obecne w polityce, biznesie, ponadto od lat funkcjonują w przemyśle rozrywkowym.

## **Sekty – specyfika zjawiska**

Sekty jako organizacje znane ze sprytu, dobrej organizowane i manipulacji do perfekcji opanowały kształtowanie swojego pozytywnego wizerunku, co można obserwować na zjazdach, konferencjach naukowych, politycznych, psychologicznych, religijnych, których niekiedy są współorganizatorem. Jedna z definicji mówi o tym, iż sekty o charakterze politycznym utożsamia się z dyktaturami stosującymi represje, reżimami oraz grupami terrorystycznymi. Środki masowego

przekazu, które często wspominają o tego typu sektach nazywają je ekstremistycznymi lub skrajnymi. Koronna hipoteza głoszona przez tego typu sekty ma charakter ściśle polityczny. Przykładem są m. in. sekta Aum Shinri Kyo, czyli Najwyższa Prawda, Soka Gokkai, Kościół Zjednoczenia i wiele innych<sup>1</sup>. Podana definicja sekty politycznej jest jedną z wielu istniejących, których cechą charakterystyczną jest najczęściej opozycja wobec władzy państwowej, kraju w którym funkcjonują. Sekty polityczne oponują przeciwko niesprawiedliwym podziałom ról społecznych, wyzyskowi obywateli przez państwo, nieudolnemu kierowaniu społeczeństwem czy przeciw łamaniu fundamentalnych praw człowieka.

Role wspomnianej opozycji w historii świata odegrało kilka podstawowych sekt o charakterze politycznym. Jedną z pierwszych była sekta kapturników, wywodząca się z Francji, powstała w XII w. Była sektą religijno-polityczną głoszącą przede wszystkim wolność i równość społeczną, jak i również wspólną własność wszelkich dóbr. Inną sektą powstałą w Anglii byli „Zwolennicy Piątego Państwa” (Fifth Monarchy Men). Kwintomonarchianie odrzucali zarówno ustrój państwowy, jak i kościelny. Byli prowokatorami buntów przeciw władzy parlamentu. Rok 1653 był również czasem działalności sekty lewellerzystów (z ang. levellers czyli „wyrównujący”)<sup>2</sup>. Oddzielali Kościół od państwa i głosili idee luteranckiego powszechnego kapłaństwa. Marzyło im się królestwo boże, w formie republiki.

W latach 80 i 90 w Rosji sporą rolę odegrała grupa tołstojowców. Członkowie owego ruchu oficjalnie sprzeciwiali się władzy, podatkom oraz służbie w wojsku. Dzięki hrabiemu Tołstojowi większa część członków grupy migrowała do Kanady głównie z powodu represji jakich doświadczyli w Rosji. W latach 20. XX w. koło Woroneża narodziła się sekta fiodorowców, której inicjatorem był Fiodor Rybałko, mnich który sam ogłosił się świętym i oficjalnie potępił radziecką władzę nazywając ją antychrystem i czerwonym smokiem. Fiodorowcy nienawidzili kolektywizacji, zostali skazani w 1923 r. za kontrrewolucję<sup>3</sup>. Sekty polityczne nie mają krótkiej tradycji, od wieków przemierzają świat w pogoni za politycznymi wpływami, poszukując coraz to nowszych narzędzi w walce z prawem, panującą władzą i obyczajami.

Również obecnie świat nie jest wolny od sekt politycznych, które tak samo jak te sprzed kilkudziesięciu lat kwestionują funkcjonowanie aparatu państwowego. Sekty polityczne mimo, iż oparte są głównie na polityce mają różny charakter, są to sekty sprzeciwiające się także traktowaniu przez państwo spraw, które na pozór nie mają związku z polityką. Przeciwko prowadzonej polityce występują zrzeszenia kobiet, pacyfiści, anarchiści, ekolodzy, sekty których doktryną jest ideologia antykomunizmu, marksizmu, czy mające charakter rewolucyjny.

1 P. Ebbig R. Fiedler, A. Wejkszner, S. Wojciechowski, *Leksykon współczesnych organizacji terrorystycznych*, Poznań 2007, s. 44-46; Por. P.T. Nowakowski, *Sekty jako problem współczesności*, Mysłowice 2008 s.8.

2 Por. A. Zwoliński, *Sekty polityczne.*, „Sekty i fakty”, nr 2/ 2002, s.4-5.

3 *Ibidem*.

Ruchem, który buntuje się przeciwko różnym formom niewolnictwa współczesnych ludzi jest powstały na Jamajce w latach 30 XX w. ruch rastafarian. Członkowie ruchu zarzucają państwu nieustanny ucisk człowieka, który prowadzi do różnic społecznych i szerzącej się niesprawiedliwości. Rastafarianie wierzą, że Książę Etopii - Ras Tafari, który razem z cesarską koronacją przyjął imię Hajle Sellasje I, jest nowym Mesjaszem „czarnego świata”. Członkowie żądają zniesienia wszelkich różnic rasowych oraz klasowych. W Polsce ruch ten w ostatnich latach zyskał bardzo wielu zwolenników, manifestujących głównie nonkonformizm. Nie jest także tajemnicą, że członkowie ruchu z Jamajki nie unikają zażywania narkotyków i spożywania alkoholu, jego zwolennicy traktują palenie głównie marihuany za rytuał, który ma pomóc w pobudzeniu pozytywnej energii<sup>4</sup>. Należy również pamiętać o tym, iż jak twierdzi Robert Tekieli w cyklu swoich artykułów na temat New Age wprowadzanie siebie w tzw. wyższe stany umysłu, jest zwykłym mitem. Rastafarianie, którzy często głównie poprzez narkotyki wprowadzają się we wspomniane wyższe stopnie wierzą, że dzięki nim osiągną odmienne stany jakimi są np. odprężenie, relaks psychiczny, redukcja napięcia psychofizycznego itp. Większość wyznawców ruchu rastafarian nie wie jednak, iż te wszystkie sztucznie wywołane stany na dłuższą metę są niebezpieczne dla zdrowia. Mam tutaj na myśli głównie medytacje, pewne oderwanie od rzeczywistości, które wywoływane cyklicznie powoduje szybsze starzenie się organizmu. Takie stany bowiem są niegroźne tylko wtedy gdy człowiek przeżywa je w sposób naturalny np. podczas szoku, wywołanego ekstremalnym wydarzeniem<sup>5</sup>. Być może rastafarianie nie są typową sektą (choćby niektóre środowiska jednoznacznie uważają ruch za sektę destrukcyjną) jednak podobnie jak sekty, przywódcy takich ruchów wpływają na świadomość innych ludzi.

Innym, specyficznym ruchem, który w ostatnich latach prężnie tworzy coraz to nowsze przybudówki są feministki, które organizują się w grupach opartych na sekciarskiej strukturze i działaniach, są to m.in. Międzynarodowe Sprzysiężenie Terrorystyczne Kobiet z Piekła (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell) znane również jako WITCH, Przymierze Boginii (Covenant of Goddess). Organizacje feministyczne oskarżają władze państw o tzw. seksizm, czyli wpływ płci na społeczną pozycję jednostki. Kobiety zrzeszone w tych organizacjach, nie dążą jednak wyłącznie do równości kobiet i mężczyzn, ale również do zmiany całego systemu, który ich zdaniem, wrogi dla kobiet uczynił z nich obiekty eksploatacji głównie seksualnej, ekonomicznej i politycznej<sup>6</sup>. To kolejny z ruchów, który tylko w niewielkim stopniu przypomina typowe destrukcyjne sekty, jednak należy zwrócić uwagę na sposób działania członków tego typu organizacji, które

4 Por. K. Kurowska, *Rastafarianie*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/rastafarianie.html>, (16.03.2012 r. 19.30); *Rastafarianizm*, (w:) G. A. Macher, L. A. Nichols, *Słownik sekt nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, Warszawa 2006, s. 365-367.

5 Por. R. Tekieli, *Wyższy znaczy niższy*, „Gazeta Polska”, nr 22/2006 s.5.

6 Por. A. Zwoliński, *Sekty...*, s.5.

czasami przybierają zbyt radykalne metody funkcjonowania, nierzadko krzywdzące innych ludzi.

Jedną z organizacji sekciarskiej o antykomunistycznym nastawieniu jest Kościół Zjednoczenia, którego guru Sun Myung Moon potępiał owy ustrój za szatańskie wcielenie. To właśnie on powołał Międzynarodową Federację do Zwycięstwa nad Komunizmem. Kiedy udało mu się zorganizować w Moskwie konferencję z udziałem organizacji, których sam był założycielem ogłosił swoje wielkie zwycięstwo. Moon spotkał się też z prezydentem M. Gorbaczowem w 1990r. natomiast 5 lat później przyjechał do Polski aby promować siebie, jako człowieka, który w sprawie obalenia komunizmu uczynił najwięcej.

Walka z władzą przybiera niekiedy bardzo radykalne formy. Wtedy też wyłaniają się sekty rewolucyjno-terrorystyczne. Sekty o takim charakterze co jakiś czas dają o sobie znać poprzez wstrząsające wydarzenia, do których dochodzi w wyniku np. zamachów terrorystycznych. Przykładem może być tutaj radykalny Front Wyzwolenia Zwierząt, a szczególnie jego odłamek Milicja Wyzwolenia Zwierząt. Członkowie tego frontu jak mówią statystyki policyjne w Wielkiej Brytanii w latach 1993-1994 podłożyli 29 bomb oraz wysłali 42 listy-pułapki. Takie działania to zemsta na naukowcach, którzy celowo zarażają zwierzęta by później sprawdzić jak reagują one na podane leki. Ekoterroryzm w Wielkiej Brytanii ma już pokaźną rzeszę swoich zwolenników. Ich siedzibą są najczęściej uniwersyteckie kampusy<sup>7</sup>.

Każda z opisanych powyżej grup, które posiadają elementy typowej sekty działa na innej płaszczyźnie. Każda ma odrębne metody działania, głosi inne hasła, walczy w różny sposób o sprawy dla nich najistotniejsze. Jedne z nich są bardziej, drugie mniej radykalne wszystkie jednak posiadają znamiona sekt politycznych walczących z istniejącym porządkiem państwa, z prawem w nim panującym, z decyzjami władzy.

Władze Niemiec za sektę która według nich nie jest religią a wyłącznie destrukcyjnym ruchem politycznym uważają Kościół Scjentologiczny. Niemieccy politycy twierdzą, iż głównym celem scjentologów jest uzyskanie i utrzymanie władzy. Już w 1997r. po wnikliwych obserwacjach owej sekty przez niemiecki wywiad, Federalny Urząd Ochrony Konstytucji podjął decyzje o oficjalnym obserwowaniu scjentologów przez służby specjalne, których zadaniem była wnikliwa inwigilacja sekty Hubbarda na terenie kraju. Władze Niemiec bowiem zaczęły zauważać nadmierne zainteresowanie członków sekty sferą niemieckiej polityki, gospodarki, kultury i nauki. Do obserwacji sekty po przerwie wrócono w 2007 roku gdy scjentolodzy wybudowali w Berlinie swoje centrum, 13 stycznia 2007r. odbyło się oficjalne otwarcie 6-piętrowego budynku w Charlottenburg. W swojej siedzibie sekta miała prowadzić szkolenia, warsztaty i konferencje<sup>8</sup>.

---

7 Por. A. Zwoliński, *Sekty...*, s.4-5.

8 Por. W. Maszewski, *Będzie kręcił film czy agitował za sektą scjentologów?*, „Nasz Dziennik”, nr 146/2007, s.4.



Scjentolodzy to sekta, która coraz częściej działa na płaszczyźnie politycznej. Niewielu zdaje sobie sprawę z tego, że również w naszym kraju ma wielu swoich członków, którzy bezpośrednio powiązani są z polityką. W 2007r. szefową polskiej placówki kościoła scjentologicznego była Hanna Garbarska, działaczka młodzieżówki PSL. Garbarska startowała w wyborach samorządowych w Grodzisku Mazowieckim, z listy wspomnianej partii z 8. miejsca, jednak mandatu nie zdobyła. Aktywistka otwarcie mówiła o tym, iż członkowie PSL nie pytali nigdy i nie interesowali się tym kto jakiego jest wyznania i czym zajmuje się poza partią<sup>9</sup>. Ówczesną siedzibą placówki scjentologicznej w naszym kraju było mieszkanie w centrum Warszawy. Niewielu miało świadomość, iż w mieszkaniu kilka metrów od dzielnicy Nowy Świat, mieści się Krajowe Centrum Humanitarnych Wollontariuszy Scjentologii. Co istotne, żadne służby działające w naszym kraju, których zadaniem jest monitorowanie zagrożeń, od Komendy Głównej Policji, przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji aż po Biuro Bezpieczeństwa Narodowego nie miały pojęcia, o tym że sekta ma już swoją placówkę w centrum stolicy<sup>10</sup>. Sekta nazywana „religijną mafią”, jak zauważa Jerzy Jachowicz, nie są typową sektą, bowiem prócz modelowych działań w postaci zniewolenia jednostki, stosowania metod ukrytej psychomanipulacji, kontroli umysłu itp. Kościół Scjentologiczny wyróżnia postępowanie, typowe dla każdej mafii, która ucieka się do oszustw finansowych, wyłudzeń bankowych, fałszerstw podatkowych, nierzadko także szantażu czy przekupstwa<sup>11</sup>.

Przykładem wnikania sekt w politykę, bądź też polityki w sekty destrukcyjne są spotkania, konferencje, które często organizowane są przez członków różnych sekt i są przez nie sponsorowane. Na zjazdach nigdy nie brakuje wybitnych osobowości, niekiedy autorytetów życia politycznego czy społecznego. Świadomie, bądź nie takie osoby reklamują działania określonej sekty. Przykładem może być zorganizowane w 1987 r. przez sektę Moon spotkanie pt. „IV Posiedzenie na Szczycie na rzecz Światowego Pokoju”<sup>12</sup>, które do Seulu ściągnęło siedmiu byłych prezydentów, dwunastu byłych premierów państw wschodnich, a także ogromną liczbę posłów wielu państw w tym również Włodzimierza Cimoszewicza,<sup>13</sup> który później tłumaczył swój udział w konferencji organizowanej przez sektę nieświadomością. Twierdził: „Pojechałem tam na konferencję pokojową. Dopiero na miejscu dowiedziałem się, że jednym z jej organizatorów jest Moon”<sup>14</sup>.

Takie postępowanie jest typowe bowiem sekta na początku każdego kontaktu z daną jednostką, czy to przypadkową czy znaną osobowością, nie mówi zbyt wiele, wszelkie informacje jak zwykle są dawkiwane. Celem było ściągnięcie tych wszyst-

9 Por. M. Wójcik, *W PSL wiedzą, że jestem scjentologiem.*, „Dziennik”, nr 84/2007r., s.7.

10 Por. R. Gruca, *Scjentolodzy działają w Polsce bez przeszkód*, „Dziennik”, nr 84/2007r., s.1.

11 Por. J. Jachowicz, *Scjentolodzy szykują podbój Polski*, „Dziennik”, nr 84/2007r., s.2.

12 Por. P.T. Nowakowski, *Moon i polityk*, „Nowe Państwo”, nr 4/2005, s. 32-33.

13 Por. P.T. Nowakowski, *Sekty. Co każdy powinien wiedzieć.*, wyd. Maternus Media, Tychy 1999r., s. 48.

14 *Ibidem*.

kich ludzi i chyba w dużym stopniu został on osiągnięty. Innym przykładem jest sprawa Barbary Labuda, która związana była z sektą Antrovis. Minister otwarcie opowiadała o tej znajomości: „Jeździłam do ich siedziby nad Narwią. To bardzo mili ludzie, ciekawi, poszukujący”<sup>15</sup>. Niekiedy jednak trudno uwierzyć w brak świadomości polityków. Uważam, że większość z nich doskonale zdaje sobie sprawę z tego na jaką konferencje jedzie, kto jest jej organizatorem oraz jaki jest jej główny cel. Politycy uczestniczą w owych wydarzeniach głównie z powodu korzyści jakie płyną z obecności na konferencji o międzynarodowym wymiarze, może ona owocować w dalszej karierze czy wzmocnić wizerunek danego polityka.

Innym przykładem sekty angażującej polityków w swoją działalność była groźna sekta, zaliczana do jednej z najbardziej tajemniczych grup pseudoreligijnych funkcjonujących na terenie Polski. Jej przywódczynią była Małgorzata Pawlisz, która w latach 90. była wiceprezesem państwowego Zakładu Ubezpieczeń Społecznych, w późniejszym czasie zaś zajmowała stanowisko w Banku Handlowym oraz stała na czele towarzystwa emerytalnego. Przywódczyni sekty wielokrotnie organizowała różnego rodzaju zjazdy i konferencje, na której spotkać można było wielu sławnych polityków, kilku kolejnych premierów tj. Marek Belka czy Józef Oleksy. Ten ostatni stanowczo twierdził, iż nie zna Małgorzaty Pawlisz oraz nie pamięta w jakich okolicznościach mógł ją spotkać. Jedną z takich konferencji organizowanych przez omawianą sektę była międzynarodowe sympozjum pt. „Dialog między cywilizacjami”, której oficjalnym organizatorem był Polska Rada Azji i Pacyfiku. Członkami wspomnianego stowarzyszenia byli tacy politycy jak np. Janusz Onyszkiewicz minister obrony narodowej czy Tadeusz Iwiński, były doradca premiera Leszka Millera ds. międzynarodowych. Dzięki związkom sekty ze światem polityki, na konto sekty wpłynęło 80 tys. zł z Ministerstwa Gospodarki, pieniądze te oficjalnie miały pokryć koszty wspomnianej wyżej konferencji. Jak donosiła prasa sekta powadziła bezmierne interesy, wiążące ją z wieloma firmami, fundacjami oraz stowarzyszeniami<sup>16</sup>. Sekta miała także podpisaną umowę z kancelarią, gdzie współudziałowcem był Andrzej Kalwas, ówczesny minister sprawiedliwości. Sekta jako niebezpieczna i destrukcyjna stosowała szereg metod związanych z praniem mózgu, doświadczali go głównie buntujący się członkowie chcący ją opuścić<sup>17</sup>.

Również sekta Himawanti ma doświadczenia związane ze światem polityki. Kiedy redaktorzy „Faktów i Mitów” postanowili stworzyć partię o nazwie Antyklerykalna Partia Postępu „Racja”, członkowie Bractwa Zakonnego Himawanti natychmiast wstąpili do owego zgromadzenia. Przywódca sekty – Mohan Matuszewski był nawet przewodniczącym utworzonej partii na województwo śląskie. W krótkim czasie okazało się, że połowa przybyłych na spotkanie założycielskie w Katowicach należy do sekty Himawanti. Kiedy Roman Kotliński,

15 A. Katrynicz, <http://www.religie.424.pl/sekty-w-poszukiwaniu-prawdy,757,article.html>, (23.03.2012r. 14:30)

16 Por. B. Kittel, J. Jabrzyk, *Podziemny krąg*, „Angora”, nr 26/2005, s.18-19.

17 Por. *Ibidem*.

obecny poseł z ramienia Ruchu Palikota, a także naczelny „Faktów i Mitów” wdał się w konflikt z sektą, Mohan szybko został wykluczony z partii<sup>18</sup>. Mimo to wyznawcy wciąż wierzą w swoją polityczną karierę i nadal poszukują sposobów, które im to umożliwią.

Jednym z przykładów jawnie działającej sekty jest Soka Gakkai (Stowarzyszenie Tworzenia Wartości)<sup>19</sup>, która ma milion członków, utworzyła w Japonii partię polityczną o nazwie Kōmeitō. Przywódcy owej sekty bardzo często walczą o władzę, podejmując różną działalność polityczną. Owe funkcjonowanie w polityce ma drugie dno, którym jest chęć poszerzenia grona wyznawców za sprawą aparatu państwowego. W Japonii działania sekty są znane, tam gdzie potępiany jest udział sekt w polityce, sekty nie rezygnują z działalności na owej płaszczyźnie, a jedynie ukrywają swoje faktyczne oblicze i związane z tym cele<sup>20</sup>.

Poparcia wśród politycznych autorytetów poszukuje od wielu lat również sekta Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, która w swoich publikacjach wielokrotnie wspominała o popieraniu ich działalności przez polityków. Ruch w swoich publikacjach pt. „Podstawowe informacje” często cytuje wypowiedzi polityków przychylnie odnoszących się do działalności ruchu. Do takich osób należą m.in. burmistrz Bombaju Ravi Candra oraz prezydent Indii Shauker Dayd Sharma. Zaznaczyć trzeba jednak, że nierzadko są to wypowiedzi wyrwane z kontekstu, w rzeczywistości interpretowane nieco inaczej niż przedstawia to dana sekta. Członkowie sekty tworząc własną literaturę w umiejętny sposób manipulują wypowiedziami sławnych ludzi. Działalność ruchu jest jednak wciąż uważana za destrukcyjną, w wielu krajach jej funkcjonowanie jest jawnie zabronione np. w Niemczech. Również Unia Europejska w latach 80. uznała sektę za nader niebezpieczną, narzucającą człowiekowi często na siłę nowe poglądy, sposób myślenia, a wszystko to za sprawą kontroli umysłu, który w owej sekcie jest kluczową metodą stosowaną wobec jej członków<sup>21</sup>.

W politykę angażowały się również takie sekty jak Świadkowie Jehowy, Mormoni, sekta Najwyższa Prawda Aum i wiele innych, które w XX w. swoją

18 Por. D. Tarczyński, *Politycy i okultyści*, „Gazeta Polska”, nr 29/2012, s.20-24.

19 Soka Gakkai - japoński nowy ruch religijny, założony w 1930 r. przez Tsunesaburo Makiguchi i Josei Toda, a obecnie Daisaku Ikede, jako świeckie towarzystwo buddystyczne. Aktywnie zaangażowani w politykę, liderzy ruchu zostali praktyka uwięzieni podczas II wojny światowej za ich poglądy pacyfistyczne. Po 1947r. ruch rozwinął się w bardzo znacznym stopniu w miastach, gdzie modyfikacja buddyzmu do współczesności wydawała się wielu ludziom bardzo kusząca. W Japonii Soka Gakkai posiada miliony członków, założyła własną partię polityczną, i rozszerzyła się na inne społeczności Ameryki i Europy. Soka Gakkai International (SGI) jest światową organizacją, związkiem 76 podmiotowych organizacji, z wiernymi w 128 państwach i terytoriach. W Polsce oddział tej organizacji nazywa się SGI Polska. Na świecie jest około 1300 centrów (większość jest w Japonii), Soka Gakkai posiada wedle szacunków około 12 milionów członków. Zob. <http://buddyzmnicthren-daishonin.republika.pl/sgi.html>, (26.03.2012r. 17:30)

20 Por. J. R. Sielezin., *Sekty i nowe ruchy religijne – problem cywilizacyjny i polityczny*, „Nasz Dziennik”, nr 182/2008, s.10-11.

21 Por. *Ibidem*, s.10-11.

działalność przenieśli częściowo właśnie na obszary zajmowane głównie przez politykę. Mormoni, a dokładnie Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich jest ruchem destrukcyjnym o bardzo dużych zasobach ekonomicznych i jako jedna z nielicznych ma ogromny wpływ na politykę, wielokrotnie jej członkowie wchodzili w skład elit rządzących w Stanach Zjednoczonych, byli ministrami już od czasów II wojny światowej. Mormoni przez jednych nazywani są wyznaniem religijnym, czy ruchem wyznaniowym przez drugich sektą, wciąż są tematem dyskusji w międzynarodowym dialogu. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest fakt, iż Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich w USA jest zalegalizowanym wyznaniem, posiadających ponad 5 mln członków w samych Stanach Zjednoczonych, w Polsce liczba szacowana jest na około na 1000 (2002 r.).<sup>22</sup> Wpływy sekty Mormonów w USA z roku na rok ciągle wzrasta. W 2012 roku dwóch członków: Jon Huntsman i Mitt Romney wystartowało w wyścigu o prezydenturę<sup>23</sup>. Pierwszy z panów co prawda już się wycofał, drugi zaś wciąż walczy o fotel prezydencki i jest głównym rywalem Baracka Obamy<sup>24</sup>. Statystyki pokazują zaś, iż kandydaci cieszą się bardzo zbliżonym poparciem obywateli. Wszystko to pokazuje wielką siłę Mormonów, którzy mają nadzieję na coraz większe wpływy na życie publiczne i polityczne na całym świecie.

Polityka jest narzędziem w rękach sekt, bowiem rozgłos swoich przekonań i werbowanie nowych członków jest jednym z najistotniejszych jej celów. Takowy hałas wśród swojej osoby, swoich organizacji jest potrzebny również politykom, dlatego też z drugiej strony narzędziem staje się sekta, która używana jest do krzewienia ideologii danej partii, bądź zyskiwania nowych zwolenników, a więc i popierających partię bądź jej przywódcę wyborców. W Polsce wciąż zbyt mało dyskutuje się w mediach o problemach związanych z kryzysem wiary, religii co powoduje niejako przyzwolenie na krzewienie przez sekty swoich ideologii, rozwijanie działalności i werbowanie nowych członków.

22 Por. <http://sekyisubkultury.republika.pl/pliki/mormoni.htm>, (25.03.2012r. 19:25)

23 <http://www.polityka.pl/swiat/analizy/1524111,1,rosna-polityczne-wplywy-mormonow-w-usa.read>, (25.03.2012r. 20:00)

24 Mormoni czyli Kościół Jezusa Chrystusowego Świętych Dni Ostatnich to sekta której założycielem był Joseph Smith, założył sektę w 1830r. z piętką swoich przyjaciół, z biegiem lat ilość członków sekty wzrosła do kilkunastu tysięcy; wśród swoich zasad Smith głosił i stosował wraz ze swoimi wyznawcami prawo do wielożeństwa, co doprowadziło do zamknięcia przywódcy w więzieniu w Carthage, gdzie wraz z bratem zostali zamordowani przez tłum, który wdarł się do więzienia (1844r.); kolejnym przywódcą został Young, obecnie Mormoni liczą ok. 8 mln zwolenników, głównie w USA i Ameryce Łacińskiej, w Polsce jest 700 mormonów; doktryna sekty opiera się na książce: *Księga Mormona, Drogocenna perła i Nauka i Przymierze*, książkę stworzył pierwszy przywódca Smith; u podstaw nauki mormonów mieści się zasada: cały rozwój świata podlega prawu rozwoju, wszelkie życie wznosi się na coraz wyższy stopień doskonałości; mormoni posiadają swoje kaplice, w której uczestniczą w nabożeństwach niedzielnych, gdzie modlą się, śpiewają pieśni, słuchają kazań; nauczanie tej sekty dotyczące Boga, Jezusa Chrystusa, odkupienia, Kościoła, kapłaństwa, człowieka jest przeciwstawne z nauką chrześcijańską; Zob. Pawłowicz Z., *Leksykon Kościołów, ruchów religijnych i sekt w Polsce*, Częstochowa 2008r., s. 157-162.

## Sekty a show-biznes

Jednym z obszarów, gdzie sekty coraz częściej rozwijają swoją działalność jest show-biznes. Osoby mające uznanie w oczach mas, są w stanie przeciągnąć na swoją stronę niewyobrażalną liczbę jednostek i całych grup. Aktorzy, piosenkarze, reżyserzy i wiele innych hollywoodzkich gwiazd należy do największych i najniebezpieczniejszych sekt świata. Z każdym rokiem ilość takich osób wzrasta. Przykładem może być choćby George Harrison, członek grupy The Beatles, który wielokrotnie finansował Maharishiego – guru Medytacji Transcendentalnej. Harrison wraz z pozostałymi członkami zespołu w szybkim czasie stali się oddanymi uczniami Maharishi Mahesh Yogi<sup>25</sup>. Sekty bowiem krzewiąc teologię sukcesu, udzielając prostych odpowiedzi na najtrudniejsze pytania dotyczące istnienia, konstytutywnych wartości i wielu innych.

Członkowie zespołu wszechczasów tak mówili o swoim przywódcy: „To największa sprawa w naszym życiu” twierdził podekscytowany John Lennon, Ringo Starr oznajmiał entuzjastycznie „Od czasu spotkania z Jego Świątobliwością czuję się wspaniale”<sup>26</sup>. Inny członek tej znanej grupy – Paul McCartney otwarcie twierdził, iż „Medytacja Transcendentalna jest dobra dla każdego”<sup>27</sup>. W późniejszym czasie do grona sekty dołączyły inne gwiazdy tj. dwaj członkowie grupy The Beach Boys, a także Donovan, Shirley McLaine, Mia Farrow, muzycy z The Rolling Stones oraz wiele innych hooliwodzkich gwiazd, a za nimi rzesza fanów<sup>28</sup>.

Przygoda z sektą Maharishi’ego zakończyła się tak szybko jak się zaczęła, tragiczne wydarzenie, otworzyło oczy niektórym z muzyków. Przedawkowanie narkotyków członka The Rolling Stones była początkiem kryzysu. Członkowie zespołu The Beatles zdruzgotani obojętnością swojego mistrza odeszli, wracając do Anglii. W późniejszym czasie cała czwórka zaczęła poszukiwać innych mentorów trafiając do sekty Hare Kriszna<sup>29</sup>. Owy ruch ponownie zostaje rozślawiony przez Beatlesów na cały świat głównie poprzez płytę „*Hare Krysna Mantra*”, który poprzedziło kilka innych znanych na całym świecie singli tj. „*My Sweet Lord*”, wspomniany powyżej, który został wydany przez Georga Lennona, a także album „*Living in the Material Word*”. Krysnaickie melodie były hitami na początku w Ameryce, następnie rozciągając popularność Beatlesów i Hare Kriszna na cały świat<sup>30</sup>. Hare Kriszna co roku ma swoje stałe miejsce na jednej z imprez masowych jaką jest Przystanek Woodstock. Również w tym roku sekta pojawiła się w Kostrzynie nad Odrą. Co interesujące telewizja publiczna TVP Info w jednym ze swoich materiałów ukazała owy ruch w pochlebnym świetle, oceniając

25 Por. <http://www.animatorka.home.pl/strona/sekty/geneza4.html>, (28.03.2012r. 20:00)

26 P. T. Nowakowski, *Po plecach Beatlesów(1)*, „Sekty i fakty”, nr 7/ 2007, s.10-11.

27 *Ibidem*.

28 Por. *Ibidem*.

29 Por. *Ibidem*.

30 Por. *Ibidem*.

obecność krysznaitów bardzo pozytywnie. Stacja nie powiedziała ani słowa o destrukcyjnym charakterze Hare Kriszna<sup>31</sup>.

W ostatnich latach swoja aktywność w showbiznesie zwiększyła sekta Centrum Kabały (org. Kabbalah Centre), której twórcami byli Philips Berg oraz Yehud Brandwein. Sekta formalnie ma charakter organizacji non profit mającej ponad 50 oddziałów na całym świecie. Na początku jej główną siedzibą był Nowy Jork, od roku 1984r. Los Angeles. Jej przebojem jest noszona na lewym nadgarstku czerwona nitka, która chroni człowieka przez tzw. "złym okiem" oraz butelki z uzdrawiającą wodą, naładowane pozytywną energią. Jak twierdzą jej przywódcy Kabała nie jest jedynie własnością określonej religii ale jest mądrością, która jednoczy wszystkich bez względu na wiek, rasę czy płeć. Krytycy uważają jednak, że Kabała jest połączeniem filozofii New Age, psychologii oraz „etnicznego, żydowskiego lukru” jak stwierdził jeden z największych krytyków owej sekty – rabin Adin Steinsaltz z Jerozolimy<sup>32</sup>.

Centrum Kabała swoją światową popularność zawdzięcza głównie Madonnie. Sławna piosenkarka, mimo iż była chrześcijanką w 1996 r. wybrała się do owego centrum i jak twierdzi odnalazła tam prawdę, której zawsze poszukiwała. Kiepska forma psychiczna, zagubienie i ogólny dyskomfort życiowy sprawiły, iż gwiazda muzyki zawierzyła owej sekcji swoją duszę, życie ale i portfel, oddając sekcji co jakiś czas duże sumy pieniędzy<sup>33</sup>. Przykładem może być zakup londyńskiej kamienicy za 7,5 mln funtów w roku 2006 tylko po to aby przekształcić ją w hotel dla miłośników Kabały<sup>34</sup>. Swoją ścisłą związek z Kabałą Madonna pokazała przewodnicząc pielgrzymce do świętych miejsc Izraela, upamiętniając owe wydarzenie w filmie pt. *I Am Going to Tell You a Secret*. Nagrała też piosenkę pt. *Isaac*. Madonna, mimo iż zapewniła sekcji dużą popularność, nie jest jednak jedyną gwiazdą, która jest jej członkiem. Takie nazwiska jak: Rosie O'Donnell, David i Victoria Beckhamowie, Barbra Streisand, Avril Lavigne, Zac Efron czy Michael Jackson często kojarzone są z działalnością Kabały. Oczywiście należy pamiętać, że te nazwiska mogą być wynikiem panującego trendu czerwonej nitki, bądź picia „cudownej” i modnej w ostatnim czasie wody. Niepodważalnymi wyznawcami Kabały są takie osoby jak: Demi Moore, Elizabeth Taylor, Roseanne Barr<sup>35</sup>.

Kabała w Polsce odgrywa nieco mniej znaczną rolę niż ma to miejsce za oceanem chociaż w ostatnich latach sekta również w naszym kraju stała się bardziej aktywna. Najczęściej informacje podawane o związku danych celebrytów z Centrum Kabała ma najczęściej wydźwięk czysto plotkarski. Osoby, które w Polsce także kojarzone są z Kabałą, najczęściej z powodu noszenia tzw. talizmanu kabały są: Otylia Jędrzejczak, Kora Jackowska, Kayah, Katarzyna Figura czy Maryla

31 Por. M. Bochenek, *TVP reklamuje Hare Krisznę*, „Nasz Dziennik”, nr 183/2012, s. 10

32 Por. A. Pogoda, *W co wierzą nasi idole?*, „Poradnik domowy”, nr 12/ 2006, s. 60.

33 Por. *Ibidem*, s. 60-62.

34 Por. P.T. Nowakowski, *Pop Kabała. Madonna i inni celebryci*, „Sekty i fakty”, nr 40,41/ 2009, s.24.

35 Por. *Ibidem*, s. 25.

Rodowicz, która zapytana o owy symbol wyznała, że czerwoną wstążkę dostała prezencie od menadżera Madonny w roku 2003<sup>36</sup>. W 2007r. jedna z czasopism podało również, iż aktor Robert Gonera po przeżytym załamaniu nerwowym, szukając spokoju i nowej, lepszej drogi prawdopodobnie trafił do Kabały, o czym świadczyła czerwona wstążka na nadgarstku aktora, którą dumnie eksponował podczas jednego z programów telewizyjnych<sup>37</sup>. Wsparcia w ciężkich chwilach potrzebowała również wokalistka Kayah, czyli Katarzyna Szczot. W jednym z wywiadów dla czasopisma „Zwierciadło” kobieta opowiadała o tym, jak kilka lat temu podejrzewano u niej białaczkę. Nie wiedząc co robić, gdzie szukać duchowego wsparcia sama napisała do londyńskiego centrum Kabały i ścisły związek z grupą utrzymuje do dzisiaj<sup>38</sup>.

W naszym kraju zapewne Centrum Kabała nie jest tak znane jak za oceanem, uważam, że głównym powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, że trend ten nie przyjął się jeszcze w Polsce na dobre. Nie wykluczone, że sekta ta zacznie działać na terenie naszego kraju bardziej intensywnie w kolejnych miesiącach bądź latach, wchodząc na salony i pociągając za sobą coraz szersze grona wyznawców. Jeśli wśród gwiazd zapanuje owy trend, pewne jest, że kolejni będą fani swoich idoli. Czerwona wstążka może stać się modnym gadżetem i większość zacznie nosić ją nie zdając sobie sprawy z tego jaką ta ozdoba spełnia rolę.

Na terenie naszego kraju również Kościół Zjednoczenia wielokrotnie chciał sprzymierzyć sobie ludzi, poprzez użycie wybitnych autorytetów, jakimi są artyści. W 1994 r. jedna z poszczególnych instytucji należących do wspomnianego Kościoła Zjednoczenia – Fundacja Kobiet na rzecz Pokoju Światowego zorganizowała koncert w Gdyni. Patronowała mu ówczesna prezydentowa miasta Franciszka Cegielska, która w późniejszym czasie stanęła na stanowisku ministra zdrowia do roku 2000 w rządzie Jerzego Buzka. Koncert poparli swoim udziałem takie gwiazdy polskiej sceny muzycznej jak: Halina Frąckowiak, Natalia Kukulska czy Janusz Rewiński. Rok później w 1995 r. do Warszawy przybyli z wizytą Sun Myung Moon i jego żona. Guru wygłosił wtedy wykład w Sali Kongresowej Pałacu Kultury i Nauki. Wymienione wyżej postaci polskiej sceny muzycznej najprawdopodobniej nie mają zbyt wiele wspólnego z destrukcyjnymi sektami jednak ich wystąpienia odbiły się głośnym echem w życiu publicznym co pozwoliło usłyszeć szerszej publiczności o danych postaciach tj. jak Moon. Cel więc został osiągnięty.

Przy pomocy showbiznesu działa i rozwija się dziś niejedna sekta, która promocje swojego ugrupowania chce ukazać szerszej społeczności. Nie jest bowiem najważniejsze, aby dana gwiazda była oddanym członkiem sekty (choćby dobrze aby tak było) głównym zamierzeniem jest ukazanie, że dany artysta, człowiek ma-

36 Por. *Ibidem*.

37 Por. AS, *Odnalazł szczęście w kabale?*, „Świat i ludzie”, nr 41/2008, s.22.

38 Por. R. Grzela, Kayah: *Nauczyłam się wybaczać*, „Zwierciadło”, <http://zwierciadlo.pl/2012/kultura-wywiady/kayah-nauczylam-sie-wybaczac-2>, (25.09.2012r. 16:00)

jący swoich oddanych fanów jest powiązany z daną grupą religijną, stowarzyszeniem itp. Nawet jeśli ta więź będzie tylko wizualna. Ważne, aby odbiorca kojarzył oba fakty i wiązał je ze sobą, by zainteresował się danym człowiekiem wygłaszającym przemówienia w Sali Kongresowej. Sekty często nie werbują od razu. Potrafią czekać i dawkować przyszłemu adeptowi wiedzę na swój temat, wszystkie niepotrzebne bądź w jakikolwiek sposób zagrażające sekcje informacje nie zostają najczęściej ujawnione, a jeśli są to w sposób, który nie rodzi u ucznia niepokoju, nie pozwala mu się nad tym zbyt głęboko zastanawiać.

Lafayette Ronald Hubbard pisał: „pisanina po słowie za centa jest śmieszna. Jeśli człowiek naprawdę chce zarobić milion dolarów, musi założyć religię”<sup>39</sup>. Słowa te opisują kolejną sektę, jaką są Scjentolodzy, którzy nie tylko prężnie działają na polu polityki, przemysł rozrywkowy jest sekcje również bardzo bliski. Zacytowane zdanie to po raz pierwszy wypowiedziane już w 1949 roku doskonale ukazują charakter i główny cel wspomnianej sekty<sup>40</sup>. Scjentolodzy zabiegają o względy znanych osób, którzy swoimi działaniami od kilkunastu ostatnich lat zrzeszają coraz większe grona wyznawców. Nie przypadkowo od jakiegoś czasu funkcjonuje dość specyficzne określenie „Scientollywood”<sup>41</sup>, których autorami są Karl Hermann i Karl Maier. Wiele lat temu na liście zwerbowanych przez scjentologów byli m.in. Ernest Hemingway, Greta Garbo, Billy Graham, Walt Disney i inni. Dzisiaj do takiego kręgu należą takie gwiazdy jak Tome Cruise z żoną Katie Holmes, John Travolta i jego małżonka Kelly Preston. Te dwie pary są także oficjalnymi rzecznikami sekty. Innymi członkami są Mimi Rogers, Kirstie Alley, Juliette Lewis, Karen Black, Demi Moore, Sonny Bono, Anne Archer<sup>42</sup>. Za związki ze scjentologami podejrzewane są też inne gwiazdy, jednak niektóre z nich oficjalnie odpierają takie zarzuty.

Scjentolodzy potrzebują w swoich szeregach przede wszystkim znanych i bogatych, to bowiem sprawi, że oni sami staną się tymi, o których będzie się mówić i których finanse znacznie się poprawią. Tom Cruise i inne gwiazdy niejednokrotnie przelewały na konta sekty pokaźne sumy pieniędzy<sup>43</sup>. W swoich działaniach nie przebierają w środkach, potrafią rozpracowywać swoje ofiary w bardzo profesjonalny sposób przy użyciu policyjnych kartotek, rejestrów kredytowych bądź nawet korzystając z usług prywatnych detektywów. Różnego rodzaju wykłady, sesje terapeutyczne pomagają scjentologom, w odkryciu wszystkich tajemnic swoich „ofiar”. Sekta robi wszystko aby wydobyć z nich jak najwięcej po to aby w razie potrzeby móc wykorzystać wszystkie poznane sekrety. Kościół Scjentologiczny utworzył na świecie wiele tzw. przybudówek. Charak-

39 G. A. Macher, A. L. Nichols., *Słownik sekt, nowych ruchów...*, s. 396.

40 Por. *Ibidem*.

41 Scientollywood – określenie to oznacza duże wpływy jakie sekta scjentologów ma w Hollywood, głównie w przemyśle rozrywkowym.

42 Por. P. Rozpiątkowski, *Bogaci scjentologowie*, „Niedziela”, nr 7/1997, s. 12.

43 Por. P.T. Nowakowski, *Scientollywood, czyli o wpływie scjentologii w przemyśle rozrywkowym*, „Sekty i fakty”, nr 1/2007, s. 16-17.



ter owych organizacji jest bardzo różny, wszystko po to aby sekta mogła działać na wielu płaszczyznach tj. instytucje charytatywne, obywatelskie i wiele innych. Dane na temat takich przebudówek nadal są niezupełne, przyczyną takiego stanu rzeczy jest fakt, że organizacje te działają pod określoną nazwą, uzyskują osobowość prawną i funkcjonują tak do momentu kiedy zostaną zdemaskowane przez społeczeństwo<sup>44</sup>.

Również wieloletni prominent scjentologów Robert Vaughn Young, który porzucił sektę, niejednokrotnie twierdził, iż bogaty aktor jest dla sekty źródłem pochodów oraz sławy<sup>45</sup>. Mimo, iż o sekcie w Polsce nie słyszy się zbyt wiele, co jakiś czas w największych miastach organizowane są wykłady i seminaria, jednak MSWiA nadal nie zgodziło się na rejestrację tej sekty<sup>46</sup>.

## Podsumowanie

Podsumowując, demokratyczne społeczeństwa bardziej niż wszystkie inne są otwarte na wpływy destrukcyjnych sekt, grup czy ruchów. Demokracja daje nam wolność wyznania, religii, możliwość wyboru określonych nauk, wiedzy czy wierzeń. Demokracja to swobodny przepływ innych kultur, to wolność fizyczna, psychiczna oraz duchowa. Wszystkie te z pozoru pozytywne aspekty ustroju są również niejako zachętą dla przywódców sekt, do rozwijania swoich sekciarskich ośrodków. Sekty składają współczesnemu człowiekowi wiele propozycji, na które każdy bardziej lub mniej zagubiony czeka. Kryzys wiary, z którym dzisiaj mamy do czynienia jest wielkim sprzymierzeńcem wszystkich destrukcyjnie działających organizacji. Brak stanowczych decyzji ze strony władz jest jednoznaczne z przyzwoleniem takich grup na ich działalność. Należy więc ciągle być czujnym i mieć świadomość tego jak działają najniebezpieczniejsze sekty oraz poszerzać wiedzę obywateli na ten temat. Polska jako kraj z jednej strony liberalny ma z drugiej całkiem sporo cech radykalnego społeczeństwa, gdzie dużą rolę odgrywa w nim Kościół i tradycja, co może być istotną cechą, która może pomóc w walce ze złymi trendami nadciągającymi zza oceanu. Istotne jest także to jak władze dbają o swoich obywateli, czy są w stanie zapewnić im rzeczywiste bezpieczeństwo i czy potrafią walczyć z destrukcyjnymi organizacjami. Walka ta zawsze będzie nierówna, ze względu na niemoralne i bezprawne metody stosowane przez sekty, jednak należy ją podjąć.

44 Por. P. J. Śliwiński, *Kraina Wodnika i okolice.*, Poznań 1998r., s. 100-101.

45 Por. J. Dąbrowski, *Scjentologia – wróg publiczny nr 1*, „Przegląd Tygodniowy”, nr 35/ 1996, s. 11.

46 Por. Ł. Adamski, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IR/scjentolodzy\\_la.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/1/IR/scjentolodzy_la.html), (27.032012r. 14:45)



# RELIGIA A POLITYKA W KOREI

Lech Buczek

## Wprowadzenie

Religia a polityka to pojęcie pojemne, które może być rozumiane w różny sposób i na różnych płaszczyznach. Może być rozpatrywane jako relacja dwustronna lub relacja jednostronna. Takie oddziaływanie jednostronne może być oddziaływaniem religii na politykę lub w drugą stronę - polityki na religię. Jaka jest ta relacja w przypadku państw koreańskich? Czy jest ona jednostronna czy dwustronna? Jaki jest wpływ bezpośredni i pośredni religii na politykę na Półwyspie Koreańskim? Czy może wpływ polityki na religię jest mocniejszy?

## Religia w KRL-D

Azja to szczególna część świata gdzie spotykają się religie wschodu i zachodu. Zwrócił na to uwagę Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Asia*. Azja jest kolebką wielu religii, a narody Azji znane są z tolerancji religijnej<sup>1</sup>.

W Korei aktywność kościołów i związków wyznaniowych wpływa bezpośrednio na dynamikę procesów politycznych, ekonomicznych i społecznych. W przeciwieństwie do wielu państw europejskich gdzie zasada rozdziału kościoła od państwa w praktyce oznacza znaczne ograniczenie wpływu religii na politykę, w Korei wpływ ten na skutek różnych czynników stale rośnie. Przejawia się w on różnych formach działalności kościołów i związków wyznaniowych. Jest to aktywność nie stricte religijna, np. polityczna, czy społeczna, przejawiająca się głównie w: 1) zakładaniu i prowadzeniu szkół, szpitali i instytutów badawczo-naukowych, 2) kontrolowania i posiadania własnych środków masowego przekazu, w tym własnych wydawnictw, 3) oraz prowadzeniu działalności charytatywnej w postaci domów dziecka, schronisk dla bezdomnych i ośrodków pomocy społecznej<sup>2</sup>. Ze względu na specyficzną sytuację na Półwyspie Koreańskim, tj., podział Korei w 1945 r. i powstanie dwóch państw koreańskich w 1948 r. powiązania religii i polityki w tych

---

1 Ojciec Święty Jan Paweł II, *Ecclesia in Asia - o Jezusie Chrystusie Zbawicielu oraz Jego misji miłości i służby w Azji: Aby mieli życie i mieli je w obfitości*, - dokumenty wiary (część II), passim.

2 D. Baker, *Modernization and Monotheism: How Urbanization and Westernization have transformed the religious landscape of Korea*, [w:] J.D. Carl, *Think Sociology*, London 2010, s. 270-276.

państwach należy rozpatrywać oddzielnie, przede wszystkim z powodu całkowicie odmiennej relacji państwo-kościół w Republice Korei (RK) i Koreańskiej Republice Ludowo-Demokratycznej (KRL-D). KRL-D jest państwem twardego komunizmu, jednym z ostatnich „skansenów komunistycznych”, gdzie religia jest ściśle kontrolowana przez państwo i nie ma zbyt dużego wpływu na politykę, ponieważ poszczególne kościoły i związki wyznaniowe nie mają nawet swobody działania, natomiast RK jest państwem pluralizmu religijnego i swobody wyznania, gdzie tzw. stare religie i religie z zachodu wspólnie koegzystują, nierzadko konkurując o wpływ w państwie i polityce.

Formalnie Konstytucja KRL-D zapewnia wolność religijną, chociaż w praktyce prawie wszystkie religie są prześladowane lub co najmniej ograniczane w swobodach działalności. Obiekty sakralne służą głównie jako atrakcje turystyczne.

Znamiennym jest fakt iż w praktyce religią państwową jest Dżucze<sup>3</sup>. Dżucze nie jest dosłownie religią, a ideologią, która przyjęła postać zorganizowanej religii. W całej KRL-D obowiązuje kult wodza, przejawiający się w obowiązku czczenia osoby Kim Ir Sena. Kult wodza w KRL-D obejmuje kolejne pokolenia dyktatorów Korei Północnej: czyli Kim Ir Sena, i jego następców, syna - Kim Dzong Ila i wnuka - Kim Dzong Una. Największym kultem otoczony jest wielki wódz Kim Ir Sen, pierwszy prezydent i założyciel KRL-D, który nadal, pomimo śmierci, zgodnie z przepisami konstytucji jest prezydentem tego państwa. Kult wodza będący jedyną oficjalną religią państwową zwany jest też Kimirsenizmem<sup>4</sup>. Przejawia się on w różnych formach obrzędów, np. oddawania pokłonów wszechobecnym pomnikom Kim Ir Sena, posiadania w domu ołtarzyków z obrazami i podobiznami Kim Ir Sena, oraz obowiązku nauczania życiorysu<sup>5</sup> Kim Ir Sena i jego dzieł pisarskich<sup>6</sup>.

Jak już wspomniałem konstytucja KRL-D gwarantuje swobodę wyznawania religii<sup>7</sup>, jednak w praktyce poszczególne religie i ich wyznawcy są prześladowani. Rozdział 5, art. 68 konstytucji KRL-D, stanowi, iż kościoły i związki wyznaniowe nie mogą działać na szkodę państwa i przeciwko porządkowi publicznemu. Artykuł ten jest tak skonstruowany by łatwo można było prześladować wyznawców dowolnej religii. Państwo tak ściśle kontroluje kościoły, iż uniemożliwia im faktyczne funkcjonowanie. Po przeprowadzeniu czystek personalnych w aparacie państwowym<sup>8</sup>, władza używała kontrolowane i sponsorowane przez siebie orga-

3 United States Commission on International Religious Freedom, *A Prison Without Bars*, (praca wielu autorów), 2008, s. 43.

4 *Ibidem*, s. 9.

5 Życiorys Kim Ir Sena jest dostosowany do potrzeb ideologii, nieprawdziwa jest duża ilość zawartych w nim informacji związanych z miejscem urodzenia, życia i nauki oraz innych dodatkowych wydarzeń.

6 *A Prison ...*, s. 13.

7 DPRK's Socialist Constitution, 5 sierpnia 1998, tekst jednolity [w:] [http://www.novexcn.com/dprk\\_constitution\\_98.html](http://www.novexcn.com/dprk_constitution_98.html)

8 Chodzi tu o okres ugruntowania władzy Kim Ir Sena w 1949 r. i początek rządów Kim Dzong Ila czyli rok 1994.

nizacje religijne w celu demonstrowania swobody religijnej dla społeczności międzynarodowej.

Znamiennym jest fakt, iż KRL-D jest również stroną Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest obowiązek informowania Komisji Praw Człowieka o stanie przestrzegania praw obywatelskich w tym określonej w art. 18 swobody przekonań i religii<sup>9</sup>.

Obecnie szczególnie trudną sytuację ma Kościół katolicki, który jest postrzegany jako zagrożenie dla państwa, a jego wyznawcy są prześladowani. Już w czasie wojny koreańskiej i bezpośrednio po niej, Kim Ir Sen oskarżał północnokoreańskich Chrześcijan o kolaborację z ONZ. Następnie Kim Dzong Il zaostrzył politykę wobec Katolików w KRL-D zaraz po objęciu władzy. Według organizacji Open Doors, KRL-D jest na pierwszym miejscu listy państw prześladowujących Chrześcijan. Organizacja ta zaproponowała aby dzień 15 kwietnia (Niedziela Miłosierdzia Bożego) ustanowić dniem modlitwy za chrześcijan w Korei Północnej<sup>10</sup>. Publiczne praktykowanie wiary katolickiej skutkuje uznaniem za przestępcę politycznego czego konsekwencją jest kara śmierci lub kara obozu, co często w praktyce oznacza karę śmierci<sup>11</sup>.

Można by się zastanawiać w takim razie jaki wpływ mają Katolicy w KRL-D na politykę tego państwa? Zasadniczy, skoro samo istnienie tego Kościoła jest postrzegane przez władze jako zagrożenie dla systemu politycznego<sup>12</sup>.

Ze względu na stopień izolacji państwa, nie ma precyzyjnych danych statystycznych dotyczących religii. Oficjalnie władze KRL-D utrzymują iż chrześcijan jest 100000, mają oni do dyspozycji 500 kaplic i dwa kościoły (głównie są to obiekty turystyczne)<sup>13</sup>. Według danych z 2007 r. w KRL-D jest od kilkuset do 4000 katolików<sup>14</sup>, natomiast przed wojną koreańską było ich ok. 55000<sup>15</sup>.

Oficjalnym ordynariuszem diecezji Pyongyang jest biskup Francis Hong Jong-ho, wielokrotnie represjonowany przez reżim północnokoreański. W 1949 r. został aresztowany, a następnie uznany za zaginionego po powrocie w 1962 r. z Soboru Watykańskiego II (gdzie podkreślono, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej). Do dziś jego losy są nieznane, prawdopodobnie zginął w obozie pracy, lecz w dokumentach watykańskich figuruje nadal jako zaginiony<sup>16</sup>.

9 International Covenant on Civil and Political Rights "Australian Treaty Series" 1980, nr. 23, oraz United States Commission on International Religious Freedom, Thank You Father Kim Il Sung, (praca wielu autorów), 2005, s. 24.

10 Korea Północna: Systemowe prześladowanie chrześcijan, 10-04-2012, <http://www.opendoors.pl/prześladowania/wiadomosci/2012/04kwiecien/1499807/>.

11 Christian Solidarity Worldwide, *North Korea, a Case to Answer a Call to Act*, New Malden 2007, s. 53.

12 *A Prison...*, s. 10 i 39.

13 *North Korea*, "The Voice of the Martyrs", <http://www.persecution.net/northkorea.htm>.

14 *North Korea*, Library of Congress – Federal Research Division, 2007, s. 7.

15 Większość albo zginęła w czasie wojny albo uciekła do Korei Południowej.

16 J. L. Allen, *Catholicism in North Korea survives in catacombs*, „National Catholic Reporter”. 11 listopad 2006 r., <http://ncronline.org/node/4553>

## „Dawne religie” w Korei oraz obecna sytuacja religii w Republice Korei

W Republice Korei nie ma religii dominującej, ani religii państwowej<sup>17</sup>. Wszystkie Kościoły i związki wyznaniowe współistnieją pokojowo działając w oparciu o przepisy prawa. Zdaniem południowokoreańskiego eksperta Andrew Eungi Kima, Korea Południowa jest najbardziej pluralistycznym religijnie państwem świata<sup>18</sup>.

Nie da się jednoznacznie stwierdzić, która religia ma *de facto* najmocniejszą pozycję w państwie. Od XIX wieku, czyli od chrystianizacji w Korei, za sprawą „polityki otwartych drzwi” nowe religie koegzystują ze starymi. Religie obce nazywane były Sohak (Nauka Zachodu), natomiast ich przeciwieństwem był Tonghak (Nauka Wschodu)<sup>19</sup>, religia, która powstała w Korei w połowie XIX wieku, dążyła do zapewnienia równości społecznej, czerpała z buddyzmu, konfucjanizmu i nawet chrześcijaństwa. Tonghak jako religia stał się inspiratorem jednego z największych powstań chłopskich w Korei w 1894 r., stłumionego przy pomocy wojsk japońskich i chińskich. Pomimo klęski powstania, religia ta przetrwała do dziś pod zmienioną nazwą Czhondogjo czyli Religia Niebiańskiej Drogi<sup>20</sup>.

Mogłoby się wydawać, iż w Korei buddyzm i konfucjanizm są religiami dominującymi, co wynikałoby z długiej tradycji, jednak to chrześcijanie stanowią największy odsetek spośród wszystkich wyznań w Republice Korei. Według raportu Państwowego Urzędu Statystycznego (Housing Census Report) z 2005 r.<sup>21</sup>: 18% stanowią protestanci, 11% katolicy, 23% buddyści, 1,9% konfucjaniści i reszta (Szamanizm, Taoizm, Czhondogjo, Islam), a pozostały procent deklaruje się jako niewierzący.

Poszczególne religie mogą działać i rozwijać się bez przeszkód. Rząd Korei Południowej zabiega o to, by nie faworyzować żadnej z nich<sup>22</sup>. Poszczególne religie starają się jednak wywierać wpływ na politykę, ale narażają się wtedy na krytykę ze strony innych religii i środowisk ateistycznych.

Na mocy art. 11 Konstytucji Republiki Korei, obywatele mają zagwarantowane prawa i wolności osobiste, w tym wyznania i sumienia. Niniejszy artykuł zawiera również zakaz dyskryminacji ze względu na religię<sup>23</sup>. W 2001 r. powołano Koreańską Komisję Praw Człowieka, która m. in. stoi na straży przestrzegania praw i wolności religijnych oraz wprowadza bardziej szczegółową definicję zakazu

17 A. E. Kim, *Christianity, Shamanism and Modernization in South Korea*, Cross Currents 2000, s. 1.

18 *Ibidem*, s. 1.

19 H. Ogarek-Czój, *Tonghak Nauka Wschodu*, Warszawa 1984, s. 32.

20 Por. H. Ogarek-Czój, op. cit., s. 5.

21 K. Jibum, *Trends of Religious Identification in Korea: Changes and Continuities*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 48, nr. 4 (2009): 789., s. 12, według innych danych (korea.net z 2012) jest to Buddyzm 43%, Protestantyzm 34,5%, Katolicyzm 20,6%, pozostałe religie 1,9% Koreańczyków.

22 Przykładem tego jest fakt iż zarówno urodziny Buddy jak i Jezusa są świętami państwowymi.

23 Constitution of the Republic of Korea, 29 października 1987, (ze zbiorów autora).

dyskryminacji. Komisja jednak nie ma prawnych instrumentów do egzekwowania przepisów antydyskryminacyjnych, co w praktyce zwiększa częstotliwość występowania przypadków dyskryminacji<sup>24</sup>.

Zdaniem wielu ekspertów relacje państwo – religia w Korei są dobre (Baker Don, Andrew Kim). Poszczególne religie mają możliwość swobodnego rozwoju i niejednokrotnie mają możliwość wpływania na politykę wewnętrzną i zagraniczną państwa w wielu różnych aspektach. W pewnych okresach czasu<sup>25</sup> wsparcie organizacji religijnych miało istotne znaczenie dla uzyskania społecznej legitymizacji władzy. W związku z tym poszczególne rządy, by zyskać przychyłność ze strony Kościołów przyznawały im przywileje podatkowe, swobody ekonomiczne przy prowadzeniu różnego rodzaju działalności gospodarczych i korzystne procedury przetargowe.

## Religie ludowe

Szamanizm Koreański to najstarsza religia Korei<sup>26</sup>. Pod tym pojęciem kryją się tzw. tradycyjne wierzenia ludowe, w tym charakterystyczny dla Korei Tangunizm. Obecnie wpływ szamanizmu na politykę nie jest znaczący, jednak w dawnych czasach, chociażby w okresie pierwszej dynastii koreańskiej (2333pCH-108pCH) i trzech królestw (57-668) był ogromny. Władcy często przy podejmowaniu decyzji pytali o wolę bóstw za pośrednictwem szamanów zwanych Paksu i szamanek zwanych Mudang. Obecność Mudang charakteryzuje koreański szamanizm, liczebnie było ich znacznie więcej, niż mężczyzn i miały znaczący wpływ na politykę wewnętrzną i zagraniczną państwa.

Nawet obecnie część polityków korzysta z porad i wróżb szamańskich, jednak nie jest to zjawisko masowe. Natomiast to, co najbardziej nietypowe, ujęte jest w jednym z założeń szamanizmu czyli gromadzenie dóbr materialnych czyli bogactw doczesnych<sup>27</sup>. Należy podkreślić, iż szamanizm odegrał dużą rolę przy budowie południowokoreańskiego kapitalizmu. Konsekwencją tego jest popieranie, przez religie ludowe polityki liberalnej i wolnorynkowej. Główną siłą liberalną jest Zjednoczona Partia Demokratyczna.

## Buddyzm

Buddyzm to zaraz po religiach ludowych najstarsza religia w Korei. Dotarł on z Indii przez Chiny na Półwysep Koreański, gdzie stał się religią oficjalną państwową w 527 r.

24 T. Kalinowski, *South Korea expert raport*, 2009, s. 12.

25 Pierwsze lata po proklamowaniu Republiki Korei w 1948 r.

26 M. Sang-hi, *Shamanism and the Mental Structure of Koreans*, [www.ocw.corea.edu](http://www.ocw.corea.edu).

27 A. E. Kim, op. cit., s. 2.

najpierw w Królestwie Silla, a potem Koryo<sup>28</sup>. Wtedy to miał największy wpływ na politykę i losy państwa. Natomiast w okresie dynastii Choson (1392-1897) pozycja buddyzmu osłabiła się na rzecz konfucjanizmu, który był rodzajem filozofii politycznej i społecznej.

Buddyzm w okresie swojego „złotego wieku” w Korei był postrzegany jako religia chroniąca państwo przed nieszczęściami<sup>29</sup>.

W nowoczesnym społeczeństwie Republiki Korei buddyzm nie ma tak silnego wpływu na politykę jak inne religie, niemniej jednak, jako jedna z największych jeśli chodzi o liczbę wiernych religii broni wartości tradycyjnych w Korei, popierając politykę konserwatywną i zachowawczą, oraz działając na rzecz hamowania reform, które zagrażają tradycyjnemu modelowi społeczeństwa w Korei. Reprezentantem politycznej myśli konserwatywnej jest Wielka Partia Narodowa.

### **Konfucjanizm**

Konfucjanizm jest bardzo mocno zakorzeniony w kulturze, tradycji i świadomości Koreańczyków. Jest to spowodowane m. in. jego długą obecnością na Półwyspie Koreańskim. Zdaniem ekspertów (m. in. Kim Kwang-ok) Koreańczycy są społeczeństwem, w którym myśl konfucjańska odgrywała i nadal odgrywa dużą rolę<sup>30</sup>. Z badań socjologicznych wynika, iż przywiązanie do fundamentalnych zasad konfucjanizmu także w ramach organizacji państwa deklaruje większość społeczeństwa, także buddyści i katolicy. Nawet współczesny system prawa czerpie również z konfucjanizmu. Zasady konfucjanizmu takie jak poszanowanie hierarchii społecznej, autorytetów, pierwszeństwo interesu publicznego nad własnym, nacisk na edukację<sup>31</sup> i uczciwą pracę, czyni z konfucjanizmu religię atrakcyjną dla rządzących państwem<sup>32</sup>.

Ze względu na specyfikę filozoficznych podstaw konfucjanizmu, wpływ konfucjanistów na politykę w Korei Południowej przejawia się w popieraniu polityki konserwatywnej i prorodzinnej, (rodzina jako fundament konfucjanizmu) popieraniu inicjatyw umacniania władzy głowy państwa i premiera (cnotliwy władca z silną władzą absolutną), oraz wspieranie polityki antywojennej (niechęć do wojen)<sup>33</sup>.

### **Chrześcijaństwo**

Chrześcijaństwo w Korei trzeba rozpatrywać jako Kościół katolicki i protestancki, ponieważ oba odegrały dużą rolę społeczno-polityczną i obecnie konkurują ze sobą na wielu płaszczyznach.

Początki Kościoła katolickiego w Korei datuje się na późny okres dynastii Choson. Koreański dyplomata Yi Gwang-jeong wracając z Chin w 1603, przywiózł ze sobą m.

28 J. P. Rurarz, *Historia Korei*, Warszawa 2005, s. 93 i 204.

29 J. P. Rurarz, op. cit., s. 83.

30 K. Kwang-ok, *The Reproduction of Confucian Culture in Contemporary Korea* [w:] T. Wei-Ming, *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini- Dragons*, Cambridge 1996, s. 204.

31 L. Seok-Choon, Ch. Woo-Young, H. Suk, *Confucian ethics and the spirit of capitalism in Korea: the significance of filial piety*, „Journal of East Asian Studies” 1, 2011.

32 K. Kwang-Ok, op. cit., s. 216.

33 A. Kość SVD, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998, s. 51-57.



in pisma teologiczne od miejscowych jezuitów<sup>34</sup>. Proces chrystianizacji w Korei miał burzliwy przebieg. Za panowania króla Yeongjo, religia katolicka została uznana za szkodliwą i zakazana edyktem królewskim, dopiero w 1785 r. wróciła do łask za sprawą króla Yi Sung-hun<sup>35</sup>.

Okres prześladowania Kościoła katolickiego rozpoczął się w 1801 r. Jednym z najsłynniejszych koreańskich męczenników był Andrew Kim Taegon, który został ścięty za praktykowanie obcej religii<sup>36</sup>.

Od 1863 r., czyli od objęcia władzy przez księcia Tewonguna, rozpoczął się okres szczególnych prześladowań chrześcijan w Korei. Dramatycznym momentem dla Chrześcijan w Korei był rok 1866, kiedy to zabito blisko 8000 katolików<sup>37</sup>. Czas aktywnych represji wobec chrześcijan trwał do około 1876 r. W kolejnych latach wraz z procesem otwarcia się Korei na świat represje wobec chrześcijan systematycznie malały.

Początki Kościoła protestanckiego to rok 1884, wtedy do Korei przybył presbiterianin, misjonarz Horace Newton Allen<sup>38</sup>. Od tamtej pory protestantyzm dynamicznie się rozwijał angażując się politycznie w ruchach antyjapońskich w okresie okupacji<sup>39</sup>. Szczególne znaczenie miał „Ruch Pierwszego Marca”, który dążył do przyjęcia Deklaracji Niepodległości Korei. Powstał on 1 marca 1919 r. i składał się z 33 przywódców religijnych z czego aż 15 było protestantami<sup>40</sup>. Kościół protestancki szczególnie dynamicznie rozwijał się w latach 60. XX w.

Obecnie wspólnota chrześcijan w Korei Południowej ma znaczący wpływ nie tylko na politykę, ale gospodarkę i politykę społeczną państwa. Aktywność chrześcijan w sferze polityki wewnętrznej i zagranicznej ciągle rośnie i nie jest to zjawisko postrzegane negatywnie przez władzę państwową.

Można by się zastanowić skąd tak duży wpływ chrześcijan na politykę w Republice Korei? Zjawisko to ma swoje źródło w początkach chrześcijaństwa na Półwyspie Koreańskim, i dotyczy zarówno katolików jak i protestantów. Jedni jak i drudzy aktywnie i zdecydowanie zaangażowali się w proces modernizacji państwa. Chrześcijańscy misjonarze jako pierwsi opracowali i rozwinęli rozbudowany system edukacji. System ten zawierał nowoczesne metody dydaktyczne<sup>41</sup>, nowoczesną naukę i medycynę. Otwarli oni setki szkół o różnych poziomach nauczania, z uniwersytetami włącznie. W dużej mierze za sprawą religii chrześcijańskiej Koreańczycy jako jedni z pierwszych narodów Azji Wschodniej poznali takie wartości jak pluralizm, równość wobec prawa, wolność, prawa człowieka<sup>42</sup>. Oprócz rozwoju edukacji chrześcijaństwo odegrało też przywódczą rolę w walce z japońskim okupantem<sup>43</sup>.

