

**RELIGIA
A WSPÓŁCZESNE
STOSUNKI
MIĘDZYNARODOWE**



RELIGIA A WSPÓŁCZESNE STOSUNKI MIĘDZYNARODOWE

pod redakcją
Bogusławy Bednarczyk
Zbigniewa Paska
Piotra Stawińskiego

Kraków 2010

Rada Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Recenzja: prof. dr hab. Bogdan Szlachta

Projekt okładki: Oleg Aleksejczuk

Adiustacja: Kamila Zimnicka-Warchoł (język polski), Ben Koschalka (język angielski)

Indeks nazwisk: Oleg Aleksejczuk

ISBN 978-83-7571-101-1

Copyright© by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
Kraków 2010

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana
w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie,
ani też rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie
za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych,
bez uprzedniej pisemnej zgody właściciela praw autorskich

Na zlecenie:



Krakowskiej Akademii
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
www.ka.edu.pl



Publikacja powstała we współpracy
z Wydziałem Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej
w Krakowie

Wydawca:

Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM,
Kraków 2010

Sprzedaż prowadzi:

Księgarnia „U Frycza”

Kampus Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1, 30-705 Kraków

tel./faks: (12) 252 45 93

e-mail: ksiegarnia@kte.pl

Skład: Oleg Aleksejczuk

Druk i oprawa: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o.

SPIS TREŚCI

Wstęp (<i>Bogusława Bednarczyk</i>)	7
---	---

PANEL

Tadeusz J. Zieliński	
Trzy systemy prawnej ochrony wolności religijnej o zasięgu międzynarodowym	21
Jerzy Zdanowski	
Islam wobec wyzwań rozwoju cywilizacyjnego	35
Irena Stawowy-Kawka	
Islam and politics: the case of Bulgaria	49

RELIGIA W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Jens Köhrsen	
Religion and the modern public sphere – Revising Public-Religion Approaches of Religion	65
Paweł Ibek	
Problem tolerancji religijnej we współczesnej Europie	81
Eugeniusz Sakowicz	
Wychowanie do komunikacji interkulturowej i dialogu międzyreligijnego	95
Magdalena Balczyk	
Pomiędzy wolnością pozytywną a negatywną – wolność religijna w świetle wybranych orzeczeń niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego	105
Sławomir Cebula	
Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 roku na tle regulacji stosunków państwo–mniejszości wyznaniowe	121

ISLAM WE WSPÓŁCZESNEJ POLITYCE

Abbas Yazdani	
An Islamic perspective on tolerance and the principles of peace	131

ks. Krzysztof Kościelniak	
Modernizacja islamu – fenomen świata muzułmańskiego czy polityczny cel Zachodu?	145
Jerzy Zdanowski	
Islam – Zachód: jaka przyszłość?	161
Anna Diawoł, Katarzyna Czajkowska	
Europa wobec wyzwań imigracji muzułmanów	167
 ROLA RELIGII W KULTURZE I POLITYCE PAŃSTWA	
Anna Bednarska-Stec	
Fundamentalizm protestancki w Stanach Zjednoczonych Ameryki	183
Alicja Curanović	
Religia jako czynnik <i>soft power</i> Federacji Rosyjskiej	195
Abida Eijaz	
Exploitations in the Name of Religion: The Case of Pakistan	207
Marcin Rzepka	
<i>Hadżdż i dżihad</i> . Wpływ islamu na politykę zagraniczną Afganistanu po 2001 roku	215
 VARIA	
Magdalena Szpunar	
Reklama dźwignią wiary? <i>Church</i> marketing i jego specyfika	229
Katarzyna Czajkowska, Anna Diawoł	
Internet na Bliskim Wschodzie – możliwości i wyzwania	249
Agnieszka Liszka	
Ateista czyta Biblię. Pier Paolo Pasolini między religią a polityką	273
Anna Małecka, Katarzyna Stark	
Bohater czy Bóg-człowiek? W kręgu antropologii filozoficznej Thomasa Carlyle’a i Mikołaja Bierdiajewa	285
Gabriela Castillo Terán	
A Mexican religion: Marian Trinitarian Spiritualism	301
Kazimierz Banek	
Mandżursko-chińska wojna o włosy	311
Indeks nazwisk	325

WSTĘP

Materiały zebrane w niniejszym tomie są owocem współpracy naukowej Wydziału Stosunków Międzynarodowych Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Wydziału Humanistycznego Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Współpracy, do której zaproszono także przedstawiciele innych krajowych i zagranicznych ośrodków badawczych, zainteresowanych zagadnieniem miejsca religii we współczesnych stosunkach międzynarodowych.

Refleksja nad problematyką obecności religii w przestrzeni publicznej i rolę we współczesnej polityce wydaje się jednym z ważniejszych obszarów, integrującym wysiłki reprezentantów nauk społecznych (religioznawczych), politologicznych, prawnych. Stąd zamysł możliwie systematycznej współpracy wspomnianych wyżej jednostek dla pełniejszego wykorzystania ich intelektualnego potencjału, wymiany doświadczeń i kontaktów. Jednym z przejawów tej współpracy – o interdyscyplinarnym charakterze – była zorganizowana przez oba wydziały w dniach 19–20 listopada 2009 r. w Krakowie międzynarodowa konferencja „Religia a stosunki międzynarodowe”. W przyjętej postaci stała się ona możliwa dzięki szerokim kontaktom, krajowym i zagranicznym, m.in. z przedstawicielami ośrodków w Pakistanie, Iranie, Wielkiej Brytanii, Niemczech czy Kosowie.

Podejmując przedsięwzięcie, którego głównym celem ma być refleksja i dyskusja wokół zagadnień związanych z umiejscowieniem religii i problematyki wyznaniowej w obrębie zainteresowania współczesnych stosunków międzynarodowych, organizatorzy wzięli pod uwagę nieco prowokacyjne założenie wskazujące na głębokie dysfunkcje systemu międzynarodowego, spowodowane niedostosowaniem jego mechanizmów i struktur do nowej formuły ładu międzynarodowego w epoce postzimnowojennej. Od czasów rewolucji amerykańskiej do upadku systemu komunistycznego problematyka polityki wiodła prym w dyskusjach międzynarodowych. Niepodległość, suwerenność, rewolucje, sprawiedliwość społeczna, klasy społeczne – to były sprawy, które dominowały na arenie międzynarodowej. Współcześnie na tę arenę wkroczyły kwestie dotyczące wiary, wyznania, dogmatów religijnych i prawd objawionych.

Szukając związków między religią a współczesnymi problemami międzynarodowymi, autorzy daleko wyszli poza zakres ramowy wyznaczo-

ny tytułem konferencji. Uwagę skierowano przede wszystkim na to, że współcześnie, w dobie globalizacji, nie jesteśmy dobrze przygotowani do merytorycznych rozważań nad problematyką relacji religii do różnorodnych zjawisk nurtujących współczesną rzeczywistość, a w tym także polityki i szeroko rozumianych stosunków międzynarodowych. Wynika to z zakorzenionego w świadomości polityków przekonania, że perspektywa religijna nie jest potrzebna do zrozumienia problemów współczesnego świata i rozwiązywania konfliktów międzynarodowych. Z pewnym uproszczeniem można przyjąć, że zarówno w teorii, jak i praktyce stosunków międzynarodowych uznaje się, że uwzględnienie spraw religii nie jest potrzebne dla zrozumienia świata. Religia nie jest traktowana jako istotny element w polityce światowej. Zgodnie z takimi założeniami, do zrozumienia zachodzących w świecie procesów potrzebna jest znajomość zagadnień politycznych, ekonomii, strategii militarnych, prawa, kultury, bez lub z minimalnym uwzględnieniem aspektów religijnych. Warto także podkreślić, iż religia oraz wszelkie religijne zaangażowanie nader często są wykorzystywane do celów niereligijnych: akcji politycznych, społecznych, lobbistycznych.

Powstały w XVII wieku porządek międzynarodowy opierał się na założeniu, iż główny podmiot stosunków międzynarodowych stanowią suwerenne państwa, nawiązujące ze sobą relacje na gruncie poszanowania zasady suwerennej równości. W Europie, po okresie wojen religijnych uznano, że religia, wyznanie powinny być całkowicie poza sferą polityki międzynarodowej. Ugruntowało się przekonanie, że zagadnienia związane z religią stanowią swoistą mieszanekę wybuchową, nad którą nigdy nie będzie można zapanować. Tymczasem współcześnie wyzwaniem stają się nie konflikty międzypaństwowe, a napięcia wewnętrzne, z udziałem tzw. „aktorów niepaństwowych”. Prawo międzynarodowe musi wygenerować narzędzia, odpowiednie do zwalczania konfliktów w skali globalnej. Wymaga to istotnej rewizji zasad samostanowienia, poszanowania integralności terytorialnej oraz nieingerencji w sprawy wewnętrzne.

Przez większą część XX wieku religia była w zasadzie na marginesie życia publicznego, zwłaszcza polityki. Skąd zatem wzrost znaczenia religii w ostatnim czasie? W opinii amerykańskiego historyka religii Philipa Jenkinsa religia w XXI wieku „zastąpi ideologie jako zasadnicza siła budująca i niszcząca życie ludzkie, kierująca postawami wobec politycznej wolności, koncepcji państwa oraz oczywiście konfliktów i wojen”. Jenkins uważa nawet, że obecny moment w historii religii może mieć dla ludzkości podobne znaczenie jak okres XVI-wiecznej reformacji – rozumianej jako zjawisko znacznie szersze niż wystąpienie zbuntowanych grup

wierzących przeciwko skorumpowanemu klerowi. Reformacja była obejmującym wiele sfer życia ruchem społecznym, którego owocem miał być powrót do źródeł chrześcijaństwa i którego konsekwencje zmieniły świat Zachodu. To wówczas pojawiła się religia praktykowana prywatnie, a nie tylko w zinstytucjonalizowanej wspólnotie. A z religijnego i militarne go starcia katolicyzmu południa Europy z protestantyzmem północy wyłonił się także kształt tak istotnych dla współczesnych pojęć, jak potrzeba tolerancji dla mniejszości religijnych czy sprawowanie władzy bez odwoływania się do Boga (świeckie państwo).

Reprezentujący różne światopoglądy autorzy zgodni są co do tego, że religia jest ważną sferą życia jednostek i całych narodów. Ale trudno jest odpowiedzieć na pytanie, a jeszcze trudniej przyjąć praktykę, że religia powinna mieć swoje miejsce w życiu publicznym i odgrywać w nim aktywną rolę. W tym kontekście poświęcono wiele uwagi, zarówno w debacie konferencyjnej, jak i w przedstawionej publikacji, szeroko rozumianej tolerancji. Tolerancja jako przejaw wolności wymaga, aby obrońca poglądu i przedstawiciel jakiegóż władzy czy urzędu mieli różne spojrzenia na sprawy natury politycznej czy społecznej i takie stanowiska, z grubsza rzecz biorąc, tworzą obraz pluralizmu. W każdym społeczeństwie typu zachodniego jest dziś oczywiste, że tworzący je ludzie wyznają różne systemy wartości. Rola państwa polega na tym, by mogły one funkcjonować w obiegu publicznym na tych samych prawach, pod warunkiem że nie godzą w ład i porządek. Do takich zaburzeń nie dochodzi zbyt często, bo z wyjątkiem ekstremistów wyznawcy różnych wiar i światopoglądów nie kierują się w swym postępowaniu nadmiernymi emocjami. Poza tym systemy etyczne wielkich religii mają wiele punktów wspólnych. Lecz powyższy scenariusz wymaga, by respektowany był właśnie pluralizm etyczny, a społeczeństwo potrafiło wypracować w swobodnej debacie stanowisko możliwe do przyjęcia ponad podziałami ideologicznymi i wyznaniowymi. Motyw ten przewija się w rozważaniach autorów publikacji w formie różnorodnej i w różnym kontekście.

Istotne wydaje się także pytanie, które pojawiło się w toku dyskusji, czy wierzenia religijne mogą być wystarczającym argumentem, aby zwolnić wierzących z przestrzegania obowiązującego prawa, zarówno norm o charakterze międzynarodowym, jak i wewnątrzpaństwowych reguł zawartych w konstytucjach.