34 Ch. Suk-Woo, *Korean Catholicism Yesterday and Today*, „Korean Journal” t. 24, 8(1984), s. 4.

35 *Persecution: A Biblical and Personal Reflection*, „Evangelical Missions Quarterly” 40, 2004, nr. 1.

36 *The Lives of the 103 Korean Martyr Saints (2): St. Kim Tae-gon Andrew*, Catholic Bishops Conference of Korea Newsletter nr. 27 (Summer 1999).

37 K. Tsutsumi, *The Cultural Difference between Koreans and Japanese: Examining the Adaptation Process of South Korean Christians into Japanese Society*, „World Civic Youth Forum”, 5, 8 2009, s. 4.

38 K. Sang-Hwan, *The impact of early Presbyterian missionary preaching (1884-1920) on the preaching of the Korean church*, Waterloo (1996), passim.

39 T. S. Lee, *A Political Factor in the Rise of Protestantism in Korea: Protestantism and the 1919 March First Movement*, „Church History” nr. 1 (2000), 69, s. 116-142.

40 Ch. Suk-Woo, op. cit., s. 4-13.

41 D. N. Clark, *Christianity in Modern Korea*, „The Journal of Asia Studies” 03, 1988, nr 47, s. 35.

42 *Ibidem*, s. 36.

43 F Yasuo, *Nihon no Kirisutokyo*, Tokyo 2003, s. 55.

Silna pozycja chrześcijaństwa w polityce koreańskiej przetrwała setki lat. Z niej wychodziły inicjatywy ruchów antyokupacyjnych, niepodległościowych i później demokratycznych<sup>44</sup>.

Wpływ chrześcijan na politykę jeszcze bardziej zwiększył się po wyzwoleniu z okupacji japońskiej w 1945 r., co miało odzwierciedlenie w liczbie chrześcijan sprawujących ważne funkcje państwowe. Byli oni przywódcami ruchów niepodległościowych, a potem przywódcami politycznymi nowego południowokoreańskiego państwa. Dobrym przykładem był pierwszy prezydent RK Syng Man Rhee, który był zaprzysiężony z biblią w rękę.

W latach 1952-1962 chrześcijanie stanowili prawie 1/3 przywództwa politycznego, znaczenie tego potęguje fakt iż chrześcijanie byli niewielką grupą reprezentującą zaledwie cztery procent ówczesnego społeczeństwa<sup>45</sup>. Ponadto wpływ chrześcijan na politykę nie malał przez kolejne 30 lat, byli oni obecni w parlamencie, rządzie, we władzach uczelni państwowych, w organizacjach społecznych i patriotycznych. W tym kontekście duże znaczenie miał wybór Kim Young Sama w 1993 r., a następnie w 1998 r. Kim Dae-junga na prezydentów Korei Południowej. Obaj byli wyznania rzymsko-katolickiego, a ten ostatni został laureatem pokojowej nagrody Nobla i za swoją politykę nazywany był „Nelsonem Mandelą Korei”<sup>46</sup>. Jego wybór oznaczał wzrost znaczenia chrześcijan w polityce Korei.

Przez fakt iż Kościół odegrał dużą rolę w procesie modernizacji politycznej, ekonomicznej i społecznej, Koreańczycy zaczęli widzieć w nim nie tylko religię, ale również przejaw postępu cywilizacyjnego. W Republice Korei chrześcijaństwo identyfikowano nowoczesnością, postępem i sukcesem, co jeszcze bardziej zwiększyło wpływ tej religii na politykę i przyczyniło się do szybkiego rozwoju gospodarczego w ostatnim kilku dekadach<sup>47</sup>.

Początki rozwoju gospodarczego Korei Południowej także łączą się z działalnością organizacji misyjnych, które dostarczały ubogim dóbr z importu oraz zagranicznej technologii, co zostało wykorzystane przez władze państwowe w procesach modernizacji gospodarki w 1960 i 1970 r.

W latach 60. w swej misji ewangelizacyjnej Kościół katolicki docierał do ludzi szczególnie potrzebujących, znajdujących się w trudnej sytuacji materialnej (robotnicy fizyczni z fabryk) lub na marginesie społecznym (bezdomni, prostytutki). Stworzenie ordynariatów wojskowych spowodowało wzrost liczby wiernych na skutek zjawiska jakim było częste przechodzenie żołnierzy po odbyciu służby wojskowej na katolicyzm<sup>48</sup>.

Najbardziej dynamiczny rozwój Kościoła w Korei przypada na lata 1970-1990<sup>49</sup>. Od tamtej pory zarówno Kościół protestancki jak i katolicki powiększały systematycznie liczbę wiernych. Szczególnie protestantyzm dynamicznie rozwijał się do roku 1984 (powstało

44 D. Kwang-Sun Suh, *American Missionaries and a Hundred Years of Korean Protestantism*, "International Review of Mission" 74, nr. 293 (1985), s. 9.

45 A. E. Kim, op. cit., s. 2.

46 D. N. Clark, op. cit., s. 38.

47 R. J. Barro, R. M. MacCleary, *Religion and Economic Growth*, Cambridge 2003, s. 6.

48 C. van Geldner, *The missional church in context: Helping congregations develop contextual ministry*, Michigan/Cambridge 2007, s. 171.

49 P. Jung-Wei, *A comparative View on the Reception of Christianity in Japan and Korea*, International Research Center for Japanese Studies, Kyoto 1993, s. 28-29.

30000 świątyni)<sup>50</sup>. Natomiast Kościół katolicki powiększył liczbę wiernych aż o 70 procent tylko przez ostatnie 10 lat<sup>51</sup>.

Pewien wpływ na rozwój Kościoła w Korei miały religie tradycyjne jak szamanizm, konfucjanizm i buddyzm. Dla cudzoziemców szokiem jest duża liczba obiektów religijnych Kościoła katolickiego i protestanckiego w tym azjatyckim państwie.

Równie ważny jest wpływ chrześcijan na demokratyzację państwa. W Korei zarówno Kościół protestancki jak i katolicki inicjowały i wspierały ruchy niepodległościowe, broniąc takich wartości demokratycznych jak wolność i pluralizm oraz sprzeciwiając się autorytarnym dążeniom armii do kontrolowania cywilnych ośrodków władzy (1980-1988)<sup>52</sup>. To właśnie Kościół katolicki kwestionował legalność władzy autorytarnej, krytykując przypadki łamania praw jednostki w państwie oraz prześladowania przeciwników politycznych.

Znaczny wpływ chrześcijan w społecznych ruchach demokratycznych był niekwestionowany. W ruchach tych czynny udział brali księża, dziennikarze, studenci a nawet część polityków i ministrów<sup>53</sup>.

W Korei Południowej w okresie rządów autorytarnych w latach osiemdziesiątych istotną rolę odegrała tzw. teologia wyzwolenia – *minjung shinhae*, która stała się symbolem drogi do demokratyzacji społeczeństwa, zagwarantowania wszystkim równych praw osobistych, politycznych i socjalnych oraz rozwoju społeczeństwa obywatelskiego<sup>54</sup>.

Jednym z przykładów pozycji religii w polityce były reperkusje decyzji prezydenta Lee Myung-baka dotyczącej wprowadzenia znacznych ograniczeń pracy obywateli południowokoreańskich w ramach inicjatyw misyjnych na Bliskim Wschodzie. Wywołała ona zdecydowany odzew i falę krytyki ze strony środowisk katolickich w Korei<sup>55</sup>.

Kościół katolicki wpływa na polityków, by kierowali się katolicką nauką społeczną podczas podejmowania istotnych decyzji politycznych. W ramach południowokoreańskiego systemu partyjnego<sup>56</sup> Kościół katolicki zachęca i upomina przedstawicieli różnych partii do budowania wspólnego stanowiska i poszanowania odmiennych poglądów. Wspiera inicjatywy partii dążących do poszanowania godności człowieka i dobra wspólnego. Główne partie z nurtu chrześcijańskiej demokracji w Korei to: Partia Wolności i Chrześcijańska Demokratyczna Partia Wolności. Jednak często otwarte demonstrowanie poparcia politycznego dla konkretnych kandydatów określonych partii powoduje skandale, tak jak w przypadku wyborów uzupełniających na urząd mera Seulu, w październiku 2011 r.<sup>57</sup>

---

50 Overseas Missionary Fellowship International, [http://www.omf.org/omf/us/peoples\\_and\\_places/countries/south\\_korea/south\\_korea\\_cont](http://www.omf.org/omf/us/peoples_and_places/countries/south_korea/south_korea_cont).

51 Hanguk Catholic, Dedu Chong Chin sok Dzu Ki Kyong, 25 lipca 2007, <http://news.naver.com/main/read.nhn?mode=LSD&mid=sec&sid1=102&oid=262&aid=0000000521>.

52 Chodzi m. in. o okres rządów generała Chun Doo-hwana.

53 E.A. Kim [w:] <http://alephia.springnote.com/pages/6181637.xhtml>.

54 P.L. Wickeri, *Asian Theologies in Review* „Theology Today”, 41, 1985 oraz Park Joon-shik, *Korean Protestant Christianity: a missiological reflection*, „International Bulletin of Missionary Research”, 1 (2012) nr 4, s. 59-64.

55 *Czungdong Sonkyohwaldong Jokkwonpop Kaechong Nunran*, „Jonhap News” 15 luty 2011.

56 Główne siły polityczne w RK to: Wielka Partia Narodowa - konserwatyści obecnie Partia Saenuri, Zjednoczona Partia Demokratyczna – liberałowie, Demokratyczna Partia Pracy – lewica, Partia Wolności – konserwatyści i ChD odłam WPN, Chrześcijańska Demokratyczna Partia Wolności, zob. szerzej T. Kalinowski, op. cit., s. 43.

57 J. Hwan-Bo, K. Tae-Hun, „The Kyunghyang Shinmun” 26 październik 2011.

Wpływ katolików na politykę nie zamyka się tylko w ramach polityki wewnętrznej, ale też dotyczy różnych kwestii polityki światowej i międzynarodowej.

Republika Korei w 1966 r.<sup>58</sup> nawiązała oficjalne i pełne stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską (na szczeblu ambasadorów-nuncjuszów).

W maju 1984 r. miała miejsce wizyta Ojca Świętego Jana Pawła II w Korei Południowej. Istotnym momentem tej pielgrzymki była kanonizacja 103 koreańskich męczenników, którzy zginęli podczas prześladowań chrześcijan w różnym czasie, w XIX w.<sup>59</sup>. Papież odwiedził ponadto Kwangdzu, gdzie spotkał się ze wspólnotami katolików, którzy inicjowali ruch demokratyczny i aktywnie włączali się w politykę przeciwko autorytarnym rządom Chun Doo-hwana (1980-1988). Działania katolików przeciwko polityce rządu i prezydenta spotkały się wówczas z siłową odpowiedzią ze strony władz państwa. Papież odniósł się do zaangażowanych politycznie katolików, uciskanych przez władzę i pochwalił ich bezkompromisową postawę.

Watykan od początku popierał politykę pojednania między państwami koreańskimi i wspierał inicjatywy zjednoczeniowe. W październiku 2007 r. Papież Benedykt XVI zwrócił się do nowego ambasadora Korei Południowej przy Stolicy Apostolskiej Ji-Young Francesco Kima o poparcie działań na rzecz pojednania z Koreą Północną<sup>60</sup>.

W październiku 2010 r. Papież, przyjmując nowego ambasadora Republiki Korei Thomasa Han Hong-soona, wyraził zadowolenie z czynnej roli Korei w społeczności międzynarodowej i zapowiedział, iż będzie wspierał jej politykę na rzecz stabilności i pokoju w regionie Azji Wschodniej<sup>61</sup>.

Kościół katolicki w Korei jest Kościołem bardzo aktywnie zaangażowanym misyjnie. Znamiennym jest fakt bardzo dynamicznego rozwoju chrześcijańskich inicjatyw misyjnych, dla przykładu liczba misjonarzy przebywających na misjach zagranicznych w 1979 r. wynosiła 93, a już w 2006 r. - 15000<sup>62</sup>.

Posługa misyjna Kościoła katolickiego Korei Południowej ma duże znaczenie dla świata, ale szczególnie dla regionu Azji Wschodniej<sup>63</sup>. W Seulu działa Światowa Szkoła Misyjna w ramach prestiżowego Uniwersytetu Chongshin, ponadto utworzono Koreańskie Stowarzyszenie Misji Światowych z siedzibą także w Seulu<sup>64</sup>. Istotne znaczenie ma również inicjatywa przygotowania misjonarzy do KRL-D z myślą o przyszłym zjednoczeniu Korei. „Ponowna” ewangelizacja KRL-D była inicjatywą arcybiskupa Seulu będącego jednocześnie administratorem apostolskim Pyongyangu<sup>65</sup>. Poprzez misje Kościół katolicki w Republice Korei ma znaczący wpływ na instytucje i organizacje międzynarodowe.

Reasumując, należy stwierdzić, iż obecnie duży wpływ katolików i protestantów na politykę państwa wywołuje częste protesty zarówno wśród środowisk promujących tra-

58 [http://www.mofat.go.kr/ENG/countries/europe/countries/20070818/1\\_24614.jsp?menu=m\\_30\\_40](http://www.mofat.go.kr/ENG/countries/europe/countries/20070818/1_24614.jsp?menu=m_30_40)

59 D. J. Adams, *Ghosts, Spirits, and Saints: Ancestors and the Catholic Church in Korea, Transactions of the Royal Asiatic Society „Korea Branch”* 85(2010), s. 10.

60 Papież poparł wysiłki na rzecz pojednania na Półwyspie Koreańskim „Opoka” 2007 [w:] [http://www.opoka.org.pl/php/bpkep/bpkep\\_show.php?id=6708](http://www.opoka.org.pl/php/bpkep/bpkep_show.php?id=6708)

61 *Papież do ambasadora Korei o profetycznej roli Kościoła*, „Radio Vaticana” 2010.

62 S. Sang-Cheol Moon, *The Protestant Missionary Movement in Korea: Current Growth and Development*, „International Bulletin of Missionary Research” 32, nr. 2 (2008), s. 59.

63 <http://e-gms.gms.kr/about/history.php>.

64 Rob Moll, *Missions Incredible*, „Christianity Today”, 50,2006, nr. 3.

65 E. Cho, *Christian Mission Toward Reunification of Korea*, „Asia Journal of Theology” 14, nr. 2 (2000), s. 392.

dycyjne wartości koreańskie, jak i środowisk ateistycznych<sup>66</sup>. Jednocześnie katolicy są postrzegani przez inne religie w Korei jako kościół ekspansywny, mocno zaangażowany politycznie i poszerzający swe wpływy, zwalczający wpływy religii tradycyjnych i zdaniem przedstawicieli wschodnich religii, tradycji koreańskiej, jako religia, która przyszła wraz z obcymi wpływami do Korei<sup>67</sup>.

Analizując relację religia-polityka w Korei, nasuwa się konkluzja, iż w Koreańskiej Republice Ludowo-Demokratycznej władze państwowe obawiają się wpływu religii na politykę i ściśle kontrolują poszczególne związki wyznaniowe, natomiast w Republice Korei wpływ ten jest istotny. Przejawia się on w różnych aspektach i ma różną intensywność w zależności od religii. Nie można jednak stwierdzić iż kościoły w Korei Południowej są upolitycznione jednak angażują się w sferę polityki również polityki publicznej.

## Podsumowanie

Wzajemne relacje religii i polityki zawsze były tematem kontrowersyjnym. Różne środowiska naukowe reprezentują skrajnie odmienne stanowiska w kwestii stosunku religii do polityki oraz polityki do religii. W Polsce chodzi głównie o relacje państwa do Kościoła katolickiego. W przypadku państw koreańskich relacja polityka a religia rozpatrywana jest w stosunku do różnych religii. W Republice Korei jest to relacja dwustronna. Poszczególne kościoły i związki wyznaniowe walczą o pozycję i wpływy w państwie i w polityce publicznej, natomiast państwo stara się zachować, na ile to możliwe, pozycję neutralną i zapewnić równy status wszystkich religii. Zupełnie inaczej relacja polityki i religii wygląda w Koreańskiej Republice Ludowo-Demokratycznej, jest to relacja jednostronna. Władza państwowa obawia się potencjalnego wpływu religii na politykę publiczną i sama ogranicza swobodę funkcjonowania poszczególnych kościołów.

---

66 H. Young-Kwan, *Christian Life Narratives of Young Adults who Have Non-Christian Family Members in the Republic of Korea: Narratives of Keeping Faith*, Pretoria 2008, s. 24.

67 *Ibidem*, s. 24.



# SYMBIOZA CZY „MUR SEPARACJI”? PAŃSTWO A RELIGIA W STANACH ZJEDNOCZONYCH

Zbigniew Lewicki

Jest swoistym paradoksem, że Stany Zjednoczone, państwo, w którym zdecydowana większość obywateli (wg niektórych badań, nawet 90%) deklaruje się jako osoby wierzące, jest zarazem państwem znanym z pojęcia „muru separacji” oddzielającego państwo od kościoła. Kwestie funkcjonowania władzy państwowej z jednej, a praktykowania religii z drugiej strony są jednak w praktyce daleko bardziej złożone w rzeczywistości amerykańskiej, niż wskazywałyby na to prosty obraz „muru separacji”.

Jest oczywistą konstatacją, że Bóg i religia leżą u podstaw podstawowych wartości amerykańskich, a także, że państwo amerykańskie funkcjonuje „pod okiem” Boga. Powstawało ono w kontekście zasad chrześcijańskich (czy też judeo-chrześcijańskich) stanowiących niekwestionowany układ odniesienia dla systemu politycznego i prawnego Stanów Zjednoczonych. Jak stwierdził jeden z Ojców-Założycieli, John Adams, „Konstytucja została stworzona dla narodu, kierującego się zasadami moralności i wiary. Nie da się jej zastosować dla innych ludzi”<sup>1</sup>. *Nota bene*, prawie dwieście lat później prezydent Dwight Eisenhower wygłosił podobną opinię: „Nasz system nie miałby sensu gdyby nie był osadzony w głęboko przeżywanej wierze”<sup>2</sup>. Jak słusznie zauważa Gustave Weigel, S.J.: „Mamy do czynienia z zaskakującym paradoksem. Świecki i duchowy to pojęcia przeciwstawne. Pojęciowo świeckość to przeciwieństwo duchowej wieczności. A przecież świeckość nie może się rozwijać bez zaakceptowania duchowości”<sup>3</sup>.

Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć, że wprawdzie w Deklaracji Niepodległości mówi się o „Stwórcy”, który wyposażył istoty ludzkie w niezbywalne prawa, to w tekście Konstytucji amerykańskiej nie ma jakiegokolwiek wzmianki o Bogu. To właśnie dało asumpt do sformułowania przez Thomasa Jeffersona tezy o „murze separacji” oddzielającej państwo od Kościoła, a właściwie do powtórzenia przez niego metafory, której jako pierwszy użył, choć w innym kontekście,

---

1 [http://www.beliefnet.com/resourcelib/docs/115/Message from John Adams to the Officers of the First Brigade 1.html](http://www.beliefnet.com/resourcelib/docs/115/Message_from_John_Adams_to_the_Officers_of_the_First_Brigade_1.html); odczytane 25 IV 2012.

2 Za: E. Gentile, *Politics as Religion*, Princeton 2006, s.133.

3 G. Weigel, *Faith and Understanding in America*, New York 1959, s. 59 – 60.

XVII-wieczny dysydent purytański Roger Williams<sup>4</sup>. Mur ten miał, według amerykańskich myślicieli oświeceniowych, chronić państwo przed wpływem wiary, która pragnęła nim zawładnąć: „Dawniejsza uproszczenie polegało na inkorporacji świeckości w religię tak, by Państwo stało się funkcją Kościoła”<sup>5</sup>. Nie miał natomiast oznaczać całkowitej separacji tych obszarów i dlatego na przykład Thomas Jefferson popierał prawa przewidujące kary za nieprzestrzeganie dnia świętego, a tak znany deista jak Benjamin Franklin domagał się modlitw podczas obrad konwencji konstytucyjnej. Z drugiej strony niektórzy duchowni interpretowali metaforę „muru separacji” nie jako nakaz pozostawiania z dala od wydarzeń politycznych, lecz jako przyrzeczenie zapewnienia Kościołowi ochrony przed ingerencją państwa.

Twórcy Konstytucji nie widzieli jednak potrzeby umieszczenia w niej nakazu separacji państwa i Kościoła, który znalazł się dopiero w I Noweli konstytucyjnej. Ma ona tę samą moc, co oryginalny tekst ustawy zasadniczej, ale siłą rzeczy stanowi swego rodzaju *afterthought*, spóźnioną refleksję na temat, który zapewne nie stanowił istotnego problemu dla Ojców-Założycieli, jak określa się twórców Stanów Zjednoczonych. Odnośny fragment tej Noweli brzmi: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof”<sup>6</sup>.

Nie jest to tekst jednoznaczny i nasuwa przynajmniej trzy wątpliwości. Po pierwsze, jaki jest zakres znaczeniowy pojęcia „ustanawiania religii”; po drugie, czy ograniczenie, jakie Nowela narzuca Kongresowi federalnemu, odnosi się także do poszczególnych stanów i ich konstytucyj; po trzecie wreszcie, czy praktykowanie każdej religii ma się cieszyć równie absolutną ochroną jak wolność jej wyznawania. Po kolei zatem.

W czasie bezpośrednio poprzedzającym Rewolucję Amerykańską, pojęcie religii „ustanowionej” istniało w dziewięciu spośród trzynastu kolonii angielskich w Ameryce. Choć zdarzają się i takie interpretacje,<sup>7</sup> pojęcia tego nie należy uważać za tożsame ze statusem religii „państwowej”. Jego znaczenie nie było ujednolicone, ale nieodmiennie zawierało w sobie sprawowanie przez dany Kościół kontroli nad nauczaniem i dobrem nauczycieli religii, czyli w praktyce wykluczało inne religie z procesu edukacyjnego. Często oznaczało też przyznanie przywódcom Kościoła ustanowionego miejsca w systemie rządztwa danej kolonii oraz mogło się wiązać ze zobligowaniem mieszkańców do uczęszczania do kościoła

4 Williams był twórcą pojęcia „muru separacji między ogrodem Kościoła a pustkowiem świata”. R. Williams, *The Bloody Tenent of Persecution...*, Whitefish 2004, s. 435.

5 Weigel, *op. cit.* s. 60.

6 Kongres nie będzie uchwalał praw odnoszących się do ustanawiania religii, ani zakazujących jej swobodnego praktykowania.

7 Zob. np. zdanie odrębne sędziego Clarence’a Thomasa w sprawie *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1 (2004): „Analiza tekstowa wskazuje, że klauzula [ustanawiania] prawdopodobnie zakazuje Kongresowi ustanawiania religii państwowej”; <http://www.law.cornell.edu/supct/html/02-1624.ZC2.html>; odczytane 21 IV 2012.



pod groźbą kar administracyjnych i do łożenia na jego utrzymanie. Nie trzeba dodawać, że w takim systemie politycznym Bóg sprawował rządy tak w Kościele, jak i w państwie. I to przeciw takiemu „ustanowieniu” jednej religii na terenie całej federacji wystąpili autorzy I Noweli konstytucyjnej. Motywacją ich działania nie była niechęć do religii jako takiej, lecz obawa przed możliwością ustanowienia jednej religii na całym obszarze państwa: „Ilość wyznań współistniejących w USA powodowała, że uprzywilejowanie któregośkolwiek byłoby nie na rękę wszystkim pozostałym. W związku z tym większość pragnęła świeckiego państwa i prywatnej wolności religijnej”<sup>8</sup>.

Co więcej, „Historia zdawała się wskazywać, że wszelkie próby narzucenia jednolitej wiary poprzez działania rządu nieuchronnie wyzwalają namiętności rywalizujących ze sobą wyznań”<sup>9</sup>.

Druga kwestia dotyczy samego tekstu I Noweli, narzucającej ograniczenia jedynie Kongresowi federalnemu. Trzeba bowiem pamiętać, że Stany Zjednoczone powstały jako dobrowolna federacja trzynastu suwerennych państw, czyli stanów<sup>10</sup>. Każdy z nich zachował wszelkie atrybuty państwowości, zrzekając się jedynie pewnych uprawnień na rzecz władzy federalnej. Takie przekazane uprawnienia stanowią w Konstytucji katalog zamknięty i nie ma wśród nich prawa do ustanawiania religii, co I Nowela jedynie potwierdza. Nie może ona natomiast ograniczać i nie ogranicza uprawnień państw członkowskich federacji do wprowadzania na swoim terenie regulacji przewidujących inne rozwiązania<sup>11</sup>.

W chwili obecnej mniej więcej trzy czwarte konstytucji stanowych zawiera szczegółowe uregulowania dotyczące relacji między Kościołem a państwem, które zajmują całe spektrum od ścisłego odgraniczenia, przez neutralność aż po przepisy faworyzujące religię i jej instytucje. Zresztą w czasie uchwalania I Noweli, przynajmniej w dwóch stanach (Massachusetts i Connecticut) istniały religie ustanowione. Niemniej od orzeczenia Sądu Najwyższego z 1947 r. (który w amerykańskim systemie rządztwa państwowego rozstrzyga kwestie w innych krajach rozsądzone aktami legislatywy) w sprawie *Everson v. Board of Education*<sup>12</sup> - opartego na Noweli XIV, traktującej o równości praw przysługujących wszystkim obywatelom Stanów Zjednoczonych – problem relacji między konstytucją federalną a konstytucjami stanowymi uważa się za rozstrzygnięty na korzyść tej pierwszej. W związku z tym we współczesnej amerykańskiej doktrynie prawnej uznaje się

8 P. Adamiec, *Rola czynnika religijnego w polityce amerykańskiej*, Warszawa 2009, s. 23.

9 D. R. Hoge, *Religia i państwo w Stanach Zjednoczonych*, [przekł. L. S. Kolek], w: L. Dyczewski et al., (red.), *Prywatność i życie publiczne w nowoczesnym społeczeństwie USA-Polska*, Lublin 1992, s. 122 – 123.

10 W przeciwieństwie do wielu innych języków, nazwa państwa nie sugeruje tego we współczesnej polszczyźnie. Niemniej w XVIII w. słowo „stan” było uroczystym synonimem słowa „państwo”. Zob. Z. Lewicki, *Historia cywilizacji amerykańskiej. Era tworzenia*, Warszawa 2009, s. 569 – 570.

11 Zob. D. L. Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation Between Church and State*, New York 2002.

12 330 U.S. 1 (1947).

nadrzędność sformułowania zawartego w I Noweli w stosunku do postanowień konstytucji stanowych. Nie miejsce tu bardziej szczegółowe rozważania konstytucyjne, ale takie wykorzystanie Noweli XIV budzi wiele wątpliwości gdyż w istocie odbiera poszczególnym państwom/stanom uprawnienia wynikające z samej natury federacji amerykańskiej.

Wreszcie kwestia trzecia, czyli pytanie, czy swoboda praktykowania religii jest równie absolutna jak swoboda jej wyznawania. Klasyczne rozstrzygnięcie tej kwestii pojawiło się w sprawie *Reynolds v. United States* z 1878 r.<sup>13</sup> George Reynolds, mormon, zgodził się stanąć przed sądem, by przetestować konstytucyjność zakazu bigamii w świetle postanowień I Noweli. Sprawa ostatecznie zawisła przed Sądem Najwyższym, gdzie reprezentujący Reynoldsa prawnicy wskazywali, że praktykowanie bigamii jest obowiązkiem członków Kościoła mormonów objawionym przez Boga i stanowi jeden z nakazów wiary, dla którego można znaleźć precedensy i w Piśmie Świętym. Co więcej, konsekwencją niezastosowania się do tego nakazu jest wieczne potępienie. Mimo to Sąd orzekł na niekorzyść Reynoldsa stwierdzając, że prawa „nie mogą ograniczać wiary ani poglądów religijnych, ale mogą ograniczać praktyki religijne”<sup>14</sup>. W ten sposób Sąd zdecydował, że o ile poglądy religijne podlegają ochronie absolutnej, to motywowane religijnie postępowanie już tylko selektywnej.

Nie znaczy to jednak, że ochrona ta jest z definicji nieskuteczna, czego dowodem była chociażby sprawa *Cantwell v. Connecticut* z 1940 r.<sup>15</sup> Dotyczyła ona świadków Jehowy, którzy prowadzili działania prozelityczne w okolicy zamieszkałej głównie przez katolików. Czynili to w sposób odebrany przez mieszkańców jako obraźliwy i w efekcie zostali postawieni przed sądem. Sąd Najwyższy orzekł na rzecz podsądnych, choć zarazem ponownie podkreślił, że wolność praktykowania religii „nie może z natury rzeczy być absolutna”.<sup>16</sup> Trudno oczywiście polemizować z takim stanowiskiem jeśli uwzględnić, co sądy zresztą czyniły, takie choćby praktyki religijne, jak publiczne ofiary ze zwierząt albo zażywanie narkotyków w trakcie ceremonii religijnych, choć i w tym wypadku możliwe są pewne odstępstwa. Zgodnie z Ustawą o wolności religijnej amerykańskich Indian z 1978 r. (znowelizowaną w 1994 r.) oraz orzeczeniem Sądu Najwyższego z 1990 r. Sąd w sprawie *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*<sup>17</sup>, chociaż kanony wiary nie stanowią samoistnego uzasadnienia dla zażywania peyotlu, to stany mogą wprowadzić tak motywowane wyjątki od ogólnie obowiązującego prawa.

Także w czasach współczesnych mówiąc o oddzieleniu Kościoła od państwa ma się z zasady na myśli sekularyzację życia publicznego, zapominając, że praw-

13 98 U.S. (8 Otto.) 145 (1878).

14 <http://supreme.justia.com/cases/federal/us/98/145/case.html>; odczytane 22 IV 2012.

15 310 U.S. 296 (1940).

16 <http://supreme.justia.com/cases/federal/us/310/296/case.html>; odczytane 22 IV 2012.

17 494 U.S. 872 (1990).

dziwie neutralne państwo nie może preferować ateisty nad wierzącego, ani brak religii nad religię. Z tego paradoksu nie znalazł wyjścia i Sąd Najwyższy. Nie ulega jednak wątpliwości, że w tak wielokulturowym państwie, jakim są Stany Zjednoczone, włączenie religii w proces zarządzania państwem stanowiłoby czynnik dzielący obywateli i z tego punktu widzenia ściśle rozdzielenie państwa i Kościoła wydaje się pożądane i właściwe.

Kwestie, które budzą współcześnie najwięcej kontrowersji w Stanach Zjednoczonych, to pytanie o dopuszczalność modlitwy w szkołach oraz prawo do ekspozycji symboli religijnych w miejscach publicznych. Pierwsza z tych kwestii była wielokrotnie rozstrzygana przez sądy stanowe, a Sąd Najwyższy zajął się nią po raz pierwszy w 1962 r. w sprawie *Engel v. Vitale*<sup>18</sup>. Dotyczyła ona dopuszczalności wprowadzonej w stanie Nowy Jork porannej modlitwy szkolnej o treści „Wszchemocny Boże, uznajemy naszą zależność od Ciebie i prosimy Cię o błogosławieństwo dla nas, naszych rodziców, naszych nauczycieli i naszego kraju”.

Sąd Najwyższy odnotował, że modlitwa ta nie jest związana z żadną konkretną religią, ale mimo to uznał jej, nieobowiązkowe skądinąd, wypowiedzianie za pogwałcenie konstytucyjnej zasady oddzielenia Kościoła od państwa. Została ona bowiem wprowadzona zarządzeniem władz, a nie decyzją samych zainteresowanych. Podobną decyzję Sąd wydał rok później w sprawie *Abington Township v. Schempp*, dotyczącej dopuszczalności odczytywania w klasie fragmentów Pisma Świętego<sup>19</sup>. A wreszcie w 1985 r. w sprawie *Wallace v. Jaffree* Sąd Najwyższy jednoznacznie określił wprowadzone wcześniej rozróżnienie orzekając, że chwila ciszy w szkole, którą uczniowie mogą, jeśli chcą, przeznaczyć na modlitwę jest dopuszczalna, natomiast nie jest dopuszczalne ogłaszanie takiej ciszy z wyraźnym określeniem, że jest ona przeznaczona na modlitwę<sup>20</sup>.

Chociaż „decyzje te były i są nadal szalenie niepopularne, [to] Sąd Najwyższy twardo przy nich obstaje”<sup>21</sup>. Jest to zarazem rozróżnienie tłumaczące takie niekwestionowane zachowania publiczne, jak rozpoczynanie posiedzeń każdej z Izb Kongresu federalnego od modlitwy czy też sesji Sądu Najwyższego od wezwania „Boże miej w opiece Stany Zjednoczone i ten Sąd”, ale trudniej za jego pomocą uzasadnić fakt, że na wszystkich amerykańskich znakach pieniężnych widnieje dewiza „Bogu ufamy”<sup>22</sup>. Nawet jeśli przyjąć, że w mamy tu do czynienia ze swoistym „Bogiem generycznym”, niezwiązanym z żadną konkretną religią monoteistyczną, to przecież i nowojorska modlitwa szkolna posiada ten sam atrybut. Można też wychodzić z założenia, że jest to neutralny wobec wszystkich religii

18 370 U.S. 421 (1962).

19 374 U.S. 203 (1963).

20 472 U.S. 38 (1985).

21 L. M. Friedman, *A History of American Law*, New York 2005, s. 536.

22 Dewiza ta pojawiła się tam w trakcie wojny secesyjnej w 1864 r. Prezydent Theodore Roosevelt usiłował ją wycofać na początku XX w., uważając jej obecność na monetach za świętokradztwo, ale Kongres nie pozwolił mu na to. Th. Roosevelt był też jedynym prezydentem, który złożył przysięgę bez korzystania z Biblii.

Bóg specyficznie amerykańskiej religii obywatelskiej, której relikwiami są Deklaracja Niepodległości, Konstytucja i flaga amerykańska. Stanowi ona rezultat zjawiska, zaobserwowanego już w latach 30. XIX w. przez Alexisa de Tocqueville'a: „W swym umyśle Amerykanie tak bardzo mieszają chrześcijaństwo z wolnością, że prawie nie potrafią wyobrazić sobie jednego bez drugiej... Tak właśnie religijna gorliwość grzeje się przy ogniu patriotyzmu”<sup>23</sup>.

Czy jednak wystarczy to, by uzasadnić fakt składania w sądach amerykańskich przysięgi na Biblię i od lat 50. XX w. kończenia jej słowami „tak mi dopomóż Bóg”<sup>24</sup>?

Otóż jedynym wyjaśnieniem utrzymywania się tych niekonsekwencji jest powszechnie podzielane przeświadczenie, że Sąd Najwyższy po prostu nie przyjmie do rozpatrzenia żadnej skargi na te sytuacje. Że tak jest w istocie widać chociażby po uporczywym odrzucaniu spraw o uznanie za niekonstytucyjne wprowadzenia w latach 50. XX w. dewizy „Bogu ufamy” jako oficjalnego motto państwowego. Zapewne chroni to kraj przez wyniszczającą dysputą światopoglądową, ale zarazem ukazuje, że konsekwentne przestrzeganie zasady separacji nie jest praktycznie możliwe w kraju, w którym Bóg i religia są częścią systemu wartości i codziennej rzeczywistości.

Poza postawami ścisłej separacji i kompromisu, Sąd Najwyższy sformułował też doktrynę neutralności. Wychodzi ona z założenia, że w pewnych okolicznościach nie jest sprzeczne z Konstytucją, by Kościół został beneficjentem prawa czy też działań władzy, przy czym nie może to oznaczać preferowania jednej religii. Klasycznym przykładem zastosowania reguły neutralności było wspomniane orzeczenie w sprawie *Everson v. Board of Education* z 1947 r., Kolejne zawarte w niej pytanie dotyczyło dopuszczalności dofinansowywania transportu szkolnego w odniesieniu do szkół katolickich, czyli pośredniego wspomagania instytucji religijnej ze środków państwowych. Sąd słusznie zauważył jednak, że „Pierwsza Nowela... nakazuje państwu neutralność wobec ludzi wierzących i niewierzących, nie nakazuje mu natomiast wrogości wobec nich. Władza nie może sprzyjać religiom, ale nie może też stawiać ich w niekorzystnej sytuacji”.

Podobnie w orzeczeniu w sprawie *Rosenberger v. Rector and Visitors of the University of Virginia* z 1995 r.,<sup>25</sup> w którym Sąd uznał za niedopuszczalną odmowę dofinansowania przez uczelnię studenckiej gazety chrześcijańskiej w sytuacji, gdy wszystkie świeckie gazety uniwersyteckie otrzymywały takie dofinansowanie. By jednak promujące tak rozumianą neutralność prawo uznać za konstytucyjne, musi ono spełniać łącznie trzy warunki, sformułowane po raz pierwszy w sprawie *Lemon v. Kurtzman* z 1971 r.<sup>26</sup> i znane od tej pory jako kryterium Lemona: “Po

23 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, [przekł. B. Janickiej i M. Króla, Warszawa 2005, s. 262 – 263.

24 Stanowiło to jeden z przejawów nieustannej konfrontacji z ateistycznym komunizmem.

25 515 U.S. 819 (1995).

26 515 U.S. 819 (1995).

pierwsze, prawo musi mieć cel świecki; po drugie, jego głównym celem nie może być propagowanie ani ograniczanie religii... a wreszcie, prawo nie może ułatwiać nadmiernych związków władzy i religii<sup>27</sup>.

Najbardziej znanym zastosowaniem tych kryteriów była sprawa *Gilfillan v. City of Philadelphia*<sup>28</sup>, w której Sąd uznał, że wydanie przez zarząd miasta 200 tys. dolarów na wzniesienie platformy i ołtarza z okazji wizyty papieża Jana Pawła II było niedopuszczalne, gdyż miało cel świecki, propagowało religię i powodowało nadmierne powiązanie władzy i religii. W tej sprawie archidiecezja filadelfijska zwróciła miastu poniesione koszty, ale logika wielu innych orzeczeń Sądu pozostaje znacznie trudniejsza do zdefiniowania. Wspomniano wyżej, że sąd nie zaakceptował modlitwy na rozpoczęcie dnia szkolnego (w innym orzeczeniu xx uznał też za niekonstytucyjny moment ciszy w miejsce modlitwy) – a zarazem zezwolił Kongresowi na opłacanie kapelanów, by ci rozpoczynali dni obrad Izb od modlitwy. Zezwolił szkołom parafialnym na korzystanie z autobusów szkolnych w drodze do szkoły i z powrotem – ale nie, by dzieci udały się nim na wycieczkę.

Kolejna grupa zagadnień to kwestia umieszczania symboliki religijnej w przestrzeni publicznej, do której to kwestii Sąd nie mógł się nie ustosunkować i dla której usiłuje wypracować kompromisowe a zarazem spójne kryteria. Klasyycznym tego przykładem jest sprawa *County of Allegheny v. ACLU* z 1989 r.<sup>29</sup> dotycząca dwóch instalacji świątecznych w Pittsburghu. Pierwszą z nich był żłóbek, umieszczony na schodach gmachu sądu, drugą zaś postawiona przed gmachem władz miejskich menora, obok której umieszczono choinkę oraz napis sławiący wolność. Sąd uznał, że żłóbek nie ma prawa stać na terenie publicznym, natomiast menora tak. Choć bowiem stanowi dekorację związaną ze świętem Chanuka, to towarzyszą jej i inne elementy, niezwiązane z tym świętem. Orzeczenie to zapadło jednak tylko stosunkiem głosów 5:4, a czworo sędziów uznało obie dekoracje za dopuszczalne, gdyż żadna z nich nie wymuszała na mieszkańcach uczestniczenia w ceremoniach religijnych. Rozstrzygnięcie w tej sprawie było zresztą zgodne z poprzednimi orzeczeniami Sądu, który w 1984 r. uznał za niesprzeczne z I Nowelą dekorację miejską w Pawtucket w Rhode Island, zawierającą nie tylko żłóbek, ale i inne elementy ozdobne, jak np. zaprzęg reniferów<sup>30</sup>. Prezes Sądu Najwyższego tak to wówczas uzasadniał: „Konstytucja nie nakazuje pełnego odseparowania kościoła i państwa; ona jednoznacznie nakazuje uznanie potrzeb, a nie tylko tolerancję, wszystkich religii<sup>31</sup>”.

Kolejna powracająca kontrowersja, będąca wielokrotnie przedmiotem postępowania przed Sądem Najwyższym, wiąże się z eksponowaniem Dziesięciorga

27 <http://supreme.justia.com/cases/federal/us/403/602/case.html>; odczytane 28 IV 2012.

28 637 F.2d 924 (1980).

29 492 U.S. 573 (1989).

30 *Lynch v. Donnelly*, 465 U.S. 668 (1984).

31 <http://supreme.justia.com/cases/federal/us/465/668/case.html>; odczytane 7 X 2012.

Przykazań w przestrzeni publicznej. W tej materii Sąd starał się konsekwentnie rozróżniać między dopuszczalnym wykorzystaniem tego przesłania jako elementu kompozycji artystycznej od propagowania wyłącznie treści religijnej. I tak w 1980 r. unieważnił prawo stanu Kentucky nakazujące umieszczenie w każdej klasie tablicy z Dziesięciorgiem Przykazań, choć miano to zrealizować wyłącznie ze środków prywatnych<sup>32</sup>. Z kolei w sprawie *McCreary County v. ACLU of Kentucky*<sup>33</sup> z 2005 r. Sąd uznał za niedopuszczalne wystawienie Przykazań w dwóch budynkach sądowych, gdyż ich jedynym celem było propagowanie religii. W tym samym jednak roku orzekł, że postument z Dziesięciorgiem Przykazań, stojący przed gmachem władz stanowych w Teksasie, nie jest sprzeczny z prawem, gdyż poza treściami religijnymi zawiera także elementy świeckie, jak np. flagę amerykańską, a sam postument stanowi dzieło sztuki niezależne od treści Przykazań<sup>34</sup>.

Najbardziej znana kontrowersja z tego zakresu dotyczyła prezesa sądu najwyższego Alabamy, Roya Moore'a. Jeszcze jako sędzia procesowy Moore skutecznie bronił prawa do wywieszenia w swojej sali tekstu Dziesięciorga Przykazań, a po wyborze na najwyższe stanowisko sędziowskie w stanie, na własny koszt zainstalował w głównym holu sądu ważyący ponad 2,5 tony i wysoki na 1,2 m granitowy pomnik. Poza tekstem Przykazań, znajdowały się na nim fragmenty Deklaracji Niepodległości, tekst hymnu amerykańskiego i szereg innych cytatów. Była to sytuacja analogiczna do wcześniej wspomnianej, z powodów formalnych miała jednak inne zakończenie. Otóż sędzia sądu federalnego nakazał usunięcie postumentu, a gdy Moore nie wykonał polecenia, stanął przed stanowym trybunałem ds. sędziów, który dyscyplinarnie usunął go z funkcji stwierdzając, że Moore wykorzystał pełniony urząd oraz własność publiczną, jaką jest gmach sądu, do propagowania własnych przekonań. Od tej decyzji Moore'owi nie przysługiwało odwołanie do sądów powszechnych.

Kolejną kwestią, którą chciałbym tu zasygnalizować, jest zagadnienie dopuszczalności zabierania głosu w kwestiach politycznych przez przedstawicieli Kościołów. Jest oczywiste, że duchowni mają wiele sposobów wpływania na wynik wyborów: od zawołanych sugestii zawartych w kazaniach, aż po bezpośrednie instrukcje z ambony, na kogo „należy” głosować. Gdy tak się dzieje, pojawia się zwykle pytanie o granice dopuszczalnej ingerencji Kościoła w przebieg procesu politycznego. Z jednej bowiem strony istnieje konstytucyjny nakaz rozdziału Kościoła od państwa, z drugiej zaś grupy i instytucje religijne mają takie samo prawo wpływać na przebieg życia społecznego, jak wszyscy inni jego uczestnicy. Amerykanie rozstrzygnęli ten dylemat pragmatycznie, opierając się nie na Konstytucji, lecz na postanowieniu ustawy podatkowej, zwalniającej z podatku Kościoły (oraz instytucje dobroczynne) pod warunkiem, że nie angażują się one w „znaczącej” (*substantial*) mierze na rzecz kandydatów politycznych

32 *Stone v. Graham*, 449 U.S. 39 (1980).

33 545 U.S. 844 (2005).

34 *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677 (2005).

lub przeciw nim. Innymi słowy, chcąc uczestniczyć w życiu politycznym związki wyznaniowe muszą zrezygnować z przywileju podatkowego i zrównać się pod tym względem z innymi organizacjami, przy czym przez „znaczące” zaangażowanie uznaje się przeznaczanie więcej niż 5 – 15% czasu i środków na działalność określonego typu.

Pozostaje kwestią dyskusyjną, czy taki przywilej sam w sobie jest zgodny z normą konstytucyjną. Ryszard Małajny słusznie zauważa, że zdaniem wielu amerykańskich badaczy: „Zwolnienie od opodatkowania własności kościelnej o charakterze kultowym... tworzy w pewnym sensie wyłom w „murze separacji” pomiędzy obydwoma podmiotami... Ubocznym tego skutkiem jest uzależnienie kościoła od państwa”<sup>35</sup>.

W żadnym natomiast zakresie instytucjom zwolnionym z podatku nie wolno uczestniczyć w kampaniach wyborczych. Oznacza to na przykład zakaz wpłat na kampanię, udostępniania pomieszczeń kościelnych dla organizowania zbiórek pieniężnych lub wieców wyborczych i podobnych form łączenia funkcji religijnych z politycznymi. Reguły te są na tyle czytelne, a zwolnienie z podatku na tyle wartościowe, że nadużycia niemal się nie zdarzają. Szef Internal Revenue Service (IRS), instytucji zajmującej się ściąganiem podatków, stwierdził na przykład po wyborach 2004 r., że jego agencja otrzymała 170 skarg, które zostały zbadane przez wewnętrzną komisję. Wszczęła ona dochodzenia w stosunku do 132 instytucji, w tym 60 Kościołów, z reguły zakończonych ostrzeżeniami, a tylko w kilku wypadkach grzywnami<sup>36</sup>.

Do nielicznych wyjątków przywoływanych w literaturze przedmiotu zalicza się przykład jednego z Kościołów, który w 1992 r. zamieścił całostronicowe ogłoszenie w *USA Today* i *Washington Times*. Nawiązywało ono do słynnego hasła Billa Clintona „Gospodarka, głupcze” i zatytułowane było „Nie stawiajcie gospodarki przez Dziesięciorgiem Przykazań”. W tekście zaś przywoływano stanowisko kandydata w takich kwestiach, jak aborcja, homoseksualizm czy rozdawnictwo środków antykoncepcyjnych, by zakończyć go pytaniem „Jak w takiej sytuacji możemy głosować na Billa Clintona?”.

IRS wycofało podpisanemu pod ogłoszeniem Kościołowi zwolnienie z podatków, a jego werdykt podtrzymały sądy dwóch instancji. Była to dość oczywista sytuacja, w odróżnieniu od zdarzenia z 2004 r., w którym duchowny wygłosił kazanie zatytułowane „Gdyby Jezus wziął udział w debacie z udziałem George’a Busha i Johna Kerry’ego”. Zastrzegając się na wstępie, że nie zamierza mówić parafianom, jak mają głosować, przeprowadził następnie krytykę koncepcji wojny wyprzedzającej (stworzonej przez Busha) w kontekście pokojowej natury Jezusa. Kazanie zostało nagłośnione w prasie i IRS wszczęło dochodzenie. Ko-

35 R. M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 240.

36 Zob. M. C. Segers, *Political Endorsements by Churches*, w: A. W. Duncan, S. L. Jones, (red.), *Church-State Issues in America Today*, Westport 2008, vol. I, s. 198.

ściół nie oczekiwał jednak biernie na jego wyniki, wynajął prawnika, który był uprzednio szefem wydziału IRS zajmującego się zwolnieniami z podatku, i rozpoczął intensywną kampanię medialną. Twierdził w niej, że jest Kościołem Pokoju, a kwestionowane kazanie prezentowało jego system wartości. Po trzech latach IRS zakończyło postępowanie bez jakichkolwiek wniosków, natomiast Kościół zaczął się domagać przeprosin i wszczęcia dochodzenia wobec IRS, co również nie przyniosło efektów.

Znacznie ostrzejsze kontrowersje towarzyszyły natomiast próbom wpływania przez hierarchów katolickich na sposób wykonywania mandatu przez kongresmanów, co szczególnie mocno przejawiało się w kontekście prawa aborcyjnego. W 2004 r. kandydatem Partii Demokratycznej w wyborach prezydenckich był John Kerry, katolik popierający uchwalenie prawa dopuszczającego aborcję. Część biskupów katolickich ogłosiła wówczas, że głosowanie na niego będzie grzechem, a niektórzy biskupi diecezjalni zabronili udzielania mu sakramentu Komunii Świętej. Gdy arcybiskup (następnie kardynał) Raymond Burke podobnym zakazem objął wszystkich dopuszczających aborcję członków Kongresu, 48 członków legislatury, w tym także kongresmani przeciwni prawu do przerywania ciąży, wystosowało ostry list otwarty, w którym stwierdzano między innymi, że członkowie legislatury nie mają obowiązku zakazywać zachowań, które sami z powodów moralnych uważają za złe.

Jednym z kongresmanów mieszkających na terenie diecezji abp Burke'a był David Obey, który uznał postępowanie hierarchy za sprzeczne z zasadami konstytucyjnymi: „Biskup Burke ma prawo pouczać mnie w kwestiach wiary i moralności... Ale kiedy korzysta z pozycji duchownego, by mówić osobie pełniącej funkcję publiczną w Ameryce, jak stosować prawo przeciw Amerykanom niepodzielającym naszej wiary... to przekracza dopuszczalne granice... Złożyłem świętą przysięgę, że będę Stał na straży Konstytucji Stanów Zjednoczonych, która broni obywateli amerykańskich przed takimi autorytarnymi zapędami”<sup>37</sup>.

Choć Kościół katolicki nie jest jedynym, który zajmuje tak zdecydowane stanowisko w kwestii postępowania z wiernymi, którzy nie przeciwstawiają się, w ramach posiadanych możliwości, uznaniu przerywania ciąży za dopuszczalne, większość duchownych innych wyznań jest zdania, że bezpośrednia ingerencja w proces polityczny stanowi przejaw arogancji. Na przykład wielbny Barry W. Lynn pisze w swej książce *Piety and Politics (Pobożność a polityka)*: „Jest obraźliwe ze strony jakiegokolwiek przywódcy religijnego zakładać, że jego parafianie są zbyt głupi, by sami wiedzieli, jak należy postępować”<sup>38</sup>.

Nieprzenikalny jakoby mur separacji między władzą a religią ma jeszcze dwie inną istotną szczelinę. Jest nią jest używanie przez polityków retoryki zaczerpniętej z religii. W tej kwestii nie ma praktycznie, i nie może być, formalnych ograniczeń, a skutecznym hamulcem powstrzymującym polityków są wyborcy,

37 <http://www.catholicvote.net/page6/page6.html>; odczytane 30 IV 2012.

38 B. W. Lynn, *Piety and Politics*, New York 2007, s. 162.



z reguły niechętnie przyjmujący nadmiernie konfesyjne wyznania. Prezydentowi Carterowi reelekcję uniemożliwiło wiele czynników, ale było wśród nich i wyznanie o popełnieniu grzechu pożądania – w myśli. Baptyści przyjęli je ze zrozumieniem, ale inni Amerykanie, bez względu na własną religijność, już nie. Wyborcom z reguły wystarczy informacja, że kandydat na urząd jest członkiem Kościoła, ale poza głębokim Południem nikt nie zwraca uwagi, jaki to Kościół, ani czy ów polityk regularnie doń uczęszcza.

Powyższy przegląd nie wyczerpuje oczywiście problemów, jakie pojawiają się w Stanach Zjednoczonych na styku działań politycznych i moralności wynikającej z nakazów religijnych. Można wspomnieć choćby kwestie związane z wychowaniem młodzieży, debatę na temat nauczania kreacjonizmu w szkołach, manifestacje i inne działania polityczne o podłożu religijnym czy wreszcie stanowisko Kościołów i kapłanów wobec nielegalnych imigrantów. Ale w każdym z tych zagadnień należy pamiętać, że, jak pisze Weigel, „Dzisiaj nie zagraża nam zredukowanie Państwa do pozycji działu religijnego społeczeństwa... Obecne niebezpieczeństwo polega na relegowaniu religii do pozycji funkcji porządku świeckiego”<sup>39</sup>.

---

39 Weigel, *op. cit.*, s. 61.



# RELIGIA I POLITYKA W BRAZYLII - KOŚCIÓŁ KATOLICKI POMIĘDZY „BOSKIM A CESARSKIM”

Renata Siuda-Ambroziak

## Wprowadzenie

Religia jest jednym z głównych zjawisk kulturowych i społecznych, odgrywającym „strategiczną rolę w ludzkim przedsięwzięciu budowania świata”<sup>1</sup>, istniejącym i rozwijającym się w tworzonych przez ludzi wspólnotach, instytucjach i organizacjach, poza którymi, choć może istnieć, „nie posiada ona własnych środków działania”<sup>2</sup>, zawsze silnie nawiązując do historycznego, społecznego, politycznego, a nawet gospodarczego kontekstu w którym występuje. W sytuacji Brazylii, zwłaszcza relacje pomiędzy religią i polityką mogą stanowić ważny temat analiz, zarówno w odległej perspektywie historycznej, jak i współcześnie – wszak brazylijską sferę religijną zawsze charakteryzowało silne polityczne uwikłanie. Stąd celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia zachodzących w Brazylii na przestrzeni wieków (od czasów portugalskiej kolonizacji, poprzez okres cesarstwa, republiki, vargasowskiego Nowego Państwa, po koniec dyktatury wojskowej w roku 1985) powiązań pomiędzy Kościołem a polityką, boskim a cesarskim, wiarą a władzą.

## Okres kolonialny

Już w okresie kolonialnym, formalny monopol katolicyzmu w Brazylii, wynikający nie tylko z faktu bycia religią kolonizatorów, ale także z przyznanego królom iberyjskim prawa patronatu<sup>3</sup>, stanowił idealny przykład cesaropapizmu,

---

1 P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 2005, s. 60.

2 J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006, s. 25.

3 Uznanie przez Watykan absolutnej władzy królów i formalnego zwierzchnictwa nad Kościołem na odkrywanych terytoriach w zamian za chrystianizację tubylców i ustanawianie struktur kościelnych, przejawiających się, m.in. w prawie do cenzurowania listów i bulli papieskich, decydowaniu o ich rozpowszechnianiu w koloniach, pobieraniu dziesięciny oraz kontroli monarchów nad uzależnioną od nich Inkwizycją (H.D. Dussel, *História da Igreja Latino-Americana*, São Paulo 1989).

w którym religia sprzymierzyła się z państwem i służyła jego potrzebom. Warto jednak pamiętać, że pomimo owego monopolu, już samo zderzenie religii i kultów indiańskich i afrykańskich z portugalskim katolicyzmem spowodowało, że cechami sfery religijnej Brazylii praktycznie od początku kolonizacji stały się: nieformalny pluralizm religijny i tolerancja (przejawiające się w stosunkowo łagodnym traktowaniu przez Inkwizycję ‘heretyków’, a nawet zsyłaniu ich przez Koronę portugalską właśnie do Brazylii)<sup>4</sup>; zaawansowany synkretyzm widoczny chociażby w licznych przejawach brazylijskiej religijności ludowej oraz kultach afro-brazylijskich; aktywność laikatu zainicjowana ważną rolą świeckich bractw wywodzących się z luzytańskiej tradycji *irmandades*<sup>5</sup>; oraz religijny paternalizm kolonialnego systemu *parentela*<sup>6</sup>, dodatkowo utrudniający kontrolowanie brazylijskiego Kościoła przez jego zwierzchników oraz skutkujący istotną rolą społeczną charyzmatycznych liderów religijnych, niekoniecznie uznawanych przez kościelną hierarchię.<sup>7</sup>

Dodatkowo, w kolonialnej historii Brazylii, konieczność krzewienia wiary oraz dążenie ‘klasy próźniaczej’<sup>8</sup> do osiągnięcia szybkiego awansu społecznego i materialnego co prawda współlistniały, ale ze zdecydowanym naciskiem na drugi z tych dwóch elementów. Kolonizacja portugalska miała cechy przede wszystkim imperium handlowego, nastawionego raczej na szybkie i wysokie zyski z kolonii niż ponoszenie kosztów ewangelizacji. System patronatu królewskiego sprawił, że regułą było odwoływanie zbyt aktywnych i tym samym ‘uciążliwych’ z punktu widzenia Korony przedstawicieli Kościoła, a faktyczne życie religijne w kolonii dominowały wielkie rody ziemskiej arystokracji, żyjące w samowystarczalnych, odizolowanych od siebie latyfundiach, ‘sponsorujące’ przedstawicieli Kościoła i posiadające nieograniczoną władzę w swoich posiadłościach. Takie patriarchalne rodziny rządziły się zasadami lojalności, posłuszeństwa wobec głowy rodu oraz wzajemnych przysług, wymagając od *parentes* działania w szeroko pojmowanym ‘interesie rodziny’, co przejawiało się również w konieczności wsparcia politycznego oraz zjawisku rozpowszechnionej korupcji i nepotyzmu. Co ciekawe, zjawisko *parentela* jest tak głęboko zakorzenione w kulturze brazylijskiej, że stanowi wciąż integralny element współczesnego życia społeczne-

4 G. Pieroni, *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*, Brasília 2000.

5 *Irmandades (confrarias)* – bractwa, związki osób świeckich mające na celu promowanie katolicyzmu poprzez organizowanie ulicznych procesji, huczne obchodzenie religijnych świąt, rozwijanie kultu ‘pośrednictwa’ świętych oraz budowę kaplic (J. Scarano, *Devoção e escravidão: a Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*, São Paulo 1976).

6 *Parentela* to wykształcony w czasach kolonialnych przez wielkich latyfundystów system społeczny, polegający na tworzeniu wzajemnych, bliskich powiązań nie tylko pomiędzy spokrewnionymi, ale i zupełnie obcymi sobie osobami poprzez rozszerzanie pojęcia rodziny i rozciąganie go na tzw. *agregados* (podłączonych).

7 Warto przypomnieć choćby historyczną postać proroka Antoni Conselheiro – założyciela Canudos, który pojawia się, m.in. na kartach powieści Vargasa Llosy “Wojna końca świata”.

8 Th. Veblen, *Teoria klasy próźniaczej*, Warszawa 2008.

go w Brazylii, funkcjonujący we wszystkich sferach i ułatwiający nawiązywanie kontaktów, zdobycie dobrej pracy, zawarcie korzystnego kontraktu, czy odniesienie sukcesu w polityce.<sup>9</sup>

Brazylijski, wielokulturowy katolicyzm uzależniony był zatem w praktyce raczej od lokalnych patriarchów - właścicieli plantacji niż od, nie sięgających zupełnie wielkich majątków, organów ówczesnego portugalskiego państwa. Kwestie dotyczące ewangelizacji tubylców pozostawiano nielicznie reprezentowanym zakonom misyjnym, a kultywowanie życia religijnego w kolonii - bardzo silnym i dobrze zorganizowanym świeckim *irmandades*, które czasami zagrażały nawet słabym strukturom kościelnym, posiadając dużo wyraźniejsze wpływy niż kler.<sup>10</sup> To *irmandades* popularyzowały zsynkretyzowaną ludową religijność oraz odpowiadały za tworzenie dalekich od ortodoksji rytuałów, nabożeństw i modlitw, kontynuując rozpoczęty w średniowiecznej Iberii proces tworzenia 'heretyckich' doktryn, niezbyt stanowczo tłumionych przez cieszącą się opinią wyrozumiałej i liberalnej portugalską Inkwizycję, której wizytatorzy w ciągu trzech wieków kolonizacji pojawili się w Brazylii zaledwie trzykrotnie. To dlatego można powiedzieć, że „dwie charakterystyczne cechy brazylijskiego katolicyzmu - słaba instytucjonalna obecność kościoła w społeczeństwie brazylijskim i dynamiczne krzewienie się różnych form quasi-katolickiej religijności ludowej poza kontrolą duchowieństwa mają swoje historyczne źródła w brazylijskiej rzeczywistości kolonialnej”.<sup>11</sup>

## Cesarstwo

Dopiero, paradoksalnie, niepodległość doprowadziła w Brazylii do zdecydowanego wzmocnienia zarówno formalnej, jak i nieformalnej cywilnej kontroli nad Kościołem, na którego czele stanął oficjalnie cesarz, będący jednocześnie wielkim mistrzem loży masonskiej, której członkami byli zresztą w dużej części przedstawiciele katolickiego kleru i zakonów misyjnych, a propagatorami - tradycyjne *irmandades*.<sup>12</sup> Katolicyzm został uznany przez cesarstwo za oficjalną religię Brazylii, a papież, nazywany 'honorowym zwierzchnikiem Kościoła rzymskokatolickiego', praktycznie pozbawiony był nad brazylijskim kościołem władzy, co, *de facto*, oznaczało próbę utworzenia kościoła narodowego i kilkakrotnie rzeczywiście zagroziło schizmą.<sup>13</sup> Na wzór kolonialnego, nadanego przez Watykan

9 Ch. Wagley, *An Introduction to Brazil*, New York, London 1963, s. 199.

10 Tamże, s. 238-239.

11 J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 197.

12 Tamże, s. 198.

13 Groźbą schizmy zaowocowała chociażby propozycja reformatorskiego, liberalnego kleru dotycząca zniesienia w Brazylii celibatu, która w założeniu miała zalegalizować faktyczną klerogamię, poprawić sytuację demograficzną kraju, skłonić do kapłaństwa tych, którzy ze względu na celibat takiej decyzji nie podjęli lub z kapłaństwa zrezygnowali. Kiedy zwolennik zniesienia celibatu miał

patronatu, to konstytucja Brazylii (a nie jak uprzednio papież) przyznawała cesarzowi prawo powoływania biskupów oraz decydowania o rozpowszechnianiu lub nie dokumentów papieskich na terenie cesarstwa. Kościół stał się tym samym po prostu jednym z elementów administracji imperium, a kler – słabo opłacanymi cesarskimi urzędnikami.

Sytuacja taka skutkowałą poważnymi konsekwencjami dla autorytetu Kościoła, który był postrzegany jako zwykle narzędzie w rękach władzy świeckiej, pomimo że po abdykacji pierwszego władcy na rzecz małoletniego syna (późniejszego Pedra II), w długim okresie *inter regnum*, władzę sprawowali regenci-duchowni, między innymi, ksiądz Antônio Feijão (lider tzw. opcji regalistycznej, postulującej utworzenie niezależnego kościoła narodowego w Brazylii i ściśłą współpracę Kościoła z cesarstwem), a dużą część członków Zgromadzenia Narodowego stanowił katolicki kler, spośród przedstawicieli którego wywodzili się najbardziej liberalni politycy epoki (np. ksiądz José Custodio Dias, postulujący wprowadzenie szeroko zakrojonej tolerancji religijnej oraz wolności sumienia i wyznania).

Przedstawiciele Kościoła nie brakło też jednak w opcji ultra-konserwatywnej, postulującej zacieśnienie współpracy z Watykanem, zwłaszcza wobec postanowień I Soboru Watykańskiego (1869-1870), dążącego do większego scentralizowania i zdyscyplinowania Kościoła, np. poprzez ogłoszenie dogmatu o nieomyślności papieża. To ta opcja stanie się najsilniejsza pod panowaniem Pedra II, któremu odpowiadały koncepcje centralizacji i wzmocnienia imperium rządami 'silnej ręki' – stąd też cesarskie nominacje biskupie były również ultra-konserwatywne i z reguły pozytywnie przyjmowane także w Watykanie. Oznaczało to jednak w dłuższej perspektywie nieuniknioną „romanizację” brazylijskiego Kościoła, stopniowe pojawienie się oporu wobec zwierzchnictwa nad nim władzy świeckiej oraz coraz bliższą współpracę hierarchii brazylijskiej z papieżem.<sup>14</sup> Rzeczywiście, konserwatywni biskupi szybko zaczęli buntować się przeciwko cesarskiemu patronatowi, wprowadzać środki dyscyplinujące kler (obowiązek noszenia sutanny, zakaz uczestniczenia w balach i innych świeckich rozrywkach, zakaz uczestnictwa w lożach masonskich), reformujące seminaria duchowne oraz zwalczające dotychczasową, synkretyczną religijność ludową, która zaczęła być określana jako zabobon, fanatyzm i herezja. Biskupi próbowali wprowadzić w ten sposób w życie ideę kościoła ściśle hierarchicznego, ustanowić na modłę europejską katolicyzm 'papieski', ortodoksyjny i marginalizujący przejawy ludowej religijności oraz aktywności laikatu.

---

zostać biskupem São Paulo, „Rzym przemówił” i ostro wypowiedział się przeciwko tej kandydaturze, co cesarz Pedro I uznał za przekroczenie uprawnień Stolicy Apostolskiej, a jego dyplomacja wystosowała do papieża ultimatum żądające zaakceptowania decyzji cesarza. Stan zawieszenia stosunków dyplomatycznych trwał 7 lat i zakończył się złożeniem rezygnacji przez samego biskupa.

14 J. Klaiber, *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima 1997, s.28-29.

Mimo zatem pozornego ładu, stosunki na linii cesarz – Kościół czasami bywały dalekie od sielanki, choć wszelkie kwestie sporne udawało się z reguły rozstrzygać polubownie (wyjątkiem był jedynie poważny konflikt w latach 70-tych XIX wieku na tle działalności brazylijskiej masonerii).<sup>15</sup> Jednak dla brazylijskiego Kościoła znów, wraz z upadkiem cesarstwa i republiką (1889), nadchodziły ciężkie czasy - powolna dezintegracja patriarchalnego porządku społecznego, którego gwarantem był przez cały okres kolonialny zjednoczony z władzą monarszą Kościół, doprowadziła do pierwszego w dziejach Brazylii przewrotu wojskowego, kryzysu dotychczasowej elity ziemskiej, ustanowienia republiki i – poważnych zmian w zakresie funkcjonowania brazylijskiego Kościoła.