W dyskusji na temat ostatniej dekady XX wieku, w której zasady demokracji i wartości demokracji liberalnej były powszechnie akceptowane zarówno w państwach europejskich o starych tradycjach demokratycznych, jak i większości tych uwolnionych od komunizmu po roku 1989 wyłoniła

się problematyka wydarzeń mijającej dekady XXI wieku, zagrożenia terrorystyczne, wzrost masowej migracji, konflikt bogatej Północy z biednym Południem, które sprawiły, iż napięcia międzykulturowe zaczęły gwałtownie się nasilać. Jedną z płaszczyzn, na której widać rosnący niepokój, jest wielokulturowość, a w niej jeden z najważniejszych elementów określających tożsamość człowieka – wyznanie. To kieruje naszą uwagę w szczególności na problematykę islamską.

Powyższy wątek został podjęty przez znaczną część autorów publikacji. Przyjmując założenie, że islam jest nie tylko religią, lecz również kulturą, a także reguluje wszystkie sfery życia wiernego włącznie z polityką, polscy autorzy przedstawili przede wszystkim szeroką paletę zagadnień, które dają w miarę klarowny obraz islamu jako religii, która nie jest wcale w Europie nowym zjawiskiem. Ten obraz islamu europejskiego jest zbliżony do poglądu reformatora islamu i znawcy zagadnień związanych z obecnością islamu w Europie – Tarika Ramadana. Integracja przy jednoczesnym pozostaniu muzułmaninem zgodnie z zasadami swojej religii – jest to koncepcja, która zakłada, że wartości czerpane ze źródeł islamu można pogodzić z wartościami europejskimi, zagwarantowanymi w konstytucjach, takimi jak wolność, równość, demokracja itp. Ważnym elementem natury politycznej jest tu założenie, że można być lojalnym obywatelem państwa europejskiego bez utraty religijnej, duchowej i moralnej tożsamości. Wiodącym motywem, do którego nawiązują autorzy, jest – w odniesieniu do islamu, ale nie tylko – to, by muzułmanie nie skupiali się wyłącznie na podkreślaniu własnej odrębności, lecz także by włączali się w życie społeczne i polityczne kraju, w którym żyją.

Równoległym nurtem są prace autorów zagranicznych, ale także badaczy krajowych, którzy przeprowadzają analizę islamu w kontekście globalnym. Ważkie pytanie: jaką drogę obiorą wyznawcy dla islamu w nadchodzących dekadach, nurtuje większość autorów. Nie znamy jasnej odpowiedzi na to pytanie. Rozważania zawierają elementy, żeby nie powiedzieć pewne wytyczne, zarówno o charakterze moralnym, etycznym i duchowym, jak i te bardziej pragmatyczne – organizacyjne. Nad tym, czy wyłaniający się z nich obraz islamu jako religii o przesłaniu uniwersalnym przetrwa i znajdzie swoje miejsce w globalnej przyszłości, przyjdzie nam być może zastanowić się na kolejnych cyklicznych konferencjach poświęconych tej problematyce.

Odkąd w Europie religia zaczęła tracić swoje wpływy, coraz większego znaczenia nabierał system prawny. Dziś prawo pełni nie tylko funkcję regulacyjną, ale także normatywną. Przepisy prawa zawierają pewien potencjał moralny, który na mocy społecznego konsensusu staje się po-

wszechnie uznawany. Każdy ma prawo do wyznawania swojej religii, pod warunkiem że akceptuje także prawo do jej krytyki, niezbywalny przywilej w każdym demokratycznym społeczeństwie. Swoje miejsce w rozważaniach znalazła także problematyka prawnej ochrony wolności religijnej, zarówno w zasięgu międzynarodowym, jak i indywidualnego państwa. W tym przypadku przeprowadzono gruntowną i sumienną analizę orzeczeń niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego dotyczących wolności religii. Uzupełnieniem obrazu wzajemnych relacji kościołów i związków wyznaniowych z organami państw europejskich jest artykuł analizujący stan prawny w zakresie równości wyznań i światopoglądów w Polsce.

W subiektywnym odczuciu piszącej te słowa w debacie zabrakło szerszego zainteresowania problematyką Unii Europejskiej w kontekście analizy zasad gwarancji i zabezpieczeń ochrony praw człowieka. Artykuł przedstawiający trzy systemy ochrony wolności religijnej o zasięgu międzynarodowym, jako jedyny wprowadził w problematykę konferencji ten niezwykle ważny i aktualny problem.

A przecież Unia Europejska nie jest zwykłą wspólnotą gospodarczą ani związkiem powstałym do wykonania jakiegoś zadania. Unia wykracza daleko ponad to; jest wspólnotą światopoglądową i religijnie neutralną, a jej fundamentem są podstawowe prawa człowieka i jego wolność. Do standardów europejskich należy również wolność religii. Wolność religii jest nie do pomyślenia bez wolności myśli i odwrotnie, wolność myśli – bez wolności religii. Wolność wyznawania dowolnej religii czy światopoglądu i wolność praktykowania ich nie zawsze były i są tożsame we współczesnej Europie, która jest coraz bardziej areligijna i zlaicyzowana. Jeśli wyjdziemy z założenia, że każdy dziś może powołać się na wolność wyznania, oznacza to, że w tym samym społeczeństwie istnieją różnorodne przekonania religijne i światopoglądy i każda z takich grup ma prawo domagać się poszanowania dla swych poglądów ze strony państwa. Zasadę tę, zgodnie z prawem podstawowym, muszą respektować grupy wyznaniowe i światopoglądowe we wzajemnych stosunkach. Jest to pluralizm religijny, wyznaniowy i światopoglądowy. W świecie wolnej myśli, a do takiego przecież pretenduje Unia Europejska (dzisiejsza Europa) pluralizm jest nieunikniony. Nie zawsze jest akceptowany, a społeczeństwo pluralistyczne lub też tylko uważające się za takie odnosi się z rezerwą do idei, która powinna być praktyczną realizacją zasady pluralizmu, czyli tolerancji. Ludzie z czasem zaczynają zdawać sobie sprawę z tego, że do zachowania pokoju potrzebna jest tolerancja. Stopniowemu utrwalaniu się demokratycznych poglądów towarzyszy idea pluralizmu politycznego, która obej-

mowała także pluralizm ideologiczny, a wraz z nim stopniowo dochodziło do pluralizmu religijnego, który trzeba było zaakceptować. Tolerancja jako przejaw wolności wymaga, aby obrońcy określonego poglądu, ich adwersarze i przedstawiciele władzy, reprezentując różne spojrzenia na określony problem, byli w stanie uznać racje innych. Tolerancja polega na przeciwstawieniu innemu przekonaniu własnego, na gotowości pokojowego współżycia, respektowaniu wolności myślenia i poglądów drugiej strony. Możliwe jest osiągnięcie kompromisu i porozumienia, ale dopuszczalne jest także pozostanie przy swojej racji, z zachowaniem wzajemnego szacunku i uznania praw drugiej strony.

Unia Europejska nie jest wyposażona w kompetencje w sprawach religijnych i wyznaniowych, w związku z tym jej prawo nie ingeruje i nie reguluje wewnętrznych spraw indywidualnych wspólnot religijnych i kościołów. Z uwagi na to jednak, że Unia nie jest też strukturą obojętną pod względem uznawanych wartości, jej porządek prawny w procesie kształtowania się i rozwoju integracji europejskiej wzorowany był i jest na zasadzie poszanowania podstawowych praw człowieka, szacunku do tożsamości poszczególnych narodów oraz przestrzegania reguł demokratycznego państwa prawa.

W państwach członkowskich UE wzajemne relacje między państwem a kościołami i wspólnotami wyznaniowymi kształtują się w każdym państwie odmiennie. Relacje te stanowią efekt długotrwałych, historycznie zróżnicowanych procesów. W jednych religia odgrywa rolę bardzo znaczącą, w innych niewielką.

Nie ulega wątpliwości, że o pozycji religii nie decydują tylko przepisy prawa, ale także praktyka wewnątrzpaństwowa. Wolność sumienia i wyznania państwa gwarantują swoim obywatelom konstytucyjnie, a granicą wolności religijnej jest respektowanie porządku publicznego oraz praw osób trzecich. Prawo do równości religijnej przysługuje podmiotom indywidualnym (osobom) i zbiorowym (kościółom i grupom wyznaniowym). Oznacza to prawo do równego uczestnictwa wierzących i niewierzących w życiu politycznym, gospodarczym i społecznym. Z powodów religijnych nikt nie może podlegać dyskryminacji. Mniejszości religijne i wyznaniowe są objęte, w neutralnych światopoglądowo państwach Unii Europejskiej, gwarancją wolności i równości religii i przekonań. Kształt stosunków wyznaniowych w państwie jest jedną ze współczesnych miar demokracji. Neutralność światopoglądowa państwa jest podstawową cechą demokratycznego państwa świeckiego. Neutralność nie oznacza ignorowania religii. Państwo powinno być areligijne, ale nie antyreligijne. Nie powinno być ateistyczne. Powinno być bezstronne w sprawach światopoglądowych.

Kwestia wzajemnego stosunku religii i polityki, kościoła i państwa w kontekście jednoczącej się Europy przynosi ze sobą bagaż nowych problemów i wyzwań. W społeczeństwach europejskich następują polityczne i społeczno-kulturalne zmiany, a także pojawiają się w nich naciski konkurujących religii i nowych ruchów religijnych, problemy ich kulturowej tożsamości i poszanowania dla różnorodności. Wskazania na przyszłość muszą być oparte na fundamencie praw człowieka i poszanowania dla odmiennych ról i zakresu odpowiedzialności religii i państwa.

Zastanowienia wymaga teza, że państwo jest neutralne światopoglądowo i stanowi wspólną przestrzeń dla obywateli o różnych, niekiedy odmiennych zapatrywaniach etycznych i religijnych. Konieczna jest refleksja nad naturą demokracji. Czy demokracja może osiągnąć sukces tylko w kraju, gdzie istnieje zasada rozdziału religii od państwa? Świeckość może być pożądana, ale wydaje się, że nie musi być koniecznym warunkiem dla dążenia do neutralności państwa w społeczeństwie wieloreligijnym.

Nie można nie zwrócić uwagi na podejmowany przez Unię Europejską (Komisję Europejską i Parlament) dialog religijny. Coraz częściej pojawiają się opinie, że praktyki religijne obce większości społeczeństwa są także pod ochroną prawa¹. Jest także drugi biegun tego zjawiska; dążenie do

¹ Przykładem może być wydane w październiku 2009 precedensowe orzeczenie sądu w Berlinie, przyznające kiedyś muzułmańskiemu uczniowi prawo do modlitw w gimnazjum. W jednej ze szkół, kiedy muzułmański uczeń postanowił odmówić południową modlitwę, dyrekcja szkoły zakazała mu tego, powołując się na konstytucyjną zasadę, że szkoła jest instytucją państwową i obowiązuje w niej zasada neutralności państwa wobec religii. Sąd, do którego sprawę skierował ojciec chłopca, orzekł, że zasada wolności wyznania ma pierwszeństwo przed konstytucyjnym zapisem o neutralności państwa. Sąd przyjął interpretację zgodną z art. 9 EKPCz, z którego wynika, że pojęcie „swoboda wyznania” dotyczy nie tylko przekonań, ale też gwarantuje swobodę ich uzewnętrzniania. W Niemczech mieszkają prawie 4 miliony muzułmanów i nie ma praktycznie szkoły, w której nie byłoby ucznia wyznającego islam.