## Republika

Na mocy postanowień konstytucji z 1891 roku nastąpiło formalne rozdzielenie Kościoła od państwa, a Kościół został pozbawiony nie tylko świeckiego patronatu, ale i finansowego wsparcia. To właśnie wówczas Brazylia zaczęła formalnie budować swój nowoczesny, pluralistyczny rynek religijny, zapewniający wolność wyznania i brak oficjalnego poparcia państwa dla którejkolwiek z religijnych opcji - żeby przetrwać, każda z nich musiała zacząć liczyć na własne siły, środki i zasoby ludzkie. Jednocześnie to właśnie na przełomie wieków pojawili się w Brazylii (i w większości nowych republik Ameryki Łacińskiej) silni konkurenci Kościoła: rządy republikańskie, niejednokrotnie z nadzieją na 'podkopanie' autorytetu rodzimego kleru katolickiego, ale też unowocześnienie skostniałych struktur społecznych i kulturowych epoki post-kolonialnej i propagowanie dyscypliny społecznej i pracowitości, otworzyły wówczas granice dla nowej, europejskiej imigracji oraz zagranicznych, w tym północnoamerykańskich, misji protestanckich. W pierwszych dekadach XX wieku, ze Stanów Zjednoczonych, choć za pośrednictwem Szwedów, przywędrował także do Brazylii pentekostalizm, który bardzo szybko, między innymi ze względu na intensywność przeżyć, śpiew i ruch stał się atrakcyjny zwłaszcza dla ludności pochodzenia afrykańskiego – to ona była przecież odpowiedzialna za jego północnoamerykańskie początki.

---

<sup>15</sup> Jego genezy należy szukać w roku 1864, kiedy to papież Pius IX encykliką *Quanta cura* potępił działalność masonerii. Cesarz Pedro II nie autoryzował rozpowszechniania na terenie Brazylii tej encykliki, tłumacząc, że nie uwzględniała ona specyfiki brazylijskich masonów, którzy nie kontestowali katolicyzmu, sami będąc często osobami duchownymi. Dodatkowo, w lożach zasiadała duża część ówczesnych elit politycznych (włączając samego cesarza). Na tym tle doszło do ostrego konfliktu pomiędzy cesarzem i biskupami, którzy rozpoczęli 'czystki' wśród podległego im kleru. Księża-masoni odwołali się do cesarza, kwestionując decyzje przełożonych, a Pedro II zajął stanowisko zgodne z interesem masonerii. Biskupi, którzy odmówili anulowania swoich postanowień, zostali oskarżeni o działanie sprzeczne z racją stanu i aresztowani. Zwrócili się co prawda z prośbą o arbitraż papieski, jednak oczekiwanego wsparcia Watykanu nie uzyskali. Pozostałością konfliktu było napięcie pomiędzy hierarchią kościelną i cesarstwem, którego już nie zdołano załagodzić do końca panowania Pedro II.

Tymczasem osłabiony i nieprzyzwyczajony do jakiegokolwiek formalnej konkurencji Kościół bardzo powoli otrząsał się po wiekach monopolu i patronatu, co sprawiało, że nowe, pojawiające się szybko propozycje silnie prozelitycznych zielonoświątkowców nie napotykały przez długi czas większego oporu - wydaje się, że brazylijski Kościół ponosił wówczas jednocześnie konsekwencje zarówno wielowiekowego funkcjonowania patronatu, jak i jego 'rozmontowywania' przez republikańskich liberałów. Co więcej, brazylijski katolicyzm nigdy nie był przecież wolny od synkretyzmów, ruchów sektowych i herezji, które dodatkowo nasiliły się na przełomie wieków, będącym pierwszym okresem istnienia republiki.

Niewielkie, powstające przez 'pączkowanie' kościoły zielonoświątkowe mogły w tym czasie spokojnie okrzepnąć oraz powoli i systematycznie się rozrastać, pomimo braku jakiegokolwiek formalnego wsparcia finansowego czy instytucjonalnego - utrzymywały się one z dziesięciny i innych dobrowolnych datków swoich wyznawców, rozwijając się przede wszystkim dzięki charyzmie lokalnego pastora oraz autentycznemu wsparciu i prozelityzmowi samych wiernych, prowadzących skuteczne akcje ewangelizacyjne. Zielonoświątkowy 'kler', co prawda słabo wykształcony i omijający doktryny, ale nawracający z potrzeby serca prostym i emocjonalnym językiem, promował zbiorowe wybuchy ekstazy w kontekście bezpośredniego i dostrzegalnego kontaktu z mocami nadprzyrodzonymi oraz silnych doświadczeń religijnych. Sam zawód pastora, określany często jako *color-blind*<sup>16</sup>, był demokratycznie dostępny dla wszystkich Brazylijczyków bez względu na rasę i pochodzenie społeczne, a ewentualny sukces uzależniony jedynie od posiadanych przez samych pastorów darów i umiejętności. Pentekostalizm, będąc faktycznie początkowo kulturowym, amerykańskim 'implantem', uległ zatem w Brazylii daleko idącym przekształceniom i szybkiej 'brazylianizacji', stwarzając swoją własną, wyjątkowo imponującą i rozwijaną nadal ofertę.

W sytuacji bezradności wobec pojawiającej się silnej, oddolnej konkurencji, dotychczasowy monopolista - Kościół katolicki, reagował albo negując jej istnienie albo deprecjonując nowe kościoły jako 'sekty'. Przez dosyć długi czas obierał też drogę ochrony swoich dawnych przywilejów poprzez prezentowanie postawy silnie antyrepublikańskiej i kwestionowanie polityki rządów, co wytwarzało dodatkowo klimat wrogości między władzą świecką a eklezjalną - kulminacją tejże był list otwarty episkopatu w 400 rocznicę odkrycia Brazylii, w którym biskupi domagali się oficjalnego uznania zasług Kościoła poprzez jego priorytetowe traktowanie, utożsamiali patriotyzm z katolicyzmem sugerując, że Brazylia niekatolicka przestanie być Brazylią, a rozdział Kościoła od państwa nazywali w nim 'republikańską apostazją' i 'grzechem pierworodnym' elit republikańskich.<sup>17</sup> Dodatkowo podkopało to polityczne wpływy Kościoła - i kiedy wreszcie wszystkie je utracił, wkroczył w wiek XX zupełnie odmieniony: biedny, ale niezależny od państwa i, przynajmniej teoretycznie, gotowy na zmiany.

16 D. Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1993, s.108.

17 O. F. Lustosa, *A Igreja Católica no Brasil-República: cem anos de compromisso (1889-1989)*, São Paulo 1991.



Pozwoliło to z jednej strony na wprowadzenie niezależnych reform wewnętrznych, ale z drugiej strony szybko unaocznilo również słabość instytucjonalną przysłowiowego 'kolosa na glinianych nogach': „(...) Kościół brazylijski, po raz pierwszy w historii polegać musiał wyłącznie na swoich siłach w oficjalnie świeckim i politycznie wrogim środowisku. Przekonał się wówczas boleśnie o swojej nadzwyczaj słabej pozycji w nominalnie katolickim społeczeństwie”<sup>18</sup>, w którym jego funkcjonowanie umożliwiało jedynie bezpośrednie wsparcie Watykanu, owocujące coraz silniejszą więzią z papieżem. W takiej sytuacji Kościół, w osobie arcybiskupa Rio de Janeiro Dom Sebastião Leme, zmuszony był ponownie poszukiwać, kosztem ignorowania ogromnej większości społeczeństwa i promowania ostrej krytyki wobec nieortodoksyjnej, ludowej religijności, nazywanej często prymitywną, czy marginalną, jakieś nowej formy sojuszu z państwem, choćby w postaci inwestycji w kształtowanie nowego pokolenia katolickich intelektualistów, którzy mieli się stać zaczynem rechrystianizacji pozytywistyczno-sekularystycznych elit oraz przyczółkiem przyszłych wpływów dla kościelnej hierarchii – to w takim właśnie celu stworzono w 1922 roku Centro Dom Vital, kształtujące całe pokolenia katolickiej, zaangażowanej politycznie i prowokacyjnie afirmującej swoją przynależność religijną inteligencji, między innymi wielu późniejszych biskupów spod znaku teologii wyzwolenia.<sup>19</sup> Dom Leme skłaniał się zatem ku klasom rządzącym i w opcji konserwatywnej upatrywał przyszłości brazylijskiego katolicyzmu, dostrzegając potrzebę wzmocnienia pozycji Kościoła poprzez propagowanie ortodoksyjnej doktryny i norm moralnych oraz wywieranie nacisku na rządzących w kierunku ponownego przyznania Kościołowi utraconych przywilejów i, co za tym idzie – w kierunku ponownego objęcia Kościoła patronatem państwa.

### Okres vargasowski

Taka jednoznacznie skierowana na współpracę z brazylijskimi elitami polityka Kościoła doprowadziła wkrótce do nowego aliansu religii z polityką – tym razem hierarchów z Getulio Vargasem. Powszechnie znane były zwłaszcza bliskie i dobre relacje prezydenta z arcybiskupem, którego został osobistym przyjacielem i 'politycznym dłużnikiem' – kiedy Vargas przejął władzę w wyniku zamachu stanu w 1930 roku, właśnie arcybiskupowi Leme zawdzięczał fakt, że odbył się on bez rozlewu krwi (arcybiskup przekonał ówczesnego prezydenta Washingtona Luisa do złożenia urzędu i przekazania w sposób pokojowy władzy Vargasowi; później Kościół poparł również vargasowski autozamach stanu

---

18 J. Casanova, dz.cyt., s. 199.

19 A.C. Villaça, *O pensamento católico no Brasil*, Rio de Janeiro 1975, s. 98-101; S. Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil*, 1916-1985, Stanford 1986, s. 25-31.

z 1937 roku).<sup>20</sup> Współpraca ta przejawiała się w istotnym finansowym wspieraniu Kościoła przez rząd, wprowadzeniu obowiązkowej religii do szkół, dotacjach dla powstających uczelni katolickich, podjęciu decyzji o budowie górującego obecnie nad Rio de Janeiro pomnika Chrystusa Zbawiciela - symbolu miasta (1931), zaangażowaniu władz świeckich w uroczystościach ogłoszenia Matki Bożej Aparecida patronką Brazylii (1930). Warto również wspomnieć, że nawet kiedy w latach 1937 - 1938 Vargas wydawał swoje Nacjonalizacyjne Dekrety<sup>21</sup> i rozporządzenia skierowane przeciwko imigrantom, wobec Kościoła katolickiego nie zdecydował się nigdy na strategię jakiegokolwiek konfrontacji - wprawdzie wygłaszanie kazań w językach obcych było niezgodne z obowiązującym prawem, ale wartość politycznego poparcia hierarchii kościelnej w Brazylii była już wówczas zbyt dla Vargasa duża, aby ryzykować stosowanie wobec zagranicznego kleru misyjnego jakichkolwiek represji.

W ten sposób arcybiskup Dom Leme, w kontekście promowania współpracy lokalnych kościołów z rządami 'silnej ręki', odnalazł w Getúlio Vargasie idealnego partnera - podczas jego długiej prezydentury, liderzy świeccy Kościoła silnie zaangażowali się w politykę (stworzono Katolicką Ligę Wyborczą, która lobbowała za interesami Kościoła wśród członków partii politycznych, oraz brazylijską Akcję Katolicką - organizację laikatu klasy średniej, współpracującego ściśle z hierarchią). Kościół próbował skutecznie wywierać wpływ na decyzje rządu, a rząd - korzystać z religijnej legitymizacji władzy i politycznego poparcia hierarchii. W Konstytucji z 1934 roku Vargas uwzględnił wszystkie postulaty Kościoła, którego poparcie nie zmalało po kolejnym przewrocie w 1937 roku, uchwaleniu nowej konstytucji i wprowadzeniu w życie dyktatorskiego *Estado Novo* - nadal funkcjonował swoisty pakt moralny między władzami świecką i eklezjalną, który uznawał uprzywilejowaną pozycję katolicyzmu oraz umożliwiał Kościołowi 'zwarcie szyków' w obliczu zewnętrznego wroga - nowych ofert religijnych, szczególnie tych o proveniencji pentekostalnej, ale nie tylko. Przeciwnie w tym samym okresie przywędrował do Brazylii z falami migracyjnymi również tradycyjny protestantyzm, judaizm, religie Wschodu, oraz islam.<sup>22</sup>

---

20 J. O. Beozzo, *História da Igreja Católica no Brasil*, São Paulo 1989.

21 Europejska ludność imigrancka przybyła do Brazylii na przełomie XIX/XX wieku, nie chcąc się wyrzec swojego narodowego dziedzictwa, unikała często mówienia po portugalsku oraz tworzyła 'narodowe getta' rządzące się własnymi prawami i utrzymujące bliskie stosunki z władzami swoich europejskich ojczyzn. Aby temu przeciwdziałać i utrwalić brazylijską tożsamość Vargas wdrożył w latach 1937-38 poprzez słynne Ustawy Nacjonalizacyjne m.in. zakaz koncentrowania ziemi w obcych rękach, ograniczenie rodzaju i zakresu działalności organizacyjnej cudzoziemców, zasadę przyspieszenia asymilacji kulturowej poprzez likwidację szkolnictwa i prasy w językach obcych.

22 Istotny napływ ludności żydowskiego pochodzenia miał miejsce formalnie dopiero w czasach republikańskich - byli to zwłaszcza imigranci z Europy Wschodniej uciekający przed pogromami (G. Böhm, *Judíos en América del Sur: problemas generales de una investigación*, [w:] A. Dembicz, (red.), *Memorias del III Congreso Latinoamericano de la Universidad de Varsovia*, Warszawa 1995, s. 31- 39). Jednak judaizm nie odegrał w panoramie religijnej Brazylii znaczącej roli - być może ze względu na fakt, że będąc religią dziedziczną, związaną z narodowością i kulturą żydowską, nie jest

Niestety, wobec gwałtownych procesów imigracji, Kościół katolicki stanął szybko przed wyzwaniem nie tylko dotarcia do wszystkich potrzebujących duszpasterstwa wiernych, ale także wobec konieczności istotnego liczebnego wzmocnienia swoich kadr - problem braku powołań kapłańskich oraz zjawisko 'zrzucania sutanny' ze względu na obowiązujący celibat były jednak nadal głównymi przeszkodami w pozyskiwaniu lokalnego kleru. To wówczas silnemu wzmocnieniu uległ trend do 'importowania' europejskich misjonarzy, którzy początkowo pracowali co prawda tylko ze swoimi imigranckimi grupami etnicznymi, ale stopniowo zaczęli także przejmować obowiązki nielicznego, lokalnego kleru.

### Przemiany Kościoła w połowie XX wieku

Jak zauważają niektórzy badacze, owi zagraniczni misjonarze, uzupełniając chroniczne braki wśród brazylijskiego duchowieństwa, przywozili ze sobą także nowe idee, które, w zetknięciu z rzeczywistością brazylijską, stopniowo podważały dotychczas utrwalone wzorce działalności Kościoła.<sup>23</sup> Powoli, oddolnie, pokonując trudności wynikające z zakorzenionego już tradycjonalizmu 'zromanizowanego' kleru, Kościół brazylijski rozpoczął żmudny proces reformowania pracy duszpasterskiej w parafiach, doceniając przejawy odpornej na zmiany ludowej religijności oraz odsuwając stopniowo kapłanów od podejmowania decyzji organizacyjnych i finansowych, które przeszły na świeckich członków rad parafialnych. Przejawy ludowej religijności, dotychczas odbierane przez tradycyjną hierarchię kościelną negatywnie jako na wpół pogańskie manifestowanie się niezewangelizowanej kultury, „beładny konglomerat przeżytków pogaństwa i zabobonów, magiczną interpretację chrześcijaństwa, przeciwko której wyższe duchowieństwo i teologowie starali się stwarzać jakieś pozory ortodoksji”<sup>24</sup>, powoli zaczęły być wykorzystywane jako źródła teologicznej refleksji (jednak dopiero

---

on zainteresowany działalnością prozelityczną, choć akceptuje konwersje. Judaizm pozostawił jednak swój ślad w brazylijskich kultach synkretycznych, gdzie często pojawiają się elementy żydowskiej kabały, a Gwiazda Dawida uznawana jest za jeden z symboli brazylijskiej *umbandy*. Także buddyzm przybył do Brazylii wraz z imigrantami (z Dalekiego Wschodu w początkach XX wieku) i również jego elementy szybko zostały włączone do synkretycznej *umbandy* (mandale, karmy, postać Buddy w panteonie bóstw). Powszechnie przyjęła się w społeczeństwie brazylijskim również medytacja, joga oraz używanie wschodnich kadzidełek w celach kultowych - F. Usarski, (red.), *O budismo no Brasil*, São Paulo 2002. Co ciekawe, również najliczniejsze skupiska muzułmanów w całej Ameryce Łacińskiej znajdują się właśnie w Brazylii - i choć są oni przede wszystkim potomkami zarówno afrykańskich niewolników, jak i imigranckiej ludności muzułmańskiej z Indii, Pakistanu, Indonezji, Syrii, Libanu i Bangladeszu, przybyłej w XIX i XX wieku, tak jak w przypadku buddyzmu, istnieje również pewna liczba wyznawców, którzy na islam się nawrócili. Pierwszy meczet na kontynencie latynoamerykańskim został zbudowany właśnie w Brazylii w 1949 roku - D. Nicolle, *Atlas histórico del mundo islámico*, Madrid 2004.

23 P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, s. 228.

24 V. J. Miller, *Religia w świecie konsumpcji*, Warszawa 2007, s. 239.

Konferencja Biskupów Latinoamerykańskich w Puebla w 1979 roku przedstawiła formalnie pozytywną interpretację latinoamerykańskiego ludowego katolicyzmu jako uprawnionej formy wyrażania wiary, w zgodzie ze specyficzną religijną wyobraźnią i wrażliwością latinoamerykańskiej kultury). Na Północnym Wschodzie Brazylii efektywna współpraca Kościoła z laikiem poskutkowała, m.in. powołaniem do życia narodowego programu do walki z analfabetyzmem według metody „ewangelizacji uświadamiającej” autorstwa Paulo Freire<sup>25</sup>, poparciem dla tworzących się syndykatów pracowników rolnych (tzw. *Ligas Camponesas*) oraz katolickich organizacji młodzieżowych. Na brazylijskim Południu w efekcie owych innowacji wprowadzono np. ‘inkulturacyjne nowości’ w postaci chociażby tzw. *missa crioula* - mszy św. celebrowanej specjalnie dla konnych *gaúchos*<sup>26</sup>. Dodatkowo, sytuacja stałego niedoboru kapłanów stymulowała niewątpliwie aktywność lokalnych, katolickich wspólnot, odradzających tradycje (zapoczątkowane jeszcze przez kolonialne *irmandades*) demokracji eklezjalnej wśród laikatu, tak bardzo sprzeczne z ówczesnie promowaną przez brazylijską hierarchię wizją Kościoła klerykalnego, potępiającego przejawy ludowej religijności i samorządności, oraz silnie konserwatywnego, gaszącego pojawiające się tendencje do wprowadzania zmian.

Pomimo oporu hierarchii, takie widoczne, istotne zmiany zaszły jednak w działalności i organizacji Kościoła oraz w jego relacjach ze światem polityki już w połowie XX wieku, kiedy to miała miejsce pierwsza w czasach post-kolonialnych Konferencja Episkopatu Latinoamerykańskiego - CELAM (1955) zorganizowana w Brazylii (Rio de Janeiro) z intencją odnowienia zatraconej jedności kontynentalnej Kościoła. W ten sposób biskupi latinoamerykańscy o dekady wyprzedzili organizacje polityczne i gospodarcze o kontynentalnym charakterze integracyjnym, doprowadzając do regularnej współpracy przedstawicieli Kościoła ponad granicami i stopniowego wypracowywania wspólnych, innowacyjnych rozwiązań doktrynalnych i duszpasterskich. Jednym z najistotniejszych elementów zachodzących zmian stały się przygotowania do historycznego Soboru Watykańskiego II, który miał wkrótce wygasić wdrażane pod koniec XIX wieku pomysły ‘romanizacji’ brazylijskiego Kościoła, a jego kulminacją oraz efektem wdrażanych zmian miała być na gruncie latinoamerykańskim zainaugurowana na kolejnej Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego w Medellin w 1968 teologia wyzwolenia.<sup>27</sup>

25 Program powszechnej alfabetyzacji został wdrożony w 1961 roku w oparciu o teorię tzw. ‘pedagogiki uciskanych’ (*pedagogia do oprímido*), która podkreślała szacunek dla człowieka niezależnie od pochodzenia i stanu posiadania oraz poziomu wykształcenia, postulowała oparcie nauki na konkretnych sytuacjach z życia codziennego przy użyciu języka codziennego i prostych, nieskomplikowanych słów i koncepcji.

26 Warto pamiętać, że określenie *gaúcho* jest stosowane we współczesnej Brazylii nie tylko w odniesieniu do poruszających się konno tradycyjnych pasterzy stad bydła, ale dotyczy również wszystkich mieszkańców jednego z brazylijskich stanów – Rio Grande do Sul.

27 Regularne spotkania hierarchii latinoamerykańskiej, pod auspicjami Watykanu i inaugurowa-

## Teologia wyzwolenia

W 1964 roku doszło w Brazylii do przewrotu wojskowego, który obalił lewicowy rząd Goularta i otworzył 20-letni okres dyktatury, zapoczątkowując kolejny, zupełnie nowy rozdział w relacjach Kościół – państwo oraz Kościół – społeczeństwo. Eskalacja przemocy ze strony armii oraz rozszerzające się kręgi ubóstwa zaważyły szybko na zmianie początkowo pozytywnego stosunku hierarchów Kościoła do nowej władzy oraz konieczności poszukiwania ‘społecznego miejsca’ katolicyzmu, który zaczął być wówczas postrzegany w kategoriach jedynej opozycyjnej i demokratycznej alternatywy na brazylijskiej scenie politycznej. Postawa ta, około roku 1970, otrzymała nazwę kościelnej ‘opcji na rzecz ubogich’, będącej jedną z fundamentalnych założeń teologii wyzwolenia i zakładającej solidarne, oddolne działania przedstawicieli Kościoła i laikatu na rzecz ochrony praw człowieka, zwłaszcza populacji dotychczas zmarginalizowanej, ale także osób represjonowanych przez dyktaturę ze względu na poglądy polityczne. Dodatkowo pojawienie się, jako rezultat latynoamerykańskich interpretacji papieskich encyklik (*Mater et Magistra* z 1961 roku; *Pacem in Terris* z 1963 roku; *Populorum Progressio* z 1967 roku)<sup>28</sup> oraz postanowień soborowych<sup>29</sup>, zaangażowanych politycznie

---

ne z reguły wizytą papieską, znalazły swoją kontynuację w kolejnych dekadach: w 1968 – Medellin, 1979 – Puebla, 1992 – Santo Domingo, 2007 – Aparecida. Konferencja w Medellin, na której zainaugurowano teologię wyzwolenia, miała duże poparcie papieża Pawła VI, który osobiście zachęcał biskupów do skutecznego i energicznego dostosowania kościoła latynoamerykańskiego do nowej polityki społecznej Watykanu (J. Klaiber, *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima 1997, s.30).

28 J.O. Beozzo (*A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II de Medellin a Santo Domingo, Petrópolis 1996*, s. 51-57, 94), komentując wpływ encykliki *Mater et Magistra* na sytuację Kościoła brazylijskiego, stwierdza jednoznacznie, że był to jeden z pierwszych, mocnych impulsów do uznania społecznego zaangażowania Kościoła za priorytet, zwłaszcza w aspekcie postulowanej przez środowiska lewicowe reformy rolnej oraz alfabetyzacji terenów wiejskich. Podkreśla jednak fakt, że niektóre treści dokumentu dostosowywane były jednak przez hierarchów do sytuacji brazylijskiej z dosyć dużą dowolnością, co zaowocowało zdecydowanie radykalniejszym niż w innych miejscach świata jego interpretowaniem. Konferencja Biskupów Brazylijskich przyjęła encyklikę z entuzjazmem, a jej postanowienia zostały uwzględnione w tzw. Statucie Ziemi z roku 1964, który miał być początkiem głębokiej reformy brazylijskiej wsi – udaremnionej jednak przez przewrót wojskowy. Natomiast encyklika *Pacem in Terris* zawierała, między innymi, zapis, że rozwój gospodarczy powinien służyć przede wszystkim zmniejszeniu nierówności społecznych oraz przynosić korzyści wszystkim ludziom. Biskupi brazylijscy, odwołując się do jej treści, zwłaszcza postulowanego ‘naturalnego prawa człowieka do własności’ oraz ‘posiadania środków wystarczających do godnego życia’, uznawali konieczność wywłaszczenia z ziemi w związku z ważnym interesem społecznym, przy zachowaniu prawa do sprawiedliwego za nią odszkodowania.

29 W kontekście Ameryki Łacińskiej warto zwrócić szczególną uwagę na deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* z 1965 roku, w której podkreślono, że Kościół nie odrzuca niczego, co jest prawdziwe i święte w innych kulturach i religiach – to kończyło oficjalnie z etnocentryczną postawą ewangelizacyjną, wzmacnianą wcześniej, oficjalnym stanowiskiem Kościoła odcinającego się formalnie od wszelkich synkretyzmów. Kościół posoborowy uznał inne kultury za partnerskie i wartościowe, a działania misyjne miały odtąd przebiegać przy poszanowaniu zasady jedności w różnorodności, np. zachowaniu odrębności kulturowej lokalnych kościołów, jako

i społecznie biskupów, również wywarło duży wpływ na Kościół i jego postrzeganie - to dlatego większość badaczy brazylijskiego Kościoła, wykorzystując tę zbieżność dat, w podejmowanych próbach systematyzowania jego historii uznaje, że składa się ona przede wszystkim z dwóch podstawowych etapów: „przed i po Soborze” lub „przed i po wojskowym zamachu”.

Zarówno Sobór Watykański II i jego dokumenty, jak i papieskie encykliki z lat 60-tych wyraźnie wskazywały na liberalną i otwartą postawę katolicyzmu, prowadzącą do promowania zasad solidarności społecznej i sprawiedliwości, ale nawet na tle Ameryki Łacińskiej Brazylia w stopniu wyjątkowym okazała się żyzną glebą dla radykalnych interpretacji posoborowego ‘zwrotu’. Stało się tak ponieważ Kościół hierarchiczny, kojarzony w Brazylii ze sprzyjającym władzy ‘kościółem elit’, cieszył się przed Soborem wyjątkowo słabymi wpływami wśród ludu.<sup>30</sup> Jednak nowi, charyzmatyczni zwolennicy teologii wyzwolenia, tacy jak Helder Câmara<sup>31</sup>, Leonardo Boff<sup>32</sup>, Paulo Evaristo Arns<sup>33</sup>, czy Pedro de Casaldáliga<sup>34</sup> zaczęli po Soborze głosić konieczność radykalnych, choć pokojowo przepro-

---

składników Kościoła powszechnego (L.J. Luzbetak, Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej, Warszawa 1998).

30 P. Beyer, dz.cyt., s. 226.

31 Biskup Helder Câmara, nazywany brazylijskim Ghandim, brał udział w Soborze Watykańskim II jako zwolennik ‘Kościola ubogich’. Za sprawą swoich radykalnych poglądów na konieczność przeprowadzenia szybkich reform społecznych, zwłaszcza reformy rolnej, zyskał w Brazylii miano ‘czerwonego biskupa’ i został na mocy postanowień cenzury rządu wojskowego skazany na tzw. ‘wewnętrzne wygnanie’, czyli zakaz powoływania się przez środki masowego przekazu na wyrażane przez niego opinie. Krytykował otwarcie nie tylko rząd, ale także współpracujących z nim przedstawicieli Kościoła. W 1974 roku został laureatem pokojowej nagrody Nobla.

32 Leonardo Boff, były franciszkanin, był jednym z najbardziej zagorzałych i radykalnych rzeczników teologii wyzwolenia, krytykującym model ‘monarchicznej’ hierarchii kościelnej i wyrażającym bunt przeciwko konserwatywnemu, kościelnemu establishmentowi. Watykan po przeprowadzeniu w jego sprawie postępowania doktrynalnego, wydał mu nakaz zachowania milczenia w mowie i piśmie na tematy teologiczne - w Brazylii decyzja Watykanu wywołała ostre protesty przeciwko cenzurze kościelnej. W 1992 roku Boff porzucił kapłaństwo, stając się jednym z najbardziej radykalnych krytyków Jana Pawła II.

33 Paulo Evaristo Arns - franciszkanin, biskup São Paulo w okresie dyktatury, dokumentował przypadki zbrodni systemu i tortur we współpracy z przedstawicielami Amnesty International, ‘przechowywał’ uciekinierów poszukiwanych przez służby bezpieczeństwa, otwierał protestującym bramy świątyn w sytuacjach starć z policją, pomagał rodzinom uwięzionych i strajkujących, wspierał lewicowe i opozycyjne związki zawodowe. Bronił teologów wyzwolenia przed watykańską Kongregacją ds. Doktryny Wiary, popierał reformę rolną, zliberalizowanie opinii Watykanu nt. antykoncepcji i utrzymywał bliskie stosunki z lewicowymi organizacjami studenckimi.

34 Pedro de Casaldáliga, misjonarz pochodzenia kastylijskiego, stał się po objęciu biskupstwa symbolem postulowanej przez teologów wyzwolenia *inmersión social* - zasady skromnego życia przedstawicieli Kościoła wśród ludu (Z. Marzec, Pedro de los pobres, Madrid 2005, s.18). Jednocześnie od początku w zdecydowany sposób wypowiadał się przeciwko polityce nadużyć względem ludności indiańskiej oraz stawał po stronie biednych w konfliktach z lokalnymi latyfandydami. Jego listy pasterskie były regularnie cenzurowane, pomimo że jednoznacznie popierała go większość brazylijskich biskupów. Wielokrotnie groziła mu, jako cudzoziemcowi, przymusowa ekstradycja z Brazylii, a nawet śmierć - w kilku zamachach zginęli blisko związani z nim ludzie (M. Lange, R. Iblacker, Witnesses of Hope. The Persecution of Christians in Latin America, Maryknoll, N.Y. 1981).

wadzanych zmian, nazywając skalę brazylijskiej biedy „grzechem społecznym”, a za szansę odbudowania instytucjonalnej wiarygodności Kościoła uznając jego autentyczne zaangażowanie we wszystkich sferach życia wyznawców. To dlatego wydawali oświadczenia, udzielali wywiadów, kierowali pisemne protesty do władz, popierali ruchy społeczne i polityczne (a nawet etniczne, jak świadczą o tym przykłady Pedro de Casaldáliga, czy José Maria Pires<sup>35</sup>) tłumacząc, że przedstawiciele Kościoła nie mogą żyć wyobcowani z problemów zwykłych ludzi – powinni aktywnie zmieniać zastaną rzeczywistość, dążąc do poprawy losu najbardziej pokrzywdzonych ‘tu i teraz’, a nie jedynie w nieokreślonym eschatologicznym kontekście. W ten sposób, teologowie wyzwolenia negowali dualizm pomiędzy rzeczywistością świata ziemskiego i światem duchowym, pomiędzy sferami *sacrum* i *profanum*, ale też religią i polityką, uznając, że Królestwo Boże powinno być realizowane już w życiu doczesnym wyznawców.

Dodatkowo, instytucjonalny opór hierarchów wobec dyktatury sprawił, że „Kościół, postawiony wobec konieczności wyboru, stanął po stronie społeczeństwa przeciwko państwu”<sup>36</sup>, krytykując nadużycia, promowanie rozwoju gospodarczego kosztem zwiększania nędzy i nierówności społecznych<sup>37</sup> oraz pogłębiania i tak jaskrawych różnic regionalnych. Jednocześnie Kościół wspierał oddolne ruchy opozycyjne, angażował się w tworzenie niezależnych związków zawodowych (zapewniając im pomoc prawną i organizacyjną oraz wspierając je podczas strajków) oraz Wspólnot Podstawowych, będących częściowo spadkobiercami kulturowymi kolonialnych *irmandades*, w których prości Brazylijczycy mieli, pod skrzydłami radykalnego kleru i lewicowej inteligencji, kwestionować istniejący społeczny i polityczny *status quo*. Wspólnoty te stały się także pierwszą kościelną strategią przeciwdziałania rosnącemu wpływowi pentekostalizmu poprzez odwoływanie się do tych samych, zmarginalizowanych grup społecznych, bazowanie na protestanckich ideach samodzielnej lektury i interpretacji Biblii oraz na pracy zaangażowanego i woluntarystycznie nastawionego laikatu. Jednak podczas gdy celem Wspólnot Podstawowych było, prócz ewangelizacji, zwiększanie politycznej świadomości ich członków, celem zielonoświątkowców była koncentracja na wewnętrznym, duchowym przemianie i raczej unikanie zaangażowania w politykę.

---

35 Dom José Maria Pires, czarny biskup João Pessoa, zasłynął poparciem dla ruchów promujących kulturę afrobrazylijską oraz akceptacją dla tworzonych przez nią synkretyzmów. W 1981 roku w Recife zorganizował tzw. mszę *quilombos*, podczas której pojawiły się elementy kultów afrykańskich, a w kazaniu poruszony został problem odpowiedzialności Kościoła za niewolnictwo w Brazylii i śmierć liderów afrykańskich ruchów wyzwoleniczych. Również podczas pogrzebu najsłynniejszej kapłanki *candomblé* – Meninha dos Cantois w 1986 roku pojawili się przedstawiciele liberalnego skrzydła brazylijskiego episkopatu, składając hołd zmarłej w imieniu Kościoła (Um templo africano [w:] *Veja*, 20.08.1988, s. 75-76)

36 Tamże, s. 202.

37 Th. Skidmore (The Politics of Military Rule in Brazil 1964-1985, New York 1988, s. 284) przytacza dane dotyczące omawianego okresu, z których wynika jednoznacznie, że pomiędzy rokiem 1960 i 1980 udział w dochodzie narodowym najuboższych mieszkańców zmalał, podczas gdy dochody 10% najbogatszych Brazylijczyków wzrosły o prawie 10%.

Pastorzy byli ‘chłopakami z sąsiedztwa’, którzy własnym życiem udowodniali, że już sama wiara dokonuje cudów, natomiast animatorami Wspólnot - nowocześni księża bez sutanny i długowłosi, egzaltowani studenci często nie mający dużo wspólnego z życiem mas, bo się z nich nie wywodzący.<sup>38</sup> Nie powinno zatem dziwić, iż wybierając pomiędzy rewolucyjnym klerem „obiecującym zabrać masy w długą podróż przez pustkowia ku nieznannej Ziemi Obiecanej, która to podróż obfitować ma w pełne udręki zadawanie sobie pytań, seminaria, budzenie świadomości i miniprojekty”, a pastoraми „w zunifikowanych garniturach, przyzwyczajonych, białych koszulach i krawatach, obiecujących namacalne szczęście w wyniku nagłego nawrócenia oraz przejście kontroli nad życiem swoim i rodziny w zamian jedynie za cotygodniowe datki”, ludzie stawiali często na tych drugich – rządzących swoimi kościołami ‘twardą ręką’ autorytarnych przywódców, czyniących cudowne uzdrowienia i egzorcyzmy, rozkazujących duchom i demonom.<sup>39</sup>

Niewątpliwie za pomocą Wspólnot Podstawowych brazylijski Kościół okresu dyktatury przeszedł jednak gwałtowną i gruntowną ewolucję, nazywaną nową ‘eklezjogenezą’<sup>40</sup>, tworząc w ten sposób najmniej hierarchiczny i klerykalny oraz najbardziej demokratyczny, oddolny i otwarty na laikat Kościół na świecie.<sup>41</sup> Jednocześnie jednak Kościół ten stał się w okresie dyktatury wyjątkowo rozpolitykowany i, co za tym idzie, stracił w najgorętszych latach teologii wyzwolenia (1967-77) ok. 20% i tak słabego liczebnie kleru, czasami wskutek zjawiska postulowanej przez teologów wyzwolenia ‘*inmersión social*’, ale częściej chyba radykalizacji politycznej jego przedstawicieli (zwłaszcza zagranicznych) więzionych lub karnie wydalanych z kraju.<sup>42</sup> Co prawda sytuacje te wpływały na stosunek opinii międzynarodowej do wydarzeń w Brazylii oraz polityki prowadzonej przez dyktaturę i wzmacniały pozycję Kościoła bezpośrednio doświadczającego przemocy systemu<sup>43</sup>, ale jednocześnie silny ‘internacjonalizm’ brazylijskiego kleru zwracał uwagę na kwestię rzeczywistej ‘oddolności’ nowych tendencji la-

38 D. Martin, dz.cyt., s. 290.

39 D. Lehmann, *Struggle for the Spirit: Religious Transformations and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge 1996, s. 3.

40 L. Boff, *Eclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*, Maryknoll, N.Y 1986.

41 Będący dokładnym przeciwieństwem kościoła polskiego – o sztywnej, piramidalnej strukturze i wyjątkowo niskim zaangażowaniu osób świeckich (R. C. Fernandes, *Romarias da Paixão*, Rio de Janeiro 1994, s. 35-39). Fernandes, porównując obydwa kościoły: polski i brazylijski, zwraca uwagę na ich odmienne struktury – silną władzę polskiego prymasa wobec jego funkcji honorowej w Brazylii, liczną reprezentację biskupów brazylijskich w stosunku do niewielu biskupów polskich oraz małą liczbę kleru w Brazylii w stosunku do wyjątkowo dużego zaangażowania osób świeckich, co stanowi cechą odwrotnie proporcjonalną do rzeczywistości Kościoła polskiego. Jak zauważa Fernandes, zjawiskiem charakteryzującym strukturę hierarchii brazylijskiej jest duży procentowy w niej udział zagranicznego kleru, obcego kulturowo, mówiącego po portugalsku ‘z akcentem’, co w Polsce jest zjawiskiem wyjątkowo rzadkim.

42 J. Casanova, dz.cyt., s. 221.

43 W okresie dyktatury 122 przedstawicieli kleru bezpośrednio doznało przemocy ze strony systemu – zostało uwięzionych, część spośród nich również torturowanych, w tym 9 biskupów (J. Klaiiber, dz.cyt., s. 66).



tynoamerykańskiego katolicyzmu, którego najznakomitsi przedstawiciele byli przecież świetnie wykształconymi intelektualistami, powracającymi do Ameryki Łacińskiej po wieloletnich studiach teologicznych w Europie (Assmann, Boff, Gutiérrez). Co jednak ważne, wątpliwości dotyczące samej reprezentatywności teologii wyzwolenia wśród najniższych warstw brazylijskiego społeczeństwa, nie osłabiają w żaden sposób jej rdzennie latynoamerykańskiego charakteru, gdyż „idee przywożone głównie z Europy, nie były same w sobie radykalne; stawały się takie dopiero w konfrontacji z sytuacją panującą w Ameryce Łacińskiej. Nie powinno więc dziwić, że radykalnym bodźcem do działania bywało często doświadczenie zacofania, które wymaga znajomości i porównania obu światów. Kiedy korzenie tego zacofania odkrywa się w kolonialnym lub imperialnym ucisku, potrzeba wyzwolenia staje się jeszcze silniejsza. Jeśli dodamy do tego poczucie winy lub odpowiedzialności moralnej intelektualistów związanych z Kościołem, który tak długo stał po stronie ciemnych, to osobiste determinanty skłaniające poszczególne osoby do przyjmowania postaw prorockich lub organicznikowskich wobec uciśnionych stają się zrozumiałe.”<sup>44</sup>

Pozycja Kościoła w Brazylii jako jedyne bastionu demokratycznej opozycji stała się praktycznie niekwestionowana po wprowadzeniu przez dyktaturę w życie kolejnych Aktów Instytucjonalnych<sup>45</sup>, ograniczających prawa obywatelskie i możliwości jakichkolwiek legalnych protestów. Ale sprawiło to nie tylko, że Kościół, jako jedyna instytucja był w stanie wypowiadać się głośno i stanowczo w imieniu ‘ludu pozbawionego głosu’, delegitymizując w ten sposób rządy wojskowych, określających się jako „obrońcy chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu”<sup>46</sup> i legitymizując działania chroniącej się pod jego skrzydłami demokratycznej opozycji, ruchów społecznych oraz związków zawodowych, ale także, że duża część współpracujących z nim w okresie dyktatury ludzi, niekoniecznie była związana z instytucją jako jej wierni – wszak Kościół, płacąc za to wysoką cenę, przyciągał jako jedyna alternatywa wszystkich, którzy z rządami dyktatury się nie zgadzali, niezależnie od ich religijnej afiliacji. Zatem, paradoksalnie to właśnie sytuacja rządów niedemokratycznych (dokładnie tak jak w latach 70-tych i 80-tych w Polsce) oraz prześladowań wymierzonych w opozycję, która niejednokrotnie traktowała Kościół jedynie utylitarnie zmierzając do osiągnięcia konkretnych politycznych celów, była głównym czynnikiem wspierającym ówczesny autorytet Kościoła, pozwalając brazylijskim hierarchom śmiało, w zadziwiającej jedności występować przeciwko pravicowym szwadronom śmierci, torturom wobec więźniów politycznych, czy polityce ‘gospodarczego cudu’ osiąganego w nowych ‘biegunach

44 J. Casanova, dz.cyt., s. 214.

45 Akty Instytucjonalne – dekryty wydawane przez władze wojskowe w celu usankcjonowania przewrotu, które przyznawały kolejnym prezydentom specjalne uprawnienia, pozbawiały praw politycznych przeciwników politycznych zapewniały możliwość ogłaszania stanu wyjątkowego, zawieszania gwarancji konstytucyjnych oraz stosowania kary śmierci za przestępstwa o charakterze politycznym (działalność opozycyjną i ‘wywrotową’).

46 J. Klaiber, dz.cyt., s. 21.

wzrostu' kosztem najuboższych - właśnie tych, do których, zgodnie z nowymi, posoborowymi wytycznymi próbował on przede wszystkim dotrzeć.<sup>47</sup> O rezultatach tegoż cudu świadczyły, według przedstawicieli Kościoła, nie tyle udana walka z inflacją oraz wzrost wskaźników gospodarczych, co raczej rozrastające się wokół miast slumsy oraz brutalna kolonizacja brazylijskiej Północy, połączona z zakrojoną na szeroką skalę konsolidacją własności ziemskiej oraz eksterminacją ludności tubylczej.

Brazylijski 'cud' skończył się rzeczywiście szybko głębokim kryzysem, dużo poważniejszym niż ten, którego skutkiem był wojskowy zamach stanu poprzedzający wprowadzenie dyktatury. Jednocześnie wojskowi zachowali przywileje elit oraz 'sztywny' i dyskryminujący system społeczny, a polityka wzrostu gospodarczego 'za każdą cenę' ustalana była w całkowitym oderwaniu od jego realiów. Zgodnie z koncepcją *trickle down* zakładano w niej, że korzyści ze wzrostu gospodarczego powoli, ale automatycznie 'skapywać' będą do najniższych warstw społecznych powodując stabilny wzrost ich dochodów oraz poprawiając jakość i poziom życia bez potrzeby ingerencji państwa, które nie naruszało w żaden sposób istniejących od czasów kolonialnych, tradycyjnych nierówności.<sup>48</sup> W efekcie „rozrosły się one do niebotycznych rozmiarów”, „luksus stykał się ze skrajną nędzą”, „Rio de Janeiro opisywano jako kawałek Paryża otoczony Etiopią”, a Brazylia na równi z Chinami i Pakistanem prowadziła wówczas w skali świata jeśli chodzi o poziom nierówności społecznych generowanych przez wzrost gospodarczy.<sup>49</sup>

Sytuację tę przedstawiały wówczas w dramatycznym świetle jedynie kościelne raporty przygotowywane przez hierarchów we współpracy z przedstawicielami opozycji, np. raport przygotowany przez kościelną Komisję Sprawiedliwości i Pokoju *São Paulo 1975, crescimento e pobreza (São Paulo 1975, wzrost i ubóstwo)* ukazywał dramatyczne sceny z życia ówczesnych mieszkańców najbogatszej metropolii Brazylii, cierpiących na skutek wzrastającego bezrobocia i inflacji, obniżki zarobków, drastycznych cięć w polityce społecznej oraz, *last but not least* – wzrastającego poczucia deprywacji, marginalizacji i społecznego wykluczenia.<sup>50</sup>

## Początek okresu transformacji

W opisanej sytuacji, śmierć zwolennika latynoamerykańskiego progresywizmu - Pawła VI, oraz konklawe zakończone wyborem konserwatywnego Jana Pawła II, anty-komunistycznego papieża 'zza żelaznej kurtyny' i rzecznika po-

47 P. Beyer, dz.cyt., s. 254.

48 B. Liberska, *Brazylia przyszłości*, Warszawa 1989, s. 156, 67.

49 J. Norberg, *Spór o globalizację*, Warszawa 2006, s. 183.

50 A. J. Fernandes, P. Cassiano, „A Economia Brasileira na Década de 80: consequências de crise da dívida externa, inflação e crise do Estado” <http://www2.egi.ua.pt/xxiiaphes/Artigos/a%20Fernandes%20onInflama%C3%A7%C3%A3o.PDF> - odczyt 18 maja 2012.

nownej 'romanizacji' lokalnych kościołów, szybko doprowadziły do konfliktów radykalnej i lewicującej hierarchii brazylijskiej spod znaku teologii wyzwolenia z Watykanem. Papież zdecydowanie sprzeciwiał się dotychczasowemu, bezpośredniemu zaangażowaniu politycznemu kleru, pogłębianiu podziałów politycznych, czy zaostrzaniu istniejących konfliktów. W roku 1984, poprzez dokument Kongregacji ds. Doktryny Wiary, Watykan jednoznacznie wypowiedział się przeciwko teologii wyzwolenia, krytykując ówczesne marksistowskie interpretacje sytuacji społecznej i gospodarczej autorstwa latynoamerykańskiego kleru i zwracając uwagę na ryzyko doktrynalnej 'dewiacji'. I chociaż w 1986 roku pojawiła się kolejna, „znacznie bardziej zniuansowana” instrukcja Watykanu (*O wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*), zawierająca już znacznie słabszą krytykę, „z którą (tym razem) teologowie wyzwolenia w niemałej części się zgodzili”<sup>51</sup>, próbując zachować postulowaną przez konserwatywny Watykan neutralność i konieczność odpolitycznienia (zwłaszcza 'odlewicowania') hierarchii, przejawiającą się w papieskich nominacjach konserwatywnych biskupów (mających zapanować nad wymykającym się spod kontroli procesem latynoamerykańskiego *aggiornamento* i poskromić zbyt postępowy laikat), oraz cenzurowaniu i zawieszaniu w działalności duszpasterskiej wybitnych przedstawicieli teologii wyzwolenia, brazylijski Kościół przyjął w połowie lat 80-tych strategię pozostawienia polityki dotychczas pozostającym pod jego 'parasolem' zawodowym politykom i swoistej 'prywatyzacji' katolicyzmu, co oznaczało, między innymi, nieuniknione wygaszanie teologii wyzwolenia oraz Wspólnot Podstawowych.

Niewątpliwie na zmianie stosunku Kościoła brazylijskiego do kwestii zaangażowania społeczno-politycznego zaważył najsilniej wspomniany 'studzący' wpływ Jana Pawła II, który w encyklikach *Redemptor hominis* oraz *Dives in misericordia* odrzucił koncepcję Chrystusa-polityka i rewolucjonisty jako niezgodną z Ewangelią i nauką Kościoła oraz przestrzegając przed skutkami jakichkolwiek kompromisów ideologicznych z marksizmem. Jednak 'ciśnienie' w brazylijskim Kościele wobec konieczności 'prywatyzacji' religii i realizacji misji Kościoła poza polityką wynikało tak naprawdę z wielu połączonych ze sobą czynników. Oprócz watykańskich dyrektyw skierowanych przeciwko teologii wyzwolenia i wzrastającej przewagi konserwatystów wewnątrz brazylijskich struktur kościelnych, ważne były również zjawiska samej demobilizacji społecznej powodowanej naturalnym 'rozprężeniem' w okresie politycznej odwilży i nadchodzącego upadku dyktatury, wzrastająca konkurencja ze strony nowych ruchów religijnych – przede wszystkim o proveniencji pentekostalnej i spirytystycznej (*umbanda*) oraz upadek, wraz z sowieckim imperium i murem berlińskim, inspirujących dla teologów wyzwolenia świeckich ideologii.<sup>52</sup>

51 Z. Marzec, *O co chodzi teologom wyzwolenia?* [w:] M.F. Gawrycki, (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Warszawa 2009, s. 242.

52 J. Casanova, dz.cyt.

W sytuacji bliskiego powrotu rządów demokratycznych, Kościół brazylijski, pomimo percepcji wysoce niekorzystnych, społecznie radykalizujących efektów nadchodzących zmian ustrojowych, zaczął wycofywać się z życia publicznego, popierając co prawda początkowo opozycję, ale szybko dystansując się już w pełni od procesów *abertury*. W latach 80-tych „organizacje kościelne wytraciły swoje wcześniejsze tempo rozwoju, aż w końcu, po pełnym przywróceniu formalnych instytucji demokratycznych w roku 1985, zaczęły odnotowywać spadek członków”<sup>53</sup>, przechodzących do świeckich, demokratycznych organizacji nadal co prawda współpracujących często z Kościołem, ale już bez większych zobowiązań. W ten sposób Kościół, dokonawszy w okresie dyktatury znaczącej mobilizacji zasobów w celu rozwiązania palących problemów społeczno-politycznych, zaczął je dobrowolnie, przy akceptacji działaczy laikatu oraz samych konserwatywnych hierarchów rozpraszać w wyniku otwarcia się innych, świeckich możliwości działania. W rezultacie pozostał ze znacznie zmniejszoną grupą rzeczywistych wyznawców, przy czym, co warto zaznaczyć, duża liczba biskupów i działaczy kościelnych przyjęła z zadowoleniem taki rozwój wypadków uznając, chyba po raz pierwszy w historii Brazylii, że „zasadnicze funkcjonalne zadania religijne można realizować lepiej z dala od przemożnego wpływu instytucji politycznych”<sup>54</sup>.

Chociaż wielu badaczy podkreśla odnośnie teologii wyzwolenia fakt, że „zakrojona na tak potężną skalę działalność religijna przyniosła mizerne efekty”<sup>55</sup> i sugeruje, że powodem tego była zarówno kompromitacja jej ideologicznych założeń, jak i niespełnienie pokładanych w niej nadziei na natychmiastowe rozwiązanie uciążliwych problemów społecznych to wydaje się, że brazylijski Kościół uległ za jej przyczyną tak daleko idącym, że już nieodwracalnym zmianom. Wśród efektów teologii należałoby przede wszystkim zauważyć ponowne zaktywizowanie w Kościele ludzi świeckich, przybliżenie hierarchii wiernym oraz swoiste jej ‘oswojenie’ przez laikat w zgodzie z ideą ‘Kościoła ludu’ poprzez promowanie bardziej horyzontalnych i kolegialnych struktur władzy w Kościele. Potwierdziło to, że religię zdecydowanie wspiera alians ze społeczeństwem (w przypadku brazylijskim - z ‘ludem’), zrzucenie przywilejów (przede wszystkim materialnych), oraz *aggiornamento* (przystosowanie się, tam gdzie to tylko możliwe, do świeckiej nowoczesności, czyli przejście przez swoistą ‘wewnętrzną sekularyzację’).<sup>56</sup>

Z drugiej jednak strony teologia stworzyła, poprzez swoje radykalne nastawienie do zastanej rzeczywistości i silne zaangażowanie polityczne sytuację, w której Kościół brazylijski był podzielony, a wobec wdrażania konserwatywnej polityki Watykanu lewicowi księża publicznie spierali się ze swoimi przełożonymi.<sup>57</sup> Krytycy teologii wyzwolenia zarzucają również jej przedstawicielom wśród

53 P. Beyer, dz.cyt., s. 254-255.

54 Tamże, s. 256-257.

55 Tamże, s. 258.

56 J. Casanova, dz.cyt.

57 Warto przypomnieć chociażby dysonans w stanowisku członków brazylijskiego episkopatu

hierarchów, że opierając się na świeckich interpretacjach oraz wybierając polityczne formy działania, zagubili gdzieś 'po drodze' kwestie czysto religijne, sprzeniewierzając się w ten sposób swoim duszpasterskim powołaniom i tracąc zdolność wcielania w życie doktryny Kościoła. Wkraczając na scenę publiczną, musieli oni bowiem liczyć się z utratą części wyznawców, których poglądy w różnych świeckich sprawach były odmienne od reprezentowanych przez radykalnych przedstawicieli Kościoła.

Tymczasem jeszcze za czasów dyktatury, w latach 70-tych pojawił się oficjalnie na religijnym rynku Brazylii nowy konkurent zarówno katolicyzmu, jak i tradycyjnego pentekostalizmu - kościoły neopentekostalne, bazujące zarówno na dziedzictwie tradycyjnego protestantyzmu, jak i pentekostalizmu oraz lokalnych, brazylijskich synkretyzmach i oparte na kilku podstawowych założeniach, m.in. głoszeniu teologii pomyślności, świadczeniu usług o charakterze religijno-terapeutycznym oraz sprawowaniu rytualnych, zbiorowych egzorcyzmów. Przede wszystkim czynione przez pastorów cuda sprawiły, że nie mogąc pozwolić sobie na opiekę lekarską (zdecydowana większość brazylijskiego społeczeństwa nie posiadała wówczas żadnego ubezpieczenia zdrowotnego – nawet w roku 2005 średnio miał je co 5 Brazylijczyk<sup>58</sup>), najubożsi mieszkańcy wielkomiejskich *favelas* skazani byli poniekąd na ową uzdrawiającą, magiczną moc wiary.

To, między innymi, z powodu wzrastającej na religijnym rynku konkurencji Kościół systematycznie zaczął w latach 80-tych tracić swoją hegemonię (zgodnie z danymi IBGE dotyczącymi procentowego udziału katolików w brazylijskim społeczeństwie: 1950 – 93,5%; 1970 – 91, 8%; 1980 – 88,9%, 1991 – 83%), ale, być może, nigdy do końca w praktyce jej nie posiadał, będąc raczej symbolicznym, wspólnym punktem odniesienia dla życia większości społeczeństwa niż faktycznym religijnym monopolistą. Jednak takie 'poczucie mocy' sprawiło, że w sytuacji pojawienia się silnie prozelitycznych neozielonoświątkowców, Kościół przez długi czas pozostawał bierny, nie odpowiadając na 'zagrożenie' i starając się je ignorować i lekceważyć. Być może nie zdawał sobie w pełni sprawy ze stojących przed nim wyzwań, odpowiadając na nie nieadekwatnym zaangażowaniem lokalnych struktur, co podkreślali już w latach 80-tych niektórzy hierarchowie (np. w dokumentach konferencji episkopalnych),<sup>59</sup> przy czym wobec jednego z najważniejszych

---

w 'sprawie ziemi': twórca ultraprawicowej organizacji kościelnej 'Tradycja-Rodzina-Własność' arcybiskup Proença, w 1977 roku wystąpił pisemnie do nuncjusza o usunięcie biskupa Casaldáligi z urzędu jako komunisty, sabotującego politykę rządu, wprowadzającego zamęt w diecezji, narażającego (poprzez zaognianie sytuacji politycznej i społecznej w regionie) na śmierć swoich współpracowników i niewinnych ludzi, ostentacyjnie odmawiającego noszenia biskupich insygniów kościelnej władzy. W odpowiedzi, w roku 1980 większość episkopatu – uczestników XVIII zgromadzenia ogólnego w Itaici w dokumencie „Kościół i problemy ziemi”, poparła, wobec danych dostarczonych przez kościelną komisję badającą sytuację na terenach wiejskich (CPT), stanowisko Casaldáligi (Z. Marzec, 2005, dz.cyt., s. 56-63).

58 G. Kohlhlapp, *Disparidades regionais e planejamento regional no Brasil* w: Revista del CESLA, 2010, nr 13, t.2, s. 460.

59 Np. podczas konferencji w Bogocie (1981), a później w odpowiedzi na dokument watykański

problemów Kościoła brazylijskiego u progu redemokratyzacji, jakim pozostawał bez wątpienia brak powołań kapłańskich i, co za tym idzie, niedostateczna liczba lokalnego kleru (spowodowana, m.in. dużą częstotliwością ‘zrzucania sutanny’ zwłaszcza w obliczu teologicznych konfliktów lat 70-tych i 80-tych, ‘uciszających’ decyzji Watykanu, czy po prostu częstego występowania przez kandydatów do kapłaństwa z seminarium przed święceniami<sup>60</sup>) taka adekwatna odpowiedź duszpasterska była po prostu niemożliwa. Nieliczny rodzimy kler oraz wzrost popularności kariery pastorów neozielonoświątkowych (nie zachowujących celibatu), przy jednocześnie ciągle szybkim i niekontrolowanym rozroście miast, nie zaspokajał religijnego popytu, a księżom i misjonarzom obcokrajowcom trudno było niejednokrotnie dostosować się do sposobów działania zupełnie ‘innego’ Kościoła, co czasami prowokowało nieporozumienia i konflikty z silnie zaangażowanym brazylijskim laikatem. Dominacja Kościoła katolickiego stawała się również coraz bardziej względna na polu kulturowym, np. w sferach związanych z brazylijską seksualnością i kulturą erotyczną, co było widoczne choćby w rozbieżności oficjalnych poglądów samych hierarchów kościelnych w kwestiach takich jak np. używanie środków antykoncepcyjnych.<sup>61</sup>

Dodatkowo, jak już zaznaczono, w połowie lat 80-tych Kościół rozpoczął proces wycofywania się z życia politycznego wskutek nowej, konserwatywnej polityki Watykanu za pontyfikatu Jana Pawła II oraz ideologicznych zmian wymuszonych końcem zimnej wojny – działo się to, niestety, pomimo wysokich kosztów społecznych okresu schyłku dyktatury i początku transformacji oraz zachodzących coraz intensywniej zmian kulturowych związanych z rozprzestrzenianiem się konsumpcyjnej kultury masowej we wszystkich praktycznie sferach życia. To wówczas właśnie kościoły neozielonoświątkowe, zwłaszcza w środowiskach miejskich, zaczęły przejmować szybko rolę liderów, a ich skuteczna ‘inwazja’ była możliwa dzięki szybkiemu odnalezieniu się tychże kościołów w sytuacji

---

„Sekty albo nowe ruchy religijne” z 1986 roku, zwracali uwagę na konieczność reakcji na przyspieszony rozwój i społeczną akceptację ‘sekt’ oraz niemoc zbiurokratyzowanego Kościoła i nadmierne zintelektualizowanego przekazu jego przedstawicieli.

60 Statystyki dotyczące seminaryjnej formacji młodych księży są w Brazylii niskie i zmienne, co wynika przede wszystkim z faktu porzucania seminarium przed złożeniem ślubów. O problemie tym wspomina R. C. Fernandes, *Romarias da Paixão*, Rio de Janeiro 1994, s. 35.

61 Dobbelaere stawia tezę, że częste odgórne zmiany w doktrynie katolickiej w XX w. (polegające zresztą najczęściej na liberalizacji doktrynalnej) mogły mieć istotny wpływ na odpływ wiernych: „zmiany pewnych zasad – na przykład, w Kościele katolickim, dotyczących postu przed komunią, powstrzymywania się od jedzenia mięsa w piątki czy przestrzegania Wielkiego Postu – wywołują wątpliwości co do słuszności innych praw kościelnych, na przykład wymogu cotygodniowego uczęszczania do kościoła”. Dobbelaere tłumaczy, że czynnikiem prowokującym odpływ wiernych z katolicyzmu mógł być zarówno liberalizujący doktrynę katolicką II Sobór Watykański, postrzegany jako „oparta na dobrych intencjach próba modernizacji”, ale także ‘huśtawkowa’ niekonsekwencja w postaci konserwatywnej polityki Jana Pawła II, np. encykliki *Humanae Vitae* poświęconej kontroli urodzin, która przyjęta była przez wiernych jak przysłowiowy ‘zimny prysznic’. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008, s. 211.

‘wolnorynkowej’, skutecznemu wdrażaniu zasad religijnego marketingu, podążaniu za postępującą zmianą stylu życia wyznawców naznaczonego poszukiwaniem przyjemności, satysfakcji i godnego życia ‘tu i teraz’ (paradoksalnie ułatwioną przecież przez teologię wyzwolenia, stawiającą wcześniej tak duży nacisk na radykalną poprawę warunków życia wiernych nie tyle w kontekście eschatologicznym, co raczej ziemskim).

Zarówno owa duża konkurencja silnych prozelitycznie i kadrowo neozielonoświątkowców, jak i wpływ nowych warunków funkcjonowania w ramach wolnego rynku w sferze religijnej sprawiły, że Kościół już w latach 80-tych postawiony został wobec zupełnie dla niego nowej konieczności energicznego zabiegania o swoich członków i w elastyczny sposób dostosowywania się do wdrażanej przez neozielonoświątkowców rynkowej gry o dusze. Kościół zaczął się więc od swoich rywali uczyć: postawiono nacisk w duszpasterstwie na organizację zwartych i samorządnych wspólnot o charakterze charyzmatycznym, stosowanie środków komunikacji masowej w celach prozelitycznych oraz odpowiedź na najbardziej palące kwestie społeczno-polityczne, jak choćby te związane z korupcją w życiu publicznym. Można stwierdzić, że poprzez pierwiastek wolności wyboru i czynnik konkurencji, obecność pentekostalizmu w różnych jego odmianach dała ponownie, tak jak zakładają autorzy rynkowych teorii religii<sup>62</sup>, duży impuls do reformatorskich zmian w samym brazylijskim Kościele, który nie mógł już uważać się dłużej za jedyny (i w związku z tym niezagrożony konkurencją) element brazylijskiego religijnego krajobrazu.

## Podsumowanie

W ten sposób, chociaż wkraczająca w demokratyczną współczesność Brazylia pozostawała nadal w roku 1985 na wskroś przesiąknięta potrzebą religijności i zdecydowanie w swojej większości katolicka, określana była wciąż przez Watykan, jak przed wiekami, jako ‘teren misyjny’, pełen lokalnych ‘herezji’, religijnej inwencji oraz, paradoksalnie, żyjących w zadziwiającej symbiozie przeciwieństw - swoisty religijny poligon Kościoła, na którym relacje świata religii i polityki, czyli tego, co boskie i co cesarskie, miały wciąż stanowić na przełomie XX i XXI wieku jeden z najistotniejszych elementów brazylijskiej rzeczywistości.

---

62 R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2007.





# RELIGIA I POLITYKA ZAGRANICZNA IZRAELA

Anna M. Solarz

## Wprowadzenie

W badaniach nad stosunkami międzynarodowymi, także na polskim gruncie, coraz wyraźniej zaznacza się obecność przekonania, że właściwa analiza polityki państwa wymaga zrozumienia uwarunkowań kulturowych<sup>1</sup>. Przy czym religia – jako istotny składnik kultury, jednocześnie ją tworzący i przekraczający<sup>2</sup> – pozostaje „jednym z najważniejszych czynników kształtujących tożsamość jednostki, narodu, państwa czy cywilizacji”<sup>3</sup>. Postuluje się zatem włączenie jej do analizy rzeczywistości międzynarodowej. Można przyjąć, że religia wpływa na ludzi i tworzone przez nich społeczności, w tym też społeczność międzynarodową, w dwojaki sposób: 1.) poprzez kulturę wyrastającą na wartościach, wierzeniach i tradycjach religijnych (wpływ pośredni) oraz 2.) poprzez działalność instytucji wyznaniowych, „propagujących i umacniających w społeczeństwie wybrany światopogląd religijny” (wpływ bezpośredni)<sup>4</sup>. Alicja Curanović trafnie zauważa, że religia „kształtuje (...) system polityczny – koncepcję prawa i władzy (w tym źródło jej legitymizacji), funkcjonowanie państwa i jego tożsamość, a zatem także to, w jaki sposób postrzega ono system międzynarodowy, swoje miejsce w nim, jak definiuje własne interesy”<sup>5</sup>. Ten wymiar oddziaływania religii jest trudniejszy do uchwycenia i badania niż obecność kwestii religijnych w samej polityce (np. w relacjach między rządem a Kościołami), często jednak ma decydujący wpływ na zachowanie społeczeństw i rządów.

Dotyczy to także polityki zagranicznej, którą można uznać za „zorganizowany, skierowany na zewnątrz wysiłek państwa (tj. rządu), podporządkowany osiągnięciu jego żywotnych interesów, który wyraża się w kształtowaniu jego zewnętrznego otoczenia (tworzeniu i sprzyjaniu relacjom oraz sytuacjom

---

1 A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 10. Por. też. G. Michałowska, *Porządek międzynarodowy w perspektywie paradygmatu cywilizacyjnego*, w: R. Kuźniar, (red.), *Porządek międzynarodowy po zimnej wojnie*, Warszawa 2005 oraz H. Schreiber, *Religia jako element „zwrotu kulturowego” w stosunkach międzynarodowych*, w: A. M. Solarz, H. Schreiber, (red.), *Religia w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012.

2 Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 143-144.

3 A. Curanović, *Czynnik religijny...*, op. cit., s. 321.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

korzystnym, zapobieganiu i usuwaniu sytuacji niekorzystnych)<sup>6</sup>. Religia za pośrednictwem kultury może być czynnikiem oddziałującym na politykę zagraniczną (jej uwarunkowaniem), może także być samym przedmiotem polityki zagranicznej<sup>7</sup>.

Konieczność uwzględnienia religii dla pełniejszej (a zatem bliższej rzeczywistości) analizy stosunków międzynarodowych zauważają też badacze izraelscy. Dwóch żydowskich politologów, związanych z Uniwersytetem Bar-Ilan w Ramat-Gan, Jonathan Fox i Shmuel Sandler, w książce pod znamienym tytułem „Bringing Religion into International Relations”, podkreśla, iż „żadne wyjaśnienie stosunków międzynarodowych nie będzie kompletne bez włączenia religii do tej dyscypliny”<sup>8</sup>. Postulat autorzy starają się realizować na gruncie izraelskim, m.in. wprowadzając kategorię „żydowskiej polityki zagranicznej”<sup>9</sup>. W Izraelu, podobnie jak w całej nauce o stosunkach międzynarodowych, jest to podejście nowe<sup>10</sup>. Fakt ten może budzić pewne zdziwienie, zważywszy na rolę religii i wynikającej z niej tradycji w dziejach Żydów, a także w ustawodawstwie utworzonego przez nich państwa. Trzeba jednak pamiętać, że Izrael jest efektem wysiłków przede wszyst-

6 R. Kuźniar, *Międzynarodowe stosunki polityczne*, w: E. Haliżak, R. Kuźniara (red.), *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, Warszawa 2006, s. 122 i nast. Istnieje wiele definicji polityki zagranicznej, bo też wiele jest teorii, przez pryzmat których jest ona analizowana. Według Jakuba Wódki, „polityka zagraniczna to proces formułowania i realizacji interesów narodo-państwowych w stosunku do innych państw i uczestników systemu międzynarodowego” i jest ona „ściśle powiązana z polityką wewnętrzną państwa” (J. Wódka, *Polityka zagraniczna Turcji. Uwarunkowania wewnętrzne oraz podmioty decyzyjne*, Warszawa 2012, s. 23). Wydaje się jednak, że w tym ujęciu brakuje odniesienia do podmiotów zewnętrznych – innych państw, i szerzej – innych uczestników stosunków międzynarodowych. T. Łoś-Nowak słusznie zauważa, że polityka zagraniczna jest „nie tylko przejawem realizacji własnych interesów, ale nader często także funkcją cudzego postępowania” (T. Łoś-Nowak, *Polityka zagraniczna w przestrzeni teoretycznej*, w: T. Łoś-Nowak (red.), *Polityka zagraniczna. Aktorzy, potencjały-strategie*, Warszawa 2011, s. 20).