Religię jako przedmiot obowiązkowy zniesiono w Berlinie 60 lat temu, jeszcze przed podziałem miasta na strefy wschodnią i zachodnią. Potem, w Berlinie Zachodnim, religia była w szkołach przedmiotem nieobowiązkowym. Ten stan został utrzymany po zjednoczeniu Niemiec. W Berlinie kilka lat temu władze wprowadziły do szkół etykę jako przedmiot obowiązkowy zamiast religii. Berliński senat uzasadniał tę decyzję coraz bardziej wieloetnicznym charakterem miasta i chęcią przekazania młodzieży pochodzącej z różnych środowisk kulturowych i religijnych, uniwersalnych, powszechnie akceptowanych, demokratycznych wartości, a także uczyć dialogu i tolerancji. Chadecka opozycja opowiadała się natomiast za opcją wyboru przez uczniów: etyki lub religii odrębnej dla każdego wyznania. W kwietniu 2009 roku, z inicjatywy polityków chadecji ugrupowania „Pro Rei”, popartych koalicją obu kościołów chrześcijańskich – protestanckiego i katolickie-

maksymalnego ograniczania swobód religijnych pod hasłem obrony tożsamości chrześcijańskiej Europy i walki z terroryzmem. Jednym z przykładów jest zaproponowana pod koniec 2009 roku przez francuskiego ministra ds. imigracji Erica Bessona debata na temat francuskiej tożsamości narodowej².

Przyszłość wolności wyznania w Europie zależy w pierwszym rzędzie od jej obywateli, wyznawców różnych religii i tych, którzy reprezentują laicki światopogląd. Takie pojęcia jak dialog, współpraca, tolerancja bardzo

go oraz licznych środowisk muzułmańskich i gminy żydowskiej, odbyło się referendum na rzecz wprowadzenia religii do szkół, jako przedmiotu obowiązkowego. Referendum odbywało się pod hasłem: wolności i swobody wyboru. Inicjatywa co prawda zakończyła się porażką, ale problem pozostał. Demograficzne realia są takie, że konieczność integracji kolejnych pokoleń imigrantów będzie się nasilać. Wydaje się, że przykład Berlina może stać się modelem na przyszłość.

- ² W swej propozycji minister powraca do kontrowersyjnej na forum europejskich debat kwestii muzułmańskich zasłon na twarz w rodzaju burek. Debata dotycząca tożsamości narodowej dotknęła, przede wszystkim, imigrantów i obrońców praw mniejszości. Większość francuskich polityków opowiedziała się za wprowadzeniem zakazu noszenia zasłon w miejscach publicznych. Już w roku 2002 Nicolas Sarkozy, jako szef francuskiego MSW, powołał CFCM – Francuską Radę Kultu Muzułmańskiego. Francuzi, próbując sobie poradzić z integracją największej wspólnoty islamskiej w Europie, podjęli kroki zmierzające do wprowadzenia dużej swobody religijnej (uniwersytety kształcące imamów, meczety finansowane i kontrolowane przez państwo, oficjalne święta religijne), a w roku 2004 przyjęto kontrowersyjną ustawę zakazującą publicznej manifestacji symboli religijnych (zakaz noszenia islamskich chust oraz innych widocznych znaków określonych wyznań) i mającą gwarantować świeckość państwa. Sposób rozwiązania tej kwestii we Francji nie pozostał bez wpływu na pozostałe państwa UE, choćby tylko dlatego, że społeczność muzułmańska we Francji to około 5 milionów osób. Jest większa niż w każdym innym kraju zachodnioeuropejskim. Islam jest we Francji drugą pod względem liczby wiernych religią po chrześcijaństwie. Jednakże „model Sarkozy’ego” nie przyniósł spodziewanych skutków. Rosnąca izolacja emigrantów starego i nowego pokolenia, której przyczyną były głównie względy natury ekonomicznej, a nie religijnej, a także wzmagająca się radykalizacja młodego pokolenia muzułmanów francuskich poszukujących w islamie swojej tożsamości, sprawiły, że państwa europejskie nie podążyły od razu za modelem francuskim. Interesującym przykładem są Włochy, z 1,5 milionową mniejszością muzułmańską, gdzie już w roku 2003 kontrowersje na tle wyznaniowym i kulturowym doprowadziły do wydania nakazu sądowego przez Trybunał w L’Aquila w sprawie usunięcia krzyża z klasy szkoły podstawowej w miasteczku Ofenia w Abruzji. Wniosek o usunięcie krucyfiksów ze szkolnego budynku złożył Adel Smith, przewodniczący Stowarzyszenia Włoskich Muzułmanów. Smith zarzucał, że krzyże w klasach narzucają uczniom wartości, które nie są wspólne dla wszystkich obywateli. Sąd w wydanym orzeczeniu podkreślił, że obecność krzyży w klasach to faworyzowanie tylko jednych wartości i brak poszanowania innych.

poważnie zdewaluowały się we współczesnym zglobalizowanym świecie. Nie oznacza to jednak, że można z nich zrezygnować. Europejski system gwarancji i ochrony praw człowieka, w tym wolności słowa, wyznania, zgromadzeń z pewnością nie jest doskonały. Nie chodzi jednak o to, aby normy prawne były doskonałe, choć należy je konsekwentnie usprawniać i uzupełniać. To na instytucjach europejskich, kościołach, wspólnotach religijnych, stowarzyszeniach świeckich spoczywa obowiązek wypracowania wspólnych płaszczyzn porozumienia i odejścia od konfrontacji międzykulturowych. W ramach przyszłego ustroju europejskiego nie powinno być miejsca na separatyzm, ale też nikt nie powinien być wykluczony. Uznawanie różnic – wzajemne uznawanie tego, co inne – powinno być jedną z cech składających się na wspólną tożsamość europejską.

Regulacje wprowadzone traktatem lizbońskim będącym kontynuacją europejskiego procesu integracji są oznaką zainteresowania instytucji europejskich dialogiem ze wspólnotami religijnymi i dają poważną szansę na to, że obydwie strony zyskają na wymianie opinii, a religia zajmie odpowiednie miejsce w szeroko rozumianej polityce międzynarodowej. Traktat z Lizbony jest owocem trudnego kompromisu, dlatego należy przychylić się do tych opinii, które podkreślają, iż nikogo w pełni nie zadowala. Traktat stanowi jednak krok w dobrym kierunku, ponieważ prowadzi do ujednoczenia ustawodawstwa europejskiego w wielu dziedzinach. W płaszczyźnie formalno-prawnej wprowadza sprawy Kościoła i religii w dokument Unii, która w zasadzie jest postrzegana jako struktura ekonomiczna. Traktat lizboński zawiera także odniesienia dotyczące strukturalnego dialogu Kościołów i wspólnot religijnych z instytucjami UE. Dokument podkreśla nie tylko rolę Kościołów w poszczególnych krajach Unii i obowiązujące w nich relacje państwo–Kościół, ale potwierdza i uznaje ich prawa za nienaruszalne. Traktat zaleca otwarty i regularny dialog między Kościołami i instytucjami europejskimi. Dialog ten ma przybrać konkretne kształty w postaci spotkań z przewodniczącym Komisji Europejskiej, z Parlamentem Europejskim, Radą Europejską. Nie wydaje się, aby zawarty w Traktacie artykuł dotyczący Kościołów i związków wyznaniowych oznaczał nową jakość w stosunkach poszczególnych Kościołów ze strukturami UE, ale w pewnym sensie stabilizuje te wzajemne relacje i zabezpiecza wolność religijną w wymiarze indywidualno-wspólnotowym i społecznym. Dopiero jednak faktyczne respektowanie tzw. artykułu kościelnego, potwierdzającego status Kościołów oraz ich tożsamość, pozwoli na ocenę jego skuteczności w praktyce.

Pomimo że wątek unijny nie znalazł odzwierciedlenia w prezentowanych publikacjach, w samej debacie zwracano uwagę na nowe zjawisko, jakim są zainteresowania instytucji europejskich relacjami z kościołami

i związkami wyznaniowymi, nawet jeżeli teraz mają one jeszcze charakter powierzchowny. W tym kontekście uczestnicy konferencji podkreślali, że usankcjonowanie w Traktacie Reformującym Unię Europejską strukturalnego dialogu między instytucjami unijnymi a wspólnotami religijnymi stwarza poważną szansę, aby obydwie strony zyskały na wzajemnej wymianie opinii. Być może konieczność rozmowy z instytucjami europejskimi wymusi na kościołach i związkach wyznaniowych większą współpracę i będzie stanowić dla nich dodatkowy bodziec ekumeniczny. Z kolei wydarzenia z pogranicza ekumenizmu i polityki, z którymi coraz częściej mamy do czynienia, wskazują, iż współpraca w płaszczyźnie szeroko rozumianej polityki międzynarodowej jest nieunikniona w obliczu wielu wyzwań współczesnego świata.

Wraz z ideologią wolności i praw rozpowszechnieniu uległa, przynajmniej w kulturze euroatlantyckiej, koncepcja priorytetu jednostki przed rozmaitego typu zbiorowościami, wśród których państwo zajmuje miejsce naczelne. O ile przez wiele stuleci pedagogika społeczna i rodzinna uprawiana w duchu religijnego paternalizmu opierała się na idei obowiązku spoczywającego na każdym człowieku, o tyle w naszych czasach zdecydowanie dominuje w niej idea wolności i praw. Dotyczy to w szczególności środowisk liberalnych i centrolewicowych, które z przekonaniem głoszą tezę, że jednostka ludzka jest wartością najwyższą, a wszelkiego rodzaju wspólnoty istnieją po to, aby ułatwić jej realizację osobistych potrzeb, zagwarantować prawo do indywidualnego szczęścia, do rozwoju i samo-realizacji. Racja stanu, dobro wspólnot lokalnych, kongregacji wyznaniowych, a nawet rodzin musi ustąpić przed tego rodzaju dążeniami.

Postulat poświęcenia własnych interesów dla dobra szerszych zbiorowości jest traktowany jako zapowiedź zniewolenia i utraty przez jednostkę jej tożsamości. Krytycy, zwłaszcza o nastawieniu konserwatywnym, postawę taką piętnują jako aspołeczną i niegodną osoby ludzkiej, której byt realizuje się przecież głównie przez obcowanie z innymi ludźmi i przez ofiarne jej uczestnictwo w życiu wspólnoty.

Państwo nie powinno oczywiście ingerować w przekonania religijne ani dyskryminować tej czy innej grupy tylko dlatego, że system jej wierzeń odbiega od tradycyjnych norm przyjętych w danej cywilizacji. Ale czy można określić jako religijną nietolerancję kroki podejmowane przez państwo przy rejestracji i legalizacji danego związku religijnego zmierzające do weryfikacji jego doktryny przez pryzmat tego, czy nie godzi ona w państwo i jego wartości. Inaczej mówiąc, czy nie zawiera elementów sprzecznych z podstawowymi zasadami demokratycznego państwa prawa. We współczesnym pluralistycznym świecie ogromne znaczenie ma

zdolność osiągnięcia rozsądnego kompromisu. W tym kontekście arystotelesowski postulat wyrażany przez zasadę *suum cuique* powinien nabierać dziś nowego znaczenia. Stać się postulatem zmierzającym do unikania arbitralności, respektowania odmienności i szacunku dla wartości innych niż przez nas wyznawane. W konsekwencji wszystko to powinno prowadzić do stworzenia sposobów i mechanizmów poszukiwania konsensusu i tworzenia wspólnej europejskiej przestrzeni prawnej. Przełamywanie dzielących Europejczyków barier świadomościowych, barier stereotypu, zbudowanych na uproszczeniach, błędnych domniemaniach, lękach opartych na obawie utraty tożsamości jest trudnym wyzwaniem, przed którym stoją instytucje europejskie.

Podsumowując uwagi i głosy w dyskusji, można stwierdzić, iż pozytywnym wkładem Europy w postęp i rozwój cywilizacji jest sukces jej modelu pokojowej integracji przy poszanowaniu słusznej różnorodności. Ważne jest przyjęcie założenia, że wartości są uniwersalne, ale nie ma uniwersalnych wzorców realizacji tych wartości. Stosunki państwa i kościoła rozwijały się w nowoczesnej Europie bardzo różnie. Światopoglądowa neutralność władzy państwowej przyjmowała w rozmaitych krajach europejskich różną postać prawną. Niemniej jednak w ramach społeczeństwa obywatelskiego religia wszędzie zajmuje apolityczne miejsce. Stąd też trudno sobie wyobrazić, aby neutralne światopoglądowo państwo zachęcało obywateli do jakichkolwiek praktyk religijnych. To zadanie kościołów i związków wyznaniowych, które powinny także wpajać swoim wyznawcom poszanowanie dla innych kultur i wyznań. Dotyczy to także organizacji o charakterze świeckim. Nie da się jednak nie zauważyć, co znalazło odbicie w opiniach autorów, że dzisiejsza Europa stoi przed kluczowym pytaniem o swą globalną pozycję. W ostatnim dziesięcioleciu europejska opinia publiczna utożsamiała globalizację z zanikiem państw narodowych i nacjonalizmu jako siły politycznej. UE chętnie widziała w swym doświadczeniu przezwyciężania etnicznego nacjonalizmu i religii politycznych zjawisko uniwersalne. Lecz to, co do wczoraj uchodziło za uniwersalne w doświadczeniu Europy, od dziś wydaje się wyjątkiem. Wystarczy spojrzeć na Chiny, Indie i Rosję, by zauważyć, że zarówno nacjonalizm, jak i religia znów zaczynają kształtować globalną politykę. Odrzucenie się etnicznego nacjonalizmu i powrót religii są coraz wyraźniejsze, także w samej Europie.

Bogusława Bednarczyk



PANEL



TADEUSZ J. ZIELIŃSKI*

TRZY SYSTEMY PRAWNEJ OCHRONY WOLNOŚCI RELIGIJNEJ O ZASIĘGU MIĘDZYNARODOWYM

Wydany na początku listopada 2009 roku wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie umieszczania krzyży we włoskich szkołach publicznych (*Lautsi przeciwko Włochom*) wywołał szeroki rezonans społeczny. Reakcje powstałe w Polsce należały do najsilniejszych na kontynencie. W szczególności do orzeczenia strasburskiego odniosły się w uchwałach Sejm RP i Senat RP¹, zaś w publicznym wystąpieniu podczas święta narodowego wypowiedział się na jego temat prezydent RP Lech Kaczyński. Ten jeden, aczkolwiek dość nietypowy przypadek pokazuje, jak silne reperkusje może wywoływać realizacja norm prawa międzynarodowego z zakresu wolności sumienia i wyznania. Znaczenie prawnej ochrony postaw religijnych nie maleje, mimo oczywistych w świecie kultury zachodniej silnych tendencji sekularyzacyjnych. Rozwój tych tendencji, z wielu względów naturalny i nieunikniony, nie usuwa jednak dostrzegalnej z różnych perspektyw potrzeby wzmocnienia prawnych gwarancji ochrony szeroko pojętych swobód światopoglądowych.

Wśród racji przemawiających za rozwojem prawnych systemów strzegących wolności sumienia należy przykładowo wskazać:

- 1) zaznaczające się przez napięcia między stanowczymi formami sekularyzacji przestrzeni publicznej a stanowczymi, niekiedy wręcz fundamentalistycznymi, formami utrzymywania wpływów religii lub dokonywania jej ekspansji;

* Prof. dr hab., Chrześcijańska Akademia Teologiczna.

¹ Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 3 grudnia 2009 r. w sprawie ochrony wolności wyznania i wartości będących wspólnym dziedzictwem narodów Europy, „Monitor Polski” nr 78, poz. 962; Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 4 lutego 2010 r. w sprawie poszanowania Krzyża, „Monitor Polski” nr 7, poz. 57.

- 2) potrzebę stanowienia norm dla pokojowego koegzystowania w społeczeństwie wyraźnie różniących się między sobą grup kulturowych, nierzadko opierających swoją tożsamość na religii;
- 3) powstawanie nowych zjawisk (w tym i ruchów) religijnych, co zresztą jest odwiecznym, typowym przejawem dynamiki społecznej;
- 4) zabieganie przez wspólnoty religijne o gwarancje prawne dla swych wyznawców umożliwiające im przyjmowanie postaw zgodnych z postulatami religii, a odbiegających w danym obszarze od zachowań społecznie dominujących.

Na podkreślenie zasługuje przy tym fakt, iż współcześnie wspólnoty religijne, względnie indywidualne osoby działające na rzecz środowisk religijnych, odwołują się do pojęcia wolności religijnej, by przykładowo:

- 1) w celu ochrony twierdzeń religijnych tak określić granice wolności słowa, by niektóre wypowiedzi w sprawie religii nie były dopuszczalne (problematyka „błuznierstwa” i „mowy nienawiści”);
- 2) w celu wdrożenia najmłodszej generacji wiernych w sprawy religii państwo finansowało edukację religijną;
- 3) w celu ustrzeżenia wiernych przed konfrontacją z poglądami nieakceptowanymi przez daną perspektywę religijną, zmodyfikować lub potraktować jako opcjonalne niektóre przedmioty szkolne (m.in. edukacja seksualna, edukacja przyrodnicza, edukacja w zakresie praw człowieka, edukacja obywatelska, wychowanie fizyczne);
- 4) w celu utrzymania i krzewienia religijnej percepcji małżeństwa, płci, seksualności, sposobu powstania, ratowania i ustania życia człowieka hamować przyjęcie norm od niej odstających, a w przypadku ich wprowadzenia, przyjąć normy umożliwiające wiernym i wspólnotom religijnym uchylanie się od sankcjonowania tych standardów (bezpośredniego przez udział w procedurach lub pośredniego przez udział w ich finansowaniu).

Historycznie rzecz biorąc, kategoria wolności sumienia i wyznania powstała w kontekście potrzeby ochrony osób, którym odmawiano prawa do wolności posiadania światopoglądu (religijnego albo areligijnego) nieakceptowanego przez większość. Znamienne jest to, że współcześnie do pojęcia wolności religijnej jako elementu wolności sumienia i wyznania odwołują się nie tylko zdominowane mniejszości, ale i dominujące większości, domagając się dla siebie traktowania, jakie w państwie demokratycznym należy się narażonej na dyskryminację mniejszości². Nie ulega

² Świeżym przykładem takiego sposobu myślenia jest wypowiedź prof. Andrzeja Zolla, wybitnego prawnika, byłego prezesa Trybunału Konstytucyjnego i byłego Rzecznika Praw Obywatelskich, zajmującego zwykle wyważone i zniuansowane stanowiska. Wszakże w odniesieniu do przywołanego wcześniej wyroku w sprawie *Lautsi* w udzielonym „Tygodnikowi Powszechnemu” wywiadzie stwierdził, iż

wątpliwości, że większość religijna w państwie ma pełne prawo do korzystania z wolności religijnej, pod warunkiem wszakże, iż jej realizacja nie spowoduje nadania wolności sumienia i wyznania takiego rozumienia, które spowoduje jej zaprzeczenie. Ochrona wolności większości nie może bowiem polegać na zaprzeczeniu istoty wolności mniejszości.

W ślad za powyższą sygnalizacją niektórych tematów z zakresu współczesnej problematyki wolności sumienia i wyznania, wskazujących na aktualność poruszanych kwestii, dalszy wywód koncentrował się będzie na przedstawieniu trzech głównych systemów ochrony wolności religijnej o zasięgu międzynarodowym, posiadających zwłaszcza szczególną rangę w atlantyckim kręgu kulturowym. Doniosłość stosowania instrumentów prawa międzynarodowego jest w tym względzie oczywista, co chociażby na poziomie świadomości potocznej uzmysłowił przywołany na wstępie wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Dlatego też znajomość przyjętych na gruncie prawa modeli tego typu służyć może ich udoskonalaniu, a także stosowaniu rozwiązań najbardziej skutecznych, a zarazem zgodnych z najwyższymi standardami współczesnej demokracji. Prezentowane trzy systemy ukazane zostaną w porządku wyznaczonym przez chronologię ich zaistnienia. Każdy z nich przedstawiony zostanie przede wszystkim w następujących aspektach: 1) geneza; 2) podmioty gwarantujące; 3) mechanizm gwarancyjny. Wywód zakończą stwierdzenia podsumowujące.

Przed przejściem do zasadniczej części pracy poczynić należy uwagę terminologiczną. W prezentowanych rozważaniach pojęcie wolność sumienia i wyznania oraz wolność światopoglądowa rozumie się jako najszersze określenie swobód dotyczących przekonań, w tym przekonań religijnych, i to we wszystkich aspektach, łącznie z aspektem przejawiania (praktykowania) tych przekonań. Wolność religijna jest zatem w kontekście takiego ujęcia jednym z elementów wolności światopoglądowej względnie wolności sumienia i wyznania. Przez wolność religijną rozumieć przy tym będziemy nie tylko wolność wyznawania wiary religijnej (wolność religii), jak i wolność niewyznawania takiej wiary (wolność od religii).

SYSTEM WATYKAŃSKI

Określenie użyte w nazwie tego systemu może być z powodzeniem zastąpione terminem „konkordatowy”, od nazwy umowy międzynarodowej, którą często stosuje się w ramach opisywanego modelu. Termin „system

„trybunał w Strasburgu poszedł zdecydowanie za daleko, nie uwzględniając koniecznej ochrony praw większości” – *Porwanie Europy*, „Tygodnik Powszechny” z 15 listopada 2009 r., nr 46 (3149), s. 6.

watykański” jest o tyle niecisły, iż niezbędnym uczestnikiem tego modelu jest Kościół katolicki reprezentowany zwykle przez podmiot prawa międzynarodowego w osobie Stolicy Apostolskiej³. To Stolica Apostolska, a nie Państwo-Miasto Watykan jest najczęściej stroną umów międzynarodowych będących podstawą opisywanego systemu gwarancyjnego. Wszakże dla łatwej identyfikacji tego modelu, odwołujemy się tutaj do nazwy terytorium, na którym znajduje się siedziba papieża, będącego głową Stolicy Apostolskiej.

Jak już wynika z dotychczasowych stwierdzeń, model watykański zasada się na układach międzynarodowych zawieranych przez Stolicę Apostolską z państwami⁴. Ich celem jest w szczególności stworzenie gwarancji wolności religijnej dla Kościoła katolickiego i katolików na terenie danego państwa⁵.

Geneza. Początków systemu watykańskiego należy się dopatrywać w pierwszych konkordatach, pośród których za najwcześniejszy uważa się konkordat wormacki z 1122 roku⁶. Służyły one początkowo przede wszystkim trwałemu i pokojowemu rozstrzygnięciu sporów zachodzących między władzą państwową a władzą kościelną na terenach, gdzie katolicyzm był religią panującą. Z czasem umowy ze Stolicą Apostolską zawierały państwa, w których Kościół katolicki nie cieszył się taką pozycją (w ostatnich dekadach znajdowały się pośród nich: państwa arabskie i Izrael)⁷. U podstaw woli wejścia tej grupy państw w omawianą dwustronną relację traktatową leżą różne przesłanki. Niebagatelną rolę w tym względzie odgrywa pozycja dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej, utrzymującej więzi z olbrzymią liczbą państw i posiadającej korpus dyplomatyczny cieszący się wysoką renomą, co ma znaczenie przy zamiarze wy-

³ Zob. A. Mezglewski, *Stolica Apostolska i Państwo Watykańskie jako podmioty prawa międzynarodowego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 295–303.

⁴ W środowiskach prawniczych Kościoła katolickiego rozważa się zawarcie konkordatu lub podobnego traktatu Stolicy Apostolskiej z Unią Europejską. Kontekst tych zamierzeń ukazuje: J. Łopatowska-Rynkowska, *Instytucjonalizacja dialogu pomiędzy Unią Europejską a podmiotami wyznaniowymi w kontekście doświadczeń narodowych państw członkowskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 51–74.

⁵ Por. M. Pietrzak, *Konkordat*, [w:] *Wielka encyklopedia prawa*, red. E. Smoktunowicz, C. Kosikowski, Białystok–Warszawa 2000, s. 365.

⁶ W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 85; J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995, s. 18.

⁷ Zob. np. *Modus vivendi między Stolicą Apostolską i Republiką Tunezji podpisany 27 czerwca 1964*, [w:] J. Krukowski, *op. cit.*, s. 412–417; *Układ fundamentalny między Stolicą Apostolską i Państwem Izrael podpisany 30 grudnia 1993*, [w:] *ibidem*, s. 324–329.

wierania wpływu dyplomatycznego na podmioty trzecie. Zawarcie układu konkordatowego wzmacnia stosunki z papieżem i otwiera partnerowi drogę do pełniejszego korzystania z możliwości dyplomacji watykańskiej. Mimo takich perspektyw szereg państw nie wyraża woli wejścia w relację konkordatową ze Stolicą Apostolską, uwzględniając w szczególności tezę, iż dwustronne traktaty zawierające gwarancje dla Kościoła Katolickiego, uprzywilejowują jedną grupę religijną⁸. Tego rodzaju argument ma swoją wagę w krajach o ludności w większości protestanckiej, jak USA, Wielka Brytania, państwa skandynawskie, a także krajach o nikłym odsetku ludności katolickiej, jak Rosja czy Japonia⁹.