7 W tym kontekście warto zwrócić uwagę na aktywność podmiotu quasi-państwowego, z natury swej religijnego, jakim jest Stolica Apostolska (por. np. A. M. Solarz, *Stolica Apostolska wobec problemów globalizacji*, w: E. Haliżak, R. Kuźniar, J. Symonides (red.), *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, Bydgoszcz-Warszawa 2003) a także na działalność opartej na islamie, skupiającej rządy 57 państw, Organizację Współpracy Islamskiej (taka nazwę od 2011 r. nosi powstała w 1969 r. Organizacja Konferencji Islamskiej; por. A. M. Solarz, *Allah akbar! – czyli o roli religii we współpracy między państwami muzułmańskimi na przykładzie Organizacji Konferencji islamskiej*, w: *Stosunki międzynarodowe w XXI w.*, Warszawa 2006. Por. też E. Ihsanoglu, *The Islamic World in The New Century. The Organisation of the Islamic Conference, 1969-2009*, New York 2010).

8 J. Fox, S. Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, New York 2004, s. 2.

9 Por. S. Sandler, *Is There a Jewish Foreign Policy?*, „Jewish Journal of Sociology” 1987, nr 22; idem *The State of Israel, the Land of Israel, the Statist and Ethnonational Dimensions of Foreign Policy*, Westport: Greenwood Press 1994; idem, *Toward a Theory of World Jewish Politics and Jewish Foreign Policy*, „Hebraic Political Studies” Summer 2007, vol. 2, nr 3., s. 327; idem, *Judaism and the State*, w: J. Haynes, (red.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Oxon-New York 2009.

10 Określane jako „zwrot religijny”, „przeoczony wymiar” itd. Por. A. Kulska, *Ewolucja miejsca i roli czynnika religijnego w stosunkach międzynarodowych*, „Stosunki międzynarodowe – International Relations” 2012, nr 1, s. 75-102; V. Kubalkova, *A ‘Turn to Religion’ in International Relations, ‘Perspectives’* 2009, vol. 17, nr 2, s. 13-41.

kim świeckich syjonistów, którzy podejmując je nie kierowali się religią, a nawet starali się od niej odciąć. Tradycję i historię żydowską, nieodłącznie powiązane z wiarą, traktowali czysto instrumentalnie, zwłaszcza szukając w nich legitymizacji władzy Żydów w Palestynie (czyli np. odwołując się do czasów Dawida i Salomona). Stopniowo rosło jednak znaczenie judaizmu w państwie określającym siebie jako „żydowskie”. Radykalna zmiana nastąpiła po 1967 roku, kiedy wydawało się, że to sam Bóg oddaje w posiadanie Izraela biblijną Judeę, Samarię a zwłaszcza Jerozolimę. Od tego czasu w polityce izraelskiej religia coraz bardziej zaznaczała swoją obecność, czego wyrazem stało się m.in. dojście do władzy w 1977 r. Likudu, ugrupowania bliskiego religijnym nacjonalistom<sup>11</sup>.

### Religia, polityka i powstanie Izraela

Izrael, określający siebie jako państwo „narodu żydowskiego”<sup>12</sup>, jest pod każdym względem niezwykle oryginalną konstrukcją. Powołany został do życia w 1948 r. na bazie syjonizmu – świeckiego i żydowskiego zarazem ruchu narodowego. W 1896 r. Teodor Herzl (1860-1904) opublikował broszurę pt. „Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej”, w której uznał, że Żydzi „są narodem, jednym narodem”<sup>13</sup>, takim samym jak inne i w związku z tym mają prawo do ustanowienia własnego, świeckiego państwa. Uważał, że jest to jedyny (a przy tym „nowoczesny”, tj. zgodny z ówczesnymi trendami) sposób rozwiązania problemu odwiecznego, niewykorzenialnego antysemityzmu w Europie.

Herzl, który należał do zasymilowanych, świeckich Żydów, nie wziął pod uwagę sprzeciwu rabinów, stojących na czele żydowskich społeczności w diasporze. Zdecydowana większość z nich opowiadała się za utrwalonym w tradycji i żydowskich Pismach poglądem, że powrót do Syjonu będzie dziełem oczekiwanego przez Żydów Mesjasza, potomka Dawida, który pokona żydowskich wrogów, zakończy wojny i „ogłosi pokój narodom”. To on zgromadzi Żydów w Palestynie. Wierność religii nakazywała do czasu jego przyścia pozostawać na wygnaniu i znosić cierpliwie los zesłany przez Boga<sup>14</sup>.

Syjniści, których związki z religią były dalekie, nie mieli zamiaru czekać. Aktywne jednostki zaczęły organizować wzmoczoną imigrację Żydów w Palestynie i wykupywać ziemię z rąk Arabów. Pojawiły się wśród nich także niewielkie grupy religijnych syjonistów, którzy popierając osadnictwo „na Syjonie” chcieli przyspieszyć przyście mesjasza. Tym niemniej w *jiszuwie*<sup>15</sup> zdecydowane poparcie zyskali syjonistyczni socjaliści. Od-

11 Por. G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010, s. 205 i nast., R. D. Lee, *Religion and Politics in the Middle East. Identity, Ideology, Institutions, and Attitudes*, Westview 2010, s. 121 i nast.

12 *Deklaracja niepodległości państwa Izrael*, w: *Konstytucja państwa Izrael*, K. Wojtyczek (oprac.), Warszawa 2001, s. 41.

13 T. Herzl, *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*, Kraków 2006, s. 50.

14 Por. A. M. Solarz, W. Lizak, *Rola czynnika religijnego i świeckiego w rozwoju nauki o stosunkach międzynarodowych w Izraelu*, w: M. F. Gawrycki, J. Zajączkowski, A. Bógdał-Brzezińska (red.), *Re-Wizje i Re-Orientacje. Myśl pozaeuropejska w nauce o stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2012, s. 128.

15 Dosłownie słowo to oznacza „koloniję” lub „osadnictwo”. W ten sposób określa się osadnictwo

rzucali oni „religijne przesady” i sami przyznali sobie prawo do tworzenia państwa żydowskiego, w którym przywiązanie do przykazań Tory i Talmudu zastąpiono przywiązaniem do Ziemi Izraela (określanej biblijnym *Erec Israel*). Naukę ortodoksów, ich obrzędy i studia religijne uznano za dysfunkcyjny symptom długiego wygnania Żydów i ich niezdolności do samodzielnego dzierżenia władzy politycznej<sup>16</sup>. Ideologia Dawida Ben Guriona (1886-1973) i jego zwolenników mówiła o „nowym narodzie”, ukształtowanym dzięki ciężkiej, wspólnej pracy na ziemi przodków; narodu, który bezowocne modły i studia nad Torą zastąpił czynem tj. pracą i walką w obronie ojczyzny. Diaspora, obojętna na te wysiłki, została wyłączona z budowy nowej tożsamości i nie miała odtąd, w wizji Ben Guriona, większego w niej udziału<sup>17</sup>. To samo odnosiło się do religii.

Jednak po II wojnie światowej z różnych stron napływali do Palestyny także przywiązani do tradycji niesyjonisci, a nawet przeciwnicy tej ideologii. Skłoniło to Ben Guriona i jego popleczników do kompromisu w sprawie roli religii w Izraelu. Już samą swoją nazwą i symboliką państwo to nawiązało do dziejów biblijnych, uznając je zresztą za oficjalną wersję swojej historii. Wchodząc w koalicje wyborcze z partiami religijnymi rządząca Mapai zaakceptowała w gruncie rzeczy stworzenie w Izraelu żydowskiego państwa wyznaniowego, choć – z drugiej strony – oficjalnie demokratycznego i respektującego wolność sumienia. Oba te fundamenty: „żydowskość” i „demokracja” okazały się trudne do pogodzenia<sup>18</sup>. Mimo upływu lat w Izraelu wciąż iskrzy na ich styku<sup>19</sup>.

Partie religijne uzyskały więc duży wpływ na ustawodawstwo izraelskie, włączając do niego elementy żydowskiego prawa religijnego, tj. *halachy*<sup>20</sup>. Dowartościowano w ten sposób rolę judaizmu w okresie bezpaństwowym (tj. między rokiem 70 a 1948), zakończonym powrotem żydowskiej instytucji państwowej. Ten okres w historii zaczęto traktować podobnie jak w polskich dziejach czas rozbiorów 1795-1918, który przecież zdominował romantyczny mesjanizm<sup>21</sup>. Jednak w przypadku Polski było to zaledwie 123 lata, w przypadku Żydów – prawie XIX wieków. Poza tym Polacy w zdecydowanej większości przetrwali na swojej ziemi, zachowując przywiązanie do niej, wsparte przez wspólnotę etniczną i językową. Żydzi od końca XVIII częściowo ulegali asymilacji, często odchodząc też od religii. Paradoxem jest, że to właśnie odrzucenie własnej tożsamości, wtopienie się w inne narody, które mimo tych wysiłków wciąż widziały w nich Żydów, stało się przyczyną ich państwowego zaistnienia.

Nie można w tym miejscu nie dostrzec roli religii w zachowaniu „żydowskości”: przez cały okres bezpaństwowi: to nie przywiązanie do ziemi (Syjonu, który był w zasadzie tylko elementem ich tradycji, wspominanym w modlitwie) czy języka, ale religia (która zresztą zawierała w sobie też ziemię i język) było podstawą ich identyfikacji z „na-

---

żydowskie w Ziemi Izraela. Stary *jiszuw* to żydowska ludność Palestyny przed przybyciem syjonistów, czyli sprzed lat 80. XIX w. Por. Y. M. Rabkin, *W imię Tory. Żydzi przeciwko syjonizmowi*, Warszawa 2007, s. 287.

16 R. D. Lee, *Religion and Politics...*, op. cit., s. 124.

17 *Ibidem*, s. 125.

18 Na ten temat por. np. U. Huppert, *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, Warszawa 2007.

19 Wciąż powraca problem np. żydowskiej narodowości, definiowanej niezależnie od religii itd. Por. np. *Izrael: Żyd już nie musi być Żydem*, „Rzeczpospolita” z 03.10.2011 r.

20 Por. C. Schindler, *Historia współczesnego Izraela*, Warszawa 2011, s. 110 i nast.

21 O związkach polskiego romantyzmu z żydowskim mesjanizmem czytaj: *Mickiewicz: nowożytny myśliciel religijny. Z prof. Maria Janion rozmawiają Tomasz Fijałkowski i Marian Stala*, <http://www.tygodnik.com.pl/apokryf/14/janion.html> (08.11.2012)

rodem wybranym”. Na pewno nie jest to naród w znaczeniu, którym posługiwały się europejskie ruchy narodowyzwoleńcze. Od 1970 r. w prawie izraelskim znajdziemy przepis, stanowiący że Żydem jest „osoba narodzona z matki Żydówki, lub która przeszła na judaizm i nie wyznaje innej religii”<sup>22</sup>. Jest to definicja zaczerpnięta z *halachy* – tylko tam znaleziono bowiem precyzyjną odpowiedź na trudne pytanie o istotę „żydowskości”. Zdaniem rabina Leo Treppa, najlepszą kategorią opisującą społeczność żydowską jest zapożyczone z Biblii określenie „Dom Izraela” (hebr. *Bejt Israel*) czyli „wspólnota domowa”. Oznacza ono grupę „ukształtowaną przez historię, nadzieje, tradycje, ciężkie doświadczenia oraz sukcesy w przeszłości i teraźniejszości, przez niesienie wzajemnej pomocy i przywiązanie do wspólnego dziedzictwa, przez swoje twórcze siły oraz wkład w dziedzictwo całej ludzkości, przez wszystko, do czego dąży ze względu na siebie i wszystkich ludzi”<sup>23</sup>. Można byłoby zaryzykować stwierdzenie, iż dzięki temu, że prawo żydowskie nie ogranicza się wyłącznie do sfery religijnej, ale dotyczy właściwie każdej dziedziny ludzkiego życia, religia mogła przez XIX wieków odgrywać rolę podstawowego czynnika tożsamościowego. Również współcześnie można dostrzec jej wpływ na sposób, w jaki Izrael definiuje swoje interesy i broni ich w polityce zagranicznej.

Współrządzące w Izraelu niesyjonistyczne partie religijne kwestie bezpieczeństwa i prowadzenia polityki zagranicznej pozostawiły w rękach syjonistów. Dla tych polityków naczelną kategorią, której podporządkowano wszelkie działania, stał się Izrael. Jego przetrwanie, jako suwerennej jednostki geopolitycznej i jednocześnie państwa żydowskiego (tj. z wyraźną dominacją Żydów), uznano za najważniejszy cel – jedyny sposób na przezwyciężenie odwiecznego antysemityzmu i spowodowanych nim cierpień „narodu żydowskiego”.

W literaturze tę izraelską wrażliwość na punkcie bezpieczeństwa określa się mianem „religii bezpieczeństwa”<sup>24</sup>, co oddaje szczególne miejsce tej kategorii w polityce izraelskiej, ale też w umysłach większości obywateli. W wyniku kolejnych wojen powiększały się bowiem szeregi i wpływy religijnych syjonistów – każde zwycięstwo Izraela oznaczało przecież, że Bóg błogosławi swojemu ludowi<sup>25</sup>. Rosło przekonanie, że spełniają się słowa Biblii: „(...) odwróci też Pan, Bóg twój, twoje wygnanie i zlituje się nad tobą. Zgromadzi cię na nowo spośród wszystkich narodów, gdzie cię Pan, Bóg twój, rozproszył. (...) Sprowadzi cię Pan, Bóg twój, do ziemi, którą przodkowie twoi otrzymali w posiadanie, abyś ją odzyskał; uczyni cię szczęśliwym i rozmnoży cię bardziej niż twoich przodków”<sup>26</sup>. Co więcej w Biblii znajdują się słowa, które uprawomocniają izraelskie „bezpieczne granice”

22 C. Schindler, *Historia współczesnego*, op. cit., s. 111.

23 L. Trepp, *Żydzi. Naród, historia, religia*, Warszawa 2009, s. 18.

24 Nie ma zgody, co do autorstwa tego terminu. M. Starnawski przypisuje jego pochodzenie Charlesowi Liebmanowi (Por. Ch. Liebman, *Cultural Conflict in Israeli Society*, w: Ch. Liebman, E. Katz, (eds.), *The Jewishness of Israel: Responses to the Guttman Report*, Albany 1997, s. 106, za: M. Starnawski, *Osiągnięcia i porażki „demokracji etnicznej” w Izraelu*, w: E. Rudnik (red.), *Państwo Izrael. Analiza politologiczno-prawna*, Warszawa 2006, s. 36). Zdaniem Alana Dowty’ego termin jest autorstwa Arie-la Ashara. Por. A. Ashar, *Security Threatened: Surveying Israeli Opinion on Peace and War*, Cambridge University Press 1995, s. 164-165; za: A. Dowty, *Israel Foreign Policy and the Jewish Question*, MERIA 1999, vol.3, no.1.

25 „I będę błogosławił błogosławiącym tobie, a przeklinających cię przeklinać będę; i będą w tobie błogosławione wszystkie plemiona ziemi”. Rdz 12, 3.

26 Pwt 30, 3-5.

– czyli te, które osiągnęło to państwo w 1967 r.<sup>27</sup> Od tej daty niemalże każdy Żyd staje się syjonistą<sup>28</sup>, a tradycyjna wrogość wobec Żydów – określana jako antysemityzm czy antyjudyzm – utożsamiona zostaje z antysyjonizmem. Analitycy podkreślają, że: „kwestia bezpieczeństwa (Izraela-A.M.S) jest integralną częścią szerokiego porozumienia politycznego wśród większości Żydów izraelskich i w dużym stopniu stanowi o poczuciu narodowej wspólnoty”<sup>29</sup>. Dotyczy to także diaspory<sup>30</sup>.

## Tradycja żydowska i polityka zagraniczna Izraela

Marcin Starnawski zwraca uwagę, iż „religia bezpieczeństwa” „wyrażana zarówno na poziomie symbolicznym, jak i psychologicznym, pasuje do koncepcji antyżydowskiej nienawiści ze strony otaczającego świata”<sup>31</sup>. Warto podkreślić wpływ żydowskiej mentalności (wywodzącej się z religii) oraz historii (nierozłącznie z religią powiązanej) na postrzeganie otoczenia zewnętrznego i tym samym także na sposób prowadzenia izraelskiej polityki zagranicznej. Problemem tym zajął się m.in. Alan Dowty, który stwierdza: „żydowski światopogląd, produkt wyjątkowej historii i okoliczności, działa jak pryzmat, poprzez który działacze polityczni widzą i działają”<sup>32</sup>. Jego zdaniem, Żydzi są narodem żyjącym swoją tradycją, nawet jeśli buntują się przeciwko niej<sup>33</sup>. Syjoniści zmuszeni byli czerpać z doświadczeń żydowskiej historii, która wbrew ich poglądom udowadnia, że Żydzi potrafią się zorganizować i rządzić samodzielnie. *Encyclopedia Judaica* przytacza ponad 120 przypadków żydowskiej autonomii w ciągu długich wieków ich wygnania<sup>34</sup>. Zdania w sprawie możliwości uogólnienia tych doświadczeń i stworzenia „żydowskiej teorii politycznej” są podzielone. Warto jednak zauważyć, że takie próby są podejmowane, zarówno w Izraelu jak i w diasporze<sup>35</sup>.

Wielu badaczy polityki izraelskiej dostrzega, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym, „kompleks getta”, który sprawia, że Izrael z jednej strony odcina się od nie-Żydów zamieszkujących jego terytorium (m.in. wprowadzając pewne różnice w ich położeniu prawnym<sup>36</sup>), z drugiej – izoluje się na

27 „Wtedy to właśnie Pan zawarł przymierze z Abrahamem, mówiąc: <<Potomstwu twemu daję ten kraj, od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat (...)>>” Rdz 15,18.

28 M. Waintrater, *Zły Żyd z Syjonu*, L. Poliakov (red.), *Historia antysemityzmu 1945-1993*, Kraków 2010, s. 19.

29 M. Starnawski, *Osiągnięcia i porażki „demokracji etnicznej” w Izraelu*, op. cit., s. 36.

30 M. Waintrater, *Zły Żyd...*, op. cit.

31 M. Starnawski, *Osiągnięcia i porażki „demokracji etnicznej” w Izraelu*, op. cit.

32 A. Dowty, *Israel Foreign Policy...*, op. cit.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 Por. A. M. Solarz, W. Lizak, *Rola czynnika religijnego i świeckiego...*, op. cit., s. 145. por. też A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*, op. cit..

36 Por. na ten temat np. I. Szahak, *Żydowskie dzieje i religia. Żydzi i goje. XXX wieków historii*, Warszawa-Chicago 1997 oraz U. Huppert, *Izrael w cieniu fundamentalizmów*, op. cit.

arenie międzynarodowej<sup>37</sup>. Postrzeganie siebie jako „ufortyfikowaną twierdzę syjonistyczną obleganą przez wrogi świat arabski”<sup>38</sup> jest zdaniem Clive’a Jonesa – centralnym punktem odniesienia dla polityki zagranicznej Izraela. Dlatego też dla wielu Żydów wojna o niepodległość jeszcze się nie zakończyła<sup>39</sup> i być może nigdy to nie nastąpi.

W Księdze Liczb o „narodzie wybranym” czytamy: „Oto lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów”<sup>40</sup>. Izolowanie się Żydów w stosunku do otoczenia dostrzegano już w starożytności. Wyróżniał ich przede wszystkim monoteizm i to, co sami Żydzi nazywają „wiernością Przymierzu” – był to wystarczający powód do postrzegania ich jako zagrożenia ze strony innych ludów, czego następstwem była judeofobia i pierwsze w dziejach pogromy<sup>41</sup>. Te z kolei stały się powodem jeszcze silniejszego zamykania się Żydów na świat zewnętrzny: wydaje się, że postawiono znak równości między separacją i przetrwaniem<sup>42</sup>. Z zachowywania dystansu wobec narodów wynikało wiele cech charakteryzujących społeczność żydowską w diasporze. Przede wszystkim było to: postrzeganie otoczenia jako wrogiego w stosunku do Żydów, zaspokajanie swoich potrzeb wyłącznie w ramach własnej społeczności, samoorganizacja mająca zminimalizować interwencję władz zewnętrznych oraz utrzymywanie stosunków z tymi władzami<sup>43</sup>. „Syndrom getta” ukształtował relacje wewnątrzżydowskie – silne poczucie wspólnoty losu i potrzebę integracji z własną wspólnotą raczej na zasadzie pokrewieństwa i klanowości (jak uważa Amos Oz<sup>44</sup>), nie zaś praw indywidualnych – jak w zachodniej koncepcji państwa<sup>45</sup>. Żydzi także dziś są bardzo niechętni upublicznianiu wewnętrznych sporów, zwłaszcza wobec przyglądającego się im świata nieżydowskiego. Surowo osądzają każdego, kto nagłośnia występujące wśród nich konflikty. W historii diaspory ważną rolę odgrywały osoby określane jako *shtadlan*, których zadaniem było pośredniczenie lub lobbowanie na rzecz wspólnoty u władz państwa, w którym Żydzi mieszkali<sup>46</sup>. Można powiedzieć, że dziś taką funkcję politycy izraelscy przypisują swoim ziomkom (którzy nie zdecydowali się na *aliję*), często tworzących wpływowe żydowskie organizacje, zwłaszcza np. w Stanach Zjednoczonych.

37 Ch. L. Schilling, *The Getto Complex: Rethinking Israel's Foreign Policy*, „The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences”, 2010, vol. 5, no. 4.

38 C. Jones, *The Foreign Policy of Israel*, w: R. Hinnebusch, A. Ehteshami, (eds.), *The Foreign Policies of Middle East States*, Boulder-London 2002, s. 122.

39 *Ibidem*.

40 Lb 23,9.

41 Por. L. Poliakov, *Wprowadzenie*, w: Idem, *Historia antysemityzmu*, op. cit., s. 7, J. J. Petuchowski, C. Thoma, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Warszawa 1995, s. 29.

42 A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*, op. cit.

43 *Ibidem*.

44 A. Oz, *Under This Blazing Light*, Cambridge University Press 1995, s. 107-108, za: *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 Por. Shtadlan, [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0018\\_0\\_18412.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0018_0_18412.html) (12.11.2012)

Warto też zwrócić uwagę, na brak doświadczenia w rządzeniu gojami: Żydzi przed powstaniem Izraela nigdy nie mieli pod swoją jurysdykcją większej populacji nieżydowskiej, która próbowałaby zachować i rozwijać swoją własną zbiorową tożsamość<sup>47</sup> (tak jak dziś Palestyńczycy). W stosunku do „obcych” kierowali się humanitaryzmem, ale nie było możliwe w żydowskim prawie zrównanie Żydów z gojami<sup>48</sup>. Być może z tej tradycji wynika nierówne stosowanie prawa w dzisiejszym Izraelu wobec Arabów i wobec Żydów.

Można zatem zauważyć, że we współczesnym „państwie żydowskim”, a także wśród Żydów na całym świecie, bardzo wiele elementów tradycji przetrwało. Badacze dziejów żydowskich podkreślają przełomowość roku 1948 r., kiedy to ustanowiono suwerenne państwo, a także powołano armię do jego obrony. Według Colina Shindlera, powstanie Sił Obrony Izraela oznaczało „zerwanie z żydowską historią – zerwanie z prześladowaniami i eksterminacją”<sup>49</sup>. Z drugiej strony oznaczało również „zerwanie z przedpaństwowym syjonizmem, kiedy to Żydzi kupowali ziemię. W wojnach 1948 i 1967 r. Żydzi zamiast kupować zaczęli podbijać”<sup>50</sup>. Cechy żydowskiej mentalności były jednak trwalsze niż ten przełom. Choć Dawid Ben Gurion i inni syjoniści okazywali pogardę wobec wielowiekowej, pozbawionej bohaterstwa, całkowicie uległej żydowskiej historii życia wśród obcych narodów, wiele z ugruntowanej tradycji przetrwało i znalazło swoje odzwierciedlenie w polityce wewnętrznej i zagranicznej nowego państwa.

„Religia bezpieczeństwa” ma w Izraelu, tak jak i w wielu innych krajach, swoje dogmaty, święte pisma, kapłanów i ceremonie, ale dodatkowo składa się na nią szczególne doświadczenie Holokaustu (kosztującego życie 6 mln Żydów), kultywowana przez syjonistów pamięć bohaterskiej Masady oraz tradycyjny mesjanizm<sup>51</sup>. „Syndrom getta” przejawia się też typowym dla Żydów pesymizmem wobec wydarzeń, które równie dobrze mogłyby budzić nadzieję (np. pokój z Egiptem w 1979 r. czy porozumienie z Oslo z 1993 r.). Głęboka nieufność, podejrzenia wobec zewnętrznego otoczenia i przekonanie o nieuchronnej zdradzie ze strony nieżydów, wymienia się wśród cech izraelskiej dyplomacji, która zresztą uchodzi za reakcyjną i unikającą śmiałych inicjatyw<sup>52</sup>. Zdaniem A. Dawty’ego wynika to z braku zaufania do dziedziny, która nigdy w historii Żydów nie była dostatecznie doceniana. Rekompensuje te braki nadaktywność w jednostronnych sposobach zapewniania bezpieczeństwa Izraela, zwłaszcza za pomocą odstraszania, czego elementem jest broń atomowa oraz praktykowane „uderzenie wyprzedzające”. Politycy izraelscy nie mają zaufania do zbiorowych systemów bezpieczeństwa, zwłaszcza nie chcą polegać na organizacjach międzynarodowych takich jak ONZ.

47 A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*, op. cit.

48 *Ibidem*. Por. I. Szahak, *Żydowskie dzieje i religia...*, op. cit., passim.

49 C. Shindler, *Historia współczesnego Izraela*, Warszawa 2011, s. 30.

50 *Ibidem*.

51 A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*, op. cit.

52 *Ibidem*.



Preferują zdecydowanie układy i stosunki dwustronne. Często z ich ust padają słowa wskazujące na przywiązanie do tezy o „dwu obozach” (Żydów i gojów), czego następstwem jest postrzeganie świata zewnętrznego jako wrogiego w stosunku do Żydów<sup>53</sup>. Dyplomacja izraelska duże znaczenie przypisuje osobistym sympatiom polityków w innych krajach i ich współczuciu wobec „narodu żydowskiego”, eksponując a nawet wyolbrzymiając cierpienia, które dotknęły tych ostatnich w ciągu dziejów ze strony wrogiego otoczenia<sup>54</sup>. Wyolbrzymia się także współczesne zagrożenia, także te, wobec których staje Izrael<sup>55</sup>.

Wszystko to sprzyja przywiązaniu do realistycznej interpretacji rzeczywistości międzynarodowej zarówno wśród izraelskich badaczy, jak i praktyków polityki zagranicznej. Popularność tego podejścia potwierdzają badania przeprowadzone przez Instytut Teorii i Praktyki Stosunków Międzynarodowych w College of William and Mary w Williamsburgu w stanie Wirginia, w USA<sup>56</sup>. A. Dowty zwraca jednak uwagę, że o ile zdroworozsądkowemu realizmowi odpowiada w polityce izraelskiej pragmatyzm i brak iluzji, a realistycznemu paradygmatowi naukowemu – przywiązanie do kategorii siły i interesu narodowego, to Izrael pozostaje w opozycji do realistycznego założenia o prymacie faktów obiektywnych nad subiektywnymi (takimi jak nienawiść, błędne postrzeganie rzeczywistości i ideologia). Jego zdaniem, Izraelczycy „w swojej bardziej ekstremistycznej, ultranacjonalistycznej wersji, kreują <<meta-rzeczywistość>> nie mającą nic wspólnego z rzeczywistością, którą rzekomo wywołują”<sup>57</sup>.

## Religia jako przedmiot polityki zagranicznej Izraela

Odwołując się do żydowskich tradycji oraz dostrzegając jej współczesne emanacje, można byłoby przypuszczać, że religia odgrywa wyjątkowo ważną rolę w polityce nowożytnego „państwa żydowskiego”. Jednak przyglądając się po-

---

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

56 *One discipline or many? TRIP Survey of the International Relations Faculty in Ten Countries*, [http://irtheoryandpractice.wm.edu/projects/trip/Final\\_Trip\\_Report\\_2009.pdf](http://irtheoryandpractice.wm.edu/projects/trip/Final_Trip_Report_2009.pdf) (12.11.2011). Realizowany w 2008 r. projekt miał za zadanie pokazać różnice i podobieństwa w nauce o stosunkach międzynarodowych w 10 państwach, w tym również w Izraelu. W kraju tym wytypowano 108 osób zajmujących się naukowo i/lub dydaktycznie na uczelniach stosunkami międzynarodowymi. Ostatecznie udało się przebadać 41 osób (czyli 38%). Na pytanie, „który z wymienionych naukowców najbardziej wpłynął na twoje badania”, aż 38% Izraelczyków wybrało właśnie Morgenthau’a (w USA – 4%, w Wielkiej Brytanii – 2%, w Nowej Zelandii – 10%, w Hongkonu – 18%). Na prośbę o wskazanie 4 badaczy, „którzy w największym stopniu wpłynęli na politykę zagraniczną twojego kraju” – 27% wskazało Uri Bialera, ale już na drugim miejscu wraz z Ahronem Kliemanem i Yehoshafatem Harbakim znalazł się Hans Morgenthau (18%). Wszyscy przebadani izraelscy naukowcy uznali, że paradygmatem najbliższym obywatelom ich kraju jest realizm. Nikt nie wskazał na liberalizm.

57 A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*, op. cit.

szczególnym kierunkom polityki zagranicznej Izraela w praktyce niewiele znajdziemy kwestii związanych z judaizmem i religią w ogóle. Pod tym względem państwo to wykazuje podobieństwo raczej do świata zachodniego, niż do swoich regionalnych, islamskich sąsiadów. Oczywiście nie znaczy to, że religia nie jest obecna. W izraelskim MSZ istnieje departament do spraw religijnych<sup>58</sup>, podlegający najwyższemu zastępcy dyrektora generalnego MSZ, rzadko jednak widać jego aktywność na zewnątrz. Mimo tego, można dostrzec kilka ważnych dla Izraela spraw, w których czynnik religijny się pojawia.

Przede wszystkim należy do nich kwestia **Jerozolimy**. Dla obrony swoich praw do tego miasta, zajętego w całości w czerwcu 1967 r., Żydzi wykorzystują argumenty religijne, uznawane za historyczne. Podkreślają szczególnie rolę Jerozolimy jako stolicy biblijnego państwa Dawida i Salomona<sup>59</sup> oraz wspomnianego w modlitwach Syjonu – symbolu odrodzonej mesjańskiej Ziemi Obiecanej<sup>60</sup>. Trudno się pozbyć wrażenia, iż stosowanie tego typu argumentów ma przede wszystkim przekonać Żydów do imigracji, a także wyrzucić presję na świat zachodni (zwłaszcza chrześcijańskich popleczników Izraela), w którym obraz żydowskiej Jerozolimy utrzymała lektura Biblii i tradycja religijna. Z drugiej strony, warto zwrócić uwagę, iż odniesień religijnych nie ma w tekście ustawy fundamentalnej o Jerozolimie jako stolicy Izraela, przyjętej przez Kneset w 1980 r.<sup>61</sup> Nie pojawia się tam żadna wzmianka o szczególnym znaczeniu tego miasta dla wyznawców judaizmu, jedynie art. 3 mówi o ochronie miejsc świętych przed profanacją i o zapewnieniu wolnego dostępu do nich wyznawcom różnych religii.

Za jedno z kluczowych porozumień w swojej polityce zagranicznej Izrael uznaje **Układ Podstawowy (konkordat) ze Stolicą Apostolską** podpisany 30 XII 1993 r.<sup>62</sup>. Pamiętając o trudnych dziejach relacji chrześcijańsko-żydowskich dokument ten należałoby uznać za przełomowy. Doprowadził on do nawiązania stosunków dyplomatycznych między obydwojma podmiotami, co równało się uznaniu nowożytnego „państwa żydowskiego” i to wbrew słowom przypisywanym Piusowi X, który T. Herzlowi miał powiedzieć, że „naród żydowski” nigdy nie zostanie uznany przez Kościół, bo nie uznał Chrystusa<sup>63</sup>. W porozumieniu, jak w przypadku każdego konkordatu, chodzi przede wszystkim o zabezpieczenie

58 [http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000\\_2009/2003/2/Ministry+of+Foreign+Affairs-+Structure.htm](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000_2009/2003/2/Ministry+of+Foreign+Affairs-+Structure.htm) (12.11.2012)

59 [http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1990\\_1999/1999/3/The+Status+of+Jerusalem.htm](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1990_1999/1999/3/The+Status+of+Jerusalem.htm) (11.11.2012).

60 J. J. Petuchowski, C. Thoma, *Leksykon dialogu...*, op. cit., s. 233.

61 *Basic Law: Jerusalem, Capital of Israel*, [http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1980\\_1989/Basic+Law-+Jerusalem-+Capital+of+Israel.htm](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1980_1989/Basic+Law-+Jerusalem-+Capital+of+Israel.htm) (12.11.2012).

62 Wszedł w życie 15 czerwca 1994 r. *Fundamental Agreement Between the Holy See and the State of Israel*, [http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1990\\_1999/1993/12/Fundamental+Agreement+-+Israel-Holy+See.htm](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1990_1999/1993/12/Fundamental+Agreement+-+Israel-Holy+See.htm) (12.11.2012).

63 Tak słowa papieża relacjonował Herzl w swoich pamiętnikach. Por. *Theodore Herzl meets Pope Pius X*, [http://www.bunyanministries.org/books/israel\\_and\\_millennialism/22\\_app\\_1\\_herzl\\_meets\\_pope\\_pius.pdf](http://www.bunyanministries.org/books/israel_and_millennialism/22_app_1_herzl_meets_pope_pius.pdf) (12.11.2012)

wolności religijnej Kościoła katolickiego w Izraelu. Dla obu stron miał on jednak charakter wyjątkowy i symboliczny (dlatego też nazwano go „układem podstawowym”). Art. 2 mówi o współpracy Stolicy Apostolskiej z Izraelem w „zwalczaniu wszelkich form antysemityzmu i wszelkich typów rasizmu i nietolerancji religijnej”<sup>64</sup>. W punkcie 2 tego artykułu pojawia się bardzo ważne dla Izraela stwierdzenie, że „Stolica Apostolska przy tej okazji potwierdza swoje potępienie (*condemnation*) nienawiści, prześladowań i wszelkich innych przejawów antysemityzmu, skierowanych przeciw narodowi żydowskiemu i poszczególnym Żydom w każdym miejscu i w każdym czasie i do czyichkolwiek działań”. Zwłaszcza „wyraża ubolewanie z powodu ataku przeciw Żydom i profanacji synagog i cmentarzy, ataków, które obrażają pamięć ofiar holokaustu (...)”<sup>65</sup>. Izrael w swojej kampanii przeciwko antysemityzmowi zyskał zatem poważnego sojusznika – Kościół katolicki przemawia bowiem w jakimś stopniu w imieniu całej cywilizacji chrześcijańskiej. Za uznaniem Izraela poszły też inne gesty m.in. dokument nt. szoah i antyjudyzmu w Kościele<sup>66</sup>.

W listopadzie 1997 r. podpisano kolejne porozumienie, zapowiedziane w podstawowym, w którym „państwo żydowskie” zobowiązuje się do uznania osobowości prawnej Kościoła katolickiego w Izraelu<sup>67</sup>. Dokument ten wywołał wzburzenie wśród Palestyńczyków, gdyż obejmował swym zasięgiem także Jerozolimę, co można było interpretować jako pośrednie uznanie przez Watykan żydowskiej suwerenności nad spornym miastem<sup>68</sup>. Stolica Apostolska nigdy jednak nie zmieniła swojego stanowiska w sprawie umiędzynarodowienia Jerozolimy, a na obecnym etapie podkreśla, że status miasta powinien zostać uregulowany w negocjacjach<sup>69</sup>.

Relacje Izraela ze Stolicą Apostolską można uznać za dobre, o czym świadczą wypowiedzi przedstawicieli izraelskich dotyczące Kościoła. Często kontrastują one też ze słowami Żydów z diaspory, zwłaszcza przedstawicieli Światowego Kongresu

---

64 *Fundamental Agreement...*, op. cit.

65 *Ibidem*.

66 Komisja ds. kontaktów religijnych z judaizmem, *Pamiętamy: refleksje nad Szoah*, <http://www.fzp.net.pl/shoa/pamietamy-refleksje-nad-szoa-komisja-ds-kontaktow-religijnych-z-judaizmem> 912.11.2012). Por. *Przemówienie papieża Jana Pawła II do uczestników sympozjum o antyjudyzmie*, <http://www.pawelpilarczyk.com/studjud/sj01janp.pdf> (12.11.2012).

67 Miały tego dotyczyć dalsze negocjacje, których efektem było m.in. podpisanie układu nt. statusu prawnego Kościoła w Izraelu: *Agreement between the state of Israel and the Holy See z 10 listopada 1997 r.*, por. [http://www.mfa.gov.il/mfa/mfaarchive/1990\\_1999/1997/11/legal%20personality%20agreement-%20state%20of%20israel-holy](http://www.mfa.gov.il/mfa/mfaarchive/1990_1999/1997/11/legal%20personality%20agreement-%20state%20of%20israel-holy) (21.11.2012). Por. też: *Remarks on Signing of Legal Personality Agreement – state of Israel - Holy See*, [http://www.mfa.gov.il/mfa/mfaarchive/1990\\_1999/1997/11/remarks%20on%20signing%20of%20legal%20personality%20agreement-](http://www.mfa.gov.il/mfa/mfaarchive/1990_1999/1997/11/remarks%20on%20signing%20of%20legal%20personality%20agreement-) (12.11.2012).

68 Por. B. Fastyn, *Jan Paweł II wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego*, Warszawa 2004, s. 121.

69 Podkreślono to m.in. w układzie Stolicy Apostolskiej z Autonomią Palestyńską, który został podpisany 15 lutego 2000 r. Jest w nim mowa o tym, że nikt nie może jednostronnie decydować o statusie miasta – co należy odczytać jako odpowiedź na zarzuty w sprawie wcześniejszego porozumienia z Izraelem. Ten układ został zresztą przez rząd izraelski uznany za „żałosny”, co w pewnym sensie wyrażało bezradność i złość na jego brzmienie. Por. *Ibidem*, s. 125.

Żydów i innych organizacji żydowskich. Dotyczy to np. oceny osoby papieża Piusa XII i jego działalności na rzecz Żydów. W tej ważnej sprawie widać także ewolucję podejścia dyplomacji izraelskiej. W 2006 r. ówczesny ambasador Izraela przy Stolicy Apostolskiej, kierując się czarną legendą utkaną wokół tego papieża, zażądał wręcz wstrzymania procesu beatyfikacyjnego, co niewątpliwie oznaczało jawną ingerencję w wewnętrzne sprawy Kościoła. Pięć lat później inny przedstawiciel Izraela w Watykanie przyznał: „Mówienie, że Kościół katolicki, Watykan czy papież sprzeciwiali się ratowaniu Żydów, to błąd. Było dokładnie odwrotnie. Zawsze okazywali tyle pomocy, ile byli w stanie”<sup>70</sup>. Niewątpliwie dla Izraela relacje z największym Kościołem chrześcijańskim są ważne ze względu na jego wpływy w wielu państwach świata. Przede wszystkim chodzi o problem rozliczenia i przeciwdziałania antysemityzmowi, który Izrael łączy nierozzerwalnie z antysyjonizmem. Z drugiej strony rząd izraelski nie czuje się zobligowany i właściwy do prowadzenia dialogu międzyreligijnego ze światem chrześcijańskim, którym z kolei, ze względu na korzenie swojej religii, szczególnie zainteresowana jest strona watykańska.

Czynnik religijny jest także obecny w działaniach **lobby izraelskiego w Stanach Zjednoczonych**. Choć składa się ono w większości z amerykańskich Żydów, skupionych w różnych proizraelskich organizacjach, jest również zasilane przez tzw. „chrześcijańskich syjonistów”, czyli gojów, których John J. Mearsheimer i Stephan M. Walt określają jako „podkategorię politycznie umotywowanej chrześcijańskiej prawicy”<sup>71</sup>. Autorzy pracy poświęconej lobby izraelskiemu w USA zaliczają do tej grupy m.in. Jerry’ego Falwella, Gary’ego Bauera, Pata Robertsona i wielu innych. Osoby te działają w instytucjach wspierających Izrael, takich jak np. Zjednoczenie Chrześcijan Dla Izraela. „Chrześcijańscy syjoniści” należą do nurtu ewangelickiego i są przekonani, że „powrót Izraelczyków do Palestyny stanowi kluczowy element procesu, który doprowadzi do powtórnego przyjścia Zbawiciela” (dyspensjonalizm)<sup>72</sup>. Bardzo ważne dla powstania tej grupy było odrodzenie się Izraela w 1948, ale jeszcze istotniejsze zwycięstwo w wojnie 6-ciodniowej. Daniel Pipes zauważa, że: „poza IDF (Israel Defence Forces – A.M.S), chrześcijańscy syjoniści w Ameryce są być może najcenniejszym kapitałem strategicznym Izraela”<sup>73</sup>. Sprzeciwiają się oni powstaniu 2 państw i oddaniu jakiegokolwiek ziemi w Palestynie Arabom. Posługują się przy tym argumentami religijnymi. Pat Robertson sugerował na przykład, że udar mózgu jakiego doznał Ariel Szaron był karą za wycofanie się ze Strefy Gazy. Ehud Olmert, jeszcze jako burmistrz Jerozolimy, zwracając się do chrześcijańskich syjonistów, mówił: „jesteście członkami naszej armii, częścią naszej siły i zdolności obronnych”<sup>74</sup>. Zdaniem J. J. Mearsheimera i S. M. Walta nie należy jednak przeceniać wpływów „chrześcijańskich syjonistów” na politykę amerykańską. Dowodem jest to, że mimo ich

70 Por. „Rzeczpospolita” z 25-26 czerwca 2011 r.

71 J. J. Mearsheimer, S. M. Walt, *Lobby izraelskie w USA*, Warszawa 2011, s. 155-163.

72 *Ibidem*, s. 156.

73 *Ibidem*.

74 *Ibidem*, s. 159.

sprzeciwu w Wye Plantation w 1998 r. powtórzono ustalenia dotyczące opuszczenia znacznej części Zachodniego Brzegu przez Izrael, a w Camp David w 2000 r. debatowano nad powstaniem dwóch państw, próbując nawet rozwiązać problem Jerozolimy poprzez uwzględnienie praw Palestyńczyków. Także ekipa George'a W. Busha (tradycyjnie uważanego za bliskiego nurtom religijnym) zaaprobowała plan powstania 2 państw – co oznacza, że wbrew wielu opiniom podczas rządów tej administracji wpływy „chrześcijańskich syjonistów” w sprawie Izraela nie były dominujące<sup>75</sup>.

Warto też w kontekście obecności religii w polityce izraelskiej wspomnieć o relacjach tego państwa z **diasporą** rozszarowaną po różnych miejscach świata. Rola żydowskich syjonistów, działających na rzecz swojego kraju jest nie do przecenienia – stanowią oni trzon najsilniejszych grup lobbystycznych, wspierają Izrael materialnie a także swoją imigracją, co ma ogromne znaczenie ze względu na wyraźnie wyższy przyrost naturalny wśród Arabów. Z oczywistych względów również w tym przypadku w polityce izraelskiej pojawia się czynnik religijny. W izraelskim MSZ istnieje specjalny Oddział ds. Żydowskich w Świecie (World Jewish Affairs Division<sup>76</sup>), składający się z trzech departamentów – tj. ds. diaspory, ds. żydowskich w świecie i departamentu projektów. Na czele oddziału stoi doradca ministra spraw zagranicznych ds. żydowskich. Zadaniem tej jednostki jest podtrzymywanie kontaktu z Żydami w diasporze, wyjaśnianie im stanowiska rządu izraelskiego, w szczególności w kwestii procesu pokojowego i pozyskiwanie ich poparcia dla celów polityki zagranicznej Izraela; także m.in. zbieranie wszelkich informacji nt. antysemityzmu, incydentów antysemitycznych czy zaprzeczeń w sprawie Holocaustu<sup>77</sup>. Szef oddziału reprezentuje ministra spraw zagranicznych w rządowym Komitecie ds. imigracji, absorpcji i diaspory (Ministerial Committee for Immigration, Absorption and Diaspora). Od 1997 r. przedstawiciel jednostki jest także obecny podczas konwersji na judaizm i śledzi przepływy w ramach tej religii. W szczególności uczestniczy jako obserwator w pracach komitetu odpowiedzialnego za konwersję (Ne'eman Committee on Conversion in Israel<sup>78</sup>), co wiąże się równocześnie z naturalizacją i możliwością uzyskania izraelskiego obywatelstwa

---

75 *Ibidem*, s. 161-163.

76 Por. *World Jewish Affairs Division*, <http://www.mfa.gov.il/MFA/About+the+Ministry/Structure+and+departments/World+Jewish+Affairs+Division.htm>.

77 Na stronie izraelskiego MSZ mowa jest o następujących celach głównych oddziału: “explaining the political positions of the Israeli government in general, and the peace process in particular, to the Jewish communities, and seeking their assistance in achieving these goals; the formulation of a new agenda for Israel-Diaspora relations and involvement in „Jewish continuity”; coordinating the issue of the restoration of Jewish property throughout the world, in coordination with the non-ministerial bodies dealing with the issue; gathering and follow-up of material on manifestations of anti-Semitism, incitement and Holocaust denial; issuing directives to the Israeli missions abroad on these matters and assisting in the coordination of visits of Jewish personalities and missions from abroad”. *Ibidem*.

78 Por. *Report and Recommendations of the Committee on Conversion in Israel*, <http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1990-1999/1998/7/Report+and+Recommendations+of+the+Committee+on+Con.htm> (13.11.2012).

jako osoba narodowości żydowskiej (z wszystkimi tego konsekwencjami). Zadaaniem oddziału jest także koordynacja spotkań rządowego Komitetu ds. Diaspory z przedstawicielami Żydów amerykańskich, przygotowywanie spotkań Forum Izrael-diaspora oraz nadzorowanie innych wydarzeń związanych z Żydami rozsyłanymi po świecie<sup>79</sup>. Trzeba też zwrócić uwagę na specyficzną cechę dyplomatów izraelskich, którzy poza tradycyjnymi obowiązkami są również przedstawicielstwami rządu wobec mniejszości żydowskiej zamieszkującej dany kraj<sup>80</sup>.

Od lat 70. antysemityzm, z którym spotykają się Żydzi na całym świecie, w polityce Izraela jest łączony z antysyjonizmem i delegitymizacją państwa w Palestynie<sup>81</sup>. W takiej postaci przeciwdziałanie mu stanowi główną sprężynę izraelskiej polityki zagranicznej<sup>82</sup>. Z drugiej strony wiadomo też o przypadkach wykorzystywania wybryków antysemitycznych m.in. przez służby wywiadowcze Izraela, po to by zwiększyć imigrację do tego państwa i w ten sposób zachować jego żydowski charakter<sup>83</sup>.

## Podsumowanie

Jak się wydaje, we wszystkich wymienionych przypadkach, w których czynnik religijny w polityce zagranicznej Izraela jest obecny, pełni on funkcję służebną, podporządkowaną nadrzędnemu celowi, jakim jest bezpieczeństwo czyli przede wszystkim przetrwanie jako suwerennego państwa i jednocześnie „państwa żydowskiego”. Politycy izraelscy wykorzystują umiejętnie religię, stawiając znak równości między przetrwaniem Izraela a przetrwaniem Żydów jako „narodu wybranego” (co pozostaje celem głęboko zakorzenionym w tradycji judaizmu). W ten sposób wzmacniają swoją pozycję wobec diaspory, syjonistycznego lobby na świecie oraz szeroko rozumianego świata chrześcijańskiego. Z drugiej strony elementy tradycji żydowskiej, wynikające z wyjątkowej roli religii w życiu tej społeczności, wpływają w zdecydowany sposób na postrzeganie środowiska międzynarodowego przez izraelskich decydentów, nawet osobiście niezaangażowanych religijnie, a także na wybór środków i metod prowadzenia polityki zagranicznej tego kraju.

79 *World Jewish Affairs Division*, op. cit.

80 Por. A. Dowty, *Israeli Foreign Policy...*, op. cit.

81 Por. N. i R. A. Perlmutter, *The Real Anti-Semitism in America*, Nowy Jork 1982.

82 Por. m.in. *Report on the Activities of the Ministry of Foreign Affairs: "Combating Antisemitism"*, [http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000\\_2009/2004/2/Report+on+the+Activities+of+the+Ministry+of+Foreign.htm?DisplayMode=print](http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000_2009/2004/2/Report+on+the+Activities+of+the+Ministry+of+Foreign.htm?DisplayMode=print) (21.06.2012); *The campaign to defame Israel*, [http://www.mfa.gov.il/MFA/FAQ/FAQ\\_Attack\\_Israeli\\_Values](http://www.mfa.gov.il/MFA/FAQ/FAQ_Attack_Israeli_Values) (18.06.2012).

83 Działało tak niekiedy Biur ds. Łączności Nativ, działające w ZSRR i krajach bloku wschodniego, powołana w 1951 roku przez Ben Guriona. Działalność tej instytucji opisuje w książce pt. „Bez nadziejne wojny” Jakov Kadmi, jej dyrektor w latach 1992-1999. Np. opowiada o podstępie, jakim posłużyła się Nativ wobec imigrantów z ZSRR w czasie wielkiej radzieckiej aliji, dzięki której do Izraela trafiło ok. miliona uchodźców, z których znaczna grupa zamierzała wybrać USA. Por. G. Górny, *Człowiek, który oszukał milion Żydów*, „Uważam Rze” 2011, nr 11, s. 84-85.

# POLITYKA I JEJ WPŁYW NA PROBLEMY SERBSKIEJ PRAWOSŁAWNEJ CERKWI

Lilianna Miodońska

## Wprowadzenie

Półwysep Bałkański dzięki swemu geopolitycznemu położeniu był od zawsze miejscem, w którym krzyżowały się główne szlaki komunikacyjne i handlowe. Tu również stykały się i wzajemnie przenikały odmienne wpływy związane z cywilizacyjno-kulturowym kręgiem zachodnim, którego ośrodkiem był Rzym oraz ze wschodnią tradycją bizantyjsko-grecką, związaną z Bizancjum. Przyjęcie chrześcijaństwa z jednego bądź drugiego centrum decydowało o późniejszym rozwoju kulturowym poszczególnych narodów słowiańskich – przyjęty przez Chorwatów katolicyzm i związany z nim alfabet łaciński odróżniał ich od wschodnich prawosławnych sąsiadów, pozostających w kręgu tradycji cyrylo-metodiańskiej. Serbowie w swej polityce długo balansowali pomiędzy Rzymem a Bizancjum, by ostatecznie przyjąć chrześcijaństwo obrządku wschodniego.

## Serbowie i ich Prawosławna Cerkiew

Historia Serbskiej Prawosławnej Cerkwi (SPC) datuje się od 1219 r., kiedy zostało utworzone serbskie arcybiskupstwo autokefaliczne, a Rastko Nemanjić (Sveti Sava) został mianowany pierwszym archiepiskopem, którego siedzibą stał się nowo wybudowany monastyr Žiča.

W wyniku zwycięskich podbojów prowadzonych przez serbskiego władcę Stefana Duszana, znaczącą postać dynastii Nemanjiciów, centrum jego państwa przeniosło się ze słowiańskiej Serbii do „Romanii”, jak określano ziemie zdobyte na Bizancjum, a sam władca w 1345 r. ogłosił się *na ogólnopaństwowym saborze carem Serbów i Greków, wyrażając tym samym zamiar całkowitej likwidacji Cesarstwa Bizantyńskiego. Arcybiskup serbski Joannikije został też ogłoszony patriarchą Serbów i Greków*.<sup>1</sup> Rok później nowy patriarcha koronował Duszana na cara. Władca obok przeprowadzonych głębokich reform podkreślił też dominu-

---

1 J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Historia Słowian Południowych i Zachodnich*, Warszawa 1977, s. 102.

jącą pozycję Cerkwi prawosławnej i potępił *herezję łacińską*. Dotychczasowa archiepiskopia została przemianowana na patriarchat, a logotet Joannikije zostaje pierwszym peckim patriarchą.

Patriarchat obejmował przede wszystkim Serbów, ale również inne narody bałkańskie pozostające pod jego zwierzchnictwem, m. in. największy w Bułgarii monaster Rylski oraz metropolie w podbitych rejonach greckich, np. Svetą Gorę. Tego typu polityka spotkała się z protestem ze strony carogrodzkiego patriarchy Kalista, który obłożył anatemą cara Duszana, patriarchę Joannikija oraz całe serbskie duchowieństwo.

Śmierć cara w 1355 r. oraz stopniowy rozpad jego imperium sprawił, że nie mogło stanąć na drodze ekspansji tureckiej, w wyniku której pod koniec XIV w. niemal cały Półwysep Bałkański znalazł się w ich władaniu. Opór stawiała jeszcze despotowina serbska, ale w roku 1441 Turcy położyli również kres jej istnieniu. Została podjęta jeszcze jedna próba przywrócenia państwowości serbskiej przez despotę Jerzego Brankovicia, który w 1443 r. w wojnie przeciwko Turkom stanął na czele oddziałów serbskich, stanowiących część armii dowodzonej przez Władysława Jagiellończyka i Jana Hunyadego. Mimo iż Branković zawarł ostatecznie oddzielny traktat pokojowy z sułtanem, na mocy którego odzyskał utracone państwo, despotowina nie zdołała się oprzeć ekspansjonistycznym planom Mehmeda II (1451-1481), który postanowił zawładnąć całymi Bałkanami. Ostatecznie upadła ona w 1459 r., a węgierskie posiadłości Brankowiciów stały się schronieniem dla uciekających przed Turkami Serbów.

Konsekwencją tych wydarzeń był kres istnienia Patriarchatu w Peći, włączonego w 1463 r. do Archiepiskopatu Ochrydzkiego, którego częścią pozostawał przez kolejnych sto lat.<sup>2</sup>

W roku 1557, pochodzący z prawosławnej rodziny bośniackiej, wielki wezyr Imperium Tureckiego Mehmed-paša Sokolović dokonał restauracji Patriarchatu, któremu podlegały obszary znacznie bardziej rozległe niż poprzedniemu, a władzę nowego patriarchy, którym został rodzony brat wezyra, mnich Makarije, *uznawała nawet Bośnia z Hercegowiną i południowa część Węgier. Dzięki poparciu wielkiego wezyra Serbowie mogli nawet budować nowe, co prawda skromne rozmiarami cerkwie i monastera, przepisywać księgi i zakładać drukarnie.*<sup>3</sup> Cerkiew prawosławna odegrała na zagarniętych przez Turków terenach ogromną rolę dla kultywowania tożsamości i jedności Serbów. Szariat nakazywał tolerancję dla innowierców, a Turcy, chcąc zachować spokój, obdarowali patriarchę Peći dużymi przywilejami, dzięki czemu był uważany za etnarchę serbskiego narodu oraz zwany był patriarchą całej serbskiej ziemi, przymorskich, północnych krain i pozostałych.<sup>4</sup>

2 *Pecka patrijaršija*, [http://sh.wikipedia.org/wiki/Pe%C4%87ka\\_patrijar%C5%Alija](http://sh.wikipedia.org/wiki/Pe%C4%87ka_patrijar%C5%Alija) (2012-04-20)

3 J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Historia Słowian ...*, s.183.

4 Zob. 6.06.16.2 Milorad Tomanić, *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, (<http://www.bosnafolk.com/pdf/soc.pdf>).



Następni patriarchowie naprzemiennie bądź zdecydowanie występowali przeciwko Turkom, jak Jovan Kantul, bądź usiłowali prowadzić z nimi politykę kompromisu, jak Pajsije Janjevac, który w trakcie swej długoletniej posługi (1614-1647) wrócił do polityki z czasów Makarija, dzięki czemu unormował złe stosunki z Turcją. *Njegova uprava pećkom patrijaršijom bila je doba sređenih crkvenih prilika, usklađenih odnosa sa turskom vlašću, dok je pozna srpska umetnost u srednjevekovnim tradicijama doživela tada svoj drugi i poslednji procvat.*<sup>5</sup>

Kolejne lata XVI-XVIII w. to walki państw chrześcijańskich z Turkami Osmańskimi. Nadzieje na wyzwolenie wiązano z wojną austriacko-turecką prowadzoną w latach 1593-1606, a później pod koniec XVII w. W czasie kolejnych prób wyzwolenia narodów słowiańskich spod jarzma tureckiego dochodzi do wielkiej migracji Serbów, kiedy ludność pod wodzą patriarchy Peći Arsenija III Čarnojevicia opuściła zamieszkałe dotychczas tereny i udała się w kierunku Belgradu, osiedlając się ostatecznie na obszarach pomiędzy Cisą i Dunajem, w Baranji i Slavonji (dzisiejsza Wojwodina). Kilkadziesiąt lat później kolejny patriarcha Arsenije IV, prowadząc podobną politykę, w toku nowej wojny austriacko-tureckiej wezwał Serbów do powstania. Austria szybko doznała porażki, a Serbowie po raz kolejny rozpoczęli wielki exodus na północ w kierunku Węgier.

Wyjątkowe polityczne zaangażowanie Patriarchatu w Peći w wojny austriacko-tureckie doprowadziło do ostatecznej decyzji Porty dotyczącej likwidacji tej instytucji, co nastąpiło w 1766 r. Stało się to mocą sultańskiego beratu, w którym oznajmiano, że: (...) *od sada ukida i samo ime Pečke patrijaršije, s tim da se ni pod kojim uslovom ne dozvoljava njena obnova, pa čak ni podnošenje molbe u tom pogledu.*<sup>6</sup> Rok później podobny los spotkał Ochrydzką Archiepiskopię, zaś eparchie oraz całość cerkiewnego majątku została przejęta przez Patriarchat Carogrodzki. Cerkwią od tej pory kierowali episkopi Grecy.

Po likwidacji Patriarchatu w Peći powstały odrębne metropolie. W cesarskiej Austrii istniała założona wcześniej przez Arsenija Čarnojevicia Metropolia Karlovačka, w Czarnogórze Metropolia Cetinjska.

W 1878 r. kongres berliński zaaprobował niezawisłość Serbii, a rok później Belgradzka Metropolia uzyskała autokefalię. Na początku XX w. Metropolii podlegało całe terytorium ówczesnego Królestwa Serbii, podzielone na odrębne eparchie: Belgradzką, Šabačką, Žičką, Nišską i Timočką. Belgradzki episkop był archiepiskopem i pierwszym patriarchą zjednoczonej Serbskiej Prawosławnej Cerkwi.<sup>7</sup>

Ponadto do roku 1880 istniała również samodzielna Cerkiew Prawosławna w Bośni i Hercegowinie bezpośrednio podległa Patriarchatowi Carogrodzkiemu, a od początku XIX w. rozwija się Cerkiew w Dalmacji, która od 1867 r. stała się częścią Metropolii Bukowińsko-Dalmatyńskiej.

5 *Pečka patrijaršija*, [http://sh.wikipedia.org/wiki/Pe%C4%87ka\\_patrijar%C5%A1ija](http://sh.wikipedia.org/wiki/Pe%C4%87ka_patrijar%C5%A1ija) (2012-04-20)

6 *Ibidem*, s. 3., cyt. za: Istorijat SPC (<http://www.inecco.net/spc-bl/Istorijat.htm>).

7 Zob. *Beogradska mitropolija*, <http://sh.wikipedia.org/wik./Wikipedia-%DO%92%DO%B8%DO-%BA%DO%B8%DO%BF%DO%B5...> (17.04.2012).

Po utworzeniu Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców została podjęta decyzja o zjednoczeniu wszystkich Cerkwi w jedną Serbską Prawosławną Cerkiew, która stała się spadkobierczynią Patriarchatu w Peći. Nastąpiło to na podstawie aktu króla Aleksandra I ogłoszonego w dniu 17 czerwca 1920 r.<sup>8</sup>

W ten sposób historia zatoczyła koło, ale Cerkiew, której nie szczędził uwarunkowany polityką los, nigdy nie wyrzekła się swej roli „państwowotwórczej” organizacji religijnej. Podobnie jak w najtrudniejszych czasach niewoli tureckiej, kultywowała rolę obrońcy serbskiej tożsamości i budowania jedności narodu serbskiego. Młode państwo od początku swego istnienia borykało się z wieloma bardzo poważnymi problemami, a najtrudniejszą była próba zintegrowania niebywale zróżnicowanego społeczeństwa. Politykę wewnętrzną charakteryzowało bezustanne ścieranie się dwóch koncepcji: federalizmu państwowego i pluralizmu narodowego oraz centralizmu państwowego i unitaryzmu narodowego. Cerkiew popierała centralistyczną politykę króla Aleksandra. Forsowała również jugosłowiański nacjonalizm. W wyjątkowo trudnym dla państwa momencie, jakim stało się w dniu 6 stycznia 1929 r. dokonanie przez króla zamachu stanu i objęcie przez niego władzy dyktatorskiej, Cerkiew po raz kolejny poparła władcę. Stanowiła również oparcie dla prowadzonej przez rząd polityki zagranicznej, ukierunkowanej konsekwentnie profrancusko.

Załamanie współpracy nastąpiło w 1935 r., kiedy rząd premiera Stojadinovicia zdecydował się na uregulowanie stosunków ze Stolicą Apostolską i podpisał konkordat, którego ratyfikowanie zostało wniesione pod obrady parlamentu dwa lata później. Reakcja Cerkwi była wyjątkowo gwałtowna, a ówczesny patriarcha Varnava, *obłożył ekskomuniką wszystkich posłów, którzy głosowali za konkordatem, w tym także i premiera Stojadinovicia.(...)Konflikt przeniósł się na ulicę. W stolicy doszło do rozruchów. Rząd zmuszony był użyć siły, aby rozprężyć demonstracyjną procesję, prowadzoną przez duchownych prawosławnych.*<sup>9</sup> Ostatecznie rząd skapitulował i do sprawy ratyfikacji nie powrócono. Tym samym stosunki watykańsko-jugosłowiańskie nie zostały formalnie uregulowane.

W przededniu wybuchu II wojny światowej Cerkiew prawosławna włączyła się aktywnie w przygotowanie przewrotu wojskowego, dokonanego w nocy z 26 na 27 marca 1941 r., będącego reakcją na przystąpienie Królestwa Jugosławii do Paktu Trzech. Wkrótce potem, bo 6 kwietnia rozpoczęła się wojna.

Niemcy doskonale zdawali sobie sprawę ze znaczenia Cerkwi dla serbskiego narodu, a także z roli, jaką odegrała w zorganizowanym puczu. Toteż już w trakcie pierwszego ataku powietrznego na Belgrad bomby padły na Pałac Patriarszy, a Jego Świątobliwość został aresztowany i wbrew interwencjom władz cerkiewnych i cywilnych przebywał w więzieniu, by w 1944 r. zostać wywiezio-

8 *Istorija Srpske pravoslavne crkve*, [http://sh.wikipedia.org/w/index.php?title=Istorija\\_srpske\\_pravoslavne\\_crkve&oldid=1019236](http://sh.wikipedia.org/w/index.php?title=Istorija_srpske_pravoslavne_crkve&oldid=1019236) (5-03-2012).

9 T. Wasilewski, W. Felczak, *Historia Jugosławii*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1985, s. 462.

nym do Niemiec. Okupant zastosował wobec Cerkwi i jej przedstawicieli metody wojny totalnej. Prowadzona ewidencja wykazała, że od rozpoczęcia działań wojennych do ich zakończenia 9 maja 1945 r. śmierć poniosło 544 prawosławnych duchownych.<sup>10</sup>

Utworzenie serbskiego rządu gen. Milana Nedicia w pewnym stopniu unormowało sytuację Cerkwi. Została ona poddana nadzorowi Ministerstwa Oświaty, a okupant cały czas czynił naciski, mające na celu zaangażowanie się duchowieństwa w politykę.

*Zakończenie wojny i uchwalenie konstytucji w dniu 31.01.1946 r. ostatecznie nadało krajowi nowe polityczne oblicze, co oznaczało m. in. zerwanie z wszelkimi zobowiązaniami przedwojennego rządu. Dotyczyło to również Cerkwi prawosławnej, która została definitywnie oddzielona od państwa. Również pod koniec 1946 r. 14 listopada wrócił po latach tułaczki patriarcha, zaś 16 listopada zwołano Konferencję Episkopatu, na której został oficjalnie powitany i bez przeszkód podjął przerwane wojną obowiązki patriarchy serbskiego, archiepiskopa peckiego i metropolity belgradsko-karlowačkiego.*<sup>11</sup>

Dopiero po śmierci długoletniego przywódcy Jugosławii Josipa Broz Tity władzę w organach zwierzchnich Cerkwi objęli nacjonałiści, którzy wspierali Slobodana Miloševića oraz jego politykę, zwłaszcza dotyczącą likwidacji autonomii Kosowa i Wojwodiny. Byli oni zwolennikami i kontynuatorami poglądów dwóch znaczących w historii Cerkwi postaci: Justina Popowicia oraz Nikolaja Velimirovicia (tzw. *justinovci* i *nikolajevci*). Zwłaszcza ten ostatni znany był ze swych antyeuropejskich poglądów i uważa się go za prekursora prawicowej politycznej ideologii świętosawskiego nacjonalizmu. Europę uważał za uosobienie zła i powtarzał, że Serbowie po wyzwoleniu się z niewoli tureckiej wpadli w niewolę Zachodu. *Da li ste sa Evropom ili svojim narodom? Ako kažete da ste sa Evropom onda se brzo lečite da ne bi zarazili svoj narod... evropski narodi su pod prokletstvom božijim jer oni nisu više narodi nego jazavci... dvonogi majmuni... zverovi a ne ljudi... Evropski intelektuizirani čovek napravio je ugovor sa đavolom... Evropa je jeres... A ti Srbijo, kuda si pošla za Evropom? Ti nikada nisi išla njenim putem i nikada za njom. Nazad, na svoje, ako hoćeš da se spaseš i živiš...*<sup>12</sup>

Rozpad w roku 1990 federacji jugosłowiańskiej wytworzył całkowicie nową sytuację polityczną. Niebawem znaczna część terytorium byłej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii pogrążyła się w krwawej wojnie domowej. W ciągu prowadzonych w latach 90-tych wojen liczni ich uczestnicy powoływali się na

10 Priredio Episkop Banatski Atanasije, *Srpska Crkva u Drugom svetskom ratu*, (2007-05-26), [http://www.mitropolija.cg.yu/istbibl/spc\\_dsvr\\_1.html](http://www.mitropolija.cg.yu/istbibl/spc_dsvr_1.html), s.14-16.