Podmioty gwarantujące. W systemie watykańskim występują wyłącznie dwa podmioty gwarantujące przestrzeganie postanowień zawartego układu. Obok Stolicy Apostolskiej jest nim państwo zainteresowane stworzeniem gwarancji dla Kościoła Katolickiego i jego wyznawców. Na marginesie należy odnotować, iż szereg państw będących stronami konkordatów, w celu zbliżenia sytuacji prawnej niekatolickich wspólnot religijnych i ich wiernych do pozycji Kościoła katolickiego i katolików, określonej w układzie ze Stolicą Apostolską, zawiera na forum krajowym dwustronne umowy z najbardziej liczącymi się niekatolickimi korporacjami religijnymi. Przykładem takich rozwiązań są regulacje stosowane we Włoszech¹⁰, w niektórych krajach Republiki Federalnej Niemiec¹¹ oraz – dotychczas

⁸ Zwolennicy modelu konkordatowego twierdzą, iż taka okoliczność nie zachodzi, gdyż „zawarcie konkordatu nie tylko nie narusza zasady równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych, ale stwarza dla państwa demokratycznego zobowiązanie do rozszerzenia na inne kościoły i związki wyznaniowe takich gwarancji, jakie zostały zawarte w konkordacie dla Kościoła katolickiego” – H. Suchocka, w: *Polski model relacji państwo–Kościół w świetle Konstytucji RP i Konkordatu z 1993 roku*, [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 48.

⁹ Wiele państw z tego kręgu utrzymuje stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską względnie z Państwem Watykan. Na temat postawy USA w tym zakresie zob.: T.J. Zieliński, *Przedstawicielstwo dyplomatyczne Stanów Zjednoczonych Ameryki przy Watykanie a Pierwsza Poprawka do Konstytucji USA (aspekty historyczne i prawne)*, „Prawo i Religia” 2007, t. 1, s. 153–174. Należy zauważyć, że w ostatnich tygodniach pojawiają się głosy o możliwości zawarcia konkordatu między Watykanem a Federacją Rosyjską.

¹⁰ Zob. P. Stanisz, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007, *passim*.

¹¹ P. A. Leszczyński, *Kontekstualizacja zasady rozdziału kościoła i państwa na przykładzie Republiki Federalnej Niemiec*, [w:] *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 roku o rozdziale kościołów i państwa z perspektywy stu lat*, red. M. Pietrzak, Warszawa 2007, s. 118–119.

niezrealizowany – model przewidziany w art. 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej¹². Nie są one jednak częścią charakteryzowanego tutaj modelu watykańskiego, a raczej konsekwencją jego stosowania, wprowadzaną z inicjatywy państwa pragnącego niwelować ewentualność dyskryminacji na tle religijnym instytucji i osób innych niż Kościół katolicki.

Mechanizm gwarancyjny. Zasadą jest, iż konkordat jako akt prawa międzynarodowego staje się częścią krajowego porządku prawnego i stosuje się bezpośrednio na równi z normami ustawowymi. Taka sytuacja ma miejsce w Rzeczypospolitej Polskiej, gdzie w systemie źródeł prawa ratyfikowane umowy prawa międzynarodowego stanowią element prawa krajowego, stojąc w hierarchii źródeł prawa ponad aktami rangi ustawy¹³. Konsekwencją takiej regulacji konstytucyjnej jest wymóg zgodności ustawodawstwa zwykłego z normami konkordatu (obecnie: układu podpisanego 28 lipca 1993 r., a ratyfikowanego 23 lutego 1998 r.¹⁴). Pośród różnych dróg dochodzenia realizacji norm konkordatowych, w polskim systemie ustrojowym na czoło wybija się jako instrument najdalej idący instytucja wniosku do Trybunału Konstytucyjnego w sprawie zgodności przepisów prawa rangi ustawowej i niższej z konkordatem jako aktem prawa międzynarodowego. W przypadku orzeczenia przez Trybunał takiej niezgodności, zakwestionowany przepis zostaje usunięty z obrotu prawnego¹⁵.

SYSTEM EUROPEJSKI

Europa jest kontynentem, który był w historii miejscem chyba najbardziej drastycznych przejawów nietolerancji i gwałtów zadanych wolności sumienia. Pogańskie prześladowania chrześcijan, chrześcijańskie prześladowania pogan, heretyków i żydów, inkwizycja, kontrreformacja, procesy czarownic czy wreszcie Holokaust stanowią przykład doświad-

¹² Zob. np. W. Uruszczak, *Art. 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Problemy interpretacyjne*, [w:] *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 477–486; T. J. Zieliński, *Mankamenty układowego regulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 1, s. 27–43.

¹³ Art. 87 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 ze zm.).

¹⁴ Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie 28 lipca 1993 r., Dz.U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318.

¹⁵ Zob. w szczególności art. 188 i 191 Konstytucji RP. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż dopuszczalne jest także badanie konstytucyjności konkordatu (art. 188 pkt 1).

czeń europejskich zmuszających liberalnie myślące środowiska do poszukiwania skutecznych modeli ochrony praw jednostki i grup społecznych w zakresie zagadnień światopoglądowych. Dopiero po nieporównywalnej z niczym innym tragedii II wojny światowej podjęto próbę wprowadzenia tutaj ponadpaństwowego, w zamierzeniu ogólnokontynentalnego, systemu gwarantowania praw człowieka, obejmujących także – co oczywiste – swobody w zakresie sumienia i wyznania. Ustanowiony on został przez europejską konwencję praw człowieka i podstawowych wolności (dalej oznaczana w skrócie jako EKPC)¹⁶ i obejmuje w chwili obecnej niemal wszystkie państwa kontynentu europejskiego.

Geneza. Bezpośrednim czynnikiem sprawczym utworzenia systemu ochrony praw człowieka opartego na EKPC był zainicjowany krótko po II wojnie światowej ruch służący zjednoczeniu zrujnowanego przez hitleryzm i targanego nowymi antagonizmami kontynentu europejskiego¹⁷. Ruch ów przyjął kształt instytucjonalny w postaci utworzonej w 1949 roku przez 10 państw (Belgia, Dania, Francja, Holandia, Irlandia, Luksemburg, Norwegia, Szwecja, Włochy, Zjednoczone Królestwo) Rady Europy, mającej na celu gwarantować w Europie, poprzez państwa członkowskie, przestrzeganie zasad ochrony praw człowieka i pluralizmu, rządów prawa i demokracji parlamentarnej. Efektem działalności Rady Europy było m.in. sporządzenie, a następnie podpisanie 4 listopada 1950 roku w Rzymie, europejskiej konwencji praw człowieka, która weszła w życie 3 września 1953 roku. EKPC składa się z tekstu podstawowego oraz powstałych w późniejszym okresie 14 protokołów dodatkowych. Zawiera katalog praw i wolności człowieka, w tym m.in. ustanawia prawo do życia, zakaz stosowania tortur i inhumannego traktowania, zakaz niewolnictwa, poddaństwa i pracy przymusowej, prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego, do uczciwego procesu, poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, prawo do wolności myśli, sumienia, wyznania i swobody wypowiedzi oraz wolności prasy, wolności zgromadzeń i stowarzyszeń, prawo do małżeństwa i założenia rodziny. Prawa z zakresu wolności światopoglądowej ujęte są zwłaszcza w art. 9 EKPC. Ich wykładnia została dokonana w orzecznictwie organów judykacyjnych ustanowionych przez konwencję, jakie narodziło się na tle skarg na przypadki naruszenia tej normy¹⁸.

¹⁶ Zob. *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, [w:] *Prawa człowieka – wprowadzenie, wybór źródeł*, red. K. Motyka, Lublin 2004, s. 209–233.

¹⁷ M.A. Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej*, Warszawa 1992, s. 11.

¹⁸ Na ten temat w języku polskim zob. zwłaszcza: K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, *passim*. Zob. też monografię na ten

Podmioty gwarantujące. Obowiązek przestrzegania praw i wolności objętych EKPC ciąży na wszystkich państwach będących stronami tego aktu prawa międzynarodowego. Stroną konwencji są państwa członkowskie Rady Europy¹⁹. Obecnie jest to 47 państw, w tym pośród państw przyjętych w ostatnich dwóch dekadach znajdują się: Armenia, Azerbejdżan, Federacja Rosyjska, Gruzja, Serbia i Turcja²⁰. Prawa ujęte w EKPC są więc gwarantowane indywidualnie przez poszczególne państwa-strony, jak i zbiorowo przez ogół państw członkowskich Rady Europy. Szczególnym przejawem tego rozwiązania jest wskazana dalej w opisie mechanizmu gwarancyjnego, instytucja skargi międzypaństwowej, tzw. złożonej przez jedno państwo-stronę względnie grupę państw, przeciwko państwu oskarżonemu o naruszanie konwencji.

Ze względu na sytuację międzynarodową, a zwłaszcza ze względu na pozostawianie przez powojenne blisko półwiecze w orbicie dominacji Związku Radzieckiego, Polska znajdowała się poza systemem ochrony praw podstawowych ukształtowanym przez Radę Europy. Po przełomie społeczno-politycznym 1989 roku otworzyła się możliwość zmiany tego stanu rzeczy. Rzeczpospolita Polska przystąpiła do Rady Europy 26 listopada 1991 r., europejską konwencję praw człowieka ratyfikowała 19 stycznia 1993 r., a jurysdykcję organów orzekających EKPC uznała w maju tegoż roku 1993.

Mechanizm gwarancyjny. Wyjątkowość systemu ustanowionego przez EKPC polega na zapewnieniu ochrony praw człowieka na płaszczyźnie międzynarodowej w drodze postępowania sądowego²¹. Każda osoba fizyczna, grupa osób fizycznych lub instytucja niepubliczna (pozarządowa) może zaskarżyć do organów sądowych ustanowionych przez konwencję naruszenie przez państwo-stronę EKPC praw przez nią gwarantowanych (skarga indywidualna). Naruszenie takie podlega również – jak już wcześniej zaznaczono – zaskarżeniu przez jedno lub więcej państw-stron konwencji (skarga międzypaństwowa). Skargę indywidualną może wnieść

temat: C. Evans, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford–New York 2001, *passim*.

¹⁹ L. Zwaak, *Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, [w:] *Prawa człowieka. Geneza – koncepcje – ochrona*, red. B. Banaszak, Wrocław 1993, s. 139. Należy dodać, iż warunkiem członkostwa w Unii Europejskiej jest członkostwo w Radzie Europy, a tym samym posiadanie statusu państwa-strony EKPC.

²⁰ Por. *Podstawy prawa Unii Europejskiej. Zarys wykładu*, red. J. Galster, Toruń 2006, s. 32.

²¹ M. Herdegen, *Prawo europejskie*, wyd. 2, Warszawa 2006, s. 14.

obywatel państwa, któremu zarzuca się łamanie konwencji, jak również inna osoba przebywająca na jego terytorium (znajdująca się pod jego jurysdykcją), lecz nieposiadająca obywatelstwa tego państwa, zarówno obywatel innych państw, jak i bezpaństwowiec. Wniosek składany jest do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, jako jednego z dwóch organów stojących na straży realizacji konwencji, obok Komitetu Ministrów Rady Europy²². Skarga indywidualna jest dopuszczalna, gdy wnioskodawca wyczerpie tryb instancyjny postępowania sądowego w danej sprawie przewidziany w prawie krajowym państwa, przeciwko któremu jest ona skierowana i z zachowaniem przewidzianego konwencją terminu, tudzież innych przepisanych kryteriów proceduralnych²³. Skarżący może domagać się w toku realizacji procedury kontrolnej zaprzestania naruszania praw określonych w EKPC, zaprowadzenia stanu zgodnego z nimi oraz przyznania zadośćuczynienia finansowego z tytułu doznanej szkody. Nad wykonaniem ostatecznych wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka czuwa Komitet Ministrów Rady Europy.