11 L. Miodońska, *Serbska Cerkiew prawosławna w czasie II Wojny światowej – jej sytuacja na ziemiach macedońskich oraz w Słowenii*, [w:] L. Arizankovska, (red.), *Treta makedonsko-slovenečka naučna konferencija (Makedonsko-slovenečki jazični, kniževni, i kulturni vrski, Ohrid, 12-15 septemvri 2007)*, Skopje 2009, s. 509.

12 Nikolaj Velimirović, [http://sh.wikipedia.org/w/index.php?title=Nikolaj\\_Velimirović&oldid=1071794](http://sh.wikipedia.org/w/index.php?title=Nikolaj_Velimirović&oldid=1071794), (24-04-2012).

Serbską Prawosławną Cerkiew, szukali jej podpory i często ją otrzymywali. Między nimi znajdowali się liczni serbscy politycy, żołnierze, dowódcy, włączając również dowódców formacji paramilitarnych, poeci, pisarze itd. Liczni przedstawiciele SPC oficjalnie popierali serbskie formacje wojskowe i parawojskowe. W ciągu lat 90-tych świętosawski nacjonalizm stał się dominującym nurtem wewnątrz Cerkwi. Jako rzeczników wewnątrzcerkiewnego nacjonalizmu krytycy wymieniają czterech uczniów Justina: Amfilohija Radovicia, Artemija Radosavljevicia, Atanasija Jevticia i Irinija Bulovicia. Do końca 1991 r. Wszyscy wymienieni justynowcy znaleźli się na czele SPC jako episkopi.<sup>13</sup> W tym miejscu również należy podkreślić, że w trakcie trwającego kilka lat konfliktu Cerkiew konsekwentnie nie przystawała na jakiegokolwiek próby unormowania sytuacji z pomocą Zachodu, odrzucając kolejno wszystkie koncepcje pokojowych planów zakończenia zbrojnego konfliktu.

### Problemy współczesnej Serbskiej Prawosławnej Cerkwi (SPC)

Obecnie SPC obejmuje 42 metropolie, archiepiskopie i eparchie na pięciu kontynentach. W związku z rozpadem Jugosławii większość eparchii znajduje się poza granicami Serbii. Szacuje się, że należy do niej około 2 mln aktywnych wyznawców.<sup>14</sup> Niemniej jednak nie jest ona jednolita, a pojawiające się coraz częściej wewnątrz Cerkwi problemy są konsekwencją istniejących w niej podziałów.

W ostatnim dziesięcioleciu w Serbii doszło do radykalizacji nastrojów i nasilenia klerykalizmu. Najlepszym dowodem stała się kanonizacja wspomnianego wyżej N. Velimirovicia, która miała miejsce w 2003 r. Wtedy również została przyjęta tzw. *Studenička deklaracija*, w której krytykowana jest europejska integracja oraz całość kultury europejskiej. W 2004 r. Cerkiew opublikowała nowy program polityczny, noszący nazwę *Predlog načertanija za XXI vek*, w którym czytamy m. in.: *Nasza przyszłość i naszego serbskiego państwa będzie się opierała na świętosawizmie, kosowskich ślubach, przewartościowaniu całości dotychczasowej serbskiej kultury, zachowaniu serbskiego języka i cyrylicy, odnowie serbskiej wsi, wspólnoty rodzinnej, wspólnoty parafialnej, cerkiewno-narodowych zjazdów i monarchii, które o wszystkim będą decydować.*<sup>15</sup>

Tak więc najpoważniejszy rozłam dotyczy podziału Cerkwi na wyznawców szkoły serbskiej oraz szkoły greckiej. Pierwsza propaguje świętosawizm i tradycję serbskiego narodu, podczas gdy zwolennicy drugiej optują za „źródłowym prawosławiem”, poprzedzającym św. Sawę, kanonicznymi zasadami otwartych drzwi oraz autorytetem pergameńskiego metropolity Jana. Jak twierdzą analitycy, ist-

13 *Istorija Srpske pravoslavne crkve*, [http://sh.wikipedia.org/w/index.php?title=Istorija srpske pravoslavne crkve&oldid=1019236](http://sh.wikipedia.org/w/index.php?title=Istorija_srpske_pravoslavne_crkve&oldid=1019236) (5-03-2012) (Tłum: L. Miodońska).

14 *Novi crkveni raskol 2013. godine*, (2012-04-12), <http://lopusina.com/tekst.html?id=24>.

15 *Istorija Srpske pravoslavne crkve*, [http://sh.wikipedia.org/w/index.php?title=Istorija srpske pravoslavne crkve&oldid=1019236](http://sh.wikipedia.org/w/index.php?title=Istorija_srpske_pravoslavne_crkve&oldid=1019236) (5-03-2012) (Tłum: L. Miodońska).

nieje realna perspektywa zwycięstwa szkoły greckiej.<sup>16</sup>

Aktualnie do najbardziej drażliwych problemów Serbskiej Prawosławnej Cerkwi należy konflikt z odłączoną Cerkwią macedońską, podobnie czarnogórską oraz sytuacja władzyki Artemija Radosavljevicia. Co więcej, każdy z nich ma ścisły związek z rozpadem federacji jugosłowiańskiej i sytuacją polityczną na jej byłym terenie.

### ***Serbska Prawosławna Cerkiew wobec macedońskiego kościoła narodowego***

*Zasada: jedno państwo, jeden naród, jeden język i odrębny kościół była w prawosławiu, z niewielkimi wyjątkami, przez wieki praktykowana. (...) było honorowane prawo: nowe państwo – odrębny kościół. Bizantyńską ideą jest, by Kościół pozostawał w harmonii z państwem, aczkolwiek prawie nigdy nie została ona urzeczywistniona.*<sup>17</sup> Należy podkreślić, że po I wojnie światowej powstałe w nowych granicach państwa domagały się od Carogrodu autokefalii i prędzej czy później ją otrzymywały, w myśl przytoczonej wyżej zasady.

Jednakże w przypadku Cerkwi macedońskiej sytuacja jest znacznie bardziej skomplikowana. *Trzeba zaznaczyć (...), iż Cerkiew na terenie Macedonii była traktowana inaczej niż pozostałe związki religijne na terenie innych republik Jugosławii. Wiązało się to z faktem, że Macedońska Cerkiew Prawosławna była ważnym elementem świadomości narodowej. Od razu po zakończeniu II wojny światowej władze skłaniały się do rozwiązania mającego pozostawić MCP w ramach SPC, jednak wraz z upływem czasu i umocnieniem federacji dominujący stał się pogląd opowiadający się za pełną niezależnością MCP jako Cerkwi narodowej.*<sup>18</sup>

Początek rozwiązywania problemu statusu macedońskiej Cerkwi datuje się od 1944 r., kiedy została sformowana Komisja Inicjatywna ds. Zorganizowania Życia Religijnego w Macedonii. W 1945 r. został w Skopiu zwołany pierwszy macedoński ludowo-cerkiewny zjazd, podczas którego opowiedziano się za powołaniem samodzielnej Macedońskiej Prawosławnej Cerkwi poprzez odnowienie starej Ochrydzkiej Archiepiskopii.

Serbska Cerkiew negatywnie odnosiła się do emancypacji Macedończyków w zakresie organizacji życia religijnego. Kres sporom położony został 18 lipca 1967 r., kiedy Macedońska Prawosławna Cerkiew została jednostronnie ogłoszona autokefaliczną. Spowodowało to zerwanie stosunków pomiędzy obydwooma Cerkwiami.

16 Zob. Novi crkveni raskol 2013. godine, (2012-04-12), <http://lopusina.com/tekst.htmlid=24>.

17 Živica Tucić, *Autokefalija, državni projekat*. [w:] NIN, broj 3157, 30. jun 2011, Beograd, s. 41.

18 Zoran Vučković, *Relacje macedońsko-serbskie w świetle sporu między Kościołami narodowymi*. [w:] I. Stawowy-Kawka, M. Kawka, (red.), *Macedoński dyskurs niepodległościowy*, Kraków 2011, s. 253.; Zob. I. Stawowy-Kawka, *Historia Macedonii*, Wrocław 2000.

Radykalne przemiany sytuacji politycznej w ostatniej dekadzie minionego wieku, które po rozpadzie Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii doprowadziły do powstania kolejnych państw narodowych, w tym również w 1991 r. Republiki Macedonii, nie zmieniły znacząco relacji pomiędzy skonfliktowanymi Kościołami.

SPC ustanowiła w nowym państwie swego administratora i w 1994 r. zażądała powrotu do wspólnego kanonu. Trzy lata później został on odwołany, a niektóre diecezje zostały oddane bezpośredniej pieczy serbskiego Patriarchy Pavła.

Cerkwie znalazły kompromis dopiero 2002 r., kiedy zostało podpisane tzw. *Porozumienie z Nišu*. Na jego mocy MCP powinna była otrzymać najszerszą autonomię w ramach SPC pod nazwą Archidiecezji Ochrydzkiej. O statusie MCP miał zdecydować kanoniczny porządek Cerkwi prawosławnej, *co de facto oznaczało pozostanie MCP w przyszłości w ramach SPC*. Krytycy porozumienia twierdzili,  *iż miało ono na celu destabilizację Macedonii, albowiem kwestionowało samą nazwę MCP, proponując w jej miejsce nazwę Archidiecezja Ochrydzka*.<sup>19</sup> Ostatecznie *Porozumienie* zostało unieważnione przez macedońską Cerkiew w kilka dni po jego podpisaniu. Natomiast Patriarcha Pavle zaapelował do macedońskiego kleru o pozostanie w ramach Serbskiej Prawosławnej Cerkwi. Zastosował się do niego tylko metropolita Jovan, który za ten gest został zwolniony z posługi kościelnej przez MCP.

Ostatecznie w maju 2003 r. Sobór SPC ustanowił w Macedonii Synod Ochrydzkiej Archidiecezji, mianując na jego czele wiernego jej metropolitę Jovana. Został on równocześnie pełnomocnikiem i egzarchą serbskiego patriarchy w Macedonii. Tym samym w kraju zaczęły istnieć paralelnie dwie prawosławne Cerkwie. Wprawdzie SPC wyznaczała kolejne terminy podporządkowania się Kościoła macedońskiego jego serbskiej „matce”, ale naciski nie odniosły skutku. Co więcej, w spór aktywnie zaangażowały się władze państwowe, mające świadomość znaczenia Cerkwi dla tożsamości narodowej.

Napięte relacje pomiędzy SPC a MCP nie wpłynęły – na szczęście – na stosunki pomiędzy obydwojma państwami. Obserwując zaś toczący się pomiędzy Kościołami długoletni dialog i zważywszy, że to właśnie Macedońska Cerkiew Prawosławna skupia wyznawców prawosławia w Macedonii, można się spodziewać, że wszystko zmierza ku akceptacji MCP. Pozostaje jedynie kwestią czasu, kiedy to nastąpi. A premier Nikola Grujevski jeszcze w 2005 r. podkreślał, że macedoński naród jest gotowy czekać na swą autokefaliczną Cerkiew, nawet jeśli potrwałoby to 500 lat.<sup>20</sup>

19 *Ibidem*, s. 254.

20 *Biletin Ministerstva Spoljnih Poslova Republike Srbije*, 2005, [http://www.mfa.gov.yu/Srpski/Bilteni/Srpski/b290705\\_s.html#N4](http://www.mfa.gov.yu/Srpski/Bilteni/Srpski/b290705_s.html#N4) (20.04.2009).

### **Serbska Prawosławna Cerkiew a czarnogórski kościół narodowy**

W kolejnym niezawisłym państwie powstałym po rozpadzie federacji jugosłowiańskiej – Czarnogórze, sytuacja Cerkwi prawosławnej jest podobna. Również tu ponawiają się apele o wzniesienie się ponad podziałami, zjednoczenie, w wyniku którego powstanie niezależna, całkowicie samodzielna w stosunku do belgradzkiego Patriarchatu Cerkiew czarnogórska. Szczególnie aktywna w swym poparciu dla takiego rozwiązania jest dominująca partia DPS (Demokratyczna Partia Socjalistów), przewodzona przez kilkakrotnego premiera kraju Milo Đukanovicia.

Obecnie w kraju, który uzyskał formalnie swą niezawisłość najpóźniej spośród byłych republik SFRJ, bo dopiero w 2006 r., istnieje spór pomiędzy Czarnogórską Prawosławną Cerkwią (CPC) a eparchią Serbskiej Prawosławnej Cerkwi, jaką jest Metropolia Primorsko-Cetinjska, na której czele stoi Metropolita Amfilohij Radović.

SPC nie uznaje CPC, która została ponownie powołana do życia 31 października 1993 r., po przerwie trwającej od 1920 r., kiedy Królestwo Czarnogóry włączono do nowo powstałego państwa, jakim było Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców. Wtedy to nastąpił kres istnienia czarnogórskiej Cerkwi, którą wchłonęła Serbska Prawosławna Cerkiew, zrównując ją rangą z pozostałymi podległymi jej eparchiami.

CPC powołuje się na nieprzerwaną, trwającą od 1219 r. historię i podkreśla swą autokefalię, która jest podważana przez Cerkiew serbską.

Po likwidacji w 1766 r. Patriarchatu w Peći w Czarnogórze powstała samodzielna Metropolia Cetinjska. Czarnogórcy dostojnicy cerkiewni z dynastii Petroviciów stali równocześnie na czele ówczesnego państwa, co oznaczało w praktyce cerkiewne teokratyczne rządy, a władcy cieszyli się mocnym poparciem Rosji. Formalnie od tego roku Cerkiew czarnogórska była niezależna, gdyż nikt nie posiadał kanonicznej jurysdykcji do mieszania się w jej wewnętrzne sprawy. Zwierzchnika zaś swego Kościoła wybierali sami na ogólnoczarnogórskim zgromadzeniu, zwoływanym w ważnych dla narodu chwilach przed monastylem w Cetinju. Już sam wybór był znakiem autokefalii. Równocześnie przytacza się cały szereg dokumentów świadczących o takim właśnie statusie Cerkwi.<sup>21</sup>

21 *Crnogorska pravoslavna crkva*. (2012-02-25), [http://hr.wikipedia.org/wiki/Crnogorska\\_pravoslavna\\_Crkva](http://hr.wikipedia.org/wiki/Crnogorska_pravoslavna_Crkva): „Carigradski patrijarhat, kao majka pravoslavne vasseljene (vaseljenski patrijarh je, kao “prvi među jednakima”, najviši dostojanstvenik Pravoslavne crkve), je i izričito, službeno, sa stanovišta kanona, priznao autokefalnost Crnogorske pravoslavne crkve. U službenom dokumentu - Katalog autokefalnih pravoslavnih crkava Sintagma koji je, po odobrenju Carigradske patrijaršije, objavljen u Atini 1855. godine pod rednim brojem 9. navodi se Crnogorska pravoslavna crkva kao autokefalna. Od 1904. godine Crnogorska pravoslavna crkva imala je svoj Sveti Sinod (Sinod je najviši crkveni organ upravljanja koji mogu imati samo autokefalne crkve). Čitav niz legislativnih akta svjedoči o ustrojstvu i funkcioniranju Crnogorske pravoslavne crkve. U tom pogledu od

W związku z tym Czarnogórcy bronią swej Cerkwi, której proces odnowy rozpoczął się w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia i która stała się dla nich fundamentem narodowej tożsamości. Historia zaś prawosławia w Czarnogórze była jednym z podstawowych elementów uzasadniających walkę narodu o niezawisłe państwo.

Spór pomiędzy Cerkwiami trwa, a SPC, identyfikując prawosławie z serbskością, neguje nadal narodową i kulturową odrębność Czarnogórców. Wprawdzie CPC uzyskała już oficjalnie swój prawny status (*Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica* z 1977 r. - Sl. list SRCG, nr 9/77, 26/77, 32/88) regulujący jej pozycję w państwie, ale do normalizacji sytuacji w tej dziedzinie ciągle jeszcze bardzo daleko.

Tymczasem Amfilohije oskarża władzę o mieszanie się w organizację Cerkwi, o realizację partyjnych i ideologicznych celów, a najważniejsze – że podważa tożsamość Metropolii. Używa bardzo mocnych słów, mówiąc, że „stosuje się wobec duchowieństwa bezprzykładny nacisk, którego nie było nawet w okresie panowania tureckiego, weneckiego, nazistowskiego, ani nawet w dobie komunizmu!” Władzy chodzi o zniszczenie Cerkwi, a w kraju panuje antycerkiewny duch i nacjonalno-szowinistyczna ideologia. O Czarnogórze zaś mówi jako o państwie cierpiącym na dziecięce choroby nowo powstałej europejskiej demokracji.<sup>22</sup>

W takiej atmosferze trudno o wzajemne zrozumienie i pozostaje otwarte pytanie, kiedy zostanie urzeczywistniona wspomniana już bizantyńska idea pozostawania Kościoła w harmonii z państwem.

### **Władyka Artemije przyczyną rozłamu w Serbskiej Cerkwi Prawosławnej?**

Szczególnie drażliwą dla SPC jest sprawa władyki Artemija, byłego Episkopa Raško-Prizrenskiego i Kosovsko-Metohijskiego, który wskutek prowadzonej przez siebie polityki został 19 listopada 2010 r. pozbawiony kościelnej godności i zdegradowany do pozycji mnicha.<sup>23</sup>

---

fundamentalne važnosti je spomenuti: Ustav Svetog Sinoda u Knjaževini Crnoj Gori (1903.); Ustav pravoslavnih konsistorija u Knjaževini Crnoj Gori (1904.); Zakon o parohijskom sveštenstvu (1909.). Status Crnogorske pravoslavne crkve reguliran je i državnim Ustavom Knjaževine Crne Gore koji je usvojen na Nikoljdan 1905. godine. U državnom Ustavu Knjaževine Crne Gore 1905. godine bilo je normirano u članu 40. sljedeće: „*Državna vjera je u Crnoj Gori istočno pravoslavna. Crnogorska je crkva autokefalna. Ona ne zavisi ni od koje strane Crkve, ali održava jedinstvo u dogmama s istočno pravoslavnom Vaseljenskom crkvom. Sve ostale priznate vjeroispovijesti slobodne su u Crnoj Gori*”. Crnogorska autokefalnost bila je prije 1918. općepoznata činjenica, o njoj 1911. godine piše, u posebnosti natuknici, i Enciklopedija Britannica.”

22 Živica Tucić, *Autokefalija, državni projekat*. [w:] NIN, broj 3157, 30. jun 2011, Beograd, s. 41.

23 Artemije Radosavljević, (2012-04-27), <http://sr.wikipedia.org/sr-el/%D0%90%D1%80%D1%82%D0%B5%D0%BC%D0%B8%>.



Jak twierdzą obserwatorzy, rozłam w Serbskiej Cerkwi Prawosławnej ma poza wszelką wątpliwością charakter czysto polityczny.<sup>24</sup> Po tym, jak z pomocą swych zwolenników władca wtargnął na teren monasterów na północy Kosowa, zostało wszczęte przeciwko niemu przygotowawcze postępowanie sądowe. Twierdzi się, że już wcześniej były po temu powody, gdyż jest on podejrzany o malwersacje finansowe. Chodzi o spore kwoty otrzymane przez Cerkiew od państwa, które straciło nad nimi kontrolę. Główną jednak przyczyną zaistniałych kłopotów są polityczne poglądy Artemija. Przeciwstawiał się planom utworzenia niezawisłego Kosowa jako drugiego albańskiego państwa na Półwyspie Bałkańskim. Występuje także zdecydowanie przeciwko nowemu światowemu porządkowi, który dąży do osłabienia prawosławnej Serbii, czemu towarzyszy błogosławieństwo Watykanu. Ponadto duchowny zdecydowanie występuje przeciwko ekumenizmowi, papizmowi, globalizacji oraz przeciwstawia się wszelkim nowinkom w teologii.

Wszystko jednak rozpoczęło się od Kosowa. Władca wzywał do postawienia w stan gotowości serbskie wojsko na granicy z tym byłym autonomicznym okręgiem federacji jugosłowiańskiej oraz osądzenia krajów, biorących udział w bombardowaniu Serbii. Odmawiał współpracy z władzami Kosowa i przedstawicielami sił międzynarodowych w sprawie odnowy zabytków tego regionu. Sprzeciwił się wizycie wiceprezydenta USA Josepha Bidena, który miał zamiar obejrzeć monastery Kosowa, a serbskiego prezydenta Borisa Tadicia wielokrotnie nazwał zdrajcą.

Należy podkreślić, że poglądy Artemija nie są odosobnione. Ma on poparcie co najmniej osiemdziesięciu mnichów, głównie z monasteru *Crna Reka* i z samego Kosowa. Jednak jego zwolennicy rekrutują się również z innych bractw, popierają go niektórzy członkowie Saboru, władcy, a także część duchowieństwa eparchii. Co więcej, mnisi z *Crnej Reki* i odesłany na przymusową emeryturę władca Artemije postawili SPC ultimatum, w którym domagają się zwrotu Eparchii Raško-Prizrenskiej. W przypadku odmowy zagrozili założeniem „nowego kościoła”.<sup>25</sup>

Spór pomiędzy władcą i Synodem trwa, a nowy Patriarcha SPC Irinej oskarżył zbuntowanego Artemija o „*ekslisiološki anarhizam i kanonski nihilizam*”<sup>26</sup>. Zwierzchnik Cerkwi powstrzymał się od dobitnego określenia, jakim jest herezja, które powinno w tej sytuacji zostać użyte wobec wprowadzenia braku poszanowania władzy w organizm Saboru Cerkwi oraz nierespektowanie jej praw – co oznacza dosłowne tłumaczenie słów Patriarchy. W innym zaś miejscu otwarcie oświadczył, że hiperaktywny kosowski episkop znalazł się na samym brzegu Rubikonu schizmy.<sup>27</sup>

24 Dejan Kožul, *Raskol u SPC-u je političke prirode*, (2010-03-12), <http://www.novosti.com/2010/12/raskol-u-spc-u-je-politicke>.

25 B92-Vesti-Artemije osniva novu crkvu? (2012-04-12), [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2010&mm=11&dd=12&nav\\_id=4717](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2010&mm=11&dd=12&nav_id=4717).

26 Zob. Svetislav Basara, *Teologija mistrije i džipa*. [w:] NIN, broj 3109, 29. jul 2010, Beograd, s. 44.

27 Loco cit.

Jego Świątobliwość Patriarcha Irinej reprezentuje poglądy skrajnie odmienne, aniżeli zbuntowany Artemije. Dał temu m. in. wyraz podczas niedawnej konferencji „Kandydatura Serbii do członkostwa w Unii Europejskiej – w świetle 1.700 rocznicy podpisania edyktu mediolańskiego”, mocą którego cesarz zachodniej części Imperium Rzymskiego Konstantyn Wielki oraz cesarz wschodniej jego części Licyniusz uznali oficjalnie w 313 r. religię chrześcijańską. Stwierdził, że: *Świat musi się zjednoczyć. Tę rolę odgrywa dziś Europa, reprezentuje tę ideę. Z pewnością odniesie sukces, jeśli będzie szanowała podstawowe prawa człowieka i narodów. Patriarcha dodał: Świat cierpi na przesyt wojnami i oczekuje epoki pokoju i spokojnego rozwoju każdego narodu. Chrześcijaństwo zaś spogląda na świat jak na jeden naród, ponieważ każdy człowiek bez względu na kulturę, kolor skóry i bez względu na osobiste przynależności jest dziełem rąk Bożych. Droga nie jest łatwa, ale szlachetna i jeśli nawet nie uda się jej zrealizować w stu procentach, nawet najmniejszy jej procent przyczyni się do lepszego życia ludzi.*<sup>28</sup>

Równocześnie należy dodać, że przyszłoroczne rocznicowe obchody związane z edyktem mediolańskim są planowane wyjątkowo uroczyste, gdyż został na nie zaproszony Papież Benedykt XVI. Jego wizyta będzie zatem okazją do ponownego spotkania po latach przywódców Kościołów Wschodniego i Zachodniego, a równocześnie namacalnym dowodem propagowanego przez postępową część Cerkwi ekumenizmu.

## Podsumowanie

Poruszone wyżej zagadnienia są dowodem ogromu problemów, z którymi przyszło się zmagać współczesnej Serbskiej Prawosławnej Cerkwi. W ciągu całej swej historii była zawsze zaangażowana w aktualne wydarzenia polityczne i nigdy się od nich nie dystansowała. Obecnie musi się zmagać przede wszystkim z konsekwencjami zmian politycznych, wynikłymi z podziału niegdyś wspólnego kraju – federacji jugosłowiańskiej. Równocześnie musi pokonać związane z tym zaszłości, które nieustannie wpływają na jej współczesne oblicze.

Reakcja Cerkwi na nurtujące ją zagadnienia, jak w przypadku władzyki Artemija, pozostaje jej wewnętrzną sprawą, niemniej jednak ich rozwiązanie dotyczy zarówno innowierców, jak i ateistów, gdyż podziały w Serbskiej Prawosławnej Cerkwi nieuchronnie destabilizują i tak niestabilne serbskie społeczeństwo.

Wprawdzie od burzliwych wypadków na Bałkanach upłynęły już ponad dwie dekady, ale grożące schizmą wydarzenia w SPC są ich następstwem. Pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych Cerkiew niebawale aktywnie zaangażowała się w toczące się wówczas wydarzenia polityczne. Zaakceptowała etnofiletym i przekształciła się w „najbardziej znacząca instytu-

28 Patriarh: Svet treba da se ujedini. (2012-03-23) <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/Dm%C5%A1tvo/1069404/Svet+treba+di>.

cję” serbskiego narodu, aktywnie włączając się w nacjonalistyczną propagandę. Ateistyczne „Serbstwo” Miloševicia i Ćosicia przekształciło się w fałszywą religię, a Kosowo zostało ogłoszone jego „świętą ziemią”, co również zostało zaakceptowane przez większą część Cerkwi.<sup>29</sup>

Obecnie SPC stoi niewątpliwie wobec ważkich decyzji, które trzeba będzie podjąć. Kwestia uporządkowania spraw cerkiewnych w ościennej Macedonii i Czarnogórze wymaga rychłego rozwiązania i zaakceptowania nowej rzeczywistości. Będzie to wymagało uelastycznienia polityki, ale wprowadzenie w życie wspomnianej już bizantyńskiej idei, by Kościół pozostawał w harmonii z państwem i stosowanej w prawosławiu zasady: „jedno państwo, jeden naród, jeden język i odrębny kościół” wydaje się nieuchronne i pozostaje tylko kwestią czasu.

Grożąca zaś rozłamem w Cerkwi sprawa władzyki Artemija jest konsekwencją przesadnego zajmowania się częścią prawosławnego kleru polityką i utożsamiania się z uprawiającymi ją politykami. *Dla chrześcijan, historia świata, od jego stworzenia aż do Sądu Ostatecznego, zawarta jest w księgach Starego i Nowego Testamentu. Wszystkie pozostałe książki są, w mistycznym sensie, albo komentarzami lub zaprzeczeniami Biblii. (...) Wszechświatem zaś nie kieruje ani Bruksela ani NATO, ale Chrystus Pantokrator i nic na świecie, w konsekwencji i w Serbii, nie dzieje się poza Jego przyzwoleniem.*<sup>30</sup>

Wydaje się, że jedynie rezygnacja z roli „instytucji serbskiego narodu” i powrót Cerkwi do jej ewangelicznego posłania pozwoliłyby uniknąć w przyszłości podobnych sytuacji, a równocześnie umocniły i skonsolidowały wyznawców prawosławia w Serbii.

29 Zob. Svetislav Basara, *Teologija mistrije i džipa*. [w:] NIN, broj 3109, 29. jul 2010, Beograd, s. 44.

30 Loco cit.



# **POLICY OF KGB TOWARDS LITHUANIAN CATHOLIC PRIESTS (1945-1989)**

*Valdas Pruskus*

## **Introduction**

Soviet totalitarian system tried to have leverage in all life fields. For this was serving Stalin's created accordant society and separate its groups "regulatory" and spying system, through which were seeking to have absolute control. There were created wide enough net of informers, inclusive all layers of society. Into which people were being inveigled by various means. Ones were forced to become informers using blackmail, threat, others agreed to cooperate willing for good material reward, make a career and etc.

In Lithuania soviet government declined those purposes enlacing by KGB informers net all layers of society. Though, the most hard to do this was in respect of the Catholic Church. The Church had big experience of defense against government attacks and attempts to manipulated from the times of Czar. Through comparing short time of independent Lithuanian country life there were grown the caste of priesthood. Though soviet government haven't declined to bend it to their side, those attempts were shown consistently and were not without consequences.

By the soviet time Lithuanian Church experienced huge losses and big challenges. Though the most serious trails were given to priesthood, namely with respect to them firstly were pointed attempts to make them tractable to system servants, forcing to cooperate with soviet government structure – KGB. Through recruited priests there was a will to have the influence to Church and control it. Part of priests succumbed to brutal pressure and became agency associates. After the collapse of soviet system cooperation with government's coercive services and publication of associates became the object of sharp discussions. Mostly is feared that publication will only contradistinguish society, promote revenge and will not serve to strengthen solidarity which so lacking.

Finally law of "Lustration" was prepared and accredited in 1999 which foresees clear procedures and government liabilities concerning self-confessed KGB associates. Though its' practical implementation revolved to be not so simple. To ascertain the cooperation fact was assigned so Lustration commission which has limited obligations and acting on social ground. Its' composition is claimed by VSD head, who him self seems was in reserve of KGB. Having insufficient finan-

cing commission can not hire qualified lawyers who could defend its' position in courts. Also there are no particular and specialized courts and appropriate judges sophisticated in such case specific and capable to examine them in qualified manner. Such courts as for example have neighbor Poland.

It is a secret that part of actively cooperated in special services today hold high-level office and positions in various structures, there are controlling parties characters, so they are not in hurry to establish this law, try in all means to struggle its' coming-up. In their way cooperated in KGB with help of various human liberty concerning laws and well paid layers, mire such cases in courts which are not shining in objective nor are competent. And it is not surprising that they are wining. Especially that the law is valid only ten year and ends in 2009.

From other side, there is seeking to point the society view at much more exotic and seemingly more mysterious object – priests' cooperation with KGB. To reach that is used firstly local media enjoying of such facts announcement and giving to it some savor elements. Though much more for that serves international scandals, which brings to publicity priest cooperation with KGB theme. One of such scandals – Warsaw's archbishop's Stanislaw Wielgus cooperation with communistic Poland secret services history, raised confusion in society and the Church, also reaped contradicting valuations in Lithuania.

Had been in silence for sixteen years not raising the question of priests' cooperation with communistic regime secret services and coercive structures, polish people found the will for self-cleaning and publicize the facts of history. Natural, that and here it is not hard to mention political speculations and intrigues of political groups and their contradiction. Investigators initiative mostly take sole journalists and separate groups. Appeared in press publications' discrediting separate priests authors feels being sole judges but mostly having not enough reasonable arguments, but more likely emotionally orientated to unusual news willing society. No wonder that "wild lustration" guillotine's victims are becoming truly innocent clergy.

Accumulation of information concerning communistic government structures cooperators is assigned to Poland Nation memory's institute, which activity meets contradicting valuations. By the institute's data, with government were cooperating about 15% of clergy<sup>1</sup>. It is truth, cooperation level is various, different harm, which to determine is not easy. Absence of clear criteria validating cooperation level contradicts society. From other side, the cooperation phenomena it self have not met comprehensive polish historians, sociologist, psychologists investigation, that makes harder for more deep and universal its' knowledge and valuation.

At the same time, in the society eyes Catholic Church in media is presented almost as criminal organization, what was KGB, exercised terror to country citi-

---

1 D. Juzikevičiūtė, G. Petkevičiūtė, *Dvi kartybių taurės – kunigai šventieji ir kunigai išdavikai*, Veidas. 2007/01/18.

zens'. In that manner separate priests cooperation with KGB incriminating to all the Church. Such view stands for no critics, but there is a positive first: it forces more critically and deeply look in priests' recruiting phenomena it self, better understand its' color. It is a necessity to the Church it self wanting to purify from the past. And such purification will be only for the best.

Form other side, going deeper in priests' cooperation with KGB promotes better understanding of the methods of recruiting which practice have not wasted actuality and today. Also necessarily question is raised – what is the part of recruiters guilt, and that they run today. These questions are actual and to us<sup>2</sup>.

It is truth, in Lithuania society is more demoralized and wishy-washy, confused of continuous parties' argument and exercised political experiments. Society is more into revenge with government's property plunderers which exercised criminal privatization, nor with those who exercised terror in soviet time. Besides practice of KGB is more remembered by the victims' older aged people who had been persecuted. Though, the amount of them is fast enough diminishing. Ones died, others got old, and the third had lost hope to bring back the justice.

For the youth generation KGB has association with smart intelligence officers, fearless guys, exercising dangerous operations, which are very similar to Hollywood movies' characters – smart agents Bonds. So for the youth generation KGB is the same mysterious organization as FTB, with its' net enlaced the entire world. The essential envisage is not mentioned. Who sees KGB as an actuality – question is not so rhetoric and easy. It is usual to say – cleaning is a necessity to society. But for what part of it? For youth – it is not actuality, because their practice is not so long. Older generation – KGB victims, for them such purification already has no essence, life what ever had ran away. Besides and KGB it-self is liquidated. That is truth. Though associates had left, who's number is also diminishing (old generation), but the present Moscow agents' in Lithuania. Truth, their actions and purposes are totally different, but recruiting methods stayed the same. So it is very important to recognize them for ability to resist.

In Lithuania there is less radicalism valuating priest cooperation with KGB but in media specter of presented opinions is quite wide. There is not lacking of gloating contradiction to the Church for its' members' cooperation with KGB. But also appreciable that in Lithuania was not such clergy cooperation with KGB as it was in Poland and other post-soviet block countries. By A. Streikus calculation, security council recruited priests in Lithuania were less – their number was fluctuating around 8 and 12%<sup>3</sup>. By the archbishop S. Tamkevičius, there were not even 10% of real associates of KGB among priests.

Historian A. Anušauskas pointed that cooperated about half hundred of priests<sup>4</sup>. Part of priests had reported about their bonds with KGB to commission

---

2 L. Gadeikis, *Redaktorius laiškas*, Veidas 2007/01/18.

3 Juzikevičiūtė, Petkevičiūtė, op.cit.

4 Op. cit.

but seems not all. The commission it self still has not publicized cooperators' names, but those who regretted to confess: it is Grūškalaukė parish's (Kretinga district) builder of church A. Bunkus and already not going priest services scandal notorious parson of Nemenčinė R. Jakutis (agent Neimanas).

From other side, obvious that and this cooperation is not equal to cooperation. So continuously media's repeatable exhortation for priests to confess, unclose to nation, and for the office of Church incrimination of attempts to conceal the problem, leave it to the God and time judgment, shows it's complexity. Together promotes to look at it more widely and deeply declining primate suggestion for the Church to send such "priests to monastery to perform penance to their fallacy"<sup>5</sup> and stay silent about those who had impelled them to this way using blackmail and coercion. So the problems with which we face are not so similar.

Firstly, in Lithuania as in Poland about priests' cooperation most loudly keen to talk powers which had been in one or other form related to KGB system. Often it was the same persons who were recruiting or tutoring. So there is no wonder why there are no talk about those who were recruiting and those who were recruiting and now in Lithuania and Poland are sitting at high offices. With such manner of prominence of priests' cooperation all the factors of cooperation keeping hidden is seeking to downgrade the Church in the eyes of believers and lessen it impact the eyes of society. There is a usage of kind of double standards while keeping in silence own high officers' cooperation with this organization who even today hold high position posts, that more hardens the understanding of cooperation phenomena it self.

Secondly. To estimate the historical truth of this phenomena appropriate investigation is needed. At the time in Lithuania as well as in Poland with exception to separate enthusiasts' articles<sup>6</sup> in which are discussed attempts to recruit high supervisors of Church and ordinary priests, some cooperation with KGB episodes, also clergy's representatives memories about such attempts to recruit them<sup>7</sup>. More comprehensive investigations which could picture broader view about recruitment internal, its' methods, cooperation forms is not.

***The purpose of this article*** – and would be from time perspective overview what goals was seeking KGB by recruiting priests, what is recruitment internal in various historical periods, in what forms cooperation was practiced and what struggles arise today trying to estimate intake/involvement into cooperation liability level.

---

5 Gadeikis, op. cit.

6 V. Spengla, *Atlikę pareigą : vyskupai KGB (NKVD, MGB) kalėjimuose*. Vilnius 1997; A. Streikus, *Sovietų antibažnytinė politika (1953-1967)*, Genocidas ir rezistencija. 1997. Nr.1;m; A. Streikus, *Lietuvos Katalikų Bažnyčia 1940-1990 m.*, LKMA Metraštis. T.12.Vilnius 1998, p.48-61; S. Tamkevičius, *Tarpdiezezinė Kauno kunigų seminarija*, LKMA Suvažiavimo darbai. T.12. Vilnius 1998, pp.78-92; V. Vitkauskas, *Lietuvos Katalikų Bažnyčios dvasininkų verbavimas NKVD/KGB agentais sovietmečius*. LKMA Metraštis. T.16. Vilnius 2000, pp.237-258.

7 J. Stankevičius, *Mano gyvenimo kryžkelės*, Vilnius 2000; Tamkevičius, op.cit.



That would help better understand circumstances by which recruiting was exercised, its' internal, also understand and more critical evaluate announced in media publication's and prosecution of cooperation validity, cooperator's guilt size, perceive, who is struggling for real lustration implementation, what are the handicaps and how to overcome them.

### **Purpose of clergy recruitment**

Soviet government saw religion as harmful for society subject, named it – opium for demos. Priests there called secret enemies of government because they protected the dignity of human, spoke about human as a personality, but as a faceless collective mass representative. They critically appraised attempts of government to give its prominence, demanding complete obedience and absolute respect, which sacred to the God. That's why no wonder, that soviet authority was looking at priesthood as in the real enemy, who was intended to defeat – destroy. For this was no begrudge of power and struggle. Fight with Catholic Church and religion was in fiduciary of LKP CK propaganda and ideology departments'. The business of Church was directly administered and controlled by the assignee of religion to LTSR office of ministers' board, which was keeping tight bond with KGB. If truly, it was public department of KGB executed orders of omnipotent secret agency. Especially for it, as notices V. Vitkauskas, were trusted to realize the raised aim to destroy the Catholic Church in Lithuania<sup>8</sup>. However, to realize it was hard for various reasons. First, Catholic Church in Lithuania had deep traditions. Soviet authority knew that czar's attempts to defeat catholicity also were not successful. Also in abroad lived 1 million Lithuanians, who constantly alluded about occupied homeland to western countries governments', though they were not showing bigger solidarity with occupied, eluding conflicts with Soviet Union. In there way soviet authority eventually understood non-perceptivity of straight pressure to the Church, invoked flexible means, which were dictated by the needs and varying factors.

As in all Soviet Union so in Lithuania government in fight with Church used double impact measures – 1) external and 2) internal.

**External impact measures.** They were tied, form one side, with churches and monasteries closing, turning into uninitiated quarters – mostly warehouses, after adapting to museums. From other side, they were tied with persecution, arresting and condemnation of priests, incriminating the support to partisans and anti-soviet activity. Because of this lots of churches were left without priests. According J. Stankevičius, 1948 – 1952 years all in Kaišiadoriai and Vilkaviškis diocese territory were closed 28 churches. Because of lack of priests in Kaunas archdiocese

---

8 Vitkauskas, op.cit.

in Kaišiadoriai and Vilkaviškis dioceses 25 of churches were left without priests<sup>9</sup>. By closing churches, monasteries and seminaries, exiling monks and clergy to the camps and persecuting congregation were attempting to show the soviet power and threaten congregation, force them to reject religion and become loyal soviet citizens, active creators of socialism, cured of harmful religion superstitions. Such measures execution was not a new business – they were used and in the time czar's authority. However if czars, by closing churches and monasteries and frequently rendering them into the orthodox churches, in this way they attempted to lessen influence of Catholic Church and build prosperous conditions to orthodoxy in region, turn native people into it, but soviet authority invoked much more ambitious task – to totally destroy the Church. Czars did not succeed realizing their goal. External impact measures used by soviet authority also showed being not omnipotent. So it was started looking for more effective measures. Sight stream-lines towards priesthood.

**Internal impact measures** – recruitment of priests, promoting distrust and suspiciously among people of church. The recruitment of priests was reputed as important task of government.

The objective to influence the Church and so attempt to control it from inside was implicated through recruited priests. Such internal destruction through recruited priests getting requisite information which helps to turn the Church to wanted direction was a common practice in Soviet Union from the times of Stalin. It was actively applicable to recruit Orthodox hierarchs and in later periods. (All-Russia's Orthodox patriarch Aleksis II actively collaborated with soviet government.)

**Dual goals were aspired through recruiting priest.** Firstly, they wanted to know everything about the priests, creed, posture, loyalty to soviet government. Secondly, rule the Church through the recruited priests, who had favorable conditions to seek for the higher church position. In such way have influence to Vatican, as Moscow had never abandoned its expansionary plans. The desire to impact all the areas of live is extant till now.

In Lithuania both action means were used against Catholic Church, however external persuaders – closure of churches, seminaries, monastery dissolution, had not given desirable result. Moreover, it had come to the resistance of faithful society. It was necessary to obtain the acceptance to collaborate from the leadership of Church. In such way it was hoped to lessen the resistance of society. So the eye deviated to the high rank clergymen – bishops. Their agreement to collaborate with government was almost the most coveted thing. Especially, who had the authority both, in the eyes of fold and had confidence in Vatican where the soviets always attempted to have own people, over who they would be able to influence the Church. KGB had a goal to recruit all the left bishops of Lithuania. To Vilnius archbishop M. Reinius for collaboration was offered the release of close

---

<sup>9</sup> Stankevičius, op. cit.

relative, Telšiai bishop V. Borisevičius have been threatened by jail for the bonds with partisans and he was fusilladed. Attempting to process the Kaunas archbishopric's factor Stanislovas Jokūbauskas temporarily from concentration camp was released famous independence times person, signatory of February 16<sup>th</sup> act Vladas Mironas (agent Kuodas). Prelate had agreed to sign an appeal to the priests and fold, which have been prompted to terminate armed resistance, however permanent obligations to the government had not given. As historian A. Streikus indicates, all the recruited hierarchs of the Church had withstood blackmail of soviet power structures.

In various manners bishops tried to avoid the collaboration with national security agencies, also spoke against clergy recruitment to agents, avoided to participate in events organized by the government. Such a sure bishop's posture represents fluffs of soviet government to create named National Church in Lithuania (1944 – 1946), also to make them speak against policy handed by the pope Pijus XII (1949), but most important – determine intercourse with Vatican by establishing “Lithuanian” Church, which operations government could to control. (Actually, the idea of National Church was propagated by the nationalists in their time (especially V. Alantas, 1931), similarly they attempted to limit operations of Church in Lithuania.).

After bishops had refused to collaborate, the government took rather brutal repressions. Ones were without any official prosecutions and courts send to the jail and concentration camps (T. Matulionis, M. Reinys, there last-mentioned died)<sup>10</sup> others were exiled to the outlying parishes (A. Steponavičius, V. Sladkevičius)<sup>11</sup>. Soviet government did not let to the Vatican's II assembly any of bishops who they have could depend and get proper information of. That only shows sure posture of Lithuanian hierarchs in the presence of recruitment. In this attitude, Lithuanian bishops appeared much more resistant to recruitment, withstood all the temptations, more than polish bishops. Therefore Lithuanian Church looks far brighter, despite that not all among the clergy managed to resist brutal pressure.

After the failure to recruit bishops, national security's sight turned to the priests – to the older, who had authority and name, and to the young ones, who were perspective, seeking the carrier.

### **Clergy recruitment peculiarities in various time-periods**

Historian V. Vitkauskas distinguishes several recruitment periods: 5-6 decade, 6-7 decade and 7-9 decade<sup>12</sup>. Considering, that each period distinguished by individual spirit, which self-marked, on the one part resistance to invaders drag-

---

10 Vitkauskas, op. cit., p. 240-242.

11 Spengla, op. cit.

12 Vitkauskas, op.cit., p. 257

ged on decade, on the other part processes followed in SSSR which had crucial impact to all the soviet republics (also Lithuania), wherefore these periods should be a bit more concretized and defined.

I would separate 3 clergy recruitment periods: 1) 1944-1956 postwar years; 2) 1957-1970 period of thaw, time of Chruščiovas; 3) 1970-1989 amelioration in the intercourse with West. Naturally, those in each time-period different tactics of pressure and remuneration accents were used to recruit the clergy.

1944-1956. In a postwar years part of priests actively participated in the movement of partisans, according to resources supported partisans materially, provided spiritual services. Priests were well informed about the situation of partisans, their position, though priests did not attempt to gather this information specially. KGB from own informers, who were infiltrated among partisans, well knew about such priests and attempted to recruit them. If priests disagreed, they were sentenced and exiled to Siberia. Strict pressure means were used even against such priests who were an object of recruitment having no compromising data. It was openly threatened to constitute the case to the priest and his relatives and sentence them. The part of priests having fetch against such alternative broke and agreed to cooperate.

Thereby, priests' participation in partisans' movement and their deciphering through the infiltrated agents lightened the recruitment of priests because security had enough information and could use pressure, which for some was too strong to oppose. For the cooperation KGB was not susceptible somehow particularly to return, just, if priest agreed to cooperate they were not punished for the bond with partisans, so have become eternal hostages of security office. They were told to gather information about partisans, their supporters and transmit it to KGB. Having arisen threat of disclosure, such priests were relegated to outer parishes, there nobody knew them, but given need even beyond the republic to the neighbor Belarus or Poland, sometimes and farer – St. Petersburg or Moscow. However such who agreed to cooperate were not a lot. Majority of priests were older age retained patriotism and old interwar seminaries spirit, most were educated, clear western oriented people, fraught not only idealism of faith but also national Lithuanian patriotism. Accordingly, they agreed to be repressed nor to cooperate with KGB (S.Ylius, A.Svarinskas and others). Hundreds of priests became prisoners of gulag. By the historian A. Anušaukas assertion 364 priests were sentenced or exiled, that is every third. Came back – one hundred less<sup>13</sup>. Majority of returnees were lost right to pastorate and were necessitated to constructional and agriculture work. At that time-period soviet government's processed politic of closing the churches and persecution of priests rather lessened their ranks.

1956-1970. After Stalin's death began so called S. Khrushchev's thaw period. The cult of stone was condemned, repressed priests were released to freedom. Had come back to Lithuania they were confronted with rigorous reality: many chur-

---

13 Juzikevičiūtė, Petkevičiūtė, op.cit., p. 17.

ches had been closed and transformed to warehouses, recreation centers, and license to work as a priest issue was strictly controlled and regulated by the board of Religion dealing assignee. Thus, willing to get license was needed to earn it's, and in essence government's safety commission's – trust. Safety commission in its hands had two most important levers: 1) prescription of priests to parishes and 2) admission to seminary.

**First.** Prescription of priests to the inferior, corner parish was dependent directly for KGB. Had come from concentration camps priests were thirsty to work and yearning of normal clergy. KGB knew it well, so tried to use it. Part of the priests knowing that cooperation with KGB is necessary action to get the parish agreed to cooperate, though were not minded to do it sincerely. Bonds with KGB were comprehended like more little evil than to leave parishes without shepherd. After they got back the parishes began to police them. Firstly, attempting to get back in Stalin's times closed churches and having renovated again to adapt them to cult dealing. Most of priests appeared being good farmers and constructors, in such rebuilding works having serviced the Church not less, but sometimes and more than pastor's activity, which in that period was hardly feasible. The activities of priests over the walls of church were followed and controlled. At the same time, especially in the case of arrangement even supported, because soviet government was not appointed any funds to the maintenance of churches, while it was treat to show the incoming tourist already arranged churches. Otherwise, by letting to renovate churches, rearrange them, government had possibility, in case, to accuse priests with not legal activities, financial opaqueness and in such way influence them. (Remember that Klaipėda's (The Queen of Peace) Church was built in 1962).

**Secondly.** KGB strictly controlled admission to the seminary. At that time only Kaunas seminary was left and it was trying to lessen the number of students every year. In 1960 was permitted to admit 13 applicants, in 1961 – 5, in 1962 – 5, in 1964 – only 4. for this reason during 1965/1966 in KKS studied only 25 ordinands<sup>14</sup>.

There were years when admitted were only few ordinands. In case of such audition it was impossible to for everyone to enter. This situation was also use to recruit the priests. It essential to recognize that young man admitted to seminary who were born at after war time and grew in soviet system and it's educated, have not such idealism and observance as interwar clergy. They thought that soviet system keeps strict in it's grip all the public life branches and haven't foreseen that it can totally collapse. So they tried to supple to existing game rules, so retaining as possible the freedom and dream to become the priest. In their turn, KGB for the acceptance to collaborate to prospective ordinands proposed various cancellations, privileges and possibility to study abroad, so fast enough to make the Church career. KGB laid big hope to new ordinands. They were attempting through new

---

14 Tamkevičius, op. cit., p. 86-89.

pocket priests intercept the control of Church and so make influence Vatican's policy, to make affordable to soviet government decisions.

For that it was planed and in 1956 started operation "Volna", by which was attempted to interject into Vatican as Lithuania clergy's representative approved agent. (1955 November 5 note page 11) at the same time it was attempted to affect Panevėžys and Vilnius bishop's manager bishop K. Paltarokas to offered to the Pope bishops list include to soviet government loyal priests, among whom could be high rang KGB agent. Such presumption could be real because religious matters solicitor's B. Pušinis offers to bishop K. Paltarokas were given through KGB agent Gediminas. However, these action could be called failed: Vatican approved only one loyal to soviet government person to bishop (R. Kriščiūnas) and soviet government was deemed, considering wider interests, to conciliate to bishop V. Sladkevičius and bishop J. Steponavičius being (till 1961, when they were exiled to Žagare)<sup>15</sup>.

Therefore, government's hope to have their people in clergy hierarchy stayed unfulfilled. Not at least one safety protected Lithuania church's representative (bishop J. Kriščiūnas, A. Stankevičius, A. Lapė, A. Kučinskas) was accredited in Vatican and never were leaned. But occupying good positions they made some good to the Church<sup>16</sup>.

1970-1989. In the eighth decade KGB came to the more flexible policy according Vatican: understood that intercourse can not be totally broken and that complete isolation of Lithuanian Catholic Church will be harmful to SSSR, KGB ceased to prohibit for Lithuanian clergy keep intercourse with St. Throne, but strongly lessened such priests number. Into this number were involved totally loyal to soviet government priests and recruited KGB agents. In such way were attempted to plough into Vatican, infiltrating reliable agents able to provide disinformation, also, dissolve unity of Church taking actions compromising some higher clergymen in to the eyes of believers. However, as notices historian V. Vitkauskas, general tasks, mentioned even at 1962 KGB's report about the work, stayed the same: rising splitting of positively and reactionary minded bishops and priests; strengthening the agents' positions at controlling Catholic Church links; agency penetration into Vatican<sup>17</sup>.

Haven't lessened and KGB's attempts to recruit priests, but the means were softened, because part of threatening and pressure lever it had lost. Kaunas seminary was allowed to admit more ordinands – their number have grown to 20 every year. Softening Moscow's and Vatican's intercourse, especially after Helsinki peace and collaboration treaty signature (1972), at Gregory's university to study and seek education degree were authorized and for seminary pupils'. Though, KGB had influence in the selection of ordinands, but it was not making big

---

15 Streikus, op. cit. 123-159.

16 Stenkevičius, op. cit.

17 Vitkauskas, op. cit. P.59.

pressure. There was considered that there is no need to rush and at the same time increase recruitment's publicity in the West – after graduation priests will come back to Lithuania and then they will be suggested for fast carrier opportunities.

Much bigger attention was averted to recruitment of local clergy, especially mid-generation priests, who worked at parishes, mostly knew the mood of people, their attitude to government and had raised the trust, but also as and every single person had various weaknesses, which were tried to use attempting to get agreement of collaboration, first were used various means of blackmail. Especially fabricating false information of behavior with women, overtaking the money and shedding other compromising daily information. It threatened to publish compromising information at soviet press, obviously having evaporated the colors and emphasized the facts. Some times even putting criminal cases, which ending was known from the beginning. It is no wonder that not all the priest withstand such blackmail. However, in such way compelled to collaborate, they tried their agent's disability justify by weaknesses imposed to priests, and agents' information in most cases was for essence worthless. So, they were not useful for the agency. Compromised at the eyes of believers priests were needed to take to other parishes and made even more problems for agency, which at the end was constrained to refuse collaboration or to "gum" for long time.

### **Forms of collaboration (involvement)**

KGB followed differentiated attitude to priests who they attempted to involve into their net. There can be separated several collaboration – involvement – forms:

**First**, permanent agency collaboration (permanent report writing); second, "free" onetime collaboration by prosecuting particular KGB's assignment; third, accidental, caused by factor collaboration, unwarily providing information, which KGB could use for its' goals, and later compromise him seeking to recruit; fourth, seeming collaboration (KGB's provocation).

Mentioned involvement into collaboration with KGB forms shows, not only involved attitude to collaboration but also and KGB's attitude to them as the information providers, their value in the eyes of KGB. Also it allows to understand that collaboration's lever and rate, and most important – evaluate their blame's and responsibility's rate.

**First**. Permanent – agency collaboration. It was one of the most radical form, then priest becomes tenure KGB's informatory. In such way there was ascribed regular KGB officer – tutor, with who was kept direct bond. For him was obligatory to provide report about assignments' exe-

cuting. Agent was intended bar of activities, given concrete missions, required to provide one or other news using his as priest duty's abilities. Mostly in the case of such priests KGB had to gather enough compromising material and to have effective impact means. Having agreed to collaborate most of priests understood had made big irreparable mistake. Their posture also was different. Ones tried to execute orders and gain KGB's grace, and eventually with its' help having made sacred carrier and acquired the power service the Church and so atone their blame, appease conscience. Other well understood their step's fatality and had not showed bigger diligence, tried to execute order in formal way, in the reports fixed small significance facts. Unbearable to double life, permanent tension and fear to be disclosed part of them became drunkards, other hermits, who could not create any distrustfulness. Such priest were avoided by people, they were not talking that is not needed. KGB also was not pleased with such agents' notices, were not fully trusted and recruited by compulsion priests – agents. Because of that there were needed additional information sources, which could be used verifying forthcoming information. That could be done by “free” collaborators.

**Second.** “Free” onetime collaboration. KGB tried to expand its informatory circle using various means and measures. Were used insinuations and blackmail, using of human weaknesses and leanings. For unclosing misdoing was required onetime favor, information concerning question. Having made required favor priest for time period was left still, but watchfully observed, seeking to find Church management's attitude to him, available authority and believers' trust. In other words, considered – it valuable to recruit him for permanent work. Monsignor A. Svarinskas, notices that information gathering of his person was rather comprehensive. Sow everything, even how a person washes foots and with what spoons he eats. In their tracing file's end were being something like “very talkative, interrupt case and give to archive”. That means this one was not suitable. But if he would be suitable, for him would have been appointed investigator to recruit<sup>18</sup>.

**Third.** Accidental, caused by factor collaboration. These are cases, when collaboration with KGB was through various call-outs, when people were accidentally giving information, which KGB could use for it's goals, and later compromise information provider seeking to recruit him. Sometimes by giving information which was obligatory to give the priest unwarily provided affairs which were interesting for KGB at

---

18 Juzikevičiūtė, Petkevičiūtė, op. cit.



the same time becoming its accidental informatory. This information in the file was associated with priest's name, so even against his will he became accidental informatory. Having a need KGB could use this fact to compromise priest in the eyes of colleagues and making pressure – seeking to recruit him.

Special place takes – so called seeming collaboration. from the essence KGB's provocation. After disagreeing to collaborate priests' were not left in peace. Time from time they were called for parley. It was tried to do so that about the invitation for meeting with KGB would know as much as possible parishes, and repeated visiting would rise various speculations and talks, gossips which were sounded through KGB itself through its informatory. Thus KGB was creating opinion about seeming collaboration with KGB, but from the essence it was not. Knowing people's curiosity and enlarged attention to priests' intercourse with round and government and especially constraint structure people, there was sown distrustfulness seed which have given its fruits. Part of priests was compromised consciously. From the essence it was KGB provocation, it was kind of particular revenge for disagreeing to collaborate and on the other hand in such way was sought to increase gap between priests and believers. KGB's settled myth about seeming collaboration still exists, it is alive in people's memory and it is hard to disprove it. Also, that time from time it is recreated by media doyens who are accustomed to feed society with sensations. As notices Panevėžys bishop Jonas Kauneckas such shadow was projected also to Telšiai bishop Antanas Vaičius, who rather strictly talked against KGB's attempts to recruit diocese's priests<sup>19</sup>.

Mentioned before involvement in collaboration with KGB forms shows not only involved attitude to collaboration, their posture, but also KGB's attitude according to them as information providers, their value in the eyes of KGB. Together it allows better, more objectively and critically evaluate such collaboration's weight and rate, thus also – evaluate blame's rate and blame.

### **Ethical and legal priests' collaboration valuation aspects**

Any collaboration with soviet classified services is valued one way – negative. It is fixed and by Liustracijos law. Priests are citizens of Lithuania. So there can not be any double standards applied to separate collaborated groups. Priests' collaboration case is especially painful, because it regards whole Church. It severe mistake, for which every paid its price. However it is obvious that mistake which was made as its responsibility's price is not uniform.

---

19 Juzikevičiūtė, Petkevičiūtė, op. cit.

Today for many mostly damnable seems ethical collaboration, no matter how it was motivated. Thus – it true that much more leniently treats conditioned collaboration. namely this case for many compose ability to seek for science, make church carrier and partly service to the Church by reducing publishing's obstacles. This is true, though partial.

Seemingly collaborated, in this context, looks in more difficult situation. Shed to them collaboration with KGB shadow is remaining. Possibilities to disprove it in public are rather limited. This situation is used by press, feeding society with unusual sensations, thus this phenomena they do not know form essence. Press uses secondary sources and rumors, which still stays as general press's breadwinner.

Looking from time perspective, arises question – was collaboration with KGB really only badness? The answer is not easy, far more unambiguous.

On the one part collaboration partly lessened danger of brutal measures practice to the Church. In Lithuania there was no such drive of churches' destruction as proceeded in other SSSR republics. Also it helped to save agents, teach ordinands. But most important – protected Church from big repressions and total ruination, because through involvement of priests to collaboration with KGB they did not seek to the Church physically, but attempted to control it through loyal people who had agreed to collaborate, especially ordinands had possibilities to study in abroad, screen dissertations and so raise common level, and with the help of government, had made church carrier, have its support through limited but still helping concessions.

Form the other side, because of priests collaboration with KGB had suffered the authority of the Church in the eyes of believers, suffered and the unity of Church, had grew KGB's sowed distrustfulness and tenseness among the priests dissidents and creeps (careerists) often KGB's collaborates' seed. Increased disunity among the priests, especially showed conflict between older generation and younger priests, who finished seminary in soviet period. Tendency to see black KGB's hand of conspiracy pervaded in lots of appearances. Its response echoes till now.

Anyhow, priests' collaboration's with KGB facts is reality, with which confronts and the Church and the society. However, as noticed pope Benedict XVI, who spoke to Poland's priests' in Warszawa 2006 placed visit's time, it is needed "to learn to live in the truth and Christian penance", but "avoid the claim and with arrogance pretend judges, past generations, which lived in totally other times and other circumstances"<sup>20</sup>.

Penance – concurrent with purification. The need to purify, clearly naming this collaboration drama's members, also looks obvious. It is wanted by the Church and society. But in this purification process are some thresholds, which rather aggravates the case, and to overstep them there is not so easy. Purification

---

20 Juzikevičiūtė, Petkevičiūtė, op. cit.

is laden by two conditions: first, clear collaboration's and its level telling criteria absence, and second, unilateral understanding of the problem and practice of double standards.

**Firstly.** It is obvious, that collaboration has to be reasoned by clearly named criteria. In other words, it is needed to have clear valuation system of such actions. The call to KGB for a interview yet does not mean the collaboration, because, most were called for the interviews and some according to their occupation even had to visit. The other thing are agreements to collaborate in writing form, written reports, agency's messages and alike. Besides, even these reports are not similar importance, most of them – crummy. Having no such clear valuation criteria system of collaboration it is impossible to valuate the rate of it. So, and the person's rate of guilt and responsibility. Then, there always will be possibilities for various interpretations and speculations, and former collaborate will be unsafe and vulnerable. Various political forces always will attempt to use this card seeking their own goals. From other side, publicity requires information about collaborated accessibility and firstly to direction of Church, especially in such cases when arises matter to impose the priest to higher position. At the same time according to valid Lustration order appears that such information is unavailable even to the direction of Church. Such situation is dangerous to the Church (remember archbishop's Stanislovas Wielgusas case) and society. Press's prepared articles about collaborated with KGB priests', appealed by various hearsays and poorly legitimated facts, mislead and provoke unnecessary mistrustfulness's and hostility's heat, and do not serves strengthening society's solidarity.

**Second.** Any collaboration always is double-sided process, in which participates and the potential recruit and the recruiter. So, wanting better understand this phenomena, is needed to evaluate recruiters and their exercised means and measures. In other words, is needed to know who and how acted. That would mean and former KGB workers' who recruited priests publication. Also, and Lithuania's communist party's Center Committee (and party's town, district's committee), in Minister Boar's apparatus worked and “supervised” priests' loyalty in various periods publication and its activity's valuation. At the same time responsibility. If there is sentence – penance to collaborated, it have to be the sentence – penance to recruiters. There should not be applied double standards. It is required by mere justice.

However, for this is needed political will. Unfortunately, the ruling are unready. And there is no wonder; the shadow of collaboration with KGB darkens several ministers' and rank clerks' biography page, which is willing if not to rewrite, so at least to conceal. So there is no wonder, that well nourished by press, diligently tamed to scandals society's attention, and further is turned to mysterious priests' collaboration with KGB, concealing their recruiter and recruiters' responsibility.

Certainly, history earlier or further will put everything in its own places. However, this time, obviously, has not come.

## Conclusions

Soviet government fighting with Catholic Church in Lithuania which was thought to be serious obstacle realizing their ambitious purposes - to bring to the country atheism asked special services (KGB) for help which used measures of dual influence: external and internal. External measures were persecuting of priests and closing churches, which were made into uninitiated quarters. Internal measures were to give different information about priesthood's mood, life of church recruiting priests and in that way to make influence and rule the church.

Recruiting of priests in different periods was different. This was due to certain historical circumstances and purposes. In 1945-1960 the main attention was paid to recruiting hierarchs of Church. If they failed to recruit bishops, they turned to priests especially connected with partisan movement. But there were not many priests who did not stand brutal force and their links with KGB were noticed by their colleges and believers. Those priests were constantly changing their living and working places or even were sent to other republics of the Soviet Union by the security services. In 1956-1970 the main attention was paid to young people, who wanted to study in seminary. KGB had a very important leverage in their hands. They could fully control entrance of the students to the only one Priests seminary in Kaunas. Supporting those who agreed to cooperate and helping them to make the career, security services tried to have influence not only on local heads of the church, but on Vatican as well. In 1970-1989 the effort to recruit priests were not less, but KGB lost their important leverage of control. After meeting (1972) in Helsinki the relationship between Moscow and Vatican became milder and it was allowed to accept more priests to study. That is why recruiting methods also were changed they became milder not so brutal but moral blackmail was started to be used.

There were used three different forms of recruiting by KGB. They were permanent in the agency, onetime and random cooperation. There is no doubt that the authority of the Church suffered from cooperation with KGB, the unity of the Church suffered as well. The jealousy and tension were spread between priests dissidents and crawlers by security services.

On the other hand, though cooperating with KGB was thought to be negative, we cannot say that it was only evil. We can also think that this in a way reduced the danger of brutal measures being used towards the Church. In Lithuania churches were not being destroyed so widely as it was in other republics of the Soviet Union. Part of the priests had an opportunity to study and to make the career in the Church and later already being known as reliable it was easier to overcome different obstacles publishing religious literature and doing other things.

The estimation of cooperation between priests and special services is difficult due to two circumstances. First of them is that there are no criterion clearly describing cooperation. The second one is jug-handled simplification of the problem and using of dual standards. The point is that any kind of cooperation is

always a duel process in which the one who recruits and who is being recruiting take part. That is why if we want to understand and estimate better the cooperation between priests and special services we need to estimate the activity and responsibility of those who were recruiting.



# **THE CATHOLIC CHURCH AND THE EUROPEAN UNION: “A PARTNERSHIP MADE IN HEAVEN?”**

*David Reichardt*

## **Introduction**

In this moment in history, liberal political institutions often live in uneasy harmony with religious organizations. Much has been written concerning these relationships, and there are even whole periodicals dedicated to the subject (e.g. the American journal *First Things*, examines the space inhabited by secular and religious institutions and policy in the American context). However, a less explored area of study is the relationship between Europe’s premier secular (i.e. non-religiously based) international governmental organization, the European Union (EU), and its dominant religious institution (in terms of adherents), the Roman Catholic Church. Although the popular media occasionally report on areas of cooperation and conflict, there has been somewhat less academic reflection on the subject.

This article is intended to contribute by considering the nature of the contemporary Catholic Church/EU relationship, specifically addressing areas of political conflict. The question of this study is: “what are the key conflicts between the Catholic Church and the EU today and what are possible explanations for them?” This article will argue that the key conflicts today between the Catholic Church and the EU are in the areas of abortion, accession, charitable institution tax statutes, embryonic stem cell research, Sunday Observance, international relations, and others, and that they exist due to both “cultural” and “structural” factors. The Cultural implies the idea of growing European secularization, or the perception thereof, which is reflected in elite opinion and, increasingly, in conflict with more traditional European religious attitudes. The Structural argument - sees the EU as taking a decidedly more political path since the Maastricht Treaty (Treaty on European Union), voicing its opinion on issues traditionally within the competency of EU member states and institutions, including issues of major concern to the Catholic Church due to structural changes in the EU itself.

The article employs a qualitative, historical-descriptive method, making use of secondary source material concerning the controversies and their interpretation in order to advance its discussion. It is structured about the following

sections: 1) Europe's Culture of Catholicism; 2) Conflicts and Controversies; 3) Competing Explanations; and 4) Conclusions. Within the article, reference to "the Church" or "Catholic Christianity" will be taken to mean the official policies of the Vatican as informed by the dogmas, doctrines and traditions of the Roman Catholic Church. Reference to the "EU" will imply the formal institutions and / or policies of the European Union. "Secularism" will connote of or pertaining to "worldly concerns," not regarded as religious, spiritual, sacred, or informed by them. Secularism in liberal democracy states is defined as a pluralistic socio-political environment, one that is tolerant of all views – both the religious and non-religious. In this context, non-religious ethical views advanced within a secular socio-political setting need not necessarily be in conflict with a religious understanding. However, secular views may also diverge, as religion, spirituality, and theology are not taken into account in their formulation, thus often leading to disparate conclusions. In addition, without commenting specifically upon it - the article allows that elements of "Radical Secularism" may be at work in modern society. Radical Secularism is a normative and ideological view that religion and religious principles and views should be excluded as much as possible from the public discourse and the "public square."

Whatever the precise explanation, what is clear is that new arenas of conflict at the "Brussels" or EU level of politics now exist, in which the Catholic Church – particularly under the papacies of John Paul II and Benedict XVI - has shown itself willing to engage, and which has created a situation of potential increased conflict between the two institutions. Thus the answer to the title question of whether the Church/ EU relationship is a "partnership made in heaven" is answered in the negative. Yet this is not meant to imply that cooperation between the two institutions does not exist or that it will not be furthered in the future given the proper stimulus.

### **No inherent reason for conflict: Europe's culture of Catholicism and spirit of community**

There seems to be little academic debate that modern Europe emerged out of a Roman Catholic religious, social and cultural environment that had a profound influence on both the development of European thinking and the development of its local and regional political institutions. The British religious scholar Grace Davie affirmed three formative factors or themes in the creation of the unity that we call Europe: Judaeo-Christian monotheism, Greek rationalism, and Roman organization. She also cited some simple examples of the lingering influence of Christianity on the European landscape today:

*the Christian tradition has had an irreversible effect on the shaping of time and space in this part of the world. Both weeks and years, for instan-*



*ce, follow the Christian cycle, even if the major festivals are beginning to lose their resonance for large sections of the population. Or to put the same point in a different way, we have had heated debates in parts of Europe about whether or not to shop on Sundays. We do not, for the most part, consider Friday an issue in this respect, though this may change. The same is true of space. Wherever you look in Europe, there is a predominance of Christian churches, some of which retain huge symbolic value. This is not to deny that in some parts of Europe (notably the larger cities) the skyline is becoming an indicator of growing religious diversity. Europe is evolving, but the legacies of the past remain deeply embedded in both the physical and cultural environment<sup>1</sup>.*

More profoundly, political ideas concerning “the dignity and rights of man,” “the equality of man,” and modern notions of human rights - so much a part of today’s organizations such as the Council of Europe, European Union, and United Nations - grow linearly from the Christian doctrine of love of neighbor as well as the natural law tradition of St. Thomas Aquinas. A great irony of the anti-clerical French Revolution, was that the ideas which initially motivated it could be traced back to this same natural law tradition.

Likewise, a strong historical parallel has existed between modern European cooperation and integration efforts, which culminated in Europe’s penultimate unifying organization, the European Union, and Catholic universalism and Catholic social teaching. They included ideas of inclusion, cooperation, community and unity that long pre-dated the EU, having been put into practice many times and in myriad ways. The efforts were wholly in sync with Catholic Christian thought and often motivated directly by the Church itself. As the eminent 20<sup>th</sup> century British scholar of European history Christopher Dawson noted, Catholicism is essentially “integrationist,” since Christianity (as the acceptance of a new way of life) necessitates a “corporate adhesion to a new international community”<sup>2</sup>. Thus, almost from its inception, Catholic Christianity was about *community-building*, and not only in an inter-personal sense. It would take the Protestant Reformation to change that emphasis toward a new ethic of individualism. According to Nelson and Guth:

*Catholics are most supportive of integration efforts, Orthodox believers slightly less so, and Protestants lag significantly behind. As for those with no religion, the evidence is mixed. In early years seculars were more favorable toward integration than Protestants, but recent evidence, especially among youth, indicates that those with no religion are now the most eu-*

1 G. Davie, *Religion in Europe in the 21<sup>st</sup> century: the factors to take into account*, Arch European Sociology, XLVII, 2007, p. 273.

2 C. Dawson, *Religion and the rise of western culture*, New York 1991.

*roskeptical of the major religious traditions... Evidence from a number of data sets over several decades indicates that Christian devotion increases support for European integration, with Catholics showing the strongest support of the major European religious traditions<sup>3</sup>.*

By contrast Nelson views Protestantism in relation to European integration as having the opposite effect:

*Protestantism is an important cause of Euroskepticism in Britain, Scandinavia, and to some extent the Netherlands. Protestants, in contrast to Catholics, had few tools for uniting the Continent. Their Christian universalism was real, but invisible. Their churches were arms of their individual states and lacked a transnational structure. Their few confessional parties were small, parochial and lacked a common European political agenda. And Protestant culture proved inadequate to generate a community spirit across national boundaries and between political leaders. But aside from their lack of tools, Protestant nations simply did not want to meld their states into anything more than a European economic cooperation zone. To the Protestant mind, the state was not the cause of Europe's tragedies. Individual states were the bulwarks against coercive, homogenizing forces, whether they issued from the Vatican, Napoleonic Paris, Hollywood or Brussels. States had saved what was most important in the sixteenth century; states could still be trusted to save what was most important in the twentieth<sup>4</sup>.*

Catholicism had a decidedly different effect. According to Byrnes and Katzenstein:

*From Popes to politicians, a wide array of Catholics have actively promoted European integration. They have promoted it too, according to distinctly Catholic ends and emphases: the defense of Christian civilization against totalitarianism (during the Cold War); the restoration of Europe's original Christian unity; the recognition of Europe's Christian roots in the context of a respect for all of the continent's rich religious and cultural streams; the dependence of Europe's peace and security on authoritative supranational political structures; the recognition of the independence and distinct "judicial personality" of the Church and other*

3 J. L. Guth, B. F. Nelson, *Religion and attitudes toward the European Union: the new member states*, Prepared for delivery at the European Union Studies Association Ninth Biennial International Conference, Hyatt Regency Austin, Austin, Texas, 31 March-2 April 2005, p. 3.

4 B. Nelson, *The reluctant Europeans: Protestantism, nationalism and European integration*, Conference Papers -- American Political Science Association; 2004 Annual Meeting, Chicago, IL, pp.1-19.

*religious communities; and a wide and religiously inclusive view of the limits of European Union expansion. The Catholicism of these actors was a crucial element in their support for European integration and in their conception of its depth, breadth, and form*<sup>5</sup>.

To examine this more closely, for centuries prior to the Reformation, community was a key Christian concept. St. Augustine, one of Europe's pre-eminent Middle Age thinkers and the intellectual persona most behind the thinking of the present Pope, Benedict XVI<sup>6</sup>, focused on the Community of Man and the Community of God, with the latter populated by worshipers of the true God and guided by the teachings of Christ<sup>7</sup>. Though perhaps far removed from the Westphalian community of states, the community concept, nevertheless, is inherent in Catholic Christianity. Hilary Clinton's book *It Takes a Village* is in essence merely a modern, secular restatement of traditional Catholic view (whether acknowledged or not).

Catholic initiatives for an ever more integrated Europe date as far back as the founding of the Holy Roman Empire (800 A.D.), and it has in fact been remarked that Charlemagne's original Frankish sphere of political control overlapped a geographical territory that – a millennium later – would encompass the region that became known as the 'European Coal and Steel Community.' Despite Voltaire's, oft-quoted remark that the Holy Roman Empire was 'neither Holy, Roman, nor an Empire', it became the premier Christian attempt to unify Europe under both secular and religious authority and was initially overwhelmingly successful in doing precisely that, as well as spreading Christian ethical culture throughout the region.

Historically, so closely identified was the concept of Europe with Catholic Christianity, that by the 15<sup>th</sup> century, it had become increasingly common for outsiders to use the terms 'Europe' and 'Christendom' interchangeably<sup>8</sup>. Later proponents of European unity were motivated by their belief that a united Christian Europe was essential for the revival of the Holy Roman Empire and by concern over Europe's insecurity in the face of gains by the Turks in Asia Minor. Ideas for greater European cooperation and integration were subsequently built-upon or increasingly secularized by intellectuals and scholars from the 14<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> centuries, such as: Pierre Du Bois, King George Podebrod of Bohemia and his diplomat Antoine Marini, the Duc de Sully, William Penn, Abbé de Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau, Jeremy Bentham, Comte de Saint-Simon, Victor Hugo, Count Richard Coudenhove-Kalergi, Edouard Herriot, Aristide Briand, and Winston Churchill (this litany of integrationists is found in McCormick and

5 T. A. Byrnes, P. J. Katzenstein, *Religion in an expanding Europe*, Cambridge 2006, p. 54.

6 D. Henninger, *Gotta love a pope who loves St. Augustine*, *Wall Street Journal Europe*, 25 April 2005.

7 L. Strauss, *History of political philosophy*, Chicago 1987.

8 N. Davies, *Europe: a history*, New York 1997.

de Rougemont<sup>9</sup>). This distinguished list culminated with the ideas and efforts of Jean Monnet, Robert Schuman, Konrad Adenauer, and Alcide De Gasperi from 1948 until the establishment of the Schuman Plan of 1950 - the proposal of the European Coal and Steel Community. It is interesting to note that three out of four of these elite figures – Schuman, Adenauer, and Gasperi - were practicing Catholics, with Gasperi being the founder of Italian Christian Democracy. Thus, the European Union was initiated by predominantly Catholic politicians representing governments led by Christian Democratic governments (interestingly, Protestant countries – such as the UK and Denmark – initially stayed out of the Community, and when invited to join in 1973 promptly gained reputations as reluctant partners<sup>10</sup>).

Though the institutional Church played no direct, official role in the formation of the European Coal and Steel Community, without the initiative and support of three strong statesmen who embraced Catholic principles, it is doubtful “Europe” would have been launched in the way it was, or perhaps at all. Adenauer was a devout Catholic Rheinlander. Gasperi was said to be a politician who constantly sought compromise, mediation, and peace. Yet it was Robert Schuman, who was something of a stand out in terms of integration. A devout Catholic and an early post-war advocate of an integrated Europe, many believe that it was actually Schuman, rather than his more celebrated colleague Monnet, who was the real architect of today’s European Union<sup>11</sup>. For it was Schuman’s gift to see that Europe would be built, not only by a vision, but by “concrete achievements which create a de facto solidarity”<sup>12</sup>. The result was the “Schuman Declaration” of 1950, which announced the formulation of the first European Community. As for his personal character, Konrad Adenauer, dubbed him “a saint in a business suit,” and in fact Schuman has been considered for beatification by the Catholic Church, for “living out his religious vocation through politics”<sup>13</sup>. The argument of the Church is that he was a visionary, integrationist statesman precisely *because* he was a Christian<sup>14</sup>. According to Jacques Paragon, the postulator of the cause of beatification, he (Schuman) had “the wonderful, some would say revolutionary, idea that peace should not be result of a treaty – with a victor and a vanquished – but of the realization of

---

9 J. McCormick, *Understanding the European Union*. 5<sup>th</sup> ed. New York 2005; D. de Rougemont, *The Idea of Europe*, New York 1966.

10 Guth, Nelson, *Ibidem*.

11 See for example, D. Heilbron Price, “Schuman and the Dynamics of the New Europe,” Charleston 1995.

12 I. Black, *Polish Catholics urge sainthood for EU founding father*, *The Guardian*, 6 Sept. 2003, Available at: <http://www.guardian.co.uk/world/2003/sep/06/catholicism.religion> (accessed 17.7.2009).

13 A. Evans-Pritchard, *Vatican resists drive to beatify EU founder*, *The Daily Telegraph*, 19 August 2004.

14 Zenit, *Robert Schuman nearing beatification, exemplified faith and politics*, 16 May 2003. Available at: <http://www.zenit.org/article-7272?l=english> (accessed 17.7.2009).

a shared interest – a wholly Catholic concept. And he wanted Europe to be the model for the world”<sup>15</sup>.

In sum, there is an argument worth pursuing that there has indeed been a path from Catholic Christian ideas – as refined through the ages - and the type of cooperation and integration that led to the EU and the cooperative and integrationist principles it espouses. Nelson has written that integration requires a certain type of ‘demos’ – a democratic people. He cites the ‘constructivism’ of Karl Deutsch as holding promise for understanding how that demos is best realized:

*He<sup>16</sup> argued that common values, a shared way of life, a spirit of community, and a „we-feeling” were essential to the creation of an amalgamated community. He did not identify from where such a felt community might emerge; ... the answer lies in culture defined as „the overall way of life of a people.” Religion is a very important element of culture, maybe its most important component, and its central role in the shaping of new social communities is attested to by Tocqueville, Weber and Walzer. If religion is important to the shaping of new communities, it should be important to the shaping of the EU. ... the „religious culture” of Europe has shaped integration. By religious culture (which can be subdivided into confessional cultures such as Roman Catholicism, Orthodoxy, etc.) I mean the ideas, ecclesiastical organizations and political institutions that characterize a religious tradition. Religious (confessional) culture provides the sense of community necessary to create a true demos. It also provides the ideas and institutional structures needed to encourage or discourage integration<sup>17</sup>.*

There is of course room for argument about the precise strength of the Catholic influence over the modern European integration process, which may involve varying political or religious sensitivities. Yet it is without question that the type of cooperation and unity the EU has represented grew out of a European Catholic historical setting which stressed similar principles. How causal in nature is the subject of debate; the more important point is that there has been no inherent contradiction in the ideas of community and peaceful cooperation and integration which the European Union represents and Catholic social teaching and historical practice.

---

15 *Ibidem*.

16 K. Deutsch, *Political community and the North Atlantic area: international organization in the light of historical experience*, Westport 1957.

17 B. Nelson, *Religion and European Unity: Toward a cultural theory of integration*, Conference Papers - American Political Science Association; 2007 Annual Meeting, pp. 1-30.

Still, despite the success of the modern unifying effort, both the Church and the EU have increasingly clashed over political programs and policies in recent years. This article now turns to look at these various clashes and then to an analysis of why they may exist and be advancing in severity.

## **Conflicts and Controversies**

### ***Abortion***

No other issue symbolizes the friction between the Catholic Church and the EU more than that of abortion. This is because the abortion debate goes to the heart of the issue of human life. This was highlighted in 2002 when Dana Rosemary Scallon, an Irish member of the European Parliament (EP) warned that the EP was overstepping its authority in approving a pro-abortion report<sup>18</sup> (European Parliament, 2002). The report – in the form of the “Van Lancker Resolution” – was approved by a Parliamentary vote of 280-240. It sought to extend abortion in countries of the EU and applicant states. The report specified that “in order to safeguard women’s health, abortion should be made legal, safe and accessible to all.” The report also proposed making the “morning after pill” available and making sex education and contraception available to adolescents without parental knowledge<sup>19</sup>. While recognizing that legislating on abortion is a matter for member states, the European Parliament essentially confirmed the idea that the EU can facilitate exchanges of information on best practices and recommend member-state governments to counsel on abortion and give low cost contraception.

Church protests of the Van Lancker report took the form of European Catholic bishops’ opposition. Bishops, through the Commission of the Bishops’ Conferences of the European Community (COMECE), reminded the European Parliament that pronouncing on abortion is not within the competence of the EU. The Bishops of Malta – then a candidate country to the EU (now a full member) – were particularly vocal in their opposition, reiterating “the Church’s full support of the fundamental human rights of women, including the right to live in dignity and security,” but that they could not accept the report’s recommendation that abortion be imposed upon a country with a pro-life constitution<sup>20</sup>. This opinion was supported by the government of Malta through a letter of the Maltese ambassador to the Secretary General of the European Parliament stating that Malta’s

---

18 European Parliament, *Draft report on sexual and reproductive health and rights*, 2005, Available at: <http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/committees/femm/20020417/463603EN.pdf> (accessed 17.7.2009).

19 *Ibidem*.

20 Zenit, *Malta’s bishops assail European resolution on abortion*, 8 July 2002. Available at: <http://www.zenit.org/article-4874?l=english> (accessed 17.7.2009).

position against abortion „will remain the position of Malta after membership,” and that as a Member State of the European Union, Malta „will continue to advocate its strong determination against abortion as a faithful reflection of the values of the Maltese people”.

The Catholic bishops of Slovakia also spoke out, remarking that the report:

*... leaves us perplexed, disappointed, and shows the distance that exists between our expectations and reality. In the agenda of the European Union (we) find increasing space given to ideas and interests that are in open opposition to the culture of life. We, peoples of Eastern Europe, who have suffered Communism .... do not want to give up our values to enter the European Union<sup>21</sup>.*

Finally, from the Vatican, Bishop Elio Sgreccia, vice-president of the Pontifical Academy for Life, described the Van Lancker report as stemming from “an ethical system inspired by political radicalism and ethical nihilism”<sup>22</sup>. Despite the protests, the EU has pressed forward on the abortion issue. In April of 2004, the European Parliament approved the “De Keyser Report” by 189 votes to 111. The report stated that ‘reproductive health care,’ a term that includes access to abortion, should be regarded as a fundamental human right.

Further dramatizing the issue have been more direct conflicts between the EU and its newer, eastern and more Catholic-oriented member states. In 2006, a legal panel representing the European Commission publically criticized a draft treaty between the Vatican and Slovakia that would allow healthcare workers in hospitals founded by the Catholic Church to refuse to perform abortions or carry out fertility treatment on „conscience” grounds if they believe such work conflicts with their faith<sup>23</sup>. The panel attacked a draft treaty on the grounds of freedom of access to medical care. The treaty has gone unsigned, but is still being considered by the Slovak state.

The EU Court of Justice may present another problem for the Church in the area of abortion. In the case *SPUC v Grogan* 11 the Court dealt with the question of abortion as a service and whether the prevention of distributing information concerning abortion provision abroad constituted a violation of the EU principle of free movement of services. The Court agreed that abortion as a medical service provided legally in another member state for remuneration meets the defini-

21 Zenit, *Abortion vote in Europarlament roils Slovakian bishops*, 5 July 2002. Available at: <http://www.zenit.org/article-4854?!=english> (accessed 23.10.2012).

22 EWTN News, *Vatican officials condemn European parliament resolution*, 9 February 2002, Available at: <http://www.ewtn.com/vnews/getstory.asp?number=28005> (accessed 23.10.2012).

23 BBC., *Slovak abortion move worries EU*, 2002, Available at: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4588450.stm> (accessed 17.7.2009).

tion of a service under EU law, and that arguments of a moral nature should not influence that assessment by national courts. This appears to be going somewhat in the direction of the United States, which justified *Row vs. Wade* partially on the basis of the Commerce Clause of the US Constitution. To prevent a desired abortion, would be disruptive of in-state activity, forcing women to relocate for the abortion.

Given this recent history, it seems fairly certain that the sensitive issue of abortion will not easily be reconciled, and that it may eventually reach a political crisis point, forcing the European Court of Justice to take a more assertive position one way or the other.

### **Accession**

In keeping with its historical, spiritual emphasis on the idea of “community,” country accession to the European Union has been a keen interest of the Church. The Vatican supported Poland’s accession in 2004, as did the Polish Catholic Church. In fact, a majority of Poland’s 120 bishops favored joining the EU, albeit with reservations on abortion and concern for Polish farmers. In fact, Cardinal Jozef Glemp, the country’s top churchman, termed EU membership a „historical necessity”. Pope John Paul II felt it was Poland’s duty to restore Christian values in Western Europe<sup>24</sup> and one way to accomplish that was direct participation in the EU.

However, Vatican support for a Catholic country’s bid for EU membership is one thing; its support or lack thereof for a Muslim country is quite another. The controversy has revolved around Turkey. There appeared to be a difference in perspective on Turkey’s membership between Pope John Paul II and Cardinal Joseph Ratzinger, his head of the Congregation for the Doctrine of the Faith (now Pope Benedict XVI). Toward the end of his life, John Paul II signaled a willingness to support Turkish accession. Benedict began his pontificat taking an opposite tack, worried about the potential for Islam to “water-down” Europe’s Christian heritage, as well as more direct concerns such as the problems of religious liberty for Christians in Turkey<sup>25</sup>.

Since his 2006 Regensburg address, however, and the violent reaction toward it in parts of the Muslim world, Pope Benedict has moved away somewhat from his previous unwillingness to support Turkish entry into the EU. Still, in its stance towards Islam, Vatican diplomacy has focused on defending Christians in Europe and – indeed - wherever they are at risk in the world, such as in Lebanon, Nigeria,

---

<sup>24</sup> Economist, *Europe: preaching for the European Union; Poles and the Catholic Church*, 16 March 2002, vol. 362, Is. 8264; pg. 48.

<sup>25</sup> Economist, *Catholics and Muslims: an often vexed relationship*, 2 December 2005, vol. 374, Issue 8413.



Sudan, and Syria. It has also distanced itself from American democracy-promoting foreign policy with its often volatile after-effects, in the hope of shielding Christians in places like Iraq<sup>26</sup>.

For its part, the European Union Commission and Parliament have had mixed motives for being negative on Turkey's membership. Issues range from human rights (particularly in relation to the Kurdish population), democratic political reforms, and cooperation with Greece on the lingering issue of Cyprus. The latter involves Turkish refusal to recognize the Republic of Cyprus, an EU member since 2004. There is also the officially unstated concern that if Turkey is accepted into the union, the new borders of Europe will be Iran, Iraq, and Syria.

### Charitable Institutions & Tax Status

In 2007, the European Union threatened to open a formal investigation following complaints about the charitable tax status of schools and hospitals owned by the Catholic Church in Italy. The European Commission questioned a 2006 Italian law that exempts Church property from real-estate taxes, saying the benefits may be breaking EU regulations on state subsidies<sup>27</sup>.

The Catholic Church is the oldest and largest provider of care for the ill and infirmed in the world. In Italy alone, the Church owns 100,000 properties, 2,000 of them used as hospitals, clinics or rest homes; in Rome the Church owns 65 rest homes, 250 schools, 580 institutes, convents and monasteries and 18 hospitals<sup>28</sup> (Owen, 2007). Monsignor Angelo Bagnasco, the head of the Italian Bishops Conference, said the issue was a pretext for attacks on the Church and that the tax breaks enabled it to "benefit society"<sup>29</sup>.

The Commission confirmed that the process was begun following complaints made by „third parties“<sup>30</sup>. The EU has been increasing pressure on the Church, especially through its tax status. In September 2005, the EU ordered the government of Spain to start charging the Catholic Church sales tax on goods it buys, such as candles, pews and land for building churches; the Commission threatened to take the Spanish government to court if it did not agree<sup>31</sup>.

---

26 *Ibidem*.

27 H. White, *European Commission threatens charitable status of Catholic hospitals and schools*, *Life Site News*, 29 August 2007, Available at: <http://www.lifesitenews.com/news/archive//ldn/2007/aug/07082907> (accessed 23.10.2012).

28 R. Owen, *Vatican faces EU inquisition on tax*, *Times Online*, 31 August 2007, Available at: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/europe/article2357980.ece> (accessed 17.7.09).

29 Owen, *Ibidem*.

30 White, *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

## Constitution

The effort by the European Union to draft a single-document constitution has been one high profile activity that has characterized its early 21<sup>st</sup> century history thus far. The initial effort was spearheaded by former French President Valéry Giscard d'Estaing, and resulted in a Constitutional Convention and a draft treaty that was presented to EU members at their summit meeting in Greece in 2003. The Church was immediately interested in this, seeing in it an opportunity to get a formal constitutional statement of commitment to core Christian principles written into the preamble of the constitution, thereby restoring those principles as guiding lights for future European policy. In fact, the Pope, John Paul II, stated directly that "EU policy-makers should rediscover their Christian roots"<sup>32</sup>. The Pope issued a lengthy document - a so-called exhortation to the Church in Europe - in which he urged those drawing up the constitution to include a reference to the religious, and in particular, the Christian heritage of the continent, and called for churches and other religious bodies to have a recognised status as social bodies, arguing that they are far more than merely private entities<sup>33</sup>. A number of countries, with particularly acute Catholic cultures lobbied for the inclusion of a Christian clause in the Constitution's preamble, in particular Italy, Poland, Portugal, and Spain. Yet the Constitution that was produced ultimately referred only to the „cultural, religious and humanist inheritance" of Europe, not directly to its Christian tradition. Polish Cardinal Jozef Glemp criticized the members of the Constitutional Convention, stating "It appears that the basic law is drawn up by people whose opinions differ greatly from those of average Europeans, who are mainly believers. We are therefore seeing a violation of democracy by the elites who are forming the EU"<sup>34</sup>. According to sociologist Grace Davie, the conflict over the preamble was in part driven by varying interpretations of what a preamble should be:

*The ambiguity of this situation can be seen in the debates surrounding the Preamble to the ill-fated European Constitution. Should it or should it not contain a specific reference to Christianity? At one level, the answer is simple enough. It all depends on what you think a preamble should be. If a preamble is concerned with historical fact, then the reference must be specific and Christianity, amongst other things, has had a huge and lasting influence in the formation of Europe. It is willful to pretend otherwise. But if a preamble is an inspiration for the future, the answers might well be different and / or at least there are different questions to consider.*

32 L. Blunt, *Pope presses EU on Constitution*, BBC News, 29 June 2003, Available at: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3029456.stm> (accessed 1.10.2012).

33 *Ibidem*.

34 Agence France Presse, 3 January 2003, Anon.

*Much of the confusion surrounding this controversial issue lay in the fact that Europeans omitted to consider the precise nature of the preamble that they were trying to write<sup>35</sup>.*

Though Christian proponents were disappointed by the clause's exclusion, the case became moot as the Treaty ultimately went down to defeat in 2005, as Dutch and French voters rejected it in country referenda. Its successor initiative, the Treaty of Lisbon, has not been the subject of the same intense lobbying that its predecessor had for a Christian clause by the Vatican, perhaps because Lisbon has not been billed as a single-document "Constitution," or has not been referred to as a "Constitution" popularly. It is in fact a reform treaty, amending rather than replacing existing treaties, and therefore, expectations and demands have been lowered.

### **Embryonic Stem Cell Research**

In 2006, the Catholic Church became concerned with a vote in the EU Parliament to spend EU funds on scientific research that placed more emphasis on embryonic stem cells than in the previous budget. According to Msgr. Noel Treanor, of the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community, "Research instrumentalizing human life and using it as a raw material" is "not just a Catholic position. Embryonic stem cell research raises "fundamental anthropological and ethical problems" that cause many to have problems with it"<sup>36</sup>. Msgr. Treanor continued, "Human dignity does not depend -- and must not be made dependent -- on decisions of other human beings. Every human life begins at conception and needs particular protection if it is created outside the woman's body"<sup>37</sup>.

A small amount of money in the previous budget had gone towards embryonic stem cells while the bulk of it funded adult stem cell research. COMECE said the emphasis on adult stem cells should have continued. The Vatican newspaper, *L'Osservatore Romano*, decried the vote. It said the EU parliament made „a fundamental error," using a „tragically utilitarian" approach<sup>38</sup>. „The European Union, created on a continent that had seen the inhuman excesses of 20<sup>th</sup>-century ideologies, should understand the perils of the ideas behind stem-cell research," *L'Osservatore* wrote<sup>39</sup>. Instead, the EU rejected „not only the

35 R. Neuhaus, *Secularizations, First Things*, February 2009, Available at: <http://www.firstthings.com/article/2009/01/001-secularizations-21> (accessed 23.10.2012).

36 S. Ertelt, *EU Leaders, Catholic Church decry embryonic stem cell research funding*, Lifenews,16 June 2006, Available at: <http://archive.lifenews.com/bio1569.html> (accessed 23.10.2012).

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

religious convictions of the majority of the population, but also the inviolable rights of the person”<sup>40</sup>.

The EU has no policy on how it provides grants to scientists, but a committee decides the research grants the science budget will fund on a case by case basis. The guidelines from the last budget gave preferential treatment to adult stem cell research, but still funded embryonic stem cell studies as long as they were not conducted in states with bans on such funding. The European Parliament is currently debating the provisions of Horizon 2020, the EU’s next large research program, running from 2014 to 2020. Provisions in the draft regulation provide for the funding of stem cell research including embryonic stem cell research, which is currently allowed under the existing Framework Programme <sup>741</sup>. However, pro-life members of parliament are currently debating the use of funds in this program.

On the other hand, the Church received a partial victory in the stem-cell debate when the European Court of Justice ruled on 18 October, 2011 that procedures that involve human embryonic stem cells cannot be patented. The court’s ruling, which cannot be appealed and applies to all 27 member states of the European Union (EU), bans patents on procedures that involve the destruction of human embryos at any stage<sup>42</sup>. That includes not only procedures in which embryonic-stem-cell lines are created, but also those that use previously derived cell lines. In banning patents on procedures that use extant stem-cell lines, the Grand Chamber’s ruling goes a step further. The court ignored statements in favor of such patents from the European Commission and several EU countries, including the United Kingdom, Sweden, Portugal and Ireland<sup>43</sup>.

## Contraception

In June of 2004, the European Union, through the EU Commissioner for Development and Humanitarian Aid, Poul Nielse, criticised the Vatican for its stance on the prohibition of artificial contraception. In the context of the Aids crisis, Mr. Nielse stated that the Church “is hurting and bringing into great danger the lives of millions out there”<sup>44</sup>. He further remarked that it forced people into „a terrible choice of abstinence or lose the blessing of the Church.“ For its part, the Vatican argued that promoting family values would be more effective against HIV

---

40 *Ibidem*.

41 Wellcome, *European Parliament urged to continue funding research using embryonic stem cells*, 2012, Available at: <http://www.wellcome.ac.uk/news/media-office/press-releases/2012/wtvm055497.htm> (accessed 23.10.2012).

42 E. Callaway, *European court bans patents based on embryonic stem cells*, *Nature*, 2011, Available at: <http://www.nature.com/news/2011/111018/full/news.2011.597.html> (accessed 23.10.2012).

43 *Ibidem*.

44 M. Devichand, *EU criticises Vatican’s condom bigotry*, *BBC News*, 27 June 2004, Available at: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3843797.stm> (accessed, 23.10.2012).

- giving Uganda as an example of a country where abstinence and monogamy had reduced HIV prevalence<sup>45</sup>.

### Choice of EU Commissioner

In October of 2004, another controversy arose, when a devout Catholic and opponent of the extension of homosexual rights in Italy, was selected as the new EU Justice Commissioner by Italy. Mr. Rocco Buttiglione, faced opposition from the European Parliament over his views on homosexuality. Though he claimed he was quoted out of context by the popular press, and though he was defended by the incoming Commission President Jose Manuel Barroso<sup>46</sup>, Mr. Barroso, eventually withdrew his proposed list of commissioners because of the dispute. Many in the Church viewed this as a slight, not only to Mr. Buttiglione, but – in a more general sense – to the Catholic Church. It further solidified a perception among churchmen that the European Parliament was becoming increasingly hostile to the Church and its principles. Senior Church cardinals reportedly saw Mr. Buttiglione's rejection by the European Parliamentary committee as nothing more than anti-Catholic bias<sup>47</sup>.

### Marriage

As in the United States and other countries today, the concept of the institution of marriage has become a point of friction between the Church and secular authorities. In the past few years, the European Parliament has taken an interest in the re-definition of marriage as well. In February 2003, the EP called for member states to recognize “homosexual families.” In the Netherlands and Belgium, homosexuals can already legally marry. France and Germany recognize limited civil union rights. However, currently “homosexual partner” rights are non-transferable from one EU country to another, because homosexual unions are not recognized in many EU states, including Spain, Greece, Ireland, Luxembourg, and Austria. Practically, this implies that a homosexual couple from Netherlands would not be recognized as family members in Austria (for example).

The EP's vote in Strasbourg in 2003 called for a “recognition” of homosexual marriage throughout the EU and for the legal acceptance of partnership unions by couples who want recognition without actually having marriage.

---

45 *Ibidem*.

46 BBC, *EU row candidate stands down*, 2004, Available at: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3967463.stm> (accessed 17.7.2009).

47 J. Little, *Vatican battles for EU influence*, *BBC News*, 21 October 2004, Available at: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3763448.stm> (accessed 17.7.2009).

In January 2006, the European Justice Affairs commissioner, Franco Frattini, announced at the EP in Strasbourg that member states that do not eliminate all forms of discrimination against homosexuals, including the refusal to approve “marriage” and unions between same-sex couples, would be subject to sanctions and eventual expulsion from the EU<sup>48</sup>. This statement came as the governments of Latvia, Lithuania, Estonia and Poland ruled against legalizing homosexual marriage. It is noteworthy that Mr. Frattini was approved as EU Commissioner for Justice by the EP, after Mr. Buttiglione’s withdrawal for his Catholic beliefs – one of which was opposition of homosexual unions. Along with Commissioner Frattini, a number of members of Parliament have also demanded sanctions on states that refuse to call homosexual unions, “marriage”<sup>49</sup>.

However, two of Poland’s Members of the European Parliament (MEP) have implied that the EU’s attempt to coerce member states in this area is unfounded. According to MEP Barbara Kurdycha, the “European Parliament has no business telling people what they should think about homosexuality”<sup>50</sup>. While asserting that persons with homosexual inclinations possess the same inherent dignity and rights as everybody else, Pope John Paul II in his last book, *Memory and Identity*, specifically referred to the „pressures” on the European Parliament to permit „homosexual ,marriage”<sup>51</sup>.

Nevertheless, in 2007 the European Parliament commissioned the FRA (European Union Agency for Fundamental Rights) to prepare a “comprehensive study on discrimination on grounds of sexual orientation and gender identity.” In September 2010, the FRA launched an update of the report. According to this update, “The report identifies differences in treatment and protection by the law for LGBT people and a lack of full and equal enjoyment of rights in areas of EU competence particularly with regard to same sex partnerships; this relates to rights and benefits provided for spouses and partners under the EU’s Free Movement Directive, the Family Reunification Directive and the Qualification Directive”<sup>52</sup>. Clearly there is a trend here toward ultimately ascribing denial of partnerships or same-sex marital unions as a human rights issue within the competency of the European Union. The issue is far from decided.

---

48 Catholic News Agency, *EU threatens to punish countries opposed to gay marriage*, 19 January 2006, Available at: [http://www.catholic.org/international/international\\_story.php?id=18376](http://www.catholic.org/international/international_story.php?id=18376) (accessed 17.7.2009).

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 John Paul II, (2005), *Memory and identity*, 2<sup>nd</sup> ed. New York 2005.

52 FRA, *Homophobia, transphobia and discrimination on grounds of sexual orientation and identity*, European Union Agency for Fundamental Rights, 2010, Available at: <http://www.ighrc.org/binary-data/ATTACHMENT/file/000/000/475-1.pdf> (accessed 23.10.2012).

## Sunday Observance

The Catholic Church has been working to get Sunday observance recognized in EU law. In November of 2008, the European Parliament considered changes to the Working Time Directive, which makes it illegal for those working within the EU to work for more than 48 hours a week (with exceptions, and opt-outs). The Vatican has wanted a clause in this law that would allow citizens within the European Union to legally take Sunday as a “day of rest.” During a bill reading in the European Parliament, an amendment to the Time Directive was offered saying in essence that the minimum rest period “shall in principle include Sunday.” The amendment specifically stated:

*The likelihood of sickness in companies that require staff to work on Sundays is greater than in companies that do not require staff to work on Sundays. The health of workers depends, among other factors, on their opportunities to reconcile work and family life, to establish and maintain social ties and to pursue their spiritual needs. Sunday, as the traditional weekly rest day, contributes to these objectives more than any other day of the week<sup>53</sup>.*

Though the Commission of the Bishops’ Conferences of the European Community agreed in principle, it recommended the directive say “the minimal weekly rest must include Sunday.” Church representations were supported by alliances for the protection of Sunday and trade unions from several member states<sup>54</sup>. Ultimately, the COMECE was frustrated when the amendment was not acted upon. Piotr Mazurkiewicz, secretary general of COMECE, remarked that the protection of Sunday “is a cornerstone of the European social model and an issue of central importance for workers and their families”<sup>55</sup>. In December 2008, he added, “This is incoherent and a missed opportunity when we consider how much European citizens expect today in a Social Europe which protects workers and their families”<sup>56</sup>. For his part, Pope Benedict XVI has been a strong advocate of the revival of Sunday keeping<sup>57</sup>.

---

53 The Trumpet, *The EU must keep Sunday, says Catholic Church*, 28 November 2008, Available at: <http://www.thetrumpet.com/index.php?q=5676.4031.0.0> (accessed 17.7.2009).

54 COMECE, *Sunday protection will not be anchored in the European working time directive*, 2008, Available at: [http://www.comece.org/comece.taf?function=news\\_archive&sub=&id=1&language=en](http://www.comece.org/comece.taf?function=news_archive&sub=&id=1&language=en) (accessed 17.7.2009).

55 The Trumpet, *Ibidem*.

56 COMECE, *Ibidem*.

57 The Trumpet, *Ibidem*.

## International Relations

Beyond European issues, the Catholic Church and the EU have clashed over foreign policy. While the Vatican has been pleased with the humanitarian commitment the EU has taken abroad (as an international governmental organization, the EU is one of the largest aggregate donors of overseas development aid), the Church has taken issue with the nature of some of the aid programs, especially those in the realm of population control<sup>58</sup>. For example, in 2003, the EU sought to extend its abortion, population-control policies overseas. This was through the “Sandbaek Report,” which authorized 74 Million Euro for international reproductive and sexual health planning in that year. The report recommended a dramatic increase in EU funding for reproductive services – a much higher percentage of the total EU international aid. Critics feared that this higher total would come at the expense of other programs such as funding for elementary education in the developing world<sup>59</sup>.

In addition to this, the EU has been a major source of funding for the United Nations Population Fund (UNFPA), a fund which the United States left due to its involvement in China’s policy of population control by forced abortion, as well as a financial supporter of the International Planned Parenthood Federation (IPPF). According to Catholic advocates, the EU funding of abortion violates an agreement signed by the EU in 1994 in Cairo, which said that population programs must be “consistent with national laws” and have “full respect for the various religious ethical values” of different countries<sup>60</sup>.

One reason for the problem is the fact that funds within the EU are often re-allocated rapidly and with little transparency. Such a reallocation occurred in 2003, when Marie Stopes International, a major international promoter of abortion and heavy lobby of the EU, reportedly received funding from the EU – money which had been reallocated from an unused 125 million Euro originally allocated to a “Moroccan fisheries agreement,” though the organization disputes this<sup>61</sup>. More recently, on April 17, 2012 the Catholic News Agency reported that “two of the world’s largest abortion providers are being funded by the European Union’s external development aid budget”<sup>62</sup>. European Dignity Watch, an international

58 D. Reichardt, *Catholicism and the EU: A clash of cultures*, In B. Sergi & W. Bagatelas eds. *Economic and political development ethnics: Europe leaves us perplexed, disappointed, and shows the distance and beyond*, Bratislava 2007.

59 Catholic Family and Human Rights Institute (n.d.), *CFAM: Overseas Abortion More Important than Overseas Education, According to EU*, Available at: <http://realchoice.0catch.com/library/weekly/aa121702a.htm> (accessed 17.7.2009).

60 SPUC, *Ireland in abortion funding scandal*, January 2003. Available at: <http://www.spuc.org.uk/pro-life-times/2003/january> (accessed 17.7.2009).

61 Guardian, *Marie Stopes International refutes MEP’s allegations*, 2003, Available at: <http://www.guardian.co.uk/microsite/mariestopes/world/story/0,,876145,00.html> (accessed 23.10.2012).

62 M. Bauman, E. Aguirre, *EU accused of funding abortion with development money*, Catholic



non-governmental organization, presented its findings at a March 27 meeting in Brussels as part of the yearly “Week for Life” initiative<sup>63</sup>. European Dignity Watch explained in its report that the International Planned Parenthood Federation and Marie Stopes International are both “major beneficiaries” of EU funds, receiving millions of dollars for projects relating to “sexual and reproductive health”<sup>64</sup>.

Yet, in its regulations on supporting developing countries, the European Union explicitly excludes abortion funding and multiple EU member states have stringent laws restricting the procedure. The report asserts that the organizations bypass abortion prohibitions by using technical discrepancies in terms, such as “menstrual regulation” and other euphemisms for abortion<sup>65</sup>.

## Competing Explanations

What is happening in the relationship between the EU and the Church that is causing increasing friction and conflict? Although there is no single answer to this question, there are several competing, but not necessarily incompatible explanations ranging from the cultural to the structural context of the situation.

## Cultural Explanations

The Cultural argument is one based on the notion that Europe has been undergoing a steady and prolonged cultural shift, away from traditional religious ideas and values, and that this has been reflected in Europe’s political institutions, such as the European Union. Though this work has not taken upon itself the task of “testing” this proposition by measuring attitudes and beliefs of EU members and tying them to policy, logical inference suggests a strong connection between ongoing cultural changes and what has been occurring in EU policy.

Culture refers to the ideas and beliefs which motivate people and which are reflected in their political institutions. Culture is important to access, for if EU policy-makers emerge out of a particular European cultural milieu – be it religiously or secularly motivated – they may reasonably be expected to reflect that culture in much of their official decision-making. One argument is that since the end of the Second World War (and arguably as far back as the 18th century Enlightenment period and the French Revolution) Europe has been undergoing a “cultural shift,” away from an adherence to and dependence on religious belief. Europeans have

---

*News Agency*, 2012, Available at: <http://www.catholicnewsagency.com/news/eu-accused-of-funding-abortion-with-development-money/> (accessed 23.10.2012).

63 *Ibidem*.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

increasingly tended to identify less and less with the Church, its principles, and teachings. Though Nietzsche's famous assertion about the death of God may well have been his personal wish, it also reflected a growing reality about the diminishing importance of religion in Europe - already by the late 19<sup>th</sup> century. Certainly any number of 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> century factors may be cited to explain this phenomenon: Enlightenment thinking, the rise of modern technology, the industrial revolution, the growing attractiveness of secular ideologies, etc. These all likely played a role. Yet a critical factor contributing to Europe's increasing secularization in the later 20<sup>th</sup> century has been the rise of material prosperity.<sup>66</sup> This has been highlighted by the very success of the EU project itself. Since its inception as an international governmental organization based in Brussels, the EU has been built around the idea of "economic integration" involving a free economic market, protected by a customs union, with guaranteed protection for agriculture. Over time, this created unprecedented post-war material prosperity for Europeans - so much so that by the 1960s Europe was even identified as a "post-materialist" society - meaning - not a society that is anti-materialist - but rather one in which people have generally achieved all the basic material necessities of life, food shelter, health-care, transportation, and now seeks after its quality of life, luxury goods, etc.<sup>67</sup> The result of over fifty years of this is a European population that is older, wealthier, more materialistic, and less willing to reproduce itself than at any time in its known history. More to the point - it is a population that is less dependent on traditional religious ideas and institutions that advance them such as the Catholic Church. In the past, it was the Church that not only provided spiritual guidance, but also material aid<sup>68</sup>. The argument is that this "post-material" environment has almost certainly furthered the "cultural shift," as Europeans increasingly tend to identify less with the Church, its principles, and teachings. As one academic article states, Western and Central Europe is one of the few regions of the world where marked decline in religious belief is taking place<sup>69</sup>.

One concrete indicator of the possible change noted above is in church attendance. For it is often practice that first declines and then beliefs that crumble<sup>70</sup>. Across Europe, the dwindling respect for traditional religious institutions and their moral direction has indeed been reflected in the decline in the number of practicing weekly church-goers. Statistics are telling:

... only three percent of Danes attend church at least once a week....  
While church attendance rose to 14 percent in second-place Netherlands,

---

66 Davies, *Ibidem*.

67 R. Inglehart, *The changing structure of political cleavages in western societies*, In R. Dalton, S. Flannagan, A. Beck, eds. *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies*, Princeton 1984.

68 Reichardt, *Ibidem*.

69 M. Dogan, *Accelerated decline of religious beliefs in Europe*, *Comparative Sociology*, vol I. Issue 2, 2002.

70 *Ibidem*.

*Sweden (3), Norway (5), and Finland (6) all had church attendance rates well below 10 percent*<sup>71</sup>.

Among countries of central and southern Europe, Eurobarometer surveys since 1970 have shown that in – France, Belgium, Netherlands, Germany, and Italy – regular church attendance has fallen from about 40% of the population to about half that figure. As for the United Kingdom, speaking to a gathering of Roman Catholic priests at Leeds in September 2001, British Cardinal Cormac Murphy-O'Connor, declared that Christianity (in the UK) had been “almost vanquished,” and that:

*The extent to which Christianity informed modern culture and intellectual life has been hugely diminished. It does seem in Britain that Christianity, as a sort of backdrop to people's lives and moral decisions - and to the Government and the social life of the country - has now been almost vanquished. There is indifference to Christian values. You see a quite demoralised society, one where the only good is what I want, the only rights are my own, and the only life with any meaning or value is the life I want for myself*<sup>72</sup>.

His analysis of Britain's spiritual decline echoed the former Archbishop of Canterbury, Dr. George Carey, who earlier declared that Britain is a country where ,tacit atheism prevails<sup>73</sup>.

Historian Norman Davies, writes that the cause of this phenomenon was initially 20<sup>th</sup> century wartime horrors and post-war materialism, which destroyed many peoples' faith. As he remarks:

*Church-going ceased to be a social convention, and was left to the private inclination of families and individuals. Semi-deserted churches lacking both congregations and regular clergy could be encountered not only in city centers and industrial suburbs, but also in rural areas. Protestant England and Catholic France were both badly hit. For the first time in 1500 years, Christianity was becoming a minority belief*<sup>74</sup>.

Europeans, who still identify with the traditional confessional labels, register less and less agreement with church authority and specific doctrinal princi-

71 J. Lobe, *Development: least church-going rich countries give most*, Inter Press Service News Agency, 22 August 2009, Available at: <http://www.ipsnews.net/news.asp?idnews=29992> (accessed 17.7.2009).

72 AD2000, *Christianity almost „vanquished” in Britain, AD2000*, vol. 14 no. 9, 2001, p. 4. Available at: [http://www.ad2000.com.au/articles/2001/oct2001p4\\_675.html](http://www.ad2000.com.au/articles/2001/oct2001p4_675.html) (accessed 17.7.2009).

73 *Ibidem*.

74 Davies, *Ibidem*, p. 1078.

ples. The argument is that this secularization is reflected at the elite level of the European Union:

*Odon Vallet, historian of religion at the Sorbonne in Paris, said believers were not excluded from politics in secularised Europe. But for EU elites, speaking about religion was becoming increasingly divisive and EU commissioners should not preach personal views: „The big debates used to be about ideology -- for or against Marxism,” he told Reuters. „But Marxism has collapsed and theology has replaced ideology.” Vallet noted that the European Parliament had approved as new EU transport chief Jacques Barrot of France, where the strict separation of church and state means politicians rarely mention faith, even if they are staunch believers themselves. „Jacques Barrot is a convinced Catholic and a former seminarian, but he avoids mentioning his personal convictions when discussing political issues,” he said. Buttiglione’s views were „respectable but in the minority in Europe.” Earlier Catholic leaders such as EU founders Konrad Adenauer of Germany and Robert Schuman of France or former EU Commission President Jacques Delors tended to translate their religious belief into a secular concern for social welfare and justice. In recent years, conservative Catholics have stressed the more controversial sphere of personal morality. „Traditionalist Catholics like Buttiglione think they cannot separate their personal convictions and their political activity,” said Vallet. Daniel Cohn-Bendit, the French-German Green deputy in the European Parliament, said the clash between Buttiglione’s private views and his public duty to protect rights in the EU led him to oppose his nomination<sup>75</sup>.*

Because of this type of secularization, both Pope John Paul II and now Benedict XVI have believed the re-Christianization of Europe to be a pressing priority, and both have stressed it not only with Catholic rhetoric, but also with the language of modern Continental philosophy<sup>76</sup>. One of the possible reasons why Pope John Paul II spent so much of the remaining years of his life visiting Hungary, Poland, and Slovakia (three times alone in the 1990s to this small country of roughly five and a half million people) is arguably that he saw in these newly accessing states of the EU hope for Christianity in Europe<sup>77</sup>. Yet, if there were to be a “New Evangelization” of Europe, it clearly was not going to emerge from Britain, France or Germany; hope would come from the persecuted East - where the faith was

75 T. Heneghan, *Catholics see devout losing out on EU jobs*, *Worldwide Religious News*, 21 October 2004, Available at: <http://www.rn.org/articles/15458/?&place=eu&section=christianity> (accessed 23.10.2012).

76 M. Eberstadt, *How the west really lost god*, *Policy Review*. Jun/Jul., 2007, Issue 143.

77 Reichardt, *Ibidem*.

still fresh and relatively intact - not from the materially prosperous West<sup>78</sup>. The Pope, a multi-lateralist, was a strong supporter of both the UN and the EU, yet he envisioned an ethical EU, guided by traditional Christian moral principles, in which Eastern European countries would play a leading role in helping “Brussels” to rediscover its moral bearings<sup>79</sup>.

### An Alternative View

It should be noted, however, that some scholars reject the idea that dwindling church attendance necessarily indicates greater secularism or indifference towards things religious. Grace Davie speaks about the phenomenon in Europe of “believing without belonging.” It implies that the reduction in church activity in Europe should be seen as part of a profound change in the nature of social life; it is not an unequivocal indicator of religious indifference<sup>80</sup>. Indeed, Europeans, especially those living in the smaller towns and villages, still tend to hold to relatively traditional religious principles of life. A 2005 Eurobarometer poll seemed to confirm this. It concluded that in Europe religion and spirituality are still important: four in five EU citizens have religious or spiritual beliefs and only 18% declare that they do not believe that there is any sort of spirit, God or life force. The European Commission views the situation more in terms of a West/East divide:

*... spirituality is heterogeneous and is felt with different intensity across Europe: there is seemingly a move away from religion in its traditional form - “I believe there is a God” - which seems to affect the Protestant countries as well as countries with a strong secular tradition. At the same time, there is an affirmation of traditional religious beliefs in countries where the Church or Religious Institutions have been historically strong, as well as in some Eastern European countries<sup>81</sup>.*

Yet, if the secularization argument is generally overstated, then what could be a possible competing explanation? One possibility is the Church’s position. The argument is that secularism across Europe may be growing or not growing, but that in essence does not really matter. What matters is that churchmen and elites believe secularism is advancing, and needs to be countermanded. This sentiment is found in contemporary writers such as George Weigel (*The Cube and the Cathedral*, 2006), and international legal scholar J.H.H. Weiler (*A Christian Europe*).

---

78 *Ibidem*.

79 *Ibidem*.

80 Davie, *Ibidem*, p. 5.

81 European Commission, *Eurobarometer, social values, science, and technology*, 2005, Available at: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_225\\_report\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf) (accessed 17.7.2009).

Weigel has remarked that: “Over the last 150 years or so, the makers of European culture and politics have convinced themselves that, to be modern and free, Europe must jettison its Judeo-Christian heritage”<sup>82</sup>. According to John L. Allen, the *National Catholic Reporter’s* Rome correspondent, the Vatican has strong reservations about Europe on the cultural level precisely due to the types of issues explored previously in this article; “there is a sense that Catholicism has fallen victim to rampant secularism and in some cases to an exaggerated laicism that flirts with being a secular form of fundamentalism”<sup>83</sup>. In terms of the EU, the Church increasingly perceives it as an organization unable to set limits to its interpretations of human rights, fundamental freedoms and justice. This view has been confirmed for many churchmen by the concrete cases discussed above, such as the rejection by the European Parliament in 2004 of Rocco Buttiglione, the Italian nominated as the EU’s commissioner for justice, liberty and security, which was portrayed in the Catholic media as religious persecution<sup>84</sup>, with a senior cardinal warning against „a new Inquisition.” Outraged Italian Catholic intellectuals charged that anti-Catholicism was the anti-Semitism of modern secular Europe; „this is the signal that believing Christians can’t apply for certain jobs within the EU,” Catholic Bishop Joseph Duffy of Clogher in Ireland told the *Irish Independent* newspaper, accusing Buttiglione’s critics of „pure intolerance”<sup>85</sup>.

In terms of the debate over the tax status of Catholic charitable institutions, for example, Catholic leaders in Rome have warned of increasing attacks on the freedom of the Church by European Union “secularists and the extreme left”; Archbishop Angelo Bagnasco of Genoa, President of the Italian Episcopal Conference, warned against the „ideological prejudice” behind the European Commission’s move<sup>86</sup>. Many other issues are of a deep ethical/ moral character that do not easily lend themselves to compromise. A number of them – especially from the Vatican’s perspective – fall into the category of “non-negotiable.”

Yet Allen sees the institutional Church as divided in how to respond. There is the “engagement” view and the “disengagement” view<sup>87</sup>. The engagement view seeks engagement on the basis of proclamation, boldly presenting the faith to the outside world, while engaging directly on the issues of importance to the church; the “disengagement” hypothesis, on the other hand, sees hyper-secular, post-Christian Europe in the foreseeable future as a “lost cause,” believes in trimming away the Church’s institutional excesses, which have become functionally secular,

82 P. Katel, *The future of the Catholic Church*, CQ Researcher, 17, 2007, p. 49-72. Available at: <http://library.cqpress.com.library3.webster.edu/cqresearcher/cqresrre2007011900> (accessed 9.7. 2009).

83 J. L. Allen, *The word from Rome*. *National Catholic Reporter*, 2005, Available at: <http://www.nationalcatholicreporter.org/word/word031105.htm> (accessed 23.10.2012).

84 G. Parker, *Catholic Church fails in bid to halt EU funding for research into stem cells*, *The Financial Times*, 25 July 2006, p. 10.

85 Heneghan, *Ibidem*.

86 White, *Ibidem*.

87 Allen, *Ibidem*.

and rebuilding a new generation of observant, faithful Catholics, who may be small in number, but who hold the “capacity to build the future”<sup>88</sup>. Practically and philosophically, the papacy of Pope John Paul II was widely perceived as embracing the engagement view, while that of Pope Benedict XVI has been said to reflect more of the disengagement view. This is probably an overstatement. In terms of interaction with the EU, Pope Benedict’s Vatican has been no less noticeably engaged. During an audience of the Pope with members of the European Parliament from the European People’s Party and European Democrats (EPP-ED) in 2006, the Pope Benedict stressed the role of the EU as an ally; of the Draft Constitution, even though it contained no reference to God, the Pope said that it contributed to maintaining a „structured and ongoing relationship with religious communities” at the EU level. The EPP-ED was not shy about stating its willingness to cooperate with the Pope<sup>89</sup>.

### Structural Explanations

An alternative to the Cultural view for what is actually causing the increasing friction between the Church and the EU is not merely a “clash of cultures,” be it secular or religious. It is primarily about a change in the locus of the political debate of the issues of concern to the Church and the EU - from the member state level to the EU level of politics. The argument here is that a “structural shift” has occurred in which the institutions of the EU have been slowly changing in their orientation from an economic to an increasingly political role. Though it is arguable that the EU was always “political” in some sense, it was not formally so until the advent of the 1993 Treaty on European Union. For it was this treaty which - more than any other - created a “formal” political role for the organization. This largely involved the creation of the “three pillar” system: the EC (European Community), the CFSP (Common Foreign and Security Policy), and the PJCCM (Police and Judicial Cooperation in Criminal Matters, or Justice and Home Affairs), with the latter two known as the “political pillars.” Although they do not necessarily encompass all of the issues of conflict presented earlier, these political pillars created a political ‘spirit’ in the organization, which has energized the European Commission and the Parliament to enter into them. The superseding of the Treaty on European Union by the Treaty of Lisbon has only served to further this political transformation.

---

88 *Ibidem*.

89 P. De Kuijter, *Europe, the Vatican’s new crusade?*, Cafebabel.com. 2006, Available at: <http://www.cafebabel.co.uk/article/1793/europe-the-vaticans-new-crusade.html> (accessed, 17.7.09).

## Political Orientation and the European Parliament

Specifically, the “structural shift” argument mentioned above refers to a relatively new political orientation, one involving major rules changes that have largely affected the European Parliament (EP), and which began with the Treaty on European Union in 1993. For it was this “Maastricht Treaty” that gave Parliament - for the first time - “co-decision” making power with the Council of the European Union regarding EU Commission proposals. That is, for the first time the Parliament became a co-partner with the Council in determining what EU law will be. As one analysis put it, “The story of the European Parliament is one of gradual transformation from a relatively powerless Assembly to a considerably strengthened institution which it represents today”<sup>90</sup>. Further, due to the rules changes, the European Parliament has had an increasingly tendency to stretch the limits of its political power. Some analysts have gone so far as to assert how Parliament “is always seeking to extend the reach of its democratic mandate, while Member States only grudgingly yield it more power”<sup>91</sup>. In fact, there has been a steady stream of events that showcase Parliament’s progression towards gaining more political authority, especially at the expense of the EU Commission. Perhaps most dramatically in this power struggle was the EP’s 1999 threat to use the “motion of censure” against the Santer Commission (for impropriety), which subsequently resigned as a result of the pressure. The Buttiglione case also highlighted Parliament’s determination to exercise its political authority even when the result runs counter to the express wishes of the Commission or particular member states.

With changes in structural orientation and political power-wielding, the European Parliament has become more self-confident, testing its newfound political strength not only in existing areas of EU competency, but also spilling-over and attempting to pronounce in areas that have not been legally declared realms of EU competency<sup>92</sup>. This includes its pronouncements on abortion funding, both for the EU region and overseas. Yet it is not clear what the precise legal bases are for such initiatives. Some might site the EU principle of Subsidiarity, others the EU Charter of Fundamental Rights (within its competency of Justice and Home Affairs). Still others might argue economically from the basis of the principle of “Free Movement of Services.”

Subsidiarity would inform as to when a political decision in a given area should be taken at the EU level or when it is better left to a member state. However, only already shared powers (EU and member state) are covered by the Subsidia-

90 P. Craig, G. de Burca, *EU law: text, cases and materials*, New York 2002.

91 G. Parker, R. Minder, *Euphoric MEPs seek to extend their power*, *The Financial Times*, 27 October 2004, Available at: <http://news.ft.com/cms/s/5d7c91d0-283e-11d9-9308-00000e2511c8.html> (accessed 17.7.2009).

92 Reichardt, *Ibidem*.



rity principle<sup>93</sup>, and most of the issues of conflict raised above – including abortion – would seem to fall outside the “shared” category. As for the EU Charter of Rights and Freedoms, given the EU’s narrow competence in health-related matters, the Charter is of limited use in legislating in health care law<sup>94</sup>. As for the free movement of services, in case *SPUC v Grogan* (1989), the Court of Justice considered whether abortion was a “service” and whether the prevention of distributing information concerning abortion provision abroad constituted a violation of the EU principle of free movement of services. Though the Court sided with the pro-life plaintiff in the case, it also declared that abortion does meet the definition of a service under EU law. The wider implications of this declaration, however, have not yet been fully tested and it remains to be seen how far the Court will go in addressing cases along similar lines.

As for the European Parliament, it indeed appears to be testing the limits of its political authority, and since many of its activities are either opaque or highly technical (often done through deals in committee, not plenary session, and involving the shifting of funds) the process has elicited only sporadic member state protest thus far. Resisting this parliamentary trend toward “creeping federalism” will certainly be the European People’s Party and European Democrats, which has stated its willingness to cooperate with the Vatican: „The EPP-ED Group, as an advocate of Judaeo-Christian values, is determined about the spiritual and moral dimension of the European project,” said its leader, Hans-Gert Pöttering in 2006 (‘Europe, the Vatican’s new crusade?’ 2006). Yet, though the largest single party-group in Parliament, it is far out powered by the other party groups collectively.

## New Member States

One key structural change in the EU that may have also increased Church/EU conflict and is likely to do so in the future is the inclusion in the union of new, Catholic-oriented member states. The inclusion of such states, particularly those of Eastern Europe in 2004, has led to a cultural “backlash” of sorts, which has arisen at the member state-level of interaction. This has been seen most clearly in the political behavior of some of them noted for their exceptionally strong Catholic cultures: Hungary, Lithuania, Malta, Poland, Slovakia, and Slovenia. Among these Malta, Poland and Slovakia are arguably the most ardently Catholic, and this is reflected in elite attitudes and at times government policy in their countries. Where EU policymaking is concerned, this could make the Council of the EU more receptive to the messages of the Vatican, and the presence in the European

93 P. Orebech, *The EU competency confusion: limits, extension mechanisms, split power, subsidiarity, and institutional clashes*, *Journal of Transnational Law and Policy*, vol. 13, 2003, p. 99-151.

94 S. Michalowski, *Health care law*, In S. Peers, A. Ward, (eds), *The EU charter of fundamental rights*, Oxford 2004.

Parliament of the Polish League of Families, a group of extreme right MEPs, together with the fact that the EPP-ED is the largest political group in Parliament, means the Vatican has strong potential allies in that institution<sup>95</sup>.

Already, the addition of the more Catholically-oriented states to the Union has tended to create a “polarization effect,” in which these states are at times pitted against the older more secular states, such as France, in policy areas. This was clearly seen in the EU Constitution debate, but there have been other cases as well, such as the previously mentioned 2005-2006 attempt of Slovakia to move forward on a Treaty with the Vatican reinforcing “freedom of conscience” for medical doctors and other individuals when confronted with issues of abortion and other morally objectionable practices (which incurred heavy criticism from EU members). In general, the addition of the more pro-Catholic member states will almost certainly assure more confrontation between those states and the EU on matters of direct importance to the Church.

## Conclusion

This article looked at the relationship between the European Union and the Roman Catholic Church, observing the increased points of friction and conflict in specific policy areas. It posed a question regarding the sources of the conflicts. It concludes that they are due to particular cultural and structural factors. Culturally, these factors range from a growing secularization of the European landscape reflected in the attitudes of EU elites and policymakers, to a Church which views the EU with increasing suspicion but still seeks engagement despite differences on key issues. Structural explanations grow out of the increased politicization of the European Union, reflected in more politically assertive institutions, but especially European Parliament, often taking policy positions at odds with the traditional Church teaching. EU representatives from newer, predominately Catholic member states such as Malta, Poland, and Slovakia, may be expected to occasionally block these policies or soften the positions.

In summation, what can be said is that if the cultural and structural trends noted in this article progress, friction between the Church and the EU on issues involving their respective interests maybe expected to intensify. Yet, as this article has focused specifically on issues of Church / EU conflict, no judgment has been rendered as to the “overall” direction of the relationship, which certainly includes many points of cooperation as well, and in which representatives from both sides have an interest in furthering. Thus, the Church/EU relationship is complex – and though not one presently “made in heaven” - is still far from having no chance.

---

95 De Kuijer, *Ibidem*.

# SYSTEM POLITYCZNY W ISLAMIE

*Hayssam Obeidat*

## Wprowadzenie

Islam nie określał konkretnego systemu politycznego, a nie też cechy Kalifa. Jedynie, wyznaczał ogólne kryteria koncepcji władzy zawarte w tekstach Koranu. System polityczny w islamie opiera się na trzech zasadach: Tawhid (jedność Boga), Risalat (Proroctwo) i Kalifat. Trudno docenić różne aspekty islamskiego ustroju bez pełnego zrozumienia tych trzech zasad<sup>1</sup>.

Tawhid oznacza, że tylko Bóg jest Stwórcą, źródłem, władcą wszechświata i wszystkiego, co istnieje w nim. Suwerenność tego królestwa przysługuje tylko nim. Tylko on ma prawo do polecenia lub zakazywania. Ta zasada jedności Boga całkowicie neguje koncepcję prawnej i politycznej niezależności człowieka, indywidualnie lub zbiorowo. Żadna jednostka, rodzina, klasa lub rasa nie może ustawić się ponad Bogiem. Bóg sam jest władcą i jego przykazania są Prawem<sup>2</sup>.

Medium, przez które otrzymujemy prawo Boga jest znane jako Risalat. Otrzymaliśmy dwie rzeczy z tego źródła: Koran, w której Bóg określił swoje prawo i autorytatywną interpretację Księgi przez proroka Islamu, w charakterze przedstawiciela Boga. Prorok Islamu, również, zgodnie z zamiarem Koranu, dał muzułmanom wzór do islamskiego sposobu życia przez wprowadzanie w życie prawa. Połączenie tych dwóch elementów nosi nazwę Szarijat<sup>3</sup>.

Rozważmy teraz Kalifat<sup>4</sup>. Według słownika arabskiego, oznacza to, „reprezentacja”. Kalif<sup>5</sup>, zgodnie z islamem, jest dziedzicem Boga na ziemi. Na mocy uprawnień przekazanych mu przez Boga, jest on zobowiązany do rządzenia w tym świecie, w granicach określonych przez Boga.

---

1 Abu Ameenah Bilal Philips, *In the Name of Allah: The all compassionate all Merciful*, Rijad 2005 r., s. 21-26.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 Kalif (od arab. chalifa – następcą) – tytuł następców Mahometa, czyli przywódców muzułmańskich społeczności państwowo-religijnych zwanych kalifatami. Pierwszym kalifem po śmierci Mahometa w 632 roku został Abu Bakr. Zob. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Kalif>, 23 października 2012 r.

5 *Ibidem*.

Aby móc porównać współczesne systemy polityczne z systemem politycznym w Islamie należy go zidentyfikować. Otóż można wyodrębnić kilka współczesnych systemów politycznych:

1. Reżim wojskowy
2. Państwo totalitarne
3. Państwo świeckie, demokratyczne lub obywatelskie
4. Państwo wyznaniowe lub teokratyczne.

Gdzie zatem mieści się system polityczny w Islamie? Koncepcja systemu władzy oraz ogólne pojęcia wokół niej, czy to w islamie, czy też w innych religiach i cywilizacjach jest wynikiem relacji wiedzy i paradygmatu w religii, do której należą. Dlatego też to co obserwujemy w debatach publicznych w świecie arabskim obecnie wynika z pomylenia pojęć zaczerpniętych z ram wiedzy oraz obcej arabskiej i islamskiej myśli politycznej. Na przykład, państwo w zachodniej cywilizacji można określić jako świeckie, demokratyczne, obywatelskie lub też religijne (teokratyczne). Ten opis ma filozoficzne korzenie i ma swoje historyczne i cywilizacyjne tło, od którego pochodzi terminologia. Otóż państwo demokratyczne w zachodniej percepcji jest przeciwieństwem państwa wyznaniowego (teokratycznego). To odzwierciedla problemy, które doświadczyły społeczeństwa Zachodu od rewolucji francuskiej.

Pojęcia te niezwiązane są z system politycznym w islamie. Państwo religijne (teokratyczne) w zachodniej myśli politycznej oznacza władzę Kościoła. Mówi się o pochodzeniu władzy od Boga jako stwórcy społecznej natury ludzkiej. Natomiast Państwo świeckie uznaje zasady równouprawnienia kościołów i wolności religijnej, a tym samym nie uznaje uprzywilejowanej pozycji jednego Kościoła<sup>6</sup>. Taką rzeczywistość doświadczyła i praktykowała „Europa” przed renesansem, a należy pamiętać, że w tym czasie „państwo islamskie” nie znało nieomylności i świętości władców, oraz wszyscy muzułmanie w państwie muzułmańskim cieszyli się prawem do pracy, handlu i poruszania się, wolnością myśli, sumienia i wyznania, pod kontrolą muzułmańskich przepisów prawnych szarijat. Europejczycy kontaktowali się ze światem muzułmańskim w tych czasach przez „kruccjaty” i handel, oraz dzięki obecności muzułmanów na „Bałkanach” i Andaluzji „Al-Andalus” w „Hiszpanii”<sup>7</sup>.