System ochrony praw podstawowych stworzony przez EKPC ustanowił wysoki i szczegółowy standard respektowania tych praw. Ma to szczególne znaczenie dla państw nieposiadających dużego dorobku prawa stanowionego w tym zakresie (jak np. Wielka Brytania)²⁴, sądownictwa konstytucyjnego (jak np. Francja²⁵) czy dopiero wchodzących na drogę budowy demokratycznego modelu sprawowania władzy. Jeśli konwencja staje się elementem prawa krajowego (tak jak w Rzeczypospolitej Polskiej) jej postanowienia muszą być realizowane przez poszczególne władze publiczne. Jeśli wiąże państwo jedynie w aspekcie prawnomiędzynarodowym, obowiązuje wymóg zgodności prawa krajowego z postanowieniami konwencji. W każdym razie, choć w zróżnicowany sposób, EKPC wpływa na poziom respektowania określonych w niej swobód. W przypadku wielu państw wymusza na władzy publicznej zachowania często dotąd nieprojektowane przez kręgi rządzące.

²² Do 1998 r. istniał trzeci organ omawianego systemu, a mianowicie Europejska Komisja Praw Człowieka, zniesiona Protokołem Nr 11 do konwencji. Tło zmian w tym zakresie ukazuje: A. Bisztyga, *Droga do reformy Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Humanistyczne Zeszyty Naukowe – Prawa Człowieka”, nr 10, Katowice 1995, s. 31–57.

²³ Szerzej: M. Herdegen, *op. cit.*, s. 16–20.

²⁴ W tej sprawie: A. Bisztyga, *Oddziaływanie Europejskiej Konwencji Praw Człowieka na porządek prawny Zjednoczonego Królestwa*, Katowice 2008, *passim*.

²⁵ We Francji istnieje jedynie model uprzedniej (prewencyjnej) kontroli konstytucyjności projektów prawodawczych.

W zakresie spraw z obszaru wolności sumienia i wyznania kontrola sprawowana przez organy strasburskie doprowadziła do ustalenia ogólnoeuropejskiego modelu gwarantowania swobód światopoglądowych. Jego atutem jest wprowadzenie wysokich standardów ochrony w państwach najbardziej zaniedbanych pod względem respektowania praw mniejszości religijnych, w tym jednostek i grup wyznających i praktykujących religie niepopularne lub egzotyczne oraz osób bezwyznaniowych. Jej niedostatki wiążą się natomiast z okolicznością, iż orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka odnosi się do państw często głęboko zróżnicowanych pod względem podejścia do zjawiska religii, w tym i mniejszości wyznaniowych. Przykładowo, istniejąca w niektórych państwach-stro-nach instytucja religii urzędowej zmusza Trybunał do czynienia koncesji na rzecz tego rodzaju specyficznych rozwiązań, zezwalając na inne formy państwowego protekcjonizmu religijnego, co nie może pozostać bez wpływu na ogólny standard ochrony praw jednostki.

SYSTEM AMERYKAŃSKI

Mianem „systemu amerykańskiego” określony tutaj został model gwarantowania przestrzegania wolności religijnej w skali międzynarodowej zapewniany przez Stany Zjednoczone Ameryki na podstawie jednostronnego zobowiązania. Stanowi on przejaw tradycyjnej w USA koncentracji władz publicznych na działaniach mających na celu strzeżenie szeroko zakrojonych swobód sumienia i wyznania²⁶. Postawa ta wynika z wartości określonych w Konstytucji Stanów Zjednoczonych, a zwłaszcza z postanowień Pierwszej Poprawki (z 1791 roku) do ustawy zasadniczej, statuujących zakaz wprowadzania przez państwo religii i zabraniaania swobodnego praktykowania religii. Postanowienia Konstytucji zostały szczegółowo rozwinięte w orzecznictwie sądowym i w prawie stanowionym, czego owocem jest długi katalog wolności w kwestiach światopoglądowych.

Geneza. Omawiany system dotyczący ochrony wolności religijnej w wymiarze międzynarodowym skonstruowany został niedawno na pod-

²⁶ Specyfikę amerykańskiego kształtu relacji między państwem a religią w różnych ujęciach metodologicznych i merytorycznych ukazują prace: R.M. Małajny, *„Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Katowice 1992; M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wrocław 2008; T.J. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, wyd. 2, Toruń 2008, S. Burdziej, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych*, Kraków 2009.

stawie federalnej ustawy o międzynarodowej wolności religijnej z 1998 roku²⁷. Jako główną przesłankę uchwalenia tego aktu prawnego Kongres USA wskazał fakt poważnych naruszeń wolności sumienia i wyznania dokonywanych w wielu państwach w różnych częściach świata. Powołał się też na względy wzięte z historii Stanów Zjednoczonych, a mianowicie okoliczność przybycia prekursorów państwowości amerykańskiej do Nowego Świata w poszukiwaniu wolności od prześladowań i innych form ucisku w sprawach religii, z czego parlament USA wywodzi swoje zobowiązanie do działań na rzecz swobód światopoglądowych. Dla Stanów Zjednoczonych i ich twórców wolność sumienia stanowiła i stanowi – według słów ustawy – „podporę naszego Narodu”. Celem omawianego aktu prawnego jest krzewienie wolności religijnej jako elementu polityki zagranicznej USA, w tym także przeciwdziałanie zjawisku prześladowań religijnych w innych państwach. Za standard ochrony tejsze wolności ustawa przyjęła Powszechną Deklarację Praw Człowieka, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Akt końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy przyjęty w Helsinkach, Deklarację w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub wierzeniach, Kartę Narodów Zjednoczonych i EKPC.

Podmioty gwarantujące. W przeciwieństwie do dwóch wcześniej przedstawionych systemów ochrony wolności religijnej, prezentowany model opiera się w istocie rzeczy na zaangażowaniu tylko jednego podmiotu, którym są Stany Zjednoczone. USA obciążły same siebie obowiązkiem monitorowania sytuacji w zakresie przestrzegania wolności religijnej w skali globalnej, podejmowania działań mających na celu eliminację praktyk w nią godzących i stosowaniem sankcji wobec państw dokonujących jej naruszeń²⁸. Choć ustawa z 1998 roku wskazuje liczne wielostronne akty prawa międzynarodowego dotyczące swobód sumienia, to jednak udział innych niż USA państw w procesie implementacji omawianego systemu może wynikać z innych powodów niż zobowiązania prawnomiędzynarodowe.

Mechanizm gwarancyjny. Ustawa federalna z 1998 roku powołała kilka nowych organów i instytucji federalnych realizujących jej cele oraz określiła nowe zadania administracji federalnej i izb parlamentarnych. W szczególności ustanowiono: 1) Urząd Międzynarodowej Wolności Religijnej (Office of the International Religious Freedom) na czele z kie-

²⁷ The International Religious Freedom Act of 1998, Public Law 105–292 (później nowelizowana).

²⁸ Por. D.H. Davis, *Thoughts on Religious Persecution Around the Globe. Problems and Solutions*, „Journal of Church and State” 1998, t. 40, nr 2, s. 286–287.

rownikiem w osobie ambasadora pełnomocnego (Ambassador-at-Large), 2) Komisję do spraw Międzynarodowej Wolności Religijnej (Commission on International Religious Freedom)²⁹ oraz Specjalnego Doradcę do spraw Międzynarodowej Wolności Religijnej (Special Advisor on International Religious Freedom) działającego w ramach Narodowej Rady Bezpieczeństwa (National Security Council).

Komisja do spraw Międzynarodowej Wolności Religijnej (KMWR) jest podmiotem publicznym złożonym z dziewięciu członków wybranych spośród osób wyróżniających się wiedzą i doświadczeniem z zakresu zagadnień wolności sumienia i wyznania oraz spraw międzynarodowych. Trzech członków (komisarzy) powołuje Prezydent USA, czterech liderzy partii opozycyjnej w Izbie Reprezentantów i w Senacie, pozostałych dwóch liderzy partii rządzącej w obu izbach Kongresu. Wybór dokonywany jest na czas dwuletniej kadencji (obecna wygasa we wrześniu 2011 roku). Komisja wyposażona jest w aparat urzędniczy. Do kompetencji KMWR należy monitorowanie sytuacji w zakresie przestrzegania wolności religijnej w państwach świata i przedstawianie wniosków w tym zakresie Prezydentowi USA, Sekretarzowi Stanu i Kongresowi. Komisja ma obowiązek publikować 1 maja każdego roku raport o stanie przestrzegania wolności religijnej w ujęciu globalnym (ostatni został wydany 1 maja 2009 r. jako *Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom, May 2009*), wskazujący państwa dokonujące poważnych pogwałceń swobód sumienia. Jednocześnie raport dokonuje oceny działań Departamentu Stanu w zakresie realizacji ustawy z 1998 r.

Urząd Międzynarodowej Wolności Religijnej (UMWR) został usytuowany w ramach Departamentu Stanu. Jego kierownik w osobie ambasadora pełnomocnego z urzędu uczestniczy w pracach KMWR z głosem doradczym. Urząd – podobnie jak Komisja – sporządza coroczny raport o przestrzeganiu wolności sumienia i prześladowaniach religijnych we wszystkich państwach świata (nie później niż 1 IX każdego roku). Raport Urzędu, w przeciwieństwie do raportu Komisji, zawiera wnioski z obserwacji pod wspomnianym kątem każdego państwa świata. Na jego podstawie Sekretarz Stanu USA sporządza listę „krajów szczególnej troski” (*countries of particular concern – CPC*)³⁰, jeśli idzie o naruszanie wolności chronionych ustawą.

²⁹ Powszechnie używana nazwa tego organu brzmi: United States Commission on International Religious Freedom.

³⁰ Raport z 2009 r. zawiera następującą listę państw oznaczonych jako CPC: Arabia Saudyjska, Birma, Chiny, Erytrea, Koreańska Republika Ludowo-Demokratyczna, Iran, Pakistan, Sudan, Turkmenistan, Uzbekistan, Wietnam. Zob. www.uscirf.gov (18.11.2009).

Specjalny Doradca do spraw Międzynarodowej Wolności Religijnej analizuje przywołaną problematykę z perspektywy interesów bezpieczeństwa państwowego USA. Jako członek Krajowej Rady Bezpieczeństwa służy Prezydentowi radą w zakresie zasadności wdrożenia procedur wpływu na państwa wpisane na listę CPC. Prezydent Stanów Zjednoczonych jest bowiem jedynym podmiotem uprawnionym do stosowania sankcji z katalogu ujętego w ustawie federalnej.

KONKLUZJE

W powyższym wywodzie przedstawiono trzy znacznie różniące się od siebie systemy ochrony wolności sumienia i wyznania o zasięgu międzynarodowym. Zaprezentowano je w porządku wyznaczonym momentem ich zaistnienia. Bilateralny model watykański, stosowany najczęściej w państwach, w których rzymscy katolicy stanowią grupę większościową, cechuje się partykularyzmem polegającym na gwarantowaniu praw tylko tej jednej grupy wyznaniowej. Coraz częściej wszelako promotorzy omawianego instrumentu wskazują, iż wyznacza on poziom ochrony praw osób wierzących, który państwo zawierające tego rodzaju traktat winno przyjmować wobec wyznawców wyznań i religii niekatolickich. Podnosi się w tym kontekście także, iż zawarta w konkordatach i podobnych aktach prawach międzynarodowego zawartych ze Stolicą Apostolską zasada poszanowania światopoglądu religijnego, domaga się poszanowania poglądów osób areligijnych nieobjętych wszakże normami tego rodzaju.

System oparty na europejskiej konwencji praw człowieka oraz system amerykański odznaczają się swoim uniwersalizmem. Dotyczą ogółu podmiotów religijnych, przy czym system europejski ma na celu ochronę całości kształtu praw i wolności człowieka, w ramach którego strzeże się wolność sumienia i wyznania. Model amerykański spotyka się często z zarzutem, iż jest on formą arbitralnego i selektywnego chronienia interesów wspólnot religijnych, które posiadają największy wpływ na elity polityczne USA. Rzecznicy tej formuły wskazują natomiast, iż system określony w przywołanej wyżej amerykańskiej ustawie z 1998 roku odwołuje się do szeroko uznanych norm prawa międzynarodowego z zakresu wolności religijnej i jest jedną z form ich egzekwowania.