---

6 powstała w epoce współczesnej pod wpływem ideologii liberalnej na kontynencie amerykańskim (Stany Zjednoczone Ameryki Północnej) i kontynencie europejskim (Francja). Wśród państw świeckich wyróżnia się 3 wersje modelowe: separację amerykańską, zwana czystą; separację wroga w wersji francuskiej i sowieckiej; separację skoordynowaną, zwaną przyjazną. *Ibidem*.

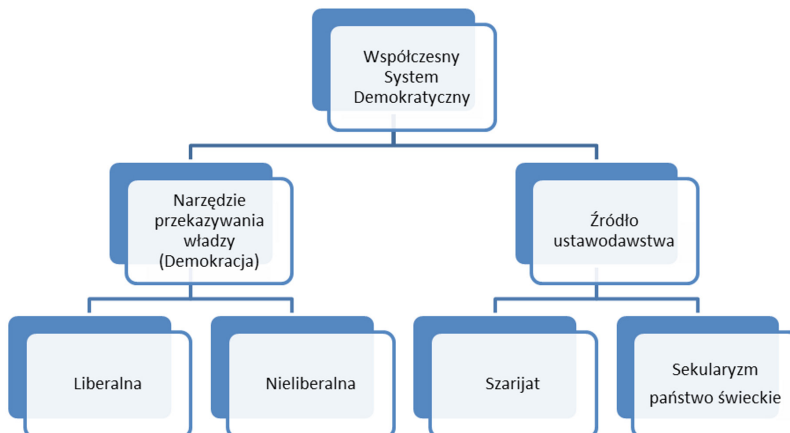
7 Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Oxford 2008 r., 58-68.

**Tabela 1.** Porównanie współczesnych systemów politycznych z systemami przed renesansem w Europie

| Porównanie                      | Państwo religijne teokratyczne  | Państwo demokratyczne (świeckie)   | Państwo Islamskie   |
|---------------------------------|---|--|---|
| Miejsce i historia              | <i>Europa przed renesansem</i>  | <i>Europa po renesansie</i>  | <i>Świat muzułmański w całej swojej historii aż do europejskiego kolonializmu</i> |
| władza wykonawcza               | <i>Kościół i jego przedstawiciele, władza Ajatollahów w Iranie</i>                                  | <i>Dla wszystkich ludzi, „ludzie są źródłem władzy”</i>                        | <i>Dla wszystkich ludzi, „ludzie są źródłem władzy”</i>                           |
| Prawo ustawodawstwo i regulacja | <i>Władza Kościoła, interpretacja Chomeiniego (Opieka islamskich Prawników tzw. teoria Imamatu)</i> | <i>Całemu narodowi „przez prawodawcę”</i>                                      | <i>Prawo szarijatu</i>  |
| rezultaty zastosowania          | <i>Despotyzm, tyrania i prześladowania</i>  | <i>Konflikt doktrynalny, chaos i intelektualne zniewolenie narodów słabych</i> | <i>Bezpieczeństwo, wolność, bezpieczeństwo oraz stabilizacja</i>                  |

**Źródło:** opracowanie własne

We współczesnym systemie politycznym (rysunek 1) naród jest źródłem władzy i to on wybiera swoich reprezentantów. Również naród jest źródłem ustawodawstwa, ponieważ wybierany parlament jest ciałem ustawodawczym. Niewątpliwie demokracja stanowi dobre narzędzie w wybieraniu parlamentów w państwach demokratycznych.

**Rysunek nr 1.** Schemat systemu politycznego w islamie.

**Źródło:** opracowanie własne

Demokracja Liberalna reguluje prawa i obowiązki wszystkich obywateli oraz ochrony mniejszości. Demokracja nieliberalna jest dobitnym przykładem rządów reżimów arabskich od Mubaraka w Egipcie, Ben Aliego w Tunezji czy Ali Saleh w Jemenie, gdzie odbywały się wybory, ale prawa obywateli nie były respektowane.

Państwo w Islamie różni się od państwa świeckiego tym, że źródłem ustawodawczym jest szarijat<sup>8</sup>. O ile źródłem ustawodawstwa w państwach świeckich jest wybierany parlament, to w Islamie wszystkie uchwały muszą być zgodne z szarijatem i każde prawo uchwalone przez parlament w państwie islamskim nie zgodne z szarijatem jest nieważne. Szarijat więc jest strukturą, która reguluje wszystkich ustawodawstwa w państwie

Nasuwa się pytanie jak współcześnie można klasyfikować państwo w Islamie: czy jako demokratyczny czy teokratyczny?.

W odpowiedzi na powyższe pytanie i w oparciu o wspomniany rysunek 1 i tabelę 1, można stwierdzić, że państwo w Islamie nigdy nie było teokratyczne, gdzie rządzi się przez ludzi, którzy uzurpowali sobie boskie prawa do władzy tak jak w Iranie. Historia pierwszego państwa w Islamie jest dobitnym na to dowodem.

Al-Mawardi, muzułmański prawnik szkoły Shafii, napisał, że kalif powinien być Kurajszytą<sup>9</sup>. Abu Bakr Al-Baqillani, Ashari islamski uczony i adwokat ze szkoły Maliki, napisał, że przywódca muzułmanów po prostu powinni być wybierany przez większość<sup>10</sup>. Abu Hanifa-Nu'man, założyciel szkoły Hanafi sunnickiej fiqh, napisał również, że lider musi pochodzić od większości<sup>11</sup>.

## Pierwsze państwo w Islamie w Medynie

Pierwszy etap to okres założenie państwa proroka Islamu w Medynie w oparciu o teksty Koranu, a następnie kodyfikacji tradycji proroka Muhammada. Ten etap uważa się za najważniejszy, ponieważ w oparciu o to zostały zbudowane zasady i podstawy teorii polityki i jej rozwój<sup>12</sup>. Drugim etapem jest utworzenie szkoły prawa i konsolidowanie tradycyjnej wiedzy religijnej, ustanowione przez szkołę Abu Hanifa i jego uczniów: Abu Yusufa i Abu Obaida, są autorami prac stanowią-

8 Al-Khalidi M. Qawaid Nizam al-Hukm Fi al-Islam. Kuweit: Dar al-Turath al-Buhuth al-'Ilmiyah. 1980 r.; s. 156.

9 H.A.R. Gibb, Al-Mawardi's Theory of the Caliphate, w: Stanford J. Shaw and William R. Polk, Studies in the Civilization of Islam, Boston 1962 r., s. 161,

10 Gharm Allah Al-Ghamdy, Process of Choosing the Leader (Caliph) of the Muslims: The Muslim Khilafa, w: <http://www.2muslims.com/directory/Detailed/225505.shtml>, 1 września 2012 r.

11 Abu Hanifa-Nu'man Great Imam and the Political issues, w: <http://www.asharqalarabi.org.uk/sabil/f-alislam-0.htm>, 28.10.2012 r.

12 Dr. Javid Iqba, The Concept of State in Islam - A Reassessment, w: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr98/1.htm>, 22 października 2012 r.

cych podstawę kodyfikacji tekstów religijnych (wspomniane prace to: *Al-Haradż* (arab. Podatki) i *Al-Amuwal* (arab. Pieniądz). Trzeci etap to objaśnianie tekstów Koranu i Sunny, śledzenie twórczości (arab. mudżtahida), „wysiłek twórczy” oraz twórczość czterech głównych szkół islamskiej jurysprudencji (Hanafi, Maliki, Shafi'i i Hanbali). Do wspomnianych szkół można dodać szyicką szkołę Jafari. Czwarty jest etap współczesny. Zaczął się od opublikowania przypisów magazynu „Osmańskie Zasady Sprawiedliwości” w książce Alego Abdela Razeka *Islam i zasady rządzenia*, napisanych przy poparciu Partii Liberalistów Konstytucjonalistów w Egipcie. Pragnęli oni zaprotestować przeciwko odrzuceniu przez uniwersytet Al-Azhar inauguracji króla Fouada na kalifa i przywróceniu kalifatu, zniesionego uprzednio przez Mustafaa Atatürka w 1924 roku<sup>13</sup>. Był to czas otwarcia na zachodnią politologię i próby identyfikowania się z teoriami polityki i systemami zachodniej cywilizacji oraz nadążania za najnowszymi osiągnięciami. Pionierzy tego etapu nie mogli ustanowić solidnej podstawy nowoczesności i Ali Abdel Razek, pod presją naukowców z Al-Azhar, zmuszony został do wycofania się i wykazania odrzucenia wcześniej wygłaszanych tez<sup>14</sup>.

Wspomniane etapy są warte dokładniejszego omówienia. Koran – według muzułmanów – został wysłany jako Boskie wskazówki dla tych, którzy wierzą i zawiera zasady oraz wytyczne niezbędne dla funkcjonowania ludzkości na poziomie społecznym, politycznym i duchowym<sup>15</sup>. Koran nie powinien być jednak mylony z podręcznikiem *sensu stricto*. Dla muzułmanów jest to istota Boskich wartości, zbiór objawionych zasad, które poprowadzą ich ku prostej drodze<sup>16</sup>.

Historycznie rzecz ujmując, muzułmanie zawsze poszukiwali politycznej autonomii i autentyczności etycznej, wielokrotnie powracając do źródeł islamskich (Koran i Sunna), w celu uzyskania wiedzy odpowiedniej dla charakteru danej epoki. Jednym z projektów, którym zajmują się współcześni myśliciele muzułmańscy jest budowa teorii państwa islamskiego. Kilka teorii państwa islamskiego zostały już zresztą opracowane i przekazane; niektóre z nich są bardziej skoncentrowane na zasadzie *Szura* (arab. narada, konsultacja) i tym samym posiadają bardziej demokratyczny charakter, podczas gdy inne są bardziej skoncentrowane na boskim pochodzeniu władzy kalifa, są więc bardziej autorytarne<sup>17</sup>.

Po emigracji proroka Muhammada z Mekki do Medyny ukształtowaną myśl polityczną zaczęto wprowadzać w życie. W Medynie powstała pierwsza muzułmańska konstytucja, tzw. konstytucja medyńska, która uregulowała stosunki mu-

13 Ajeel Al.-Nashmy, *Īadat tarteeb al-raq suqout al.-khilafa* (Przetwasowanie kart upadku Kalifatu), w: [http://www.fustat.com/C\\_hist/tarteeb13.shtml](http://www.fustat.com/C_hist/tarteeb13.shtml), 23 października 2012 r.

14 Chodzi o książkę napisaną przez Abdul Razaka, *Islam wa usoul al.-hukm* (Islam i Ładu Administracyjnego), w: <http://www.lotfihadad.com/PDFBooks/islam.pdf>, 22.10. 2012 r.

15 Muhammad SA. *Al-Mujtama' al-Islami Wa Usul al-Hukm*. Kair, Dar al-'Tisam. 1980 r.; s. 77.

16 Al-Ansari, Jalal, Ed., *Introduction to the Systems of Islam*, Al-Khilafah Publications London, 1996, s. 23-37.

17 Esposito, John L. & Voll, John, *Islam and Democracy*, Oxford, 1996 r.

zułmanów z nie-muzułmanami<sup>18</sup>. Objawione wersety Koranu kształtowały teorię polityki w Islamie, zawierały zbiór zasad i praw, które stanowią podstawę myśli politycznej w islamie, tworząc w ten sposób niezależny islamski system polityczny ze wszystkimi jego elementami. Muzułmańska teoria polityki nie koncentruje się tylko na badaniach politycznych idei muzulmańskich prawników, które wchodzą w zakres pojęcia prawoznawstwa polityki, ale i idei głoszonych przez uczonych i filozofów.

Obecną analizę należy skorelować z analizą pewnego konkretnego wydarzenia, związanego z prorokiem islamu, Muhammadem, który nie tylko wspierał demokratyczne teorie państwa islamskiego, ale także dostarczał bardzo ważne wskazówki dla rozwoju teorii polityki. Mamy tu na myśli niezmiernie istotny dokument medyński, *Dastur al-Medina* (Konstytucja Medyńska). Musimy pamiętać, że wszystko co prorok islamu powiedział i zrobił, to zasadniczo egzegeza Koranu. Działania proroka powinny być rozumiane jako wykładnia, interpretacja proroczego Koranu. Po emigracji Muhammada z Mekki do Medyny w 622 r., założył on pierwsze państwo islamskie. Przez dziesięć lat Muhammad był nie tylko liderem powstającej *Ummy* (arab. wspólnoty) muzulmańskiej w Medynie, ale także politycznym przywódcą nowo powstającego państwa w Medynie. Jako lider, prorok sprawował jurysdykcję nad muzulmanami, a także nie-muzułmanami. Legitymizacja jego władzy nad Medyną była oparta na jego statusie proroka islamu, jak również na podstawie konstytucji medyńskiej.

Jako wysłannik Allacha miał zwierzchnictwo nad wszystkimi muzulmanami na mocy prawa Bożego – oczywiście w zestawieniu z szachadą, tj. wyznaniem wiary: *La ilaha Illa Allah, Muhammad rasul Allah* (Nie ma Boga prócz Allacha, a Muhammad jest jego posłańcem). Kiedy muzulmanie deklarują swoją wiarę, nie tylko poświadczają monoteizm, ale również suwerenność Muhammada jako Bożego posłańca, wysłannika Boga na Ziemię. Tym niemniej Muhammad nie panował nad nie-muzułmanami z Medyny, ponieważ był wysłannikiem Allacha i nie uważali go za wysłannika. Panował nad nimi na mocy trójstronnego porozumienia, podpisanego przez *Muhajirun* (muzulmańscy imigranci z Mekki), *Ansar* (rodzimych muzulmanów z Medyny) i Żydów. Warto pamiętać, że Żydzi byli partnerami w konstytucyjnym powołaniu pierwszego państwa islamskiego<sup>19</sup>.

Trójstronny kontrakt z Medyny stanowi doskonały historyczny przykład dwóch teoretycznych konstrukcji, które ukształtowały współczesny obraz teorii polityki w islamie. Dlatego też powinny one mieć duże znaczenie dla tych uczo-

---

18 O konstytucji medyński autor artykułu napisał, Hayssam Obeidat, *Obywatelskość w myśli islamskiej*, Redakcja naukowa: Selim Chazbijewicz, Karolina Skarbek, Mariusz Turowski, Wrocław 2012 r., s. 159-169.

19 Mahmoud Mathy, Mafhoum al. Daula almadaniya fi al-Islam bayn al. Asala wa muasara (Pojęcie państwo obywatelskiego w islamie między tradycją a nowoczesnością), w: <http://www.manaraweb.com/news.php?newsid=3148>, 6 kwietnia 2011 r.



nych, którzy biorą udział w teoretyzowaniu islamskiego państwa. Teoria polityki opiera się głównie na idei umowy społecznej i konstytucji. Umowa społeczna, rozślawniona przez francuskiego filozofa Rousseau to wymyślona umowa między ludźmi w stanie naturalnym, która prowadzi do utworzenia państwa. W stanie naturalnym ludzie są wolni i nie są zobowiązani do przestrzegania wszelkich przepisów i praw. Są w zasadzie suwerennymi jednostkami. To dzięki umowie społecznej poddają swoją indywidualną suwerenność zbiorowości i tworzą społeczność lub państwo. Działa ono jak agent suwerennego ludu, wykonywania suwerenności, które zostało przekazane mu przez ludzi poprzez umowę społeczną w celu realizacji pragnienia ludu zawartego w realizacji celów umowy społecznej.

Pojęcia wymyślonej umowy społecznej jako podstawowej przesłanki do teoretyzowania nowoczesnego państwa można spotkać w historii ludzkości. Jednym z przykładów jest amerykańska *Mayflower Compact*<sup>20</sup>. Podpisanie konstytucji po sześciu miesiącach obrad w Filadelfii można uznać za kolejny przykład umowy społecznej. Ale muzułmanie też mają w tradycji konstytucję medyńską, na której fundamentach może być zbudowane nowoczesne państwo.

Drugi pomysł, który leży u podstaw współczesnej teorii polityki to koncepcja konstytucji. Pod wieloma względami konstytucja jest dokumentem, który stawia warunki umowy społecznej, na której opiera się każde społeczeństwo. Ustanowienie konstytucji to koncepcja wielowiekowa. Sam Arystoteles zebrał ponad 300 pisemnych konstytucji w swoim życiu. Konstytucja medyńska wyraźnie spełniła konstytucyjną funkcję, ponieważ była konstytutywnym dokumentem pierwszego państwa islamskiego<sup>21</sup>.

Elementami składowymi nowoczesnej teorii politycznej jest kontrakt społeczny oraz konstytucja. Oba warunki są spełnione w państwie islamskim<sup>22</sup>. W ten sposób możemy argumentować, że konstytucja medyńska spełniła podwójną funkcję umowy społecznej i konstytucji. Oczywiście konstytucja z Medyny sama w sobie nie może służyć jako nowoczesna konstytucja. To byłoby zupełnie nieodpowiednie, ponieważ jest to historyczny, specjalny dokument i w dość ograniczonym zakresie. Może ona jednak służyć jako zasada wiodąca do naśladowania zamiast podręcznika do powielenia<sup>23</sup>.

---

20 *Mayflower Compact* — umowa zawarta 11 listopada 1620 roku przez 41 męskich osadników („ojców pielgrzymów”) zdążających na pokładzie statku *Mayflower* na tereny przyznane przez króla Jakuba I Kampanii Wirgińskiej. Wedle zawartej umowy osadnicy planowali prowadzić religijne życie, dzielić się wszystkim uczciwie, niezależnie od osobistych nakładów i wysiłku, oraz zakładali, że w ich kolonii (nazwanej Plymouth) nie będzie prywatnej własności a wszystko co zostanie wytworzone automatycznie stanie się własnością wspólną. Dla takich zasad motywację znajdowano w chrześcijaństwie, w jego purytańskiej odmianie.

21 Shams Addin Dawal Bait, *Daula madaniya bi marjaiya islamiya?* (Państwo obywatelskie ze źródłem Islamu), w: [http://shamsaddindawalbait.blogspot.com/2011/12/15\\_1519.html](http://shamsaddindawalbait.blogspot.com/2011/12/15_1519.html), Grudzień 2011 r.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

Konstytucja Medyńska także pokazuje jaka powinna być relacja między objawieniem i konstytucją. Muhammad mógł jedynie wskazać na prawdę objawioną przez Boga, służącą jako podstawa konstytucji medyńskiej lub też podstawa dla nowej wspólnoty. Jednakże gdyby wymusił uznanie tego faktu na nie-muzułmanach, wówczas panowałby w Medynie bez pełnej zgody dotyczącej jego osoby jako lidera. Muhammad wykazał demokratycznego ducha, w przeciwieństwie do autorytarnych tendencji wielu z tych, którzy jak twierdzą, pragną naśladować go dzisiaj. Wybrał sporządzoną historycznie, określoną konstytucję opartą na wiecznych i transcendentnych zasadach, i szukał zgody u wszystkich, którzy chcieliby mieć wpływ na jej realizację<sup>24</sup>.

Pierwsze państwo islamskie założone w Medynie było oparte na umowie społecznej i miało konstytucyjny charakter, zaś sam władca rządził za wyraźną pisemną zgodą wszystkich obywateli państwa. Współcześnie też możemy naśladować Muhammada i sporządzić własne konstytucje, historycznie i czasowo odpowiednie dla naszych warunków; możemy też użyć konstytucji medyńskiej jako przykładu informującego, jak można rozwijać islamską myśl konstytucyjną.

Konstytucja medyńska ustanawia znaczenie zgody i współpracy w zarządzaniu państwem. Według tego układu muzułmanie i nie-muzułmanie są równoprawnymi obywatelami państwa islamskiego, z identycznymi prawami i obowiązkami. Społeczności o różnych orientacjach religijnych mogą cieszyć się religijną autonomią. Konstytucja medyńska ustanowiła pluralistyczne państwa - wspólnotę wspólnot. Wszyscy byli równi wobec prawa. Zasady równości, rządów konsensusu i pluralizmu są pięknie włączone w porozumienie z Medyny. Śmierć Proroka Islamu i brak wskazania następcy oraz brak tekstu o systemie politycznym w Koranie (z wyjątkiem *Szury*), otworzyło drzwi szeroko dla mudżtahida do stworzenia teorii polityki.

### **Władza wykonawcza i ustawodawcza w państwie Islamu**

Odpowiedzialność za rządzenie w islamskim państwie jest powierzona Amirowi (lider), który może być porównywany do prezydenta lub premiera w zachodniej demokracji. Wszyscy dorośli mężczyźni i kobiety, którzy akceptują w konstytucji prawo do głosowania biorą udział w wyborach na Amira (lidera)<sup>25</sup>.

24 Ahmad Ibrahim Al. Sharif, Daulat Al. Rasoul fi AlMadina (Państwo Proroka w Medynie), Kair 2001 r., s. 33-45, oraz Muhammad Mamdouh Al. Arabi, Daulat Al. Rasoul fi AlMadina (Państwo Proroka w Medynie), Kair 1988 r.

25 Ismail Ibrahim Al. Badawi, ekhtsasat alsltah altnfithiah fi aldoulah alaslamiyah walnthm aldsturiyah alma'asrah (Zakres uprawnień władzy wykonawczej w państwie islamskim i współczesnych systemów konstytucyjnych), Bajrut 1998 r., s. 22-34.

Podstawowe kwalifikacje do wyborów na Amira to: dowiedzenia zaufania największej liczby osób w zakresie swojej wiedzy i zrozumienia ducha islam, posiadanie islamskiego atrybutu strachu przed Bogiem, posiadanie zdolności przywódczych. Krótko mówiąc, powinien być zarówno zdolny i cnotliwy<sup>26</sup>.

Kolejną ważną kwestią w islamskiej instytucji politycznej jest Al szura (rada konsultacyjna), która jest jedną z największych zalet; państwa w Islamie. Ta zasada została objawiona w wersecie Koranu jako „Szura”<sup>27</sup>. Czym Al. Szura różni się od demokracji, która jest dziełem myślicieli zachodnich? Demokracja i Shura zgadzają się w kwestii zapewnienia społeczeństwu gwarancji spełnienia ich pragnień i różnią się w sprawach źródeł ustawodawstwa<sup>28</sup>. Szura (rada konsultacyjna), która jak wspomniano wcześniej wybierana jest przez ludzi, będzie pomagać i wspierać Amira. Jest on zobowiązany do zasięgnięcia opinii Szury w ważniejszych dla państwa sprawach. Amir może zachować urząd tylko tak długo, jak długo będzie się cieszyć zaufaniem ludzi. W przypadku jego braku musi zrezygnować. Każdy obywatel ma prawo do krytyki Amira i jego rządu, a wszystkie odpowiedzialne środki do wyrażania opinii publicznej powinny być dostępne w państwie islamskim<sup>29</sup>.

Obowiązujące prawodawstwo w państwie islamskim powinno mieścić się w granicach wyznaczonych przez Szarijat. Nakazy Allaha i Jego Proroka są akceptowane i przestrzegane, a organ ustawodawczy nie może zmieniać lub modyfikować je lub tworzyć nowych przepisów, które są sprzeczne z jego duchem<sup>30</sup>. Obowiązek ustalenia rzeczywistej intencji tych przykazań, które są otwarte na więcej niż jedną interpretację powinien przekazać osobom posiadającym specjalistyczną wiedzę z zakresu prawa szarijatu. Dlatego też tego rodzaju sprawy mogą być kierowane do podkomisji ds. prawa muzułmańskiego szarijat. Wielki zakres nadal będzie dostępny dla prawodawstwa w kwestiach nieobjętych konkretnymi nakazami szarijat i Komitet Doradczy lub ustawodawca ma swobodę stanowienia prawa w odniesieniu do tych spraw<sup>31</sup>.

---

26 *Ibidem*, s. 76-78.

27 Thamer Abdul Fattah, Al.-shura fi al.-Islam bayn alnathariya wa tatbeeq (Szura w islamie między teorią a praktyką), w: <http://www.alukah.net/Sharia/0/25375/>, październik 2011 r.

28 Lukman T. Shura and Its Development as a Political Representation in the Classical Islamic State. London, 1994 r.; s. 6-15.

29 Yasmine Zein Al-Abedine, Islamic Perspective on Democratisation between Theory and Practice: A Comparative Study of the Egyptian and the Tunisian Revolutions”, “Egypt in the Arab Spring: Multidisciplinary Research Perspective” London School of Economics, London, 28 September 2012, w: <http://www2.lse.ac.uk/middleEastCentre/research/Collaboration-Projects/collaboration-2011-2012/LSE-Collaboration-with-FEPS/Yasmine-ZeinElAbidine.pdf>, październik 2012 r.

30 Dr. Fathi Osman, Islam in a Modern State: Democracy and the Concept of Shura, Occasional Paper Series, Center for Muslim-Christian Understanding History and International Affairs Edmund A. Walsh School of Foreign Service Georgetown University, w: [http://www.usc.edu/schools/college/crcc/private/cmje/issues/more\\_issues/Islam\\_in\\_a\\_Modern\\_State\\_Democracy\\_and\\_Shura.pdf](http://www.usc.edu/schools/college/crcc/private/cmje/issues/more_issues/Islam_in_a_Modern_State_Democracy_and_Shura.pdf), 20 września 2012 r.

31 *Ibidem*.

W islamie sądownictwo jest niezależne i nie podlega kontroli władzy wykonawczej<sup>32</sup>. Wywodzi swoją władzę bezpośrednio od szarijatu i jest odpowiedzialne przed Bogiem. Sędziowie powinni być powoływani przez rząd. Po mianowaniu muszą wymierzać sprawiedliwość bezstronnie, zgodnie z szarijatem. Wszystkie organy i urzędnicy rządu powinny przestrzegać ich jurysdykcji. Nawet najwyższa władza wykonawcza rządu powinna stawiać się w sądzie jeśli zajdzie taka potrzeba. Rządzący i rządzeni są podlegli temu samemu prawu i nie może być żadnej dyskryminacji na podstawie pozycji, władzy lub przywilejów. Islam oznacza równość (społeczną, gospodarczą i polityczną) i skrupulatnie przestrzega tej zasady<sup>33</sup>.

Według Hegla, „Islam zrewolucjonizował Wschód”<sup>34</sup>. To wielkie przemiany dokonane za życia Proroka. Sukcesja po proroku Muhammadzie była przełomowa. Spowodowało to początek podziałów na tle prawa do przyjęcia władzy po śmierci Proroka. Chociaż konflikt między wczesnymi muzułmanami miał charakter polityczny i plemienny, brak tekstu w Koranie regulującego system władzy, który wskazałby następcę proroka, przyczynił się do powstania podziałów w tej sprawie. Te podziały w zasadzie trwają do dziś.

Wśród szczegółowych celów projektu badawczego „Teorii polityki”<sup>35</sup> w Islamie należy wskazać analizę na dwóch podstawowych założeniach: 1. teoria polityki w islamie nie wynika z tekstu Koranu, ale jest dziełem ludzkiego umysłu i historii; 2. teoria polityki w Islamie, w niektórych epokach historii Islamu nie sprostała ówczesnym wymogom politycznym i społecznym. Wynikało to z powstania trzech modeli w swoim podejściu do problemów: sunnickich i ich myśli politycznej, władzy Imamah u szyitów, oraz „*bā'iyya*” (Ibadytyzm – jedyny obecnie istniejący ruch w łonie charydżyzmu). Spowodowało to podsycanie zderzenia pomiędzy tymi modelami, którym się nie udało stworzyć wspólnej teorii polityki. Jedynie co mogły zrobić to rodzaj powtórek orzecznictwa pod hasłem kalifatu, nie tworząc nowej teorii polityki, która sprostałaby wymogom czasów<sup>36</sup>.

Wizja teoretyków myślicieli muzułmańskich sunnickich w Islamie była oparta na dziedzictwie historycznym. W zakresie miejsca tekstu (z Koranu i sunna), szyicka myśl polityczna odwołuje się do tekstu o władzy Imama. Ibadytyzm zaś nie interesował się dziedzictwem uczonych muzułmańskich w tym zakresie. W oparciu o te sprzeczności zbudowana została teoria polityki w Islamie. Czy podział na zwolenników Kalifatu (Sunnici) i zwolennikami Imamah (dwunastu imamów u szyitów) przyczynił się do wyodrębniania grup od władzy z powodu problemu społecznego do umacniania swojej legitymacji władzy? Brak świadomości

32 Dr. Salama Mohammad Al Balawy, *Judiciary in the Islamic state*, Naif Arab University For Security Sciences, Rijad 2000 r., s. 123-140.

33 *Ibidem*.

34 Nu'man Al. Samurai, Hegel harrara Al. Szarq („Islam zrewolucjonizował Wschód”), w: [www.aldaawah.com/?p=2182](http://www.aldaawah.com/?p=2182), 30 września 2012 r.

35 Lukman T. *Discourse on Islamic Political Thought*, Kuala Lumpur, 2006.

36 Muhammad Abu Zuhra, Tareech almazaheb al. Islamiya (*Historia doktryn islamskich*), Kair 1988 r.

mości zbiorowej co do praktyk autorytarnych podczas panowania Umajjadów i Abbasydów miało głęboki wpływ na tyranię reżimów<sup>37</sup>.

W przeciwieństwie do teoretycznych rządów sunnickich, pojawiła się teoria dwunastu Imamów, która kształtowała się, kiedy Imam Ali bin Abi Talib zięć proroka Islamu Muhammada wyraził sprzeciw wobec wyników spotkania w Sakifa, co doprowadziło do teoretyzowania dziedziczenia władzy po linii Imama Ali bin Abi Talib. W tej kwestii, teoria Imamah nie różniła się od Kalifatu, kiedy polityczna sukcesja, została przekształcona w system dziedziczny<sup>38</sup>.

Tak więc, Umajjadzi przekształcili kalifat w monarchię absolutną. Mu'awija I doprowadził do wyboru swojego syna, Jazida, na kalifa jeszcze za swojego życia. Tym sposobem godność kalifacka stała się dziedziczna.

### Podsumowanie

Arabska wiosna wprowadziła do władzy braci muzułmańskich w Egipcie i Tunezji z myślą o powrocie do państwa proroka Islamu Muhammada w Medynie. Tym bardziej, że główny ideolog braci muzułmańskich Hasan Al.Banna, po upadku kalifatu otomańskiego, budował całą swoją ideologię w oparciu o myśl polityczną z okresu pierwszego państwa w Islamie lub państwa proroka. Wydaje się, że Egipt jako lider świata arabskiego i muzułmańskiego zbuduje model państwa, który będzie wzorem do naśladowania przez inne kraje arabskie i muzułmańskie.

---

37 *Ibidem.*

38 *Ibidem.*



# RELIGIA W POLITYCE. ZARYS PROBLEMATYKI ISLAMSKICH TEORII STOSUNKÓW MIĘDZYNARODOWYCH

Marcin Tarnawski

## Wprowadzenie

Tematyka nieeuropejskich podejść do stosunków międzynarodowych jest bardzo słabo znana, lecz dość ciekawa. W tym kontekście dość interesująco prezentują się islamskie teorie stosunków międzynarodowych, wśród których można znaleźć podejścia tradycjonalistyczne, modernistyczne czy fundamentalistyczne. Powierzchnowe podejście na Zachodzie sprowadza problem do *Świętej wojny*, ekspansji islamu na cały świat i zjawiska terroryzmu. Zagłębiając się w literaturę przedmiotu łatwo można dojść do wniosku, że wcale nie jest to takie proste, a postawa Zachodu wobec Islamu wywodzi się w głównej mierze ze stereotypów.

Chociaż tradycjonalizm jest historycznie najbardziej wpływową teorią, to dzisiaj przyciąga on głównie ostrą krytykę. Odnosząc się do związanych z Koranem tekstów i kontekstu objawienia, niektóre tradycyjne założenia straciły na znaczeniu. Rzeczywiście, warunki, które doprowadziły do ich pojawienia się i dominacji nie istnieją we współczesnym świecie. Dlatego istnieje potrzeba bardziej odpowiedniego podejścia, poprzez które pokojowe stosunki zagraniczne w Islamie mogą być postrzegane i promowane. W tym kontekście, istnieją próby włączenia nietradycyjnych opinii na podejście bardziej spójne i dopowiadające współczesnemu społeczeństwu. Podejście to nadal zależy od tekstów Koranu, ale równocześnie uwzględnia współczesne ograniczenia. Zgodnie z tym nurtem, który można nazwać pacyfizmem, pokój jest zasadą organizującą stosunki zagraniczne. Rzeczywiście, związane z Koranem teksty, dostarczają teoretyczne ramy nie tylko pokojowych stosunków, ale także współpracy interakcji pomiędzy Muzułmanami i społeczeństwami nie-muzułmańskimi. Jest to teoria wspierana przez werset Koranu, który brzmi: *Ten, kto zabił człowieka, który nie popełnił zabójstwa i nie szerzył zgorznienia na ziemi, czyni tak, jakby zabił wszystkich ludzi. A ten, kto przywraca do życia człowieka, czyni tak, jakby przywracał do życia wszystkich ludzi* (5, 32)<sup>1</sup>. Zatem Islam jako religia pokoju powinna także w ten sposób oddziaływać

---

1 Cytaty z Koranu [za:] *Koran*, przekład Józefa Bielawskiego, Warszawa 1986.

na stosunki międzynarodowe, ale doskonale wiadomo, że na przestrzeni wieków wyglądało to zupełnie inaczej.

Zanim jednak będzie można przejść do zasadniczych rozważań nad islamskimi podejściami w teorii stosunków międzynarodowych warto zastanowić się czy istnieją nie-zachodnie podejścia w badaniu stosunków międzynarodowych? Gdyż *main stream* współczesnej nauki o stosunkach międzynarodowych tworzą głównie badacze wywodzący się z kultury zachodnioeuropejskiej. W takim razie, dlaczego poza Europą Zachodnią nie wytworzyły się spójne i kompleksowe podejścia do badania stosunków międzynarodowych?

### **Czy istnieją nie-zachodnie teorie stosunków międzynarodowych?**

W nawiązaniu do słynnego, prowokacyjnego pytania Martina Wighta z połowy lat 60-tych XX wieku, można się zastanowić, dlaczego poza światem Zachodu nie istnieją teorie stosunków międzynarodowych. Główne przesłanie Wighta sprowadzało się do stwierdzenia, że istniejące warunki polityczne utożsamiane z postępek i rozwojem generowały potrzebę stworzenia teorii dotyczącej powtarzających się stosunków między państwami<sup>2</sup>. Takie warunki, sprzyjające powstawaniu teorii istniały tylko w świecie zachodnim, natomiast poza nim, rzeczywistość międzynarodowa wydawała się rozproszona, niesystematyczna i niedostępna. Jeszcze całkiem niedawno, w latach 90-tych XX wieku, pokój, współzależność, integracja, porządek instytucjonalny, wszystko to, co kojarzone było z normalnymi stosunkami między państwami utożsamiane było z Zachodem, podczas gdy w świecie poza zachodnim rzeczywistość przypominała tylko walkę i próby przeżycia<sup>3</sup>.

Problem z powstaniem spójnej i całościowej teorii stosunków międzynarodowych poza światem zachodnim jest znacznie głębszy, ponieważ dotyczy braku idei i sił sprawczych, które dałyby podstawę do stworzenia całościowej i kompleksowej teorii. Gdzie, zatem można szukać zaczątków takiej teorii? Współczesny świat ulega daleko idącym zmianom, wyłaniają się nowi aktorzy stosunków międzynarodowych, szczególnie w Azji, gdzie znajdują się zarówno władza (*power*) jak i bogactwo (*wealth*). W Azji też odnaleźć można długą historię stosunków między narodami, choć jest to historia znacznie różniąca się od europejskiej. W pewnym sensie powstanie takiej teorii w Azji byłoby rzuceniem wyzwania światu zachodniemu. Ponadto należy zwrócić uwagę na fakt, iż powstałe na Zachodzie teorie stosunków międzynarodowych są za słabo osadzone w źródłach

2 M. Wight, *Why Is There No International Theory?*, w: M. Wight, H. Butterfield (eds.), *Diplomatic Investigations*, London 1996.

3 J. Goldgeiger, M. McFaul, *A Tale of Two Worlds: Core and Periphery in the Post-Cold War Era*, *International Organization*, 1992, vol. 46, no. 2, pp. 467-491.



i zbyt dominujące, jeśli chodzi o wpływy Zachodu, aby prawidłowo tłumaczyć i zrozumieć współczesny, zmieniający się świat.

Robert Cox argumentował, że teoria tworzona jest zawsze dla kogoś i w jakimś celu (*theory is always for someone and for some purpose*)<sup>4</sup>. Każda teoria stosunków międzynarodowych powinna być neutralna, ale nie zawsze tak jest, szczególnie dotyczy to tych teorii, które są nie tylko analizą, ale również wizją świata obecnego (realizm) lub przyszłego (liberalizm, marksizm, teorie krytyczne). Zgodnie z tym założeniem liberalizm (szczególnie ekonomiczny) to głos kapitału, a realizm - światowych mocarstw, które opowiadają się za utrzymaniem *status quo* i ich dominującej roli w systemie międzynarodowym. Tak więc, realizm przedstawiany jako teoria uniwersalna<sup>5</sup>, może być również odbierany jako głos Zachodu w utrzymaniu jego władzy, bogactwa i wpływów. Teorie marksistowskie czy krytyczne często są postrzegane, jako głos wykluczonych (robotników, kobiet, Trzeciego Świata) i promowanie interesów peryferiów. Patrząc z takiej perspektywy, państwa azjatyckie mają szczególny interes w stworzeniu teorii, która będzie bliska ich interesom, zresztą zachowanie Chin czy Japonii na arenie międzynarodowej nie odpowiada założeniom realizmu ani liberalizmu. Chiny próbują uniknąć bycia traktowanym, jako państwa, które chce naruszyć *status quo* pomimo faktu, iż ich potęga stale rośnie i są już drugą gospodarką świata. Japonia natomiast stara się być „normalnym” mocarstwem, a nie „cywilnym” lub „handlowym” jak uważają realiści.

Aby kompleksowe rozważania nad stosunkami międzynarodowymi stały się pełnoprawną teorią stosunków międzynarodowych muszą spełnić kilka podstawowych założeń. Pierwsze, dotyczy rozpoznania teorii przez innych badaczy środowiska akademickiego. Drugie, odnosi się do samorozpoznania teorii przez jej twórców, nawet jeśli sama teoria nie jest szeroko znana wśród badaczy głównego nurtu stosunków międzynarodowych. Po trzecie, i najważniejsze, teoria musi być próbą systematycznego generalizowania na temat szeroko rozumianych stosunków międzynarodowych. Takie warunki spełniały tylko teorie powstałe w środowisku naukowym świata Zachodu: klasyczny realizm, liberalizm, neorealizm i neoliberalizm, marksizm, szkoła angielska, teorie krytyczne czy konstruktywizm i postmodernizm. Żadna z prób generalizowania w obszarze stosunków międzynarodowych poza obszarem zachodnioeuropejskim nie może zostać, w powyższym kontekście, uznana za pełnoprawną teorię stosunków międzynarodowych. Miały jednak miejsce pewne próby budowy teorii, które możemy nazwać nie-zachodnim wkładem w teorię stosunków międzynarodowych.

Równoległe do zachodnich prekursorów stosunków międzynarodowych (Tukidydes, Hobbes, Machiawelli, Kant) na kontynencie azjatyckim występowa-

4 R. Cox, *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*, w R. Cox (ed.), *Neorealism and its Critics*, New York 1986, p. 207.

5 Por.: E. H. Carr, *Twenty Years, Crisis, 1919-1939. An Introduction to the study of international relations*, Palgrave, New York 2001.

li również przywódcy polityczni, religijni czy wojskowi. Wśród takich azjatyckich prekursorów warto wymienić Sun Tsu, Konfucjusza czy Kautilya, o których, wprawdzie rzadko, ale wspominają zachodni teoretycy stosunków międzynarodowych<sup>6</sup>. Generalny problem ze wszystkimi rozważaniami prekursorów dotyczy braku stworzenia systematycznej i kompleksowej teorii oraz niejasnego rozróżnienia pomiędzy polityką wewnętrzną, a międzynarodową (co z racji czasów, w których tworzyli nie powinno dziwić, za początek współczesnego ładu międzynarodowego uznaje się kończący wojnę trzydziestoletnią pokój westfalski). Poza wymienionymi prekursorami, próby budowy teorii na gruncie stosunków międzynarodowych dokonywane były przez współczesnych przywódców politycznych: Jawaharlal Nehru (Indie), Mao Tse Tung (Chiny), Aung San (Myanmar), Jose Rizal (Filipiny) czy Ahmed Sukarno (Indonezja). Byli oni twórcami pewnych generalnych zasad (idei) dotyczących organizacji przestrzeni międzynarodowej, chociaż większość z nich została wykształcona w świecie zachodnim, ich poglądy były całkowicie niezależne (można powiedzieć alternatywne) od intelektualnej tradycji Zachodu<sup>7</sup>. Wynikało to z chęci przeciwstawienia się dominującym ówczesnie poglądom oraz z lokalnych uwarunkowań i miejscowej tradycji. Wśród takich charakterystycznych koncepcji wymienić można: niezaangażowanie (zadaptowane przez Nehru z koncepcji neutralności), niewykluczający regionalizm (jako przeciwieństwo regionalnych bloków militarnych, również Nehru), współzależność i multilateralizm (Aung San), NEFOS czyli *New Emerging Forces* (Sukarno), teorię trzech światów (Mao). Charakterystyczne dla podanych przykładów jest to, że koncepcje te nie były tworzone przez naukowców, lecz aktywnych polityków, co już w pewien sposób ograniczało ich kompleksowość i stosowaną metodologię. Większość pomysłów to raczej próba znalezienia odpowiedzi na bieżące problemy międzynarodowe właśnie tworzonych państw niż systematyczne i kompleksowe rozważania nad stosunkami międzynarodowymi. Chociaż zauważyć należy, że w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej, również można znaleźć przykłady czynnych polityków, którzy zapisali się jako teoretycy stosunków międzynarodowych: Woodrow Wilson czy Henry Kissinger<sup>8</sup>.

Poza klasycznymi i współczesnymi koncepcjami dotyczącymi stosunków między państwami i międzynarodowymi, kolejną grupę tworzą naukowcy, przedstawiciele niezachodnich państw, którzy próbują dostosowywać zachodnie TSM do lokalnych uwarunkowań (Kanti Bajpai z Indii, Chung-In Moon z Korei, Yongjin Zhang z Chin). Jednak utożsamianie ich z nie-zachodnimi TSM jest dość problematyczne, gdyż większość z nich przyjęła wykształcenie na Zachodzie

6 Por.: G. Modelsky, *Foreign Policy and International System in the Ancient Hindu World*, *American Political Science Review*, 1964, vol. 58, No. 3, pp. 549-560.

7 R. Keohane, L. Martin, *The Promise of Institutional Theory*, *International Security*, 20(1), Summer 1995, pp. 39-51.

8 A. Acharya, B. Buzan, *Why is there no non-Western international relations theory?*, w A. Acharya, B. Buzan, (eds.), *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia*, New York 2010, p. 11.

i prezentuje typowo zachodni ogląd rzeczywistości międzynarodowej. Poprzez dostosowywanie zachodnich teorii do lokalnych warunków raczej testują oni koncepcje, które powstały na Zachodzie, niż są oryginalnymi twórcami (dostarczają danych dla zachodnich TSM, falsyfikują bądź potwierdzają je)<sup>9</sup>.

W środowisku akademickim dokonywano prób wyjaśnienia dominacji zachodnioeuropejskich teorii stosunków międzynarodowych. Wśród najistotniejszych argumentów za dominacją zachodniego punktu widzenia znalazły się<sup>10</sup>:

- Zachodnie TSM odkryły prawidłową drogę do zrozumienia stosunków międzynarodowych;
- Zachodnie TSM osiągnęły hegemonię, ponieważ są tworzone i wprowadzane w życie w państwach, które dominują nad światem od kilku wieków;
- Poza Zachodem istnieją TSM, ale są one ukryte z powodu barier kulturowych czy językowych;
- Istnieją lokalne uwarunkowanie (historyczne, kulturowe, polityczne) przez które środowiska naukowe poza światem Zachodu nie są zainteresowane generalizowaniem w obszarze stosunków międzynarodowych: dwie wojny światowe wywołane przez państwa Zachodu czy kolonializm;
- Przewaga Zachodu w tworzeniu TSM wynika z faktu, iż badacze z tego regionu jako pierwsi zajęli się tą problematyką, w miarę upływu czasu dystans będzie się zmniejszał.

Współcześnie, poza zachodnioeuropejskim kręgiem kulturowym, próby tworzenia teorii stosunków międzynarodowych mają miejsce głównie na kontynencie azjatyckim; w Chinach, Korei Południowej, Japonii i Indiach. Jednakże z powodu bliskości geograficznej i odmienności kulturowej, warto zainteresować się rozważaniami świata muzułmańskiego nad stosunkami międzynarodowymi. Na wstępie jednak, należy zauważyć istotny problem z dostępem do pisanych źródeł na powyższy temat, który wynika głównie z bariery językowej. W związku z powyższym rozważania na temat islamskich TSM będą opierać się głównie na źródłach anglojęzycznych, jednak pomimo tego mankamentu, poznanie innego punktu widzenia na kwestie stosunków międzynarodowych, wydaje się istotne i warte przedstawienia.

---

9 Ch. Shea, *Political Scientists Clash Over Value of Area Studies*, *Chronicle of Higher Education*, 10 January 1997, pp. A12-A13.

10 Szerzej: A. Acharya, B. Buzan, *Why is there no...*, op. cit., p. 16-22.

## Tradycyjne podejście do stosunków międzynarodowych w Islamie

Jakakolwiek debata na temat teorii stosunków międzynarodowych w Islamie nie powinna ignorować kontekstu społeczno-polityczno-religijnego, w którym się odbywa, dlatego też w omawianym przypadku należy zauważyć pewnego rodzaju ograniczenia, przed jakimi staje badacz analizując sprawy stosunków międzynarodowych w Islamie. Pierwszym wyzwaniem jest sekularyzacja życia politycznego (instytucji) jak dokonała się w świecie Zachodu, czego w większości przypadków nie doświadczyły państwa, w których dominującą religią jest Islam. Po drugie, procesy globalizacji sprzyjające rozprzestrzenianiu się liberalno-demokratycznego modelu władzy, nie sprzyjają poznaniu i zrozumieniu innych wizji porządku społeczno-politycznego, gdyż bardzo często traktują inne systemy jako wsteczne i zacofane. Demokracja, rozwój i modernizacja w wersji zachodnioeuropejskiej są ściśle powiązane z sekularyzacją (rozdzieleniem kościoła/religii od państwa) i nie do pogodzenia z alternatywnymi wizjami opartymi na religii, wierze i moralności<sup>11</sup>.

Najważniejszym źródłem tradycyjnego rozumienia stosunków międzynarodowych w Islamie są: Koran (prawo objawione prorokowi Mahometowi), Sunna (muzułmańska tradycja religijna), tworzące Sunnę *hadisy* (opowieści przytaczające wypowiedzi i czyny Mahometa) oraz Szariat (islamskie prawo). W związku z faktem, iż Islam nie uznaje rozdziału życia świeckiego od religijnego, szariat, który reguluje życie wyznawców Islamu, reguluje zwyczaje religijne, organizację władzy jak i codzienne życie wyznawcy religii. Wśród największych problemów, z jakimi musi radzić sobie islamskie prawo jest sprawa stosunków międzynarodowych. W doktrynie islamskiego prawa rozwinęły się różne opinie na temat zasad organizacji stosunków międzynarodowych. Część praktyków uważa, że stosunki zewnętrzne państw islamskich powinny być zależne od nastawienia państw nie-islamskich do państw islamskich, a naczelną zasadą jest walka (podejmowana pod pewnymi warunkami). Część praktyków natomiast sądzi, iż źródłem stosunków zewnętrznych powinna być zasada pokoju, ci z kolei argumentują to faktem, iż Koran nie przewiduje przymusu religijnego: *Nie ma przymusu w religii! Prawość wyróżniła się od nieprawości* (2, 256). Pierwsze poglądy najczęściej kojarzą się z tradycjonalistami, drugie natomiast z modernistami<sup>12</sup>.

Wspomniane różnice w postrzeganiu świata zewnętrznego są bardzo charakterystyczne dla Islamu, a wynikają z konieczności analizowania i interpretacji poszczególnych wersetów Koranu, prowadzi to do dylematów (i sporów) w islam-

11 Por.: M. Arkoun, *Rethinking Islam Today*, w: *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*, July 2003, pp. 18-39, S. Zubaida, *Islam and Secularization*, *Asian Journal of Social Science*, 2005, vol. 33, no. 3, pp. 438-448.

12 Por.: F. Rajae, *Paradigm Shifts in Muslim International Relations Discourse*, *Studies in Contemporary Islam*, 1999, vol. 1, no. 1, pp. 1-13.

skiej doktrynie. Tak naprawdę, nie trudno odnieść wrażenie, że wspomniane podejścia różnią się nie tyle samą interpretacją, co intencjami, jakimi kierują się ludzie wyjaśniający wersety Koranu.

Tradycjonalizm był dominującym podejściem w wyjaśnianiu stosunków międzynarodowych w Islamie, ponieważ zapewniał najbardziej kompleksowe wytłumaczenie stanu wojny (*Jihad*), który to był normalnym stanem w okresie islamskich podbojów. Tradycjonalizm opierał się na dwóch filarach. Po pierwsze, świat jest podzielony na dwie części: domenę Islamu (*Dar al-Islam*) i domenę wojny (*Dar al-Harb*), a naturalnym stanem między nimi jest stan wojny. Po drugie, głoszenie Islamu jest głównym celem państwa islamskiego, a cel ten można osiągnąć poprzez zapraszanie ludzi do Islamu przez mądrość i (w ostateczności) siłę. Brak wiary jest uzasadnieniem dla walki przeciwko niewiernym, w tym kontekście w Islamie, istnieje rozróżnienie pomiędzy ateistami i poganami oraz wierzącymi (Żydzi, chrześcijanie)<sup>13</sup>. Domena Islamu obejmuje terytoria gdzie dominuje Islam, obserwować można oddanie się Bogu oraz panuje pokój. Domena wojny to terytoria gdzie Islam nie jest religią dominującą, albo terytoria pod panowaniem niewierzących, w których ludzie są wrogo nastawieni do wyznawców Islamu w niej mieszkających. Opisana sytuacja jest jednak dynamiczna, domena wojny może stać się domeną pokoju, gdy spełnione zostaną dwa warunki: wyznawcy Islamu będą cieszyć się pokojem i bezpieczeństwem oraz będzie posiadać wspólną granicę z innymi państwami islamskimi. Główną determinantą wyróżniającą domenę Islamu jest w rzeczywistości typ rządów, który kontroluje określone terytorium. Tradycjonałści uważają, że złożony w większości z muzułmanów naród, który nie jest rządzony zgodnie z islamskim prawem to nadal domena wojny. Natomiast wyznawcy Islamu, którzy stanowią mniejszość w danym narodzie, ale rządzani zgodnie z prawem islamskim stanowią część domeny Islamu. Podsumowując, domena Islamu to miejsce, w którym żyją wyznawcy Proroka, ich prawa są zagwarantowane i mogą swobodnie wyznawać swoją religię<sup>14</sup>.

Tradycjonałści argumentują, że głoszenie Islamu (zapraszanie do niego) jest obowiązkiem państwa islamskiego, ponieważ Islam to religia uniwersalna. Od wyznawców Islamu oczekuje się niesienia wiary wszystkim ludziom, nawet siłą, jeśli jest to absolutnie konieczne. Obowiązkiem rządzących jest natomiast szerzenie wiary w domenę wojny, a w razie konieczności obrona domeny Islamu. W celu wyjaśnienia koncepcji głoszenia/zapraszania do Islamu tradycjonałści posługują się ideą *nasikh*, która oznacza uchylanie w celu uzasadnienia swojego stanowiska. Sytuacje takie mają miejsce w momencie, gdy w Koranie, kolejny wers stanowi precedens w stosunku do wersu poprzedniego, dlatego też wyjaśnienie

13 M. Abo-Kazleh, *Rethinking International Relations Theory in Islam: Toward a More Adequate Approach, Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 2006, vol. 6, No. 4, p. 42

14 A. Bouzenita, *The Siyar – an Islamic Law of Nations?*, *Asian Journal of Social Science*, 2007, No. 35, pp. 23-25.

kwestii związanych ze stosunkami międzynarodowymi następuje gradacyjnie<sup>15</sup>. W wyniku takiego stopniowania, po przejściu czterech kolejnych faz, zasadą organizującą stosunki między muzułmanami, a nie-muzułmanami, według tradycjonalistów, jest stan wojny (*jihad*).

Osiągnięcie, wspomnianego wcześniej, stanu wojny wiąże się z koncepcją walki (*qital*), którą wyjaśnić należy poprzez cztery etapy związane z historią Islamu. W etapie pierwszym (w czasie gdy Prorok przebywał w Mekce), *jihad* odnosił się głównie do braku przemocy i walki osobistej (wewnętrznej). Walka nie była dozwolona, pod żadnymi warunkami, ponieważ muzułmanie stanowili mniejszość w Mekce i byli wyjątkowo słabi. W tym czasie, w kontaktach z niewiernymi należało używać wyłącznie środków pokojowych i nie używać siły, nawet w samoobronie zgodnie z werselem Koranu: *Przebaczcie i odwróćcie się, dopóki Bóg nie przyjdzie ze Swoim rozkazem* (2, 109). W drugim etapie, kiedy Prorok wyemigrował z Mekki do Medyny (622 r.) i powstało państwo islamskie, w Koranie pojawia się koncepcja *qital*, tłumaczonej, jako walka w samoobronie. Muzułmanie stali się silni na tyle, że potrafili się sami bronić, natomiast w związku z faktem, iż ich przeciwnicy byli także silni i dążyli do wyeliminowania ich religii, pojawiło się przyzwolenie na walkę w samoobronie. W Koranie można znaleźć następujące zdanie: *Wolno walczyć tym, którzy doznali krzywdy - Zaprawdę, Bóg jest wszechwładny, by im udzielić pomocy!* (22, 39). W późniejszym okresie, kiedy możliwości państwa islamskiego wzrastały, wyznawcy Islamu zostali zobowiązani do walki z wszystkimi, którzy występowali przeciwko nim, lecz tylko w granicach swojego państwa: *Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę; Bóg nie miłuje najeźdźców!* (2, 190). Czwarty etap rozpoczyna się po decydującej o zwycięstwie Proroka bitwie pod Badr (624 r.) i zezwala na walkę nie tylko w celu odparcia agresji niewiernych, ale także na najeżdżanie pogan na ich terytoriach. Walka staje się zasadą generalną: *zwalczajcie bałwochwalców w całości, tak jak oni was zwalczają w całości. Wiedźcie, iż Bóg jest z bogobojnymi!* (9, 36)<sup>16</sup>.

Przedstawiona ewolucja stosunków zewnętrznych państwa islamskiego opiera się na literalnej interpretacji poszczególnych wersetów Koranu i odnosi się głównie do okresu podbojów Proroka Mahometa i początków Islamu. Chociaż nie uwzględnia ona specyfiki współczesnego świata i zmian, które dokonały się w ciągu ostatnich kilku wieków, jest uznawana przez tradycjonalistów, jako generalna zasada rządząca stosunkami międzynarodowymi. Przyzwolenie na walkę

15 J. Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh University Press, 1990, p. 4, F. Zakharia Boutros, *The Abrogation in the Quran*, on-line: <http://www.fatherzakharia.net/books/qaf/pdf/20-Episode.pdf>, (dostęp: 02.08.2012), por. także: I. A. Khan, *Arguments for Abrogation in the Qur'an: A Critique*, International Institute of Islamic Thought, on-line: <http://iiit.org/Research/ScholarsSummerInstitute/TableofContents/ArgumentsforAbrogationintheQuranA-Critique/tabid/241/Default.aspx>, (dostęp: 02.08.2012).

16 Por.: J. Piscatori, *Islam in the International Order*, w: H. Bull, A. Watson (eds.), *The Expansion of International Society*, Oxford 1984, p.318.

(*qital*) i święta wojna (*jihad*) z niewiernymi, jako główne zasady stosunków międzynarodowych wydają się jednak niedostosowane do współczesnego, zglobalizowanego świata, w którym współpraca i coraz większa współzależność przynoszą więcej korzyści niż strat.

### **Modernizm i fundamentalizm wobec stosunków międzynarodowych**

Drugim, po tradycjonalizmie, źródłem rozważań nad stosunkami międzynarodowymi w Islamie były reakcje na otoczenie świata islamskiego w XIX wieku przez europejskie mocarstwa. Modernizacja, sekularyzacja, upadek Imperium Otomańskiego, powstawanie państw narodowych oraz kolonizacja przez Europejczyków reszty świata, wszystko to doprowadziło do powstania dwóch odmiennych odpowiedzi w świecie islamskim, jednak obie były z natury defensywne<sup>17</sup>. Pierwszy obóz opowiadał się za włączeniem się w procesy modernizacyjne, które trwały w świecie zachodnim, drugi natomiast odrzucał wszystko, co wiązało się z Zachodem i unowocześnieniem. Należy zwrócić uwagę, iż zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy modernizacji nie sformułowali jakiegokolwiek alternatywnej (islamskiej) wizji odnośnie kształtującego się, nowego porządku międzynarodowego. Ponadto, w przeciwieństwie do powstających chociażby w Azji pomysłów (regionalizm) regionalni myśliciele nie stworzyli idei (pomysłu) wokół którego mogłoby skoncentrować się regionalne życie polityczne. Idea panarabizmu nie jest przecież pomysłem islamskim tylko świeckim, a działania Gamala Abd al-Nassera czy Muamara Kadhafiego sprowadzały się do likwidacji radykalnych ugrupowań religijnych (w tym islamistycznych). Co ciekawe, chociaż w większości regionów świata, w XIX wieku kształtowały się nowoczesne państwa narodowe, przywódcy islamscy nie przywiązywali zbyt dużej uwagi do tej koncepcji.

Reakcją świata Islamu na wzmogoną aktywność Zachodu były próby reformy w duchu odnowy i wzmocnienia, skierowane na zewnątrz (przeciwko Zachodowi) jak i wewnątrz, co wyrażane jest w pojęciu wieku odnowy (*Asr al Nahda*). Najbardziej znani przedstawiciele ruchu odnowy Islamu to Jamal-al-Din Asadabadi, znany jako Al-Afghani (1839-1897) oraz jego uczeń Egipcjanin Muhammad Abduh (1849-1905). Uważali oni, że europejski racjonalizm i naukowe odkrycia są prawdziwe i niezbędne w rozwoju nauki, a Islam nie może się tym trendom przeciwstawiać<sup>18</sup>. Rozróżnili Islam „autentyczny” od „zdegradowanego”, z zastrzeżeniem, iż „autentyczny” opiera się na używaniu rozumu do interpretowania Koranu (jako przewodnika dla swoich wyznawców). Koran i tradycja w żaden sposób

17 Por.: J. Piscatori, *Islam in the International Order*, w: H. Bull, A. Watson (eds.), *The Expansion of International Society*, Oxford 1984, p.318.

18 R. Euben, *Contingent Borders, Syncretic Perspectives: Globalization, Political theory and Islamizing Knowledge*, *International Studies Review*, 2002, vol. 4, no. 1, p. 24.

nie sprzeciwiają się dążeniom do uzyskania wiedzy o materialnym świecie, co więcej, wiedza ta jest konieczna do przeżycia i szczęścia. Współczesne naukowe odkrycia sprzyjają rozwojowi gospodarczemu i społecznemu społeczeństw, a rozum nie jest darem Boga tak jak objawienia, więc nic nie stoi na przeszkodzie w jego używaniu<sup>19</sup>. Jednak Afgani i Abduh sprzeciwiali się nie tylko islamskim tradycjonalistom, ale także europejskiemu racjonalizmowi, uważali że właściwie interpretowany Islam nie stoi w opozycji do racjonalizmu i modernizacji, ale racjonalizmu nie można utożsamiać ze światem Zachodu, a modernizacja nie może służyć uzasadnianiu interesów Zachodu. Chociaż dwójka wspomnianych badaczy nie przyczyniła się znacząco do rozwoju myśli nad stosunkami międzynarodowymi w Islamie, to jednak zawdzięczamy im otwarcie debaty na tematy, które do tej pory były uważane za nieakceptowalne: używanie rozumu do interpretacji źródeł religijnych (*ijtihad*) oraz akceptacja dla innowacji i modernizacji (*tajdid*)<sup>20</sup>.

Modernizacyjne pomysły w Islamie nie zyskały szerokiego poparcia współczesnych tradycjonalistów/fundamentalistów, którzy szczególnie sprzeciwiali się używaniu zasady *ijtihad* w nauce, ponieważ zakładała ona dialog z Zachodem. Używanie rozumu w interpretacji źródeł religijnych oznaczało używanie metod, które dominowały w zachodniej nauce, a to wymuszało kontakty i otwarcie na poglądy Europejczyków. Odrzucenie reform wewnątrz Islamu wiązało się z powrotem religii do życia społecznego, ekonomicznego i politycznego w świecie Islamu. Począwszy od II połowy wieku XX w głównym nurcie debaty wewnątrz islamskiej pozostały tylko ruchy skrajnie i radykalne, a ideologia islamska zdominowała myśl polityczną i rozważania nad stosunkami międzynarodowymi. Wśród najważniejszych przedstawicieli myśli islamskiej wyróżnić możemy takie osoby jak: Muhammad Sadr (1935-1980, Irakijczyk, założyciel Islamskiej Partii Dawa), Abul Mawdudi (1903-1979, założyciel Islamskiej Partii Jamaat-e-Islamii w Pakistanie), Sayyid Qutb (1906-1966, intelektualny lider Bractwa Muzułmańskiego w Egipcie) oraz Ajatollah Chomeini (1902-1989, szyicki polityk i duchowny, przywódca Iranu w latach 1979-1989).

Dla przedstawicieli fundamentalizmu modernizacja, którą proponuje Zachód (wiążąca się z racjonalistyczną epistemologią) podkopuje boski autorytet, wyraża siłę Zachodu i hamuje tworzenie się islamskiego systemu społeczno-politycznego. Fundamentalisci zarzucali modernistom, że umieścili Islam w debacie posługując się warunkami zachodniej nauki, co spowodowało konieczność ciągłego usprawiedliwiania i tłumaczenia tez Islamu, a to według fundamentalistów miało świadczyć o poddaniu Islamu władzy Zachodu. Muhammad Abduh został nawet oskarżony, iż poprzez dopuszczenie rozumu do interpretowania zasad wiary skapitulował przez westernizacją<sup>21</sup>. Reformy zaproponowane przez

19 *Ibidem*, pp. 29-31.

20 S. Tadjbakhsh, *International relations theory and the Islamic worldview*, w: A. Acharya, B. Buzan (eds.), *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia*, New York, p. 180.

21 R. Euben, *Contingent...*, op. cit., p. 29-30.



modernistów zawierały elementy sekularyzacji religii, a koncepcja *ijtihad* była intelektualnym wyzwaniem dla historycznie akumulowanej tradycji i autorytetu znawców Koranu. Tymczasem Chomeini czy Qutb uważali, że rozum miał pewne ograniczenia szczególnie w konfrontacji z metafizycznymi pytaniami dotyczącymi osądów moralnych czy boskiego autorytetu, opowiadali się za prymatem intuicji i wiary nad rozumem<sup>22</sup>. Integralność Islamu jako religii mogła być zachowana tylko przez brak wpływów z zewnątrz (czyt. Zachodu), a najlepszym sposobem przeciwstawiania się tym wpływom była wiara w nieomylność Boga i jedność religijnej oraz politycznej władzy w Islamie. Fundamentalisci mieli bardziej sprecyzowane poglądy na stosunki międzynarodowe niż moderniści, np. Chomeini dzielił świat na dwa obozy: uciskanych i uciskających, oba pojęcia zostały zaczerpnięte z Koranu i odnosiły się do sfery moralnej (zgodnie z zapisami Koranu, Bóg obiecał oddać panowanie nad Ziemią w ręce uciskanych). Nie przeszkadzało to jednak Chomeinemu posługiwać się tym argumentem na gruncie czysto politycznym i wykorzystywać go w czasie zdobywania i sprawowania władzy w Iranie. Jedynie poprzez codzienne oddawanie się w modlitwie Bogu można było stać się obywatelem prawdziwego państwa islamskiego, wszelkie próby budowania społeczeństwa na innych zasadach (np. kiedy ludzie definiują zasady prawa i moralność) musiała skończyć się katastrofą i upadkiem państwa. Część badaczy uważa, że poglądy Chomeiniego w zakresie społecznej definicji sprawiedliwości i teorii polityki (państwa) stanowią istotną zmianę w postrzeganiu polityki międzynarodowej, ponieważ należałoby je rozumieć w kategoriach populizmu (troska o dobrobyt najniższych klas społeczeństwa), zależności (koncepcja dependencji i krytyka zależności gospodarczej biednych od bogatych) oraz polityki niezaangażowania<sup>23</sup>.

### **Współczesne debaty w zakresie teorii stosunków międzynarodowych**

Modernizm w Islamie oznaczał wzorowanie się na Zachodzie (imitację myśli i idei), natomiast nurty fundamentalistyczne były głównie nurtami sprzeciwu wobec Zachodu, dopiero współczesna debata w nauce islamskiej ma szansę wnieść coś zupełnie nowego do nauk społecznych. W literaturze pojawia się termin „islamizacji” współczesności, termin pojawił się w ostatnim dwudziestoleciu i można go traktować jako postmodernistyczną odpowiedź na procesy globalizacji. Jednak współczesna islamska nauka wprowadza do dyskursu naukowego pojęcie celu, jakim jest „dobre życie” i definiuje go w kategoriach moralności i etyki, dodatkowo wśród głównych zasad współczesnej wiedzy (obok racjonalizmu

22 S. Zubaida, *Islam and...*, op. cit., p. 439-440.

23 M. Fischer, *Becoming Mollah: Reflections on Iranian Clerics in Revolutionary Age*, *Iranian Studies*, vol. 13, No. 3-4, pp. 99-100.

i materializmu) umieszcza wiarę. Innymi słowy jest to trzecia droga: używając języka i narzędzi zachodniej nauki (teorii społecznych i politycznych) stara się znaleźć cel (oczywiście w rozumieniu islamskim, czyli tzw. „dobre życie”)<sup>24</sup>. Islamizacja nauki polega na syntezie współczesnej wiedzy (w domyśle zachodniej) z islamskim dziedzictwem naukowym i kulturowym, na wzbogaceniu (zachodnich) nauk społecznych o normatywność, moralność i ostateczny cel. W tym kontekście można to porównać do koncepcji etyki w ekonomii (Amartya Sen) czy *human security approach* w naukach o bezpieczeństwie (skupienie się raczej na bezpieczeństwie jednostek niż państw). We współczesnej islamskiej nauce pojawiają się również żądania włączenia wartości do nauki (stąd też wprowadzenie ostatecznego celu), zmiany metodologii w kierunku uwzględnienia intencji „Kreatora” (w domyśle Boga, Stwórcy) czy kompletnej dekonstrukcji dominujących paradygmatów naukowych. Nowy paradygmat nauk społecznych miałby więc być połączeniem rozumu (racjonalność), wiary (intuicja) oraz zmysłów (empiryzm)<sup>25</sup>. Oczywiście tak daleko idące przeformułowanie obowiązujących zasad, norm i paradygmatów kłóci się z dominującym obecnie (zachodnim) podejściem do nauki w ogóle (nie tylko do nauk społecznych). W dającej się przewidzieć przyszłości nie ma też szans na tak ekstremalną zmianę, gdyż oznaczałaby ona radykalny przełom i obalenie większości „prawd” współczesnej nauki.