Na tle przeprowadzonych rozważań należy sformułować pogląd, iż system ukształtowany przez Radę Europy zasługuje na największe uznanie i upowszechnienie. Nie służy bezpośrednio ochronie praw tylko jednej grupy religijnej, mając na względzie ogół jednostek i środowisk religijnych. Jest przy tym nastawiony na gwarantowanie praw kręgów najbardziej na-

rażonych na dyskryminację, czyli grup mniejszościowych. Jednocześnie nie ogranicza się do ochrony praw wyznawców światopoglądu religijnego, mając na względzie w równym stopniu dobro osób bezwyznaniowych. Postanowienia EKPC, budując ogólnokontynentalny system prawny ochrony bogatego katalogu praw człowieka, jednocześnie kształtują szerzej pojętą kulturę ochrony tychże praw.

JERZY ZDANOWSKI*

ISLAM WOBEC WYZWAŃ ROZWOJU CYWILIZACYJNEGO

Świat islamu to ok. 60 krajów w Azji i Afryce, w których większą część ludności stanowią muzułmanie. Świat ten jest generalnie biedny i pozostaje w tyle za krajami Zachodu z punktu widzenia takich wskaźników rozwojowych, jak produkt krajowy brutto na jednego mieszkańca, poziom oświaty, opieki medycznej czy dostępu do Internetu. W okresie kolonialnym muzułmańskie kraje Azji i Afryki zostały podporządkowane zachodnim mocarstwom i zdominowane przez zachodnie wzorce administracji, oświaty, ustawodawstwa. W XX w. poszczególne państwa muzułmańskie doświadczyły różnych modeli rozwojowych – od kapitalistycznej gospodarki wolnorynkowej, przez gospodarkę sterowaną centralnie o orientacji socjalistycznej, po model gospodarki kapitalistycznej z silną pozycją państwa jako regulatora procesów gospodarczych. W różnych okresach wdrażane były przy tym różne modele kapitalizmu – brytyjski model liberalizmu gospodarczego z silną pozycją giełdy, model niemiecki przewidujący centralną pozycję banków w gospodarce oraz model francuski z interwencjonizmem państwa na rynkach kapitałowych. Geografia tych modeli nie pokrywała się przy tym z wpływami politycznymi w poszczególnych państwach europejskich. Dla przykładu model niemiecki przyjął się po I wojnie światowej w Egipcie, który pozostawał pod wpływami brytyjskimi. Również Maroko przyjęło wówczas model niemiecki z silną pozycją banku Paribas, mimo że przeszłość kolonialną państwo to wiązało z Francją i Hiszpanią. Także w Turcji w czasach Mustafy Kemala oraz jego głównego ekonomisty Cefala Bayara sektor prywatny rozwijał się według wzorców niemieckich¹.

Z perspektywy dziesięcioleci można powiedzieć, że żaden z modeli wzorowanych na europejskich nie rozwiązał podstawowych problemów

* Prof. dr hab. nauk humanistycznych, Instytut Studiów Wschodnich Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ.

¹ Patrz: *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, red. C.M. Henry, R. Springborg, New York 2001, s. 21–25.

rozwojowych. Pozostaje otwarte pytanie, czy stało się tak z powodu nieadekwatności tych modeli do rzeczywistości społecznej krajów muzułmańskich, czy też przyczyną było oddziaływanie innych czynników. Bezwzględnie jednym z czynników, który silnie oddziaływał na politykę rozwojową w krajach Azji i Afryki, był gwałtowny przyrost liczby ludności w większości krajów muzułmańskich. Ekipy rządzące tymi krajami okazały się bezsilne wobec nowych potrzeb szybko powiększającej się liczby ludności swoich krajów. Stan zastoju, zacofania, bezsilności wobec potrzeb, jakkolwiek by nie był uwarunkowany czynnikami obiektywnymi, zrodził zjawisko odwracania się od zachodnich modeli rozwojowych i poszukiwania własnych. W tym aspekcie zaczął nabierać znaczenia fundamentalizm muzułmański – ideologia rozwojowa, nawiązująca do religii i jej społecznych norm. Z czasem w obrębie fundamentalizmu rozwinęło się wiele nurtów myślenia o stanie obecnym oraz przyszłości społeczeństwa i państwa w kategoriach norm religii. Nurty te określane są zbiorczo islamizmem. Jaki model rozwoju proponuje islamizm?

Islam, odczytywany z zaleceń, nakazów i zakazów religijnych, nie stawia zasadniczych barier w pomnażaniu bogactwa przez jednostkę i wspólnotę; na odwrót – zachęca do aktywności gospodarczej. Jednocześnie religia ta wytycza pewien kierunek rozwoju, określając relacje między jednostką a społeczeństwem, miejsce jednostki – kobiety i mężczyzny – w społeczeństwie czy wreszcie rolę państwa w rozwoju społeczeństwa.

Podstawowe założenia islamu zawarte są w Koranie, słowie bożym przekazanym ludziom przez proroka Mahometa w VII w., oraz w hadisach – krótkich opowiadaniach o czynach Mahometa i jego towarzyszy – które tworzą Sunnę, czyli Tradycję. Hadisy zostały zebrane i uporządkowane 2–3 wieki po odejściu Mahometa z tego świata i odzwierciedlają wydarzenia oraz stosunki społeczne z tamtej odległej epoki. Jeśli są w świecie religie, których święte teksty zniechęcają swoich wyznawców do aktywności ekonomicznej, to islam, bez wątpienia, do nich nie należy. Koran popiera działalność handlową, główną formę aktywności ekonomicznej w Arabii w VII w., odnosi się do niej z szacunkiem i wręcz nakazuje pamiętać o doczesnym etapie życia człowieka. W rozdziale 3, wierszu 14, czytamy: „Upiększane jest ludziom/upodobanie do namiętności:/ do kobiet i do synów,/ nagromadzonych kintarów złota i srebra,/ do koni wyróżniających się szlachetnością,/ do trzód i zasiewów./ To jest używanie życia na tym świecie”. Koran zaleca też łączyć aktywne praktykowanie wiary z pozyskiwaniem dóbr materialnych, pozwala prowadzić działalność handlową nawet w czasie pielgrzymki, a nawet traktować zysk i zasobność materialną jako przejaw łaskawości Bożej².

² Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, rozdział 62, werset 9–10.

Sunna również nie stawia przeszkód do aktywności gospodarczej i przedsiębiorczości. Nie podważa w szczególności prawa do własności prywatnej. Posiadanie dóbr materialnych jest bardziej dobrodziejstwem danym od Boga niż efektem wysiłków podejmowanych przez samego człowieka. Skala bogacenia się jest ograniczona jedynie przez dwa elementy: zakaz praktykowania lichwy (*riba*) oraz nakaz wspomagania biednych jałmużną. Dobra posiadane przez rodzinę były uznane za jej wyłączną własność i były chronione przez prawo tradycyjne. Były więc własnością prywatną *sensu stricto*³.

W sferze podziału normy islamu propagują ideę solidarności społecznej i nakazują troszczyć się o los wdów, sierot i ubogich. Jałmużna jest w islamie obowiązkiem religijnym i społecznym. Poza jałmużną przepisana normami religii ważne jest, aby wierny wspomagał dodatkowo, dobrowolnie i dyskretnie, tych, którym w życiu się nie poszczęściło. Wierny powinien także przekazywać część swoich dochodów na rzecz całej wspólnoty po to, aby ze zgromadzonych w ten sposób środków mogła ona utrzymywać porządek, wspierać potrzebujących i prowadzić wojnę z niewiernymi. Konieczność dawania jałmużny i dzielenia się z innymi tym, co mamy w nadmiarze, utrzymywania wdów, biednych i sierot jest wyrażona w wielu wersetach Koranu i w licznych hadisach⁴. Świadczenie na rzecz potrzebujących współwyznawców oraz całej wspólnoty jest obowiązkiem nałożonym przez Boga. Normy islamu potępiają jednocześnie egoizm ludzi bogatych i skąpstwo wobec sierot, ubogich i wdów.

W sferze stosunków społecznych islam propaguje model konserwatywnego układu społecznego ze ściśle określonymi rolami obydwu płci i reguluje drobiazgowo relacje w sferze prokreacji. Kobieta i mężczyzna są stworzeni przez Boga do pełnienia funkcji w społeczeństwie, które określa ich biologia. Prokreacja jest obowiązkiem społecznym, ale jest dopuszczalna jedynie w ramach rodziny. Stosunki pozamałżeńskie są niedopuszczalne, tak samo jak stosunki osób tej samej płci. Prokreacja powinna być nie tylko obowiązkiem, ale także przyjemnością. Odczuwanie rozkoszy cielesnej jest stanem jak najbardziej zalecanym przez normy islamu, który sankcjonuje szeroki wybór technik seksualnych, prowadzących do osiągnięcia tego stanu⁵.

³ *Sahih Muslim by Imam Muslim*, tłum. na j. ang. Abdul Hamid Siddiqi, Sh. Muhammad Ashraf Publishers, Lahore 2001, t. 1–4; hadis DCXXXVII o zakazie przejmowania cudzej własności, t. 3, s. 847; hadis DCXXXIX o prawie do dziedziczenia własności, t. 3, s. 854;

⁴ Koran, 92: 5–7, 9: 60, 9: 72, 70: 23–25; *Sahih Muslim*, hadisy MCCXVIII i MCCXX, t. 4, s. 1537–1538.

⁵ Koran, 24: 32, 2: 222, 2: 228; *Sahih Muslim*, hadisy DXXXIX–DLXXVI dotyczące małżeństwa i stosunków seksualnych, s. 702–755.

Współcześni intelektualiści muzułmańscy, którzy tworzą nurt islamizmu, wyrastają bezpośrednio z tradycji Dżamaal ad-Dina al-Afghaniego (1838–1897) i Muhammada Abduha (1849–1905) – ideologów panislamizmu i jednocześnie reformatorów działających na rzecz przystosowania prawa muzułmańskiego do potrzeb współczesności. W XX w. islamizm stał się platformą ideową dla działań politycznych. Jego wyrazicielem jest organizacja Bracia Muzułmanie założona w 1928 r. w Al-Ismailijji przez Hasana al-Bannę, charyzmatycznego nauczyciela szkolnego, wychowanego w duchu gorliwej pobożności muzułmańskiej i egipskiego patriotyzmu. Ruch Braci Muzułmanów miał znaczący udział w antybrytyjskim ruchu oporu. Działając w warunkach kryzysu politycznego i gospodarczego, Bracia przekształcili się w milionowy ruch społeczny, który w latach 50. poważnie zagroził ówczesnej elicie władzy i ostatecznie został rozbity przez Nasera. Sam Al-Banna został zabity w niewyjaśnionych okolicznościach, a działacze jego ruchu – aresztowani i wypuszczeni na wolność dopiero po przejściu władzy w Egipcie przez Sadata⁶.

Al-Banna opowiadał się – ogólnie rzecz biorąc – za pokojowymi formami wprowadzenia w życie swojej wizji rozwoju. Swoje stowarzyszenie traktował jako swojego rodzaju ruch oświeceniowy, którego zadaniem było uświadomienie ludziom, że są na złej drodze; był przekonany, że oświeceni jego diagnozą i urzeczeni jego wizją muzułmanie zaczną masowo przyłączać się do jego ruchu, który stanie się tak powszechny, że obejmie prawie całe społeczeństwo. Przejęcie władzy politycznej byłoby wówczas naturalnym, kolejnym krokiem w tym procesie. Al-Banna był jednocześnie głęboko przekonany o tym, że jedynie jego koncepcja jest właściwa i nie pozostawiał miejsca na polityczny pluralizm. Bracia Muzułmanie całkowicie odwrócili się od Zachodu i odrzucali możliwości przejścia jakichkolwiek wzorców rozwojowych od cywilizacji europejskiej. Ich założyciel nawoływał do wytrwałej pracy na rzecz ojczyzny, głosił idee opiekuńczego państwa, propagował gospodarczy nacjonalizm i pobudzał przedsiębiorczość, która nie mogła się wszakże kłócić ze wskazówkami islamu w sprawach gospodarowania. Odrzucał w związku z tym kult nadmiernego bogacenia się, potępił ribę, a więc transakcje

⁶ Literatura o Braciach Muzułmanach jest bardzo obszerna. Klasyczne już opracowanie to praca R.P. Mitchella, *The Society of the Muslim Brothers* (London 1969). Z polskich opracowań: J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa 1998; J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009.

gospodarcze oparte na zysku osiąganym z udzielania oprocentowanych pożyczek⁷.