Współczesna debata w Islamie nad teoriami stosunków międzynarodowych koncentruje się szczególnie na problematyce podziału świata na Domenę Islamu i Domenę Wojny – dyskusja dotyczy definicji przestrzeni i reguł rządzących terytoriami islamskimi. Co ciekawe, pojawia się krytyka dualistycznego podziału świata, główne argumenty w debacie to: sztywność i ekskluzywność podziału, brak możliwości dialogu między cywilizacjami czy nie występowanie podziału świata w Koranie i Sunnie<sup>26</sup>. Ponadto toczy się dyskusja mająca na celu doprecyzowanie relacji między muzułmanami a pozostałymi państwami świata w kontekście globalizacji i migracji. Globalizacja z otwartymi granicami i przepływami ludności doprowadziła do sytuacji, w której muzułmanie znaleźli się praktycznie w każdym miejscu na Ziemi. Połączeni ze społecznościami, w których żyją, mają problemy z odróżnieniem świata (domeny) Islamu i świata (domeny) nieislamskiego, zwłaszcza w kontekście przestrzennym. Tym bardziej, że muzułmanie

---

24 Szczególne zasługi posiada w tym zakresie International Institute of Islamic Thought in Virginia (zob. szerzej: <http://www.iiit.org/>)

25 Zob. szerzej: I. Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective*, International Institute of Islamic Thought, Herndon 1988, C. Furlow, *The Islamization of Knowledge: Philosophy, Legitimization and Politics, Social Epistemology*, 1996, vol. 10, No. 3-4, pp. 259-271, T. Al-Alwani, *The Islamization of Knowledge, American Journal of Islamic Social Sciences*, 1995, vol. 2, no. 1, A. Al-Masserri, *The Imperialist Epistemological Vision, American Journal of the Islamic Social Sciences*, 1994, vol. 11, no. 3, pp. 403-415.

26 Zob. szerz.: A. Abu Sulayman, *Toward an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*, International Institute of Islamic Thought, Herndon 1994, T. Ramadan, *To Be an European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester 1999.

stanowią najczęściej mniejszość społeczeństw, w których się znaleźli, jednak dość problematyczne wydaje się nazwanie tych miejsc Domeną Wojny, tym bardziej, że w większości miejsc, prawa i przywileje (szczególnie religijne) społeczności muzułmańskich są zachowane. Dlatego też, dla miejsc gdzie fundamentalne prawa społeczności muzułmańskich są chronione, pojawiają się nazwy *Dar al Ahd* lub *Dar al Amn* (miejsca traktatów, miejsca bezpieczne)<sup>27</sup>. Podsumowując, jeśli relacje pomiędzy dwoma domenami (w klasycznym, terytorialnym znaczeniu) stały się nieaktualne, istnieje konieczność ich zdefiniowania w inny sposób. Wydaje się więc, że adekwatne będzie w tym miejscu pokazanie relacji pomiędzy ludźmi/obywatelami należącymi do odrębnych cywilizacji, kultur, religii ale zamieszkujących tę samą przestrzeń prawną, ekonomiczną czy polityczną. Rewizja dualnego podziału świata wydaje się konieczna, jeśli islamscy badacze stosunków międzynarodowych chcą być na bieżąco z normami i wartościami współczesnego świata. Tym bardziej, że we współczesnych państwach (zachodnioeuropejskich) zachodzą bardzo szybkie zmiany społeczne, kulturowe i polityczne.<sup>28</sup>

## Podsumowanie

Można założyć tezę, że potencjalne islamskie teorie stosunków międzynarodowych będą mieć charakter normatywny – już obecna debata odnosi się głównie do tego, co powinno się stać lub jak powinien wyglądać świat. Jest to więc refleksja, która nie bazuje na empirycznej obserwacji stosunków między państwami lecz jak państwa czy instytucje odzwierciedlają istotę idei, norm czy moralności. Zupełnie innego znaczenia w Islamie nabierają idee pokoju i porządku międzynarodowego, które są etyczną powinnością lub boskim elementem porządku, a nie (jak w kulturze zachodnioeuropejskiej) wynikiem działania państw na arenie międzynarodowej. Ponadto moralność, etyka, współzależności między Stwórcą a człowiekiem zastępują koncepcję szczęścia jednostki i rację stanu. Bardzo ciekawie rozwija się natomiast debata dotycząca modernizacji, która jest podzielona na dwa wątki. Pierwszy dotyczy własnych źródeł kultury, miejsca i roli rozumu w myśli politycznej, roli i znaczenia Boga/Stwórcy. Druga natomiast odnosi się do relacji międzykulturowych, z głównym motywem Zachodu jako punktu odniesienia dla problemów wiedzy, prawdy czy rozumu (często kwestionująca też dominację kultury zachodnioeuropejskiej). Kolejny problem to rola i znaczenie religii w życiu społecznym i politycznym z niepodważalną pozycją Stwórcy i Proroka (Koran i tradycja, jako źródła prawa). W takiej konfiguracji bardzo trudno konstruować inne źródła poznania (epistemologia), które zakładałyby dominującą rolę człowieka i rozumu (choć ostatnie trzy dekady

27 T. Ramadan, "To Be an European...", op. cit., p. 125.

28 Por.: A. Sabet, *The Islamic Paradigm of Nations: Towards a Neoclassical Approach, Religion, State & Society*, 2003, vol. 31, no. 2, pp. 23-50.

świadczą o takich próbach). Dochodząc do powyższych wniosków bardzo trudno prognozować powstanie kompleksowej islamskiej teorii stosunków międzynarodowych. Mając na uwadze pewne ograniczenia islamskiego oglądu rzeczywistości międzynarodowej i przywiązanie do religii, kultury, etyki i tożsamości można przypuszczać, że największe szanse na powstanie takiej teorii znajdują się przy zastosowaniu konstruktywizmu i teorii krytycznej. Oczywiście przy założeniu, że islamscy badacze chcieliby skorzystać z gotowych wzorów i koncepcji (w zakresie epistemologii i metodologii) powstałych na gruncie TSM przez ostatnie sto lat na Zachodzie<sup>29</sup>.

Podsumowując, pomimo obecnych prób skierowania dyskusji na bardziej nowoczesne podejścia, islamska doktryna prawna sytuuje państwo w binarnym układzie stosunków międzynarodowych. Nadal dominującym podejściem jest podział na dwie części: wojny i pokoju, natomiast rolą państwa w tym układzie jest: głoszenie Islamu, ochrona życia i własności wyznawców Proroka (cele wewnętrzne) oraz zapraszanie ludzi do Islamu, jako uniwersalnej religii (cel zewnętrzny). Oczywiście powyższe cele, wraz z upływem czasu, były rozmaicie interpretowane i realizowane różnymi środkami. Jednak ochrona islamskiego („dobrego”) życia i rozprzestrzenianie islamskich wartości pozostają niekwestionowane, państwo nie jest celem samym w sobie, ani też instytucją powołaną do ochrony jednostek. Zresztą zgonie z islamskimi koncepcjami politycznymi, państwo nie powstało w wyniku anarchii lecz było efektem świadomej kooperacji, opartej na rozumie i solidarności, przy udziale i pomocy Stwórcy<sup>30</sup>. Islamskie prawo inaczej traktuje stosunki międzynarodowe, a koncepcja międzynarodowego ładu i porządku opiera się na własnych założeniach i przekonaniach, które różnią się od bazujących na empiryzmie i racjonalności teoriach zachodnich. Jeśli władza/potęga (*power*) jest siłą sprawczą w realizmie czy neorealizmie, islamskie teorie opierają się raczej na koncepcjach spójności społecznej czy moralnego dobra. Podobnie wygląda sytuacja na gruncie epistemologicznym czy metodologicznym, Zachód odwołuje się do ludzkiego rozumu i empirii, natomiast Islam nadal przywiązuje znaczną rolę Bogu-Stwórcy i objawieniu.

29 Zob. szerzej: S. Tadjbakhsh, *International relations theory...*, op. cit., pp. 185-191.

30 A. Sabet, *The Islamic Paradigm...*, op. cit., pp. 23-24.

# ISLAM JAKO PRZESŁANKA NOWYCH PROCESÓW INTEGRACYJNYCH W REJONIE AZJI ŚRODKOWEJ I ZACHODNIEJ

*Beata Jagiełło*

## Wprowadzenie

W ostatniej dekadzie obserwujemy powstawanie nowych ugrupowań integracyjnych na obszarze Azji Środkowej i Zachodniej. Niektóre z nich powstały co prawda jeszcze w latach 90., jednak ich rozwój i zmiana charakteru - to już kwestia ostatnich lat i ewolucji w stosunkach międzynarodowych. Przyczyn tego stanu rzeczy jest kilka, najogólniej można je podzielić na zewnętrzne (globalne), wewnętrzne (regionalne) oraz krajowe (lokalne). Do najważniejszych zewnętrznych czynników zaliczyć można m.in. rozpad ZSRR i interwencję militarną w Afganistanie spowodowany zamachem z 9/11 i jego następstwami. Zarówno jedno, jak i drugie wydarzenie (niezależnie od tego, jak są one nieporównywalne i odmienne w swoim charakterze) było wynikiem pewnych procesów polityczno-społecznych, w których religia odgrywała zauważalną rolę. Nie miała ona znaczenia pierwszoplanowego, pozostawała jednak jednym z elementów większej całości, a często była też wymieniana przez polityków w kontekście problemów związanych z bezpieczeństwem, jak np. z terroryzmem.

Biorąc pod uwagę kryterium położenia danego państwa możemy wyróżnić dwa rodzaje organizacji w regionie Azji Środkowej i Zachodniej. Jedne z nich, to organizacje regionalne o charakterze ogólnym lub współpracy gospodarczej, do których należą wyłącznie państwa danego obszaru. Drugi rodzaj, to międzynarodowe organizacje grupowe, poszerzone o państwa spoza regionu.<sup>1</sup> W krajach z pierwszej grupy islam jest religią dominującą i stanowi jedną z głównych przesłanek poczucia wspólnoty. W drugiej grupie religia nie jest kryterium dominującym. O przynależności do danej organizacji zdecydowały inne przesłanki, polityczne i gospodarcze, chociaż religia (w tym przypadku islam) odgrywa również ważną rolę, bowiem dążenia i działania integracyjne wynikają zarówno z chęci rozwoju gospodarczego, poszukiwania nowej formuły bezpieczeństwa,

---

<sup>1</sup> Por. T. Łoś-Nowak, (red.), *Organizacje w stosunkach międzynarodowych. Istota - mechanizmy działania - zasięg*, Wrocław 2009.

jak też pogłębienia współpracy pomiędzy państwami muzułmańskimi. Tak więc równoległe do działań regionalnych powstały organizacje z udziałem aktorów zewnętrznych, co przynosi dodatkowe korzyści i możliwości.

W aspekcie omawianej problematyki dwa trendy wydają się istotne. Jeden z nich, to powstawanie nowych więzi regionalnych i rozwój zjawisk leżących u podstaw procesu, który można nazwać nową regionalizacją. Drugi, to nowy w swoim charakterze sposób realizacji pewnych koncepcji politycznych polegający na łączeniu czy też równoległym prowadzeniu polityki przez kraje z różnych obszarów znajdujących wspólną płaszczyznę porozumienia lub realizujących wspólny cel. Najpełniejszy obraz tych zjawisk można prześledzić właśnie na obszarze Azji Środkowej i Zachodniej oraz w odniesieniu do kwestii Afganistanu.

Rozpatrując zjawisko powstawania nowych organizacji na omawianym obszarze, można postawić tezę, że jesteśmy świadkami powstawania nowego regionu Azji Środkowo-Zachodniej. W procesie tym religia oraz inne elementy kulturowe (jak np. więzy etniczne) mogą stać się instrumentem promującym współpracę i tworzenie sojuszy regionalnych prowadzących do ściślejszej integracji. Udział państw i aktorów trzecich wspomaga integrację regionalną, ale też zapewnia im realizację ich własnych interesów, przez co dana organizacja regionalna może być przez nie wykorzystana jako skuteczny instrument do osiągnięcia ich celów. Jeśli religia jest wykorzystywana jako instrument polityczny przez kraje muzułmańskie staje się wówczas podstawą wspólnej kultury, cywilizacji, a także celów politycznych i gospodarczych.

## Religia a polityka

Rola religii w polityce wzrosła niezmiernie od czasu, gdy powodowane racjami politycznymi, lecz opartymi o wiarę i związane w religią ataki terrorystyczne wyznawców islamu zostały skierowane przeciwko obiektom w Stanach Zjednoczonych. Zaatakowane budowle symbolizowały potęgę i wpływy USA (ekonomiczne – WTC, militarne – Pentagon, polityczne – Biały Dom, chociaż ten ostatni zamach nie doszedł do skutku). Polityka informacyjna rządu amerykańskiego łączyła terrorizm z religią, a ich wykonawców – z wyznawcami islamu. Rezultatem takiego podejścia było m.in. pojawienie się terminu „islamista”, który oznaczał muzułmanina (neutralny termin odnoszący się do wyznawcy islamu) wykorzystującego religię do celów politycznych. Najlepiej oddaje to nazwa rewolucji w Iranie z lat 1978/79: rewolucja islamska (nie „muzułmańska”), czyli taki proces i wydarzenia, w których religia stanowiła bazę i motywację działań ludzi w nią zaangażowanych, zarówno przywódców opozycyjnych, jak i obywateli. Islam polityczny zaś, to religia wykorzystywana jako ideologia polityczna.

Działania amerykańskie w Afganistanie i Iraku pokazały, jak duże znaczenie dla mieszkańców tych krajów i całego regionu mają kwestie związane z religią. Co prawda, także w innych krajach, np. w Stanach Zjednoczonych elementy związane

z religią nie pozostają poza polityką czy też życiem codziennym. Najbardziej oczywiste przykłady, to m.in. składanie przysięgi przez prezydenta-elekta z ręką na Biblii, częste zakończenie przemówień formułą „nie Bóg was błogosławi” (*God bless you*) czy też napis na banknotach dolarowych: „*In God we trust*”. Wydaje się, że to, co jest nam znane i bliskie, osadzone w naszej kulturze, nie budzi w nas niepokoju. Gdy przychodzi z zewnątrz może być odbierane jako zagrożenie.

Uświadomienie sobie roli wiary i religii w życiu społecznym i politycznym innych krajów, przybliżenie tego tematu i konieczność poszerzenia wiedzy na ten temat, doprowadziło do pojawienia się nowych tematów politycznych i badawczych w Stanach Zjednoczonych. Na szczególną uwagę zasługują inicjatywy podjęte przez ośrodki naukowe czy też tzw. *think tanki*, grupy eksperckie. Jednym z nich jest Council on Foreign Relations, niezależna organizacja skupiająca naukowców, wydawców, środowiska akademickie. Podejmuje ona prace badawcze, m.in. w ramach programu „Religia jako siła sprawcza w polityce zagranicznej”, mające stanowić zaplecze intelektualne dla polityków, partii politycznych, pracowników administracji państwowej, dziennikarzy, nauczycieli, studentów i wszystkich zainteresowanych i zrozumienie pogłębionymi analizami wydarzeń i procesów politycznych.

Fakt ten można interpretować na kilka sposobów. Po pierwsze, można uznać, że doświadczenia polityczne ostatniej dekady w zakresie amerykańskiej polityki zagranicznej i kontaktów ze światem muzułmańskim pokazały, że brak oczekiwanych sukcesów zmusiły Amerykanów, teoretyków i praktyków do zastanowienia się nad niektórymi aspektami kultur świata nie-zachodniego. Po drugie – siła powiązania religii z innymi aspektami życia, w tym życia politycznego mogła zaskoczyć, ale też zmusiła do zastanowienia się nad tym dlaczego nierozdzielność sfery religijnej i państwowej jest tak oczywista dla społeczności muzułmańskich. Obszar, na którym islam wyznaje zdecydowana większość społeczeństwa, rozciąga się od Oceanu Atlantyckiego, poprzez Afrykę Północną i część Afryki subsaharyjskiej, Bliski Wschód, Azję Środkową i Południową, aż po Indochiny i Indonezję. Liczba wyznawców islamu, to ok. 1,2 mld ludzi.

W krajach muzułmańskich, w tym w Azji Środkowej i Zachodniej, islam odgrywa niezmiernie istotną rolę we wszystkich aspektach życia. Odrodzenie państwowe i narodowe było także równoznaczne z odrodzeniem religijnym, chociaż w różnych państwach w różnych proporcjach, co wynika ze zróżnicowanego procentowo udziału mieszkańców pochodzenia rosyjskiego (najwięcej w Kazachstanie i Kirgistanie, najmniej w Uzbekistanie). Z biegiem czasu proporcje te zmieniały się. Np. w 2008 r. mniej niż 50% obywateli Kazachstanu identyfikowało się jako muzułmanie, z kolei w Kirgistanie procent ten wzrósł z 50% w 1996 r. do ponad 80% w 2011 r. (ale etnicznych Kirgizów – 98%).<sup>2</sup> W Uzbekistanie aż 95% ludności uważa się za wyznawców islamu.<sup>3</sup>

2 Dane te autor przytacza jako wynikające z badań terenowych przeprowadzonych przez niego i jego ekipę. E. McGlinchey, *Chaos, Violette, Dynasty. Politics and islam in Central Asia*, Pittsburgh 2011, s. 13.

3 Tamże, s. 14.

Islam jest silnym katalizatorem również w sferze gospodarczej, a normy religijne, jak i sieć powiązań o charakterze zarówno społecznym, jak i religijnym, pozwalają na wzrost przedsiębiorczości. Społeczności muzułmańskie ograniczają sferę biedy i ubóstwa poprzez działalność charytatywną.<sup>4</sup> To określenie wywodzi się z kultury zachodniej, dla wyznawców islamu pomoc innym, niezbyt fortunnie tłumaczona jako „jałmużna”, jest jednym z obowiązków muzułmanina.<sup>5</sup> W sytuacji, gdy pomoc społeczna państwa, w tym przypadku d. ZSRR, przestała funkcjonować, tego typu działalność prowadzona zarówno przez meczety, różne grupy społeczne, jak i poszczególnych obywateli, jest dla ludności z tego regionu dowodem na siłę i znaczenie religii. Pomoc ta obejmuje nie tylko doraźne wsparcie materialne czy rzeczowe, ale też przejawia się w takiej działalności, jak budowa szkół, organizowanie grup wsparcia w poszczególnych lokalnych środowiskach czy też - co jest istotne z punktu widzenia rozwoju gospodarczego kraju - organizacji skupiającej drobnych przedsiębiorców. Religia zatem i centra religijne stają się ośrodkiem działalności społeczno-gospodarczej i przejmują część zadań, które dawniej spełniało państwo socjalistyczne. Islam zatem staje się coraz bardziej liczącą się siłą polityczną i stąd, po części, coraz częściej jest mowa o odrodzeniu religijnym. Niekiedy staje się podstawą partii politycznych czy ruchów opozycyjnych.

## Regiony i regionalizacja

Położenie geograficzne jest jednym z podstawowych i uzasadnionych kryteriów wydzielenia danego regionu. Jednakże historia i procesy zachodzące w świecie pokazują, że sprawa nie jest w wielu przypadkach prosta i jednoznaczna. Granice tradycyjnych regionów ulegają zatarciu, a ich geograficzne granice zostają poszerzone lub ulegają ograniczeniu. Na proces ten wpływają takie zjawiska, jak konflikty (o różnym charakterze i zasięgu), zmiany wewnętrznych systemów politycznych państw, rozwój gospodarczy, powstawanie nowych koalicji czy też wydarzenia jednostkowe o dużym wpływie na kwestie globalne.

Istotny wpływ na wydzielenie regionów, oprócz położenia geograficznego miał czynnik związany z warunkami naturalnymi, które na danym obszarze były względnie jednorodne. Innym ważnym wyróżnikiem był czynnik etniczny i kulturowy; ludność danego terenu z reguły miała wspólne korzenie etniczne, mówiła tym samym językiem (lub jego dialektami), prowadziła podobny styl życia, wyznawała podobny system wartości i prezentowała względnie jednorodny system społeczny. Ważnym czynnikiem wyróżniającym region była też religia, niezależnie od różnych jej odłamów czy kierunków. Natomiast granice regionów zmieniała polity-

4 Tamże, s. 13.

5 Wśród licznych polskich opracowań dotyczących islamu można wymienić np. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997; M. Dziekan, *Irak. Religia i polityka*, Warszawa 2005, i inne.



ka, zarówno wewnętrzna, jak i międzynarodowa, co dostrzec można na przykładzie Bliskiego i Środkowego Wschodu czy też Azji Zachodniej i Środkowej.

## Azja Zachodnia i Środkowa

Termin „Azja Zachodnia” określał obszary leżące na zachodnich rubieżach kontynentu, zdecydowanie odmienne w swoim charakterze od większości kontynentu. Początkowo do Azji Zachodniej zaliczano Turcję, Iran, Półwysep Arabski, a niekiedy i kraje Maszreku.<sup>6</sup> Głównym wyróżnikiem tego regionu była religia oraz historia jego państwowości. Państwa powyższe wchodziły w skład kalifatu arabskiego, a następnie imperium osmańskiego; po I, a następnie II wojnie światowej rozpoczęły funkcjonowanie jako państwa niezależne. Istotną sprawą ważną podkreślenia i przypomnienia jest charakter narodowości tego obszaru. Arabowie, Persowie i Turcy to trzy najliczniejsze narodowości regionu o odmiennych korzeniach etnicznych (także językowych): semici, indoeuropejczycy i ludy tureckie. Stanowiły one co prawda przez wieki część jednego organizmu państwowego którego spoiwem była religia (niezależnie od wewnętrznych podziałów) będąca także spoiwem politycznym, kulturowym i ekonomicznym. Informacja ta jest o tyle istotna, że obecnie obserwujemy pewien renesans, chociaż w zupełnie innej formie, poczucia wspólnoty. Obecnie, gdy wiele z narodowości uzyskało niezależność i może działać w ramach suwerennego państwa, widać odrodzenie poczucia wspólnoty poprzez religię i etniczność.

Polityka międzynarodowa sprawiła, że z szerokiego regionu Azji Zachodniej został wydzielony region Zatoki Perskiej/Arabskiej. Kraje, leżące nad Zatoką, to od wschodu perski Iran, od Zachodu – zamieszkały przez Arabów półwysep, od północy – również arabski Irak. Stąd też wynikają kłopoty z nazwą Zatoki.

Podobnie nazwa Bliski Wschód (ang. Middle East lub Near East) początkowo obejmowała w swojej definicji również kraje zaliczane do Azji Zachodniej. Z czasem kłopoty związane z definicją i dokładnym określeniem regionu budziły tak wiele nieporozumień, że zaczęto ograniczać jego granice. Po raz kolejny polityka zdecydowała o zmianach nazewnictwa. Obecnie „Bliski Wschód” odnosi się w zasadzie do obszaru od kanału Sueskiego po Syrię i Liban. Afryka Północna pozostaje jednak w bliskich związkach polityczno-kulturowych z resztą świata arabskiego. Dało to podstawę do stworzenia koncepcji tzw. szerokiego Bliskiego Wschodu (*Greater Middle East*), rozległego obszaru traktowanego całościowo, rozciągającego się od Oceanu Atlantyckiego aż po Afganistan.

Termin Azja Zachodnia obecnie stosowany bywa w zasadzie, choć nie zawsze, w odniesieniu do Turcji. Zawężenie to wynikało z kilku powodów. Po pierw-

---

6 „Maszrek” w języku arabskim oznacza wschód świata arabskiego (podczas gdy Magreb – to zachód świata arabskiego), obszary od Egiptu po Syrię i Liban. Od 1947 r. powstał Izrael, państwo nienarabskie, termin „Maszrek” bywa zastępowany przez określenie „Bliski Wschód” (Near East).

sze, Iran w swojej polityce po 1979 r. przeciwstawiał się zdecydowanie wpływowi zachodnim, głównie amerykańskim. Z kolei Turcja jest członkiem NATO, kandyduje też do Unii Europejskiej, związana jest zatem politycznie zarówno z Zachodem, jak i krajami sąsiedzkimi. Miejsce i polityka Turcji w ciągu ostatnich dziesięcioleci uległy zasadniczym zmianom i przekształceniom. Można postawić tezę, że trend ten był w pewnym stopniu wynikiem polityki europejskiej, a głównie przeciągającym się od połowy lat 80. ub. wieku negocjacji akcesyjnym. Turcja zaczęła bowiem prowadzić politykę zagraniczną opartą na ciekawej koncepcji. Z jednej strony pozostaje silnym filarem sojuszu zachodniego, z drugiej starała się umacniać swoją pozycję w regionie i stosunki zarówno ze światem arabskim, jak i światem turańskim (tureckim). Większość tego świata, to Azja Środkowa. Rdzenne społeczności państw, które po upadku ZSRR uzyskały niepodległość, położone w Azji Środkowej wywodzą się z ludów turecko-mongolskich.

Państwa Azji Środkowej i Zachodniej, pomimo wielu podobieństw i punktów zbieżnych są bardzo zróżnicowane pod wieloma względami. Istnieje pomiędzy nimi rywalizacja i współzawodnictwo, wiele punktów spornych, niekiedy zapalnych, ale przeważają tendencje do współpracy i współdziałania.

Współczesna sytuacja międzynarodowa, jak też i historia ubiegłego wieku udowodniły, że sojusze i współpraca może być podstawą współpracy i bezpieczeństwa, a także zachowania i utrzymania suwerenności. Przykład Europy i szerzej Zachodu pokazał też, że wspólne wartości mogą być podstawą solidarności i szeroko rozumianej integracji, niekoniecznie w formie zinstytucjonalizowanej. Porozumienie państw o podobnych systemach i wspólnie wyznawanych wartościach może również stanowić poważną siłę nacisku w stosunkach międzynarodowych. Może też wpływać na ukierunkowanie działań nawet w skali globalnej. Wspólna religia jest silnym czynnikiem spajającym, przy czym ataki na religię, krytyka czy wskazywanie jej słabych stron prowokuje do oporu i jej obrony. Kwestie wiary nie poddają się racjonalnym wytłumaczeniom, a krytyczny stosunek do innych wyznań może też mieć swoje reperkusje polityczne. Natomiast do wyzwań i zagrożeń odbieranych i ocenianych w podobny sposób należą m.in. tendencje separatystyczne i zagrażające spójności państwa zbrojne metody walki o autonomię.

Procesy współpracy i integracji regionalnej można podzielić na kilka wyróżniających się etapów.

**Etap I.** związany był z okresem zimnej wojny, podziałami politycznymi, ideologicznymi, systemowymi, a w konsekwencji także kulturowymi. Kraje środkowoazjatyckie pozostawały w obrębie d. ZSRR, do lat 90. Były zatem poddane koncepcjom płynącym z Moskwy. Inaczej wyglądała sytuacja w Azji Zachodniej. W wyniku panującego napięcia w skali globalnej, naciskom i zagrożeniom ze strony d. ZSRR, państwa te szukały oparcia w sojuszu ze światem zachodnim. W rezultacie tworzyły trzon paktów polityczno-militarnych: początkowo Paktu

Bagdadzkiego, a po rewolucji w Iraku (1958) i jego wystąpieniu, paktu CENTO.<sup>7</sup> Postępujące odprężenie sprawiło, że aspekty współpracy gospodarczej zaczęły być dominujące w wyniku czego państwa utworzyły równoległą organizację współpracy gospodarczej, RCD. Wydarzenia z lat 1989/92 i zmiany geopolityczne, jak też wewnętrzne zmiany w Rosji pozwoliły na rozpoczęcie nowego etapu.

**Etap II** rozpoczął się z chwilą rozpadu d. ZSRR powstania niepodległych państw, d. republik radzieckich. Wkrótce po uzyskaniu niepodległości państwa te zaczęły tworzyć regionalne organizacje współpracy. Rozwijały się one stosunkowo wolno. Impetu nabrały dopiero w chwili, gdy Azja Środkowa nabrała znaczenia z uwagi na interwencję amerykańską w Afganistanie w wyniku zamachu na WTC w dniu 11 września 2001 r. Etap ten trwał około dziesięciu lat.

**Etap III** charakteryzował się zwiększoną aktywnością państw sąsiadujących z Afganistanem lub położonych w obrębie regionu w zakresie współpracy. Jednak katalizatorem tego przyspieszenia były Stany Zjednoczone i ich koncepcja stabilizacji Afganistanu. Osią tej koncepcji była taka aktywizacja współpracy sąsiedzkiej w obrębie regionu, która w formie dwustronnej i wielostronnej zaczęła funkcjonować poprzez formalne i nieformalne struktury integracyjne. Niektóre inicjatywy noszą charakter czysto regionalny, w innych uczestniczą aktorzy zewnętrzni, jeszcze inne dotyczą państw, które łączy religia (islam), jak i wspólne pochodzenie.

### **Religia a etniczność czyli rola Turcji w procesach integracyjnych w regionie**

Turcja odgrywa istotną rolę w procesach integracyjnych Azji Środkowej i Zachodniej z uwagi nie tylko na wspólną religię, ale i korzenie etniczne. Oba te czynniki, religia i etniczność są istotnymi elementami struktur polityczno-kulturowych.

Płaszczyzną porozumienia Turcji z niektórymi krajami Azji Środkowej jest zatem wspólne dziedzictwo pochodzenia, wywodzące się z tego samego pnia – ludów tureckich. Turcja była inicjatorem dwóch organizacji międzynarodowych odwołujących się do tego właśnie aspektu. Jedną z nich jest The Turkic Council, której pełna nazwa brzmi The Cooperation Council of Turkic Speaking States (CCTS).<sup>8</sup>

Organizacja ta powstała stosunkowo niedawno, w 2009 r., chociaż pierwsze próby zacieśnienia stosunków pomiędzy państwami członkowskimi miały miejsce

7 Członkami CENTO (Paktu Centralnego) były: Turcja, Iran, Pakistan i W. Brytania.

8 [www.mfa.gov.tr](http://www.mfa.gov.tr), [www.turkkon.org](http://www.turkkon.org).

w 1992 r., z chwilą powstania niepodległych republik w Azji Środkowej.<sup>9</sup> Jej założycielami były Azerbejdżan, Kazachstan, Kirgistan i Turcja. Wszystkie państwa – członkowie organizacji są muzułmańskie.

Inne mechanizmy współpracy ludów tureckich, to Zgromadzenie Parlamentarne Państw Turkojęzycznych (*The Parliamentary Assembly of Turkic Speaking Countries, TURKPA*), Międzynarodowa Organizacja ds. Kultury Tureckiej (*The International Organization of Turkic Culture, TURKSOY*) oraz Rada Biznesu Tureckiego. Siedzibą Sekretariatu jest Stambuł. Organizacja ta ma też od 2012 r. własną flagę, na którą składają się elementy flag narodowych państw członkowskich.<sup>10</sup> Cele organizacji to promowanie współpracy pomiędzy narodami turkojęzycznymi (rodzina języków tureckich liczy obecnie co najmniej 25 języków żywych), współpracy politycznej i gospodarczej, ochrona historycznych więzi przyjaźni i braterstwa, ochrona dziedzictwa kulturowego.<sup>11</sup> CCTS, oparta jest na solidarności wynikającej ze wspólnego dziedzictwa kulturowego, wspólnej historii, kultury, tożsamości i języka stawia przed sobą również cele polityczne: utrzymanie pokoju, bezpieczeństwa, rozwój dobrosąsiedzkich stosunków i wspieranie współpracy na obszarze Eurazji.

W czasach, gdy dialog międzykulturowy i między-religijny jest jednym z punktów polityki zagranicznej i wewnętrznej państw i organizacji, gdy uważany jest za jeden z ważniejszych narzędzi do przezwyciężenia napięć społecznych, powstanie takiej organizacji jest znaczącym gestem. Ruchy mające na celu podejmowanie prób tworzenia platform porozumienia opartych na wspólnych korzeniach etnicznych, historycznych i kulturowych, jak panturkizm, panslawizm czy panarabizm były typowe dla XIX w. W pewnych okresach odnosiły nawet pewne sukcesy polityczne. Organizacja zainicjowana przez Turcję jest zatem współcześnie pewnym *novum*, gdy tendencje solidarnościowe oparte są na innych zasadach i wartościach, jak też jest odwołaniem się do historii. Trudno w tej chwili przewidzieć, czy uda jej się odegrać poważniejszą rolę polityczną i jakie będą jej dalsze losy, jednak jako organizacja wspierająca inne formy solidarności w regionie może odegrać pozytywną rolę. CCTS utrzymuje ścisłe kontakty z przedstawianą poniżej OIC.

### **Organizacja Współpracy Muzułmańskiej (OIC) a współpraca regionalna**

W promowaniu i prowadzeniu współpracy regionalnej niezwykle istotną rolę odgrywa skupiająca 57 państw **Organizacja Współpracy Muzułmańskiej**

9 Dokładna data powstania The Turkic Council to 03.10.2009 r.

10 Kolory i elementy flagi są następujące: niebieski (Kazachstanu), słońce (Kirgistanu), półksiężyc (Turcja), gwiazda (Azerbejdżan)

11 [www.turkkon.org](http://www.turkkon.org).

(*The Organization of the Islamic Conference*, OIC), kontynuatorka dawnej OIC, Organizacji Konferencji Islamskiej (*The Organization of Islamic Conference*). Zmiana nazwy nastąpiła w 2011 r., podczas dorocznej sesji ministrów spraw zagranicznych, która odbywała się w stolicy Kazachstanu, Astanie.<sup>12</sup> Organizacja ta jest niezwykle aktywna w swojej działalności, we wszystkich dziedzinach, od politycznej, poprzez ekonomiczną do naukowej, technicznej i, kulturowej. Ze względów praktycznych oraz specyfikę problemów są w niej wyodrębnione trzy grupy krajów: azjatycka, afrykańska i arabska. Szczególną pozycję zajmuje Arabia Saudyjska z uwagi na fakt, że na jej terytorium leżą Mekka i Medyna, miasta, gdzie urodził się i umarł Mahomet i gdzie powstał islam. Król Arabii, noszący również tytuł „strażnik świętych miejsc islamu” z tego względu cieszy się szczególnym szacunkiem wśród muzułmanów.

Podjęmowane przez OIC decyzje dotyczą całej społeczności muzułmańskiej i problemów, co znajduje odbicie m.in. w rezolucjach przyjmowanych na dorocznych sesjach ministrów spraw zagranicznych. Wśród licznych problemów dotyczących zarówno świata islamu, jak i jego miejsca w stosunkach międzynarodowych i roli państw muzułmańskich znajdują się m.in. kwestia Afganistanu, terroryzmu, przemytu narkotyków. Na spotkaniach na szczycie poruszana jest również sprawa islamofobii, negatywnego obrazu państw muzułmańskich i wyznawców islamu oraz utożsamianie ich ze zjawiskiem terroryzmu, wizerunku propagowanego często w krajach rozwiniętych. Nota bene, OIC organizuje coroczne międzynarodowe konferencje poświęcone kwestii terroryzmu.

## Wizerunek islamu

Sprawa wizerunku islamu i społeczności muzułmańskich jest jednym z tematów regularnie podejmowanych przez OIC. Aspekty, na które kraje członkowskie zwracały szczególną uwagę, to z jednej strony różnorodność ich krajów, wielość form i odłamów w religii, z drugiej – umiejętność współpracy i godzenia przeciwności i różnic. Temat dialogu pomiędzy różnymi kulturami, religiami i grupami narodowościowymi został podjęty m.in. przez Arabię Saudyjską, która zaczęła w pierwszej dekadzie XXI w. realizować wiele przedsięwzięć z tego zakresu. (międzykulturowego, między religijnego oraz między etnicznego). Na uniwersytetach saudyjskich zostały uruchomione wydziały zajmujące się tym problemem. W Wiedniu, z inicjatywy Arabii Saudyjskiej, przy współpracy z władzami Austrii i Hiszpanii powstało centrum takiego dialogu: King Abdullah ib Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue

---

<sup>12</sup> OIC Resolution No.4/38-ORG on Changing the Name of the Organisation of the Islamic Conference. Zmieniony został również emblemat organizacji, co znalazło odzwierciedlenie w Rezolucji OIC No 5/38 z 28-30.06.2011.

(KAICIID).<sup>13</sup> Otwarcie Centrum nastąpiło w obecności najwyższych władz trzech krajów-założycieli, a także sekretarza generalnego ONZ, Ban Ki-moona.<sup>14</sup> Cele i zasady Centrum to m.in. promocja takich wartości, jak prawa człowieka, pokój i sprawiedliwość, wartości etyczne, ochrona środowiska, zwalczanie ubóstwa.<sup>15</sup> Wydarzenie to warte jest odnotowania z uwagi na jego wymiar kulturowy, przede wszystkim zaś polityczny. Świadczy ono o postępującej zmianie stanowiska i podejścia tradycyjnych monarchii Zatoki do problemów świata współczesnego, coraz większej otwartości na idee promowane przez Zachód, gotowości do dialogu i dyskusji na tematy pozostające w niedalekiej jeszcze przeszłości pewnego rodzaju tabu. Odwołanie się w dokumentach Centrum do ONZ-owskiej Uniwersalnej Deklaracji Praw Człowieka w sytuacji, gdy świat muzułmański kierował się własnymi zasadami w tej materii i które znalazły odzwierciedlenie w Kairskiej deklaracji praw człowieka w islamie<sup>16</sup> pokazuje, jak głębokie kulturowe (a co za tym idzie i polityczne) zmiany zachodzą w postawie rządów i społeczeństw państw uważanych za zbyt tradycyjne.

### Miejsce i rola krajów Azji Środkowej w pracach OIC

Państwa Azji Środkowej zostały jej członkami po uzyskaniu niepodległości i włączyły się aktywnie do działań w ramach współpracy muzułmańskiej, zwłaszcza w grupie państw Azji. Niektóre spotkania na szczycie OIC mają miejsce w krajach Azji Środkowej czy Zachodniej, a problemy związane z tym regionem znajdują odbicie w oficjalnych dokumentach i przyjmowanych rezolucjach, jak też praktycznych działaniach politycznych. Są one zarówno podmiotem, jak i przedmiotem zainteresowania wszystkich państw członkowskich. Duszanbe, stolicy Tadżykistanu została ogłoszona w 2010 r. stolicą kultury muzułmańskiej, co uznać można nie tylko za wyróżnienie, ale do rosnącej roli regionu dla całej organizacji. W ostatnich latach odgrywają one coraz istotniejszą rolę w pracach tej organizacji, a zwłaszcza po 9/11, gdy kwestia Afganistanu stała się coraz bardziej centralną sprawą w stosunkach międzynarodowych.

W 2010 r. została przyjęta rezolucja: „Azja Środkowa i świat islamu: strategiczna wizja solidarności”.<sup>17</sup> Pod tym też hasłem odbywało się coroczne spotkanie ministrów spraw zagranicznych OIC w Duszanbe, jak też poświęcona mu była sesja *think tanku* towarzysząca posiedzeniu. Podkreślono w niej sprawę coraz

13 Porozumienie o powołaniu takiego centrum zostało podpisane w październiku 2011 r., a jego oficjalne otwarcie miało miejsce 27 listopada 2012 r.

14 Arab News z 25.11.2012.

15 [www.kaiciid.org](http://www.kaiciid.org).

16 Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, *Human Rights. A Compilation of International Instruments, Volume II, Regional Instruments*, United Nations, New York and Geneva, 1997, s.478-484.

17 OIC, Resolution No 42/37-POL, 20 May 2010.

szerszej i bardziej zdywersyfikowanej współpracy pomiędzy państwami – członkami organizacji. Podkreślona została zwłaszcza współpraca gospodarcza na poziomie subregionalnym i znaczenie nowych inicjatyw.

Państwa środkowoazjatyckie oraz Turcja wystąpiły z wieloma propozycjami, które miałyby kontynuować ścieżkę dialogu w kontekście stosunków międzynarodowych. Należały do nich m.in.:

- inicjatywa N. Nazarbajewa, prezydenta Kazachstanu organizowania Kongresu Przywódców Światowych i Tradycyjnych Religii jako regularnych spotkań z celem wsparcia innych inicjatyw państw muzułmańskich i stworzenia platformy dialogu dla promowania porozumienia i współpracy międzywyznaniowej;
- propozycja Kazachstanu wspierania dialogu pomiędzy rządami i obywatelami regionu znana pod nazwą „Świat muzułmański i Zachód” (*The Muslim World and the West*);
- propozycja Kazachstanu zorganizowania międzynarodowej konferencji OIC i OBWE na temat dialogu międzykulturowego, międzycywilizacyjnego i międzyreligijnego.

Znaczenie krajów tego regionu dla *Umma*, całej społeczności muzułmańskiej zostało podkreślone przez fakt, że przewodnictwo dwóch kolejnych sesji ministrów spraw zagranicznych OIC sprawował Tadżykistan (2010) i Kazachstan (2011).<sup>18</sup> W Astanie, w 2011 r. odbyło się Siódme Światowe Muzułmańskie Forum Gospodarcze (*7th World Islamic Economic Forum*). Jedną z inicjatyw gospodarczych dotyczyła wody i gospodarowania tym surowcem. Większość państw muzułmańskich, z uwagi na swoje położenie geograficzne i warunki naturalne boryka się z problemem niedoboru wody, pozyskiwania wody, regulacji rzek i innych kwestii związanych z zarządzaniem zasobami wodnymi. Opracowany materiał „OIC Water Vision” dotyczy wszystkich krajów, w tym Azji Środkowej. Jedną z największych inicjatyw dotyczy dorzecza rzek Amu Daria i Panz Daria, przepływającej przez terytorium pięciu państw, w tym Afganistanu.<sup>19</sup>

Duszanbe zostało ogłoszone w 2010 r. Stolicą Kultury Muzułmańskiej (kolejnym miastem regionu, który będzie pełnił rolę takiej stolicy będzie Almaty, Kazachstan, w 2015 r.). Podczas tej sesji tego spotkania msz odbyła się równoległe sesja think tanku na temat „Azja Środkowa: Strategiczna Wizja Solidarności”

---

18 Sprawa ta znalazła nawet swoje odbicie w Deklaracji z Astany przyjętej na 38 sesji ministrów spraw zagranicznych w 2011 r. *Astana Declaration. Peace, Cooperation and Development adopted by the Thirty-Eighth Session of the Council of Foreign Ministers, Astana – Republic of Kazakhstan, 26-28 Rajab 1432H (28-30 June 2011)*, OIC/CFM-38/2011/ASTANA DEC/FINAL, punkt 17., s. 5.

19 Szerzej na temat tej inicjatywy (oraz mapy zlewiska) p. B. Jagiełło, *Afganistan i kraje sąsiednie: nowe centrum energetyczne?*, [w:] P.Kwiatkiewicz, (red.), *Bezpieczeństwo energetyczne – rynki surowców i energii*, Poznań 2011, s. 363-381.

(*Central Asia: Strategic Vision for Solidarity*). Przewiduje ona m.in. bardziej aktywny udział krajów Azji Środkowej – członków OIC w Joint Islamic Action.

**Tabela 1.** Spotkania ministrów spraw zagranicznych krajów OIC na obszarze Azji Środkowej i Zachodniej oraz Kaukazu w XXI w.

| Miejsce i data spotkania               | Tytuł spotkania   | Niektóre przyjęte dokumenty   |
|--|---|---|
| Astana, Kazachstan<br>2011 Sesja 38    | “Sesja Pokoju, Współpracy i Rozwoju” ( <i>Session of Peace, Cooperation and Development</i> )<br><br>Think tank: “Consolidating Political Stability and Economic Development in the Muslim World”   | Documents of the Islamic Commission for Economic, Cultural and Social Affairs (CECS)<br><br>Zmiana nazwy organizacji<br><br>Deklaracja z Astany ( <i>Astana Declaration</i> ) |
| Duszanbe, Tadżykistan<br>2010 Sesja 37 | “Wspólna Perspektywa Bardziej Bezpiecznego i Rozwiniętego Świata Muzułmańskiego” ( <i>Shared Vision of a More Secure and Prosperous Islamic World</i> )<br><br>Think tank: “Central Asia and the Muslim World: Strategic Vision for Solidarity” | <i>Dushanbe Declaration</i><br><br>Rok 2010: Duszanbe - Stolicą Kultury Muzułmańskiej ( <i>Dushanbe - Capital of Islamic Culture</i> )  |
| Baku, Azerbejdżan 2006,<br>Sesja 33    | “Ład w kwestii praw, wolności i sprawiedliwości” ( <i>Harmony of Rights, Freedom and Justice</i> )  | Deklaracja z Baku ( <i>Baku Declaration</i> ) Ten-Year Programme of Action  |
| Stambuł, Turcja 2004,<br>Sesja 31      | „Postęp i ład globalny” ( <i>Progress and Global Harmony</i> )  | Deklaracja z Istanbulu ( <i>Istanbul Declaration</i> )  |
| Teheran, Iran 2003<br>Sesja 30         | Jedność i Honor ( <i>Unity and Dignity</i> )  | Deklaracja z Teheranu ( <i>Tehran Declaration</i> )   |

**Źródło:** Zestawienie własne na podstawie materiałów OIC

W promowaniu jest współpracy regionalnej przez OIC uwzględniane są organizacje i ugrupowania regionalne, a zwłaszcza CICA (Conference on Interaction and Confidence Building Measures in Asia) i Cooperation Council of Turkic Speakin States.<sup>20</sup> Uznana ona została za efektywny instrument zapewnienia bez-

20 OIC, The Thirty-seventh Session of the council of Foreign Ministers, (Session of Shared Vision of a More Secure and Prosperous Islamic World), held in Dushanbe, Republic of Tadjikistan, from 4 to 6 Jumada Al-Thani 1431 H (18-20 May 2010), *Resolution No. 36/37-POL on Cooperation Between The Organization of the Islamic Conference and Other International and Regional Organisations and Grouping*, passim; OIC, The Thirty-eighth Session of the Council of Foreign Ministers, (Session of Peace,



pieczeństwa w Azji, a wszyscy członkowie OIC wezwani do aktywnej współpracy z tą organizacją.<sup>21</sup> Uwzględniona została również współpraca z OBWE, a szczególnie rola w prowadzeniu dialogu i współpracy instytucjonalnej pomiędzy obu organizacjami odegrać ma Kazachstan, który również zgłosił swoją gotowość goszczenia konferencji ds. zapobiegania terroryzmowi i konferencji ds. zwalczania przemytu narkotyków, które mają się odbyć pod auspicjami OBWE. Jak widać, Kazachstan aspiruje nie tylko do roli mocarstwa regionalnego, ale do głównego łącznika pomiędzy światem islamu, Azją Środkową, Europą i innymi aktorami zewnętrznymi.

### Kwestia Afganistanu

Sytuacja w Afganistanie i otwarty zbrojny konflikt, a co za tym idzie i konflikty polityczne i społeczne sprawiają, że państwa muzułmańskie i OIC zajmują się regularnie tym problemem. Podkreślana jest zwłaszcza konieczność odbudowy tego kraju, jego rozwój gospodarczy i społeczny, przywrócenie pokoju i stabilności. Kraj ten uzyskuje znaczne wsparcie finansowe ze strony krajów OIC, przede wszystkim Arabii Saudyjskiej, która jest też najpoważniejszym donatorem pomocy, m.in. na projekty odbudowy Afganistanu zadeklarowała w 2010 r. kwotę \$350 mln.<sup>22</sup> Poza pomocą finansową i polityczną Afganistan uzyskuje wsparcie ekspertów w wielu ważnych dziedzinach życia gospodarczego i społecznego (rolnictwo, służba zdrowia i medycyna, szkolnictwo i in.). OIC wspiera afgańską Narodową Strategię Rozwoju i jej założenia, a zwłaszcza sferę rolnictwa związaną ze zmianą struktury upraw dla ograniczenia produkcji maku będącego surowcem do produkcji opium. Kraje członkowskie OIC zobowiązały się do aktywnego uczestnictwa w odbudowie i rozbudowie infrastruktury w Afganistanie (drogi i autostrady, linie kolejowe, tamy, hydroelektrownie, energetyczne linie przesyłowe). Połączenia ta mają w przyszłości stworzyć sieć połączeń komunikacyjnych pomiędzy krajami Azji Środkowej, poprzez Afganistan, z Iranem i Pakistanem. W tym kontekście Tadżykistan przedstawił konkretny projekt połączenia jego stolicy, Astany z prowincją Herat w Afganistanie. Planowana jest sieć przesyłowa dla energii elektrycznej na linii Kirgistan-Tadżykistan-Afganistan-Pakistan.<sup>23</sup>

Do sytuacji w Afganistanie odwołuje się każda sesja OIC, w tym 37 posiedzenie ministrów spraw zagranicznych, Duszanbe (Tadżykistan) z maja 2010 r., które odbywało się pod hasłem „Wspólna wizja bardziej bezpiecznego i rozwijającego się świata muzułmańskiego” (*Shared Vision of a More Secure and Prospe-*

---

Cooperation and Development), held in Astana, Republic of Kazakhstan, from 26 to 28 Rajab 1432 H (28-30 June 2011), *Astana Declaration*, OIC/CFM-38/2011/ASTANA DEC/FINAL, punkt 24, s. 6.

21 Tamże.

22 OIC Resolution No. 7/37-E on Economic Reconstruction of Afghanistan.

23 OIC Resolution No. 7/37-E on Economic Reconstruction of Afghanistan, punkty 1-11.

*rous Islamic World*). Przyjęta na zakończenie obrad deklaracja, tzw. Deklaracja z Duszanbe przedstawiała poglądy całej społeczności muzułmańskiej.<sup>24</sup> W deklaracji tej organizacja odnosi się m.in. odkreśla długofalową perspektywę zaangażowania państw-członków OIC w proces społeczno-gospodarczej odbudowy Afganistanu oraz powrotu pokoju i stabilizacji. Krajom regionu zostanie udzielona pomoc techniczna z przeznaczeniem na budowę dróg tranzytowych łączących kraje Azji Środkowej z Afganistanem, co przyczyni się do rozwoju infrastruktury w samym Afganistanie.<sup>25</sup> Deklaracja ta, podobnie jak inne deklaracje przyjęte w latach poprzednich, z odnosi się również do innych istotnych kwestii dla świata muzułmańskiego, jego regionów i społeczności. Do takich tematów należą wspomniane już wyżej terroryzm i islamofobia. Terroryzm uznawany jest za poważne zagrożenie dla pokoju międzynarodowego i bezpieczeństwa, niemniej nie może być utożsamiany z żadną religią, rasą, wyznaniem, wartościami, kulturą, społeczeństwem lub grupą. W coraz bardziej zglobalizowanym świecie niezbędne są, bardziej niż kiedykolwiek wzajemne zrozumienie, harmonia, wzajemny szacunek i budowanie mostów pomiędzy kulturami i narodami. Deklaracja przypomina propozycję króla Arabii Saudyjskiej Abdullaha Bin Abdulaziza w sprawie utworzenia międzynarodowego centrum do zwalczania terroryzmu pod egidą ONZ, które służyłoby m.in. szybkiemu obiegowi i wymianie informacji i koordynacji współpracy pomiędzy państwami (podobne rekomendacje zostały przedstawione podczas Międzynarodowej Konferencji Antyterrorystycznej w Rijadzie, stolicy Arabii Saudyjskiej w 2005 r.). Deklaracja stwierdza również, że nieustannie trwają konsultacje w sprawie praktycznych kroków w realizacji Traktatu o Ustanowieniu Strefy Wolnej od Broni Nuklearnej w Azji Środkowej z marca 2009 r.<sup>26</sup>

### **Organizacje regionalne jako forum współpracy państw muzułmańskich**

Jednym z głównych celów działań i kooperacji było tworzenie sieci pomocy i współpracy z oraz wokół Afganistanu. Współpraca regionalna prowadzona była (i jest) na kilku płaszczyznach. W jednej z nich rolę koordynatora odgrywała wspomniana wyżej OIC, która wspierała organizacje regionalne, a także koordynowała pewne działania. Szczególna uwaga była skierowana na dwie organizacje: CICA i ECO.

---

24 Dushanbe Declaration. The Thirty-seventh Session of the OIC Council of Foreign Ministers Session for (Shared Vision of a More Secure and Prosperous Islamic World), Dushanbe – Republic of Tajikistan, 03-06 Jumada al. Thani 1431h (18-20 May 2010), OIC/37-CFM/2010/DUSHANBE-DEC/FINAL, [www.oic-oci.org](http://www.oic-oci.org).

25 Tamże, s.2.

26 Tamże, s.3.

CICA (Conference on Interaction and Confidence Building Measures in Asia), ECO (Economic Cooperation Organization), CAREC (Central Asian Regional Economic Cooperation). Motywacja polityczna jest oczywista, jak i dążenie do rozwoju gospodarczego. Jednak poza te państwa członkowskie łączy wiele wspólnych elementów poza sąsiedztwem, a jednym z podstawowych jest religia.

*CICA (Conference on Interaction and Confidence Building Measures in Asia)* została powołana do życia w październiku 1992 r. jako środkowoazjatycka organizacja regionalna a jej inicjatorem był prezydent Kazachstanu N. Nazarabajew.<sup>27</sup> Początkowo przystąpiły do niej państwa regionu, a następnie również inne kraje. W 2002 r. CICA liczyła 16 członków, obecnie 24, w tym państwa z regionu Azji Środkowej, Bliskiego Wschodu (kraje arabskie, Izrael, Turcja i Iran), kilka państw Azji Południowej i Wschodniej oraz Rosja i Chiny.<sup>28</sup> Pierwsze spotkanie na szczeblu ministrów spraw zagranicznych miało miejsce dopiero w 1999 r., z przedstawicielami z 15 krajów oraz dwóch organizacji, ONZ i OBWE. Przyjęta została wówczas Deklaracja Zasad.<sup>29</sup> CICA ma być forum dialogu, na którym państwa członkowskie będą się starały poszukiwać akceptowanych przez wszystkich środków do rozwiązywania problemów i konfliktów w regionie. Kwestia bezpieczeństwa została uznana za priorytetową, a głównym celem organizacji – tworzenie atmosfery pokoju, przyjaźni i zaufania. W 2004 r. CICA przyjęła Katalog Środków Budowy Zaufania (*Catalogue of Confidence Building Measures*, CBM). Do 2007 r. wszystkie spotkania odbywały się na terytorium Kazachstanu (siedziba Sekretariatu mieści się w Almaty). W 2007 r. ustanowiono instytucjonalne stosunki z innymi organizacjami regionalnymi, m.in. z SCO, SAARC i ECO.

*ECO (Economic Cooperation Organization, ECO)* została utworzona w 1985 przez Iran, Pakistan i Turcję z celem rozwoju współpracy regionalnej na polu gospodarczym, gospodarczym, technicznym i kulturalnym. ECO było więc w pewnym zakresie kontynuator RCD (Regional Cooperation for Development), pozostałości z czasów zimnowojennych. W 1992 r. do ECO przystąpiło siedem muzułmańskich państw środkowoazjatyckich i Kaukazu: Afganistan, Azerbejdżan, Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Turkmenistan i Uzbekistan.

---

27 [www.s-cica.org](http://www.s-cica.org).

28 Obecnie jej członkami są: Afganistan, Azerbejdżan, Bahrajn, Chiny, Egipt, Indie, Iran, Irak, Izrael, Jordania, Kazachstan, Kirgistan, Korea, Mongolia, Pakistan, Autonomia Palestyńska, Rosja, Tadżykistan, Tajlandia, Turcja, Uzbekistan, Wietnam, Zjednoczone Emiraty Arabskie. Obserwatorzy: Bangladesz, Filipiny, Indonezja, Japonia, Katar, Malezja, Ukraina, USA oraz organizacje: ONZ, OBWE, LA oraz TURKPA (Parliamentary Assembly of the Turkic Speaking Countries).

29 Teksty dokumentów p. [www.s-cica.org](http://www.s-cica.org).

W przeciwieństwie do CICA, organizacja ta korzysta jedynie z własnych środków finansowych, zatem jej możliwości są zdecydowanie bardziej ograniczone. Jednak ECO przyjmuje bardzo ambitne plany, a elementy wspólne łączące państwa członkowskie stanowią silną podstawę współpracy.

### Afganistan jako centrum Azji

Sytuacja, jaka powstała w Afganistanie we wrześniu 2001 i trwa do dzisiaj sprawiła, że kraj ten stał się centrum zainteresowania i centrum politycznym w Azji Środkowej. Obecne władze tego kraju przywiązują dużą wagę do współpracy regionalnej. Jest to tym bardziej możliwe i realne, gdyż kraje te łączy przede wszystkim religia, jak i element ludnościowy. Polityka obecnych władz zmierza do tego, aby zrealizować ideę stworzenia z kraju „mostu pomiędzy Azją Środkową, Azją Południową i Azją Zachodnią”.<sup>30</sup> Centralna rola Afganistanu w procesie integracji i współpracy (przede wszystkim gospodarczej) była wielokrotnie powtarzana i podkreślana przez kraje tych regionów w różnych deklaracjach, które były publikowane po wielu spotkaniach międzynarodowych, jak np. Good Neighbourly Relations Declaration (2002), the Dubai Declaration (2003), Bishkek Conference (2004), the Kabul Conference (2005), Delhi Conference (2006). Kraje regionu uznając centralne (geograficzne) położenie Afganistanu w Azji (co zostało odzwierciedlone w koncepcji *the Heart of Asia*), miały na uwadze również, lub przede wszystkim wpływ sytuacji w tym kraju na stabilność tak regionalną, jak i globalną.

Idea współpracy i integracji trzech regionów: Azji Środkowej, Południowej i Zachodniej była po części ideą zewnętrzną, przedstawioną przez zachodnie ośrodki polityczne, przede wszystkim przez Stany Zjednoczone. W 2009 r. propozycje w tej sprawie zostały przedstawione przez NATO i zaakceptowane przez zainteresowane państwa.<sup>31</sup> W praktyce okazało się, że idea ta odpowiada zarówno państwom regionalnym, jak i innym krajom położonym w bliższym lub dalszym sąsiedztwie. Została też zaakceptowana przez organizacje międzynarodowe, w tym ONZ i organizacje muzułmańskie. Dla Afganistanu otworzyła się szansa rozwoju gospodarczego wspieranego we wszystkich możliwych formach przez wielu aktorów zewnętrznych, a w ministerstwie spraw zagranicznych powstała specjalnie wydzielona jednostka administracyjna do koordynacji współpracy regionalnej (*Center for Regional Cooperation, CRC*).

Dla rozbudowy infrastruktury w regionie powstał plan budowy tzw. korytarzy energetycznych i komunikacyjnych („energy and transport corridors”).

30 [www.mfa.gov.af](http://www.mfa.gov.af).

31 Por. Komunikat po spotkaniu ministrów spraw zagranicznych W. Brytanii i Arabii Saudyjskiej, D. Milibanda i księcia Saud al-Faisala dnia 4 września 2009 r., <http://www.mofa.gov.sa/sites/mofaen/Minister/PressConferences/Pages/NewsArticleID92217>.

Wśród wielu projektów znajdują się m.in. projekt CASA 1000, którego celem jest budowa linii przesyłowej energii elektrycznej z Tadżykistanu i Kirgistanu do Pakistanu przez Afganistan. Inna linia przesyłowa prowadzi z Tadżykistanu do Iranu. W 2011 r. rozpoczęła się budowa gazociągu na trasie Turkmenistan- Afganistan- Pakistan- Indie (TAPI). Inny, planowany gazociąg będzie przebiegał od Turkmenistanu do Tadżykistanu przez terytorium Afganistanu. Nowa linia kolejowa połączyć ma Tadżykistan, Afganistan i Iran. Planowana jest budowa dwóch tam wodnych mających poprawić warunki wodne dla rolnictwa.

Jednocześnie współpraca przebiega na linii bilateralnej i trilateralnej (tzw. Ankara Process). Inicjatorem głównym krajem przewodzącym współpracy trójstronnej: Afganistan – Pakistan - Turcja jest właśnie Turcja. W ramach tzw. Procesu ankarckiego (Ankara Process) miały miejsce doroczne spotkania, podczas których omawiane były poszczególne dziedziny współpracy: Ankara 29-30.04.2007, dialog polityczny, Istanbul, 5.12.2008, współpraca gospodarcza, Ankara, 1.04.2009 bezpieczeństwo, Istanbul, 25.01.2010, edukacja. O międzynarodowym, w szerokim zakresie, charakterze tej współpracy regionalnej świadczy np. ilość uczestników (m.in. Iran, Chiny, Tadżykistan), a także obserwatorów, wśród których znalazły się takie kraje i organizacje, jak ECO i OIC, UE, NATO, ONZ, USA, Japonia, Rosja, Niemcy i in.

## Podsumowanie

Przedstawiony powyżej w ogromnym skrócie proces postępującej integracji w regionie Azji Środkowej i Zachodniej skłania do wyciągnięcia kilku wniosków i podkreślenia toczących się procesów, które mogą zmienić jego miejsce i rolę nie tylko na danym obszarze, ale też w skali globalnej.

Położenie państw regionu, jego dotychczasowa sytuacja geopolityczna, jak też historia sprawiły, że jego siła gospodarcza i polityczna była do niedawna niewielka i mało licząca się w stosunkach międzynarodowych. Od momentu interwencji militarnej w Afganistanie w 2001 r. sytuacja zmieniła się, a rozwój wypadków wydawać się może pełen paradoksów. Obecność oddziałów amerykańskich w centrum Azji spotykała się niejednokrotnie z ostrą krytyką, w tym również z opozycją ze strony sojuszników. Jednakże koncepcja polityczna administracji waszyngtońskiej, która stała się istotą amerykańskiej dyplomacji publicznej w odniesieniu zarówno do samego Afganistanu, jak i regionu oraz całego świata muzułmańskiego, w rezultacie przyniosła oczekiwane rezultaty. Nie był to (i być może nie będzie tak oceniany) sukces samych Stanów Zjednoczonych, ale z pewnością jest to sukces regionu i współpracy regionalnej.

Kwestia Afganistanu przyczyniła się zatem, ponownie paradoksalnie, do rozpoczęcia na szeroką skalę współpracy regionalnej. Idea tej współpracy miała swoje korzenie zarówno w samym regionie, jak też została przyniesiona z zewnątrz jako sposób na kontrolowanie sytuacji w Afganistanie oraz wciągnięcie

krajów sąsiednich do procesu uregulowania sytuacji wewnętrznej w tym kraju. Element zewnętrzny, w postaci zarówno koncepcji politycznej, jak i konkretnej pomocy finansowej i technicznej uznać można za decydujący dla nadania procesowi integracji tempa oraz realnych wymiarów politycznych i gospodarczych. Co więcej, idea ta spotkała się ze zrozumieniem i akceptacją wszystkich krajów muzułmańskich, z których wiele było nastawionych sceptycznie, by nie rzec wrogo, do zachodnich przedsięwzięć w odniesieniu zarówno do Afganistanu, jak i całego świata muzułmańskiego. Oczywiście pojawiają się w dalszym ciągu nieprzychylnie stanowiska wobec USA i całego Zachodu wynikające z lekceważącego podejścia do religii, a zwłaszcza do islamu. Jednak kolejna idea wywodząca się z Zachodu, idea dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego została zaakceptowana i jest rozwijana przez kraje muzułmańskie w kierunku przez nie wybranym, co nie oznacza, że w pełni przez wszystkich akceptowana.

Zatem sytuacja międzynarodowa, niezależnie od miejscowych intencji i starań, miała decydujący wpływ na charakter powstających organizacji regionalnych. W trakcie procesu integracyjnego pojawiły się dwa regionalne ośrodki oddziaływania i przyciągania: Turcja i Kazachstan. Oba te kraje mają ambicje odgrywania roli mocarstw regionalnych. Niezależnie od faktu, na ile pełniły one rolę instrumentalną, rolę rzeczników zewnętrznych interesów i wykonawców zewnętrznych koncepcji, w ostatecznym rozrachunku mogą swoje działania uznać za sukces. Trudno w tej chwili powiedzieć, na ile łączy je współpraca, a na ile rywalizacja. Wydaje się jednak, że mogą one w przyszłości być przywódcami jednolitego frontu regionalnego walczącego o swoją autonomię polityczną i mogące być konkurentem wobec aspiracji hegemonistycznych innych mocarstw azjatyckich.

Wzmocnienie współpracy regionalnej na szerokiej podstawie kulturowej (w tym religijnej) i gospodarczej może uczynić z Azji Środkowej i Zachodniej nowe, silne centrum oddziaływania oraz względnie jednolity nowy region Azji Środkowo-Zachodniej. Gdyby tak się stało, będzie to kolejnym przykładem na uzasadnienie tezy, że polityka zmienia i kształtuje regiony.

Mapa 1. Państwa Azji Środkowej i Zachodniej



Źródło: [http://mapas.owje.com/maps/591\\_southwest-asia-political-map-1996.html](http://mapas.owje.com/maps/591_southwest-asia-political-map-1996.html)

Mapa 2. Państwa członkowskie ECO



Źródło: [www.ecosecretariat.org](http://www.ecosecretariat.org)





## Nota o autorach

- Lech Buczek, doktor,  
*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
- Michał Gierycz, doktor  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Wojciech Gizicki, doktor,  
*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
- Tomasz Grzegorz Grosse, doktor habilitowany, profesor,  
*Uniwersytet Warszawski*
- Beata Jagiełło, doktor,  
*Szkoła Główna Handlowa w Warszawie*
- Stanislav Košč, doktor habilitowany, profesor,  
*Uniwersytet w Ružomberku, Słowacja*
- Joanna Kulska, doktor,  
*Uniwersytet Opolski*
- Aleksandra Kusztal, doktor,  
*Uniwersytet Opolski*
- Zbigniew Lewicki, doktor habilitowany, profesor,  
*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Lilianna Miodońska, doktor habilitowany, profesor,  
*Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała*

- Hayssam Obeidat, doktor,  
*Uniwersytet Jagielloński w Krakowie*
- Romuald Piekarski, doktor habilitowany, profesor,  
*Uniwersytet Gdański*
- Valdas Pruskus, profesor,  
*Uniwersytet Techniczny im. Gedymina w Wilnie, Litwa*
- David Reichardt, doktor,  
*Uniwersytet Komeńskiego, Bratysława, Słowacja*
- Renata Siuda-Ambroziak, doktor,  
*Uniwersytet Warszawski*
- Katarzyna Skrobek, magister,  
*Uniwersytet Wrocławski*
- Anna M. Solarz, doktor,  
*Uniwersytet Warszawski*
- Adam A. Szafrąński, doktor habilitowany, profesor,  
*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
- Joanna Szymoniczek, doktor,  
*Instytut Nauk Politycznych, Polska Akademia Nauk, Warszawa*
- Marcin Tarnawski, doktor,  
*Uniwersytet Jagielloński, Kraków*