Współcześni myśliciele muzułmańscy nawiązują do doktryny Hasana al-Banny, ale pogłębiają ją i w wielu punktach formułują odmienne poglądy, które odzwierciedlają nowe procesy i wyzwania rozwoju. Ich poglądy tworzą też bardziej całościowy program rozwoju i obejmują takie zagadnienia, jak pytania o charakter państwa (świeckie czy religijne), polityczny pluralizm, przemoc polityczną, społeczeństwo obywatelskie, prawo gospodarcze, w tym pytanie o to, co to jest *riba* (lichwa), zagadnienie bezrobocia, edukacji, miejsca kobiety w społeczeństwie i na rynku pracy oraz – rzecz naturalna – całe spektrum zagadnień polityki zagranicznej⁸.

Ideolodzy islamizmu mają przede wszystkim pełną świadomość wzrastającej roli zewnętrznych uwarunkowań rozwoju świata arabskiego. Kwestia kształtowania się współczesnego świata jako całości w następstwie zagęszczania się siatki powiązań technicznych, biznesowych i ludzkich jest częstym tematem w dyskusjach i publikacjach. Na tym tle pojawia się także temat ubóstwa i zacofania świata arabskiego w sferze produkcji materialnej⁹. Konieczność podjęcia wyzwań, jakie niesie ze sobą globalizacja oraz niebezpieczeństwo marginalizacji Bliskiego Wschodu, jest zresztą powszechna wśród inteligencji egipskiej niezależnie od jej orientacji ideologicznej. Wiele mówi się o kryzysie gospodarczym, wręcz groźbie katastrofy, o polityce inwestycyjnej państwa, klimacie dla inwestycji zagranicznych, roli banków w tworzeniu „nowej gospodarki”; powstają ośrodki badawcze ogniskujące się wokół zagadnień rozwoju i prace naukowe nad temat globalizacji itd. *Aulama*, czyli globalizacja, to neologizm w języku arabskim, pochodzący od słowa *alam* (dosł. świat)¹⁰.

⁷ Poglądy H. al-Banny zostały opublikowane w formie zbioru listów *Madżmu'a ar-rasa'il*. Wybrane listy, w tym tekst *Akidatuna* (Nasza doktryna), w polskim tłumaczeniu J. Zdanowski, *Bracia...*, s. 174–176.

⁸ Patrz: Fahmi Huwajdi *Hatta la takun fitna* (Aby nie doszło do fitny), wyd. 3 (wyd. 1 w 1989 r.), Dar asz-Szuruk, Kair 1996, s. 240.

⁹ O ubóstwie jako głównym problemie społecznym krajów arabskich piszą np. Jusuf al-Karadawi, *Daur az-zaka fi iladż al-muskilat al-iktisadijja* (Rola zaki w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych), Dar asz-Szuruk 2001 i Muhammad al-Ghazzali (jeszcze w 1985 r.) pod wymownym tytułem *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* (Przyczyna pozostawania w tyle Arabów i muzułmanów), Nahda Misr, Kair 2002.

¹⁰ Taki punkt widzenia na globalizację przedstawia na przykład praca wydana przez Centrum Badań nad Jednością Arabską w Bejrucie, która zawiera wystąpienia naukowców z różnych części świata arabskiego na konferencji na temat globalizacji zorganizowanej w 1997 r. – *Al-Arab wa-l-aulama* (Arabowie i globalizacja), red. Usama Amin al-Chawali, Bejrut 1997, s. 39–62.

Większość ideologów islamizmu odrzuca zdecydowanie pogląd, iż problemy rozwojowe rodzące się na Zachodzie, należy po prostu ignorować, i uważa, świat islamu musi się zmierzyć z tym problemami w drodze wypracowania swojego projektu rozwojowego. To pozwoli włączyć się do procesów globalizacyjnych, ale nie na warunkach, które dyktują światowe mocarstwa i międzynarodowe instytucje finansowe. Fahmi Huwajdi, myśliciel egipski, pisze, że refleksja muzułmanów nad tym, czym jest Zachód, jest zasadnicza dla przyszłości islamu, gdyż poznanie Zachodu pozwoli zrozumieć, czym jest sam islam i na jakim etapie rozwoju znajduje się świat muzułmański¹¹.

Otwartość wobec Zachodu, ale nie bezkrytyczna i nie bezwarunkowa, to charakterystyczna cecha myślenia umiarkowanych islamistów. Muhammad al-Ghazzali, znany powszechnie teolog egipski (zm. 1993), pisał na ten temat następująco: „Cywilizacja ludzka dokonała ogromnego postępu w rozwoju wiedzy, odkryć technicznych i rozwiązań produkcyjnych. Byłoby błędem sądzić, że ludzkość zawdzięcza obecny poziom rozwoju wyłącznie cywilizacji islamu. Jest dziełem całego rodzaju ludzkiego; dziełem umysłu ludzkiego w ogóle. Cywilizacja światowa jest wspólnym dobrem muzułmanów, żydów, chrześcijan, buddystów, wyznawców hinduizmu, a także ateistów, a więc tych, którzy nie wierzą w Boga. Wszyscy oni siadają przy wspólnym stole obrad w ONZ, aby debatować nad sprawami świata. Jest to godne pochwały”¹². Al-Ghazzali powoływał się jednocześnie na przykład Al-Afghaniego i Abduha, wielkich reformatorów islamu, którzy nie odwracali się od cywilizacji zachodniej i dostrzegali oprócz jej błędów także cechy pożyteczne dla islamu¹³.

Zasadnicze dla przyszłości świata arabskiego jest pytanie o to, jaki powinien być system władzy i rządzenia państwem w dobie globalizacji – pisze Muhammad al-Ghazzali. Chodzi zarówno o filozofię polityczną, jak i szczegółowe rozwiązania ustrojowe. Centryści opowiadają się za rozwiązaniem, które określają jako „muzułmańskie” (*al-hala al-islamijja*) i które łączy w sobie rdzennie muzułmańskie podejście do kwestii rozwoju oraz podejście wypracowane przez inne kultury, w tym i przez Zachód. Bardzo ważne jest przy tym to, że *al-hala al-islamijja* tworzy jedynie ogólne ramy dla rozwoju społecznego na gruncie islamu. Konkretnie rozwiązania ustrojowe i instytucjonalne mogą i na pewno będą się różnić w zależności

¹¹ Fahmi Huwajdi, *Islam wa-d-dimokratijja* (Islam i demokracja), Markaz Al-Ahram li-t-Tardzama wa-n-Nasr, Kair 2002, s. 16.

¹² Muhammad al-Ghazzali, *Ma'araka al-Mushaf fi al-alam al-islami* (Walka Koranu w świecie islamu), Nahda Misr, Kair 2003, s. 142–143.

¹³ *Ibidem*, s. 190.

od konkretnych uwarunkowań historycznych i politycznych w poszczególnych krajach muzułmańskich. To, co jest właściwe dla Algierii czy Syrii lub Jordanii, nie musi być odpowiednie dla Egiptu – pisze Fahmi Huwajdi¹⁴.

W rozważaniach o ustroju politycznym i systemie rządzenia kluczową sprawą jest charakter i rola państwa. W rozumieniu Muhammada al-Ghazzalego państwo ma do spełnienia ważną misję, jaką jest służenie narodowi. Misja ta jest spełnieniem zaleceń Boga, aby władza chroniła życie i majątek poddanych. Z racji tego zalecenia władze nie powinny stawiać się ponad narodem, lecz na odwrót – przysłuchiwać się uważnie jego potrzebom przez system konsultacji ze społeczeństwem (*szura*). Taki charakter miała organizacja państwowa w czasach pierwszego kalifatu arabskiego. Stosunki społeczne w państwie oparte były wówczas na wzajemnym zaufaniu między społeczeństwem a władzami. Społeczeństwo to ogół mieszkańców zamieszkujących terytorium państwa, w tym także niemuzułmanie – podkreśla Al-Ghazzali. Tak jak państwo nie powinno stawiać się ponad społeczeństwem, tak samo jednostka nie powinna stawiać się ponad społeczeństwem. Zgodnie z prawem islamu jest ona bowiem integralną częścią społeczeństwa i nie może bez niego istnieć¹⁵.

W kwestii rozwiązań ustrojowych zasadnicze jest pytanie o to, czy system polityczny w państwie muzułmańskim ma być systemem z jedną partią religijną, czy też systemem pluralistycznym, w którym będzie miejsce dla wielu partii i innych organizacji, jak związki zawodowe¹⁶. Al-Ghazzali odpowiada sam na to pytanie w sposób wprawdzie pośredni, ale niepozostawiający wątpliwości co do jego przekonań w tej sprawie. Z jednej strony, w rozdziale *Din wa daula* (Wiara i państwo) w książce *Mustakbal al-islam charidż ard al-islam* (Przyszłość islamu poza „domem islamu”) pisze, że w islamie wiara jest nierozzerwalnie związana z państwem. Taki związek istniał w państwie rządzonej przez czterech prawowiernych kalifów. Nie oznacza to jednak, że tak powinno być i teraz. Cywilizacja muzułmańska to struktura dynamiczna, zmieniająca się na przestrzeni dziejów. Stąd też do zagadnienia związków między religią a państwem należy podchodzić historycznie, tzn. badać historię, a nie ślepo ją naśladować. Konieczny jest więc *tafsir*, czyli interpretacja danej rzeczywistości społecznej¹⁷.

¹⁴ Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratijja*, s. 245.

¹⁵ Muhammad al-Ghazzali, *Mustakbal al-islam charidż...*, s. 30; *idem*, *Chalk al-Muslim*, s. 187, gdzie teolog powołuje się na surę „Pielgrzymka” (wersety 77–78). Bóg zwraca się w niej nie do pojedynczego człowieka, ale do wszystkich ludzi jako całości.

¹⁶ *Idem*, *Sirr ta'achchur...*, s. 28. Takie samo pytanie stawia także Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratijja*, s. 152.

¹⁷ Muhammad al-Ghazzali, *Mustakbal al-islam charidż...*, s. 70–71.

Jednocześnie Al-Ghazzali zdecydowanie polemizuje z ekstremistami, którzy nawołują do wprowadzenia rządów Boga na ziemi (*hakimijja Allah*) przez oddanie władzy państwowej w ręce teologów i którzy z gruntu odrzucają doświadczenia demokracji zachodniej w tworzeniu systemu sprawiedliwości społecznej. Rozumienie terminu koranicznego „władza Boga” jako władzy teologów w państwie jest – według Al-Ghazzalego – błędne i wypacza sens tekstów świętych. Władza Boga na ziemi to rządy rzeczywiście oparte na zasadach wynikających z religii, ale nie oznacza to wcale „władzy niebios na ziemi”, czyli politycznej władzy ludzi związanych z kultem religijnym. Al-Ghazzali na początku lat 80. odrzucił zdecydowanie irańską koncepcję rządzenia państwem przez imamów, twierdząc, że angażowanie się ludzi z „długimi brodami” do polityki jest nieporozumieniem. Uznał, że tworzenie państwa religijnego, a więc zarządzanego przez teologów prowadzi do podziałów wewnętrznych i przelewu krwi. Jako przykład podawał Iran i Sudan. Takim samym nieporozumieniem jest – jak podkreślał – twierdzenie, iż kalifat jako system polityczny oparty na prawie muzułmańskim to jedyna właściwa forma dla funkcjonowania społeczeństwa muzułmańskiego. Takie rozwiązanie było możliwe tylko we wczesnym okresie islamu. Później islam zaczął podlegać wpływom innych kultur i system prawny w kolejnych państwach muzułmańskich łączył w sobie elementy prawa islamu oraz prawo niemuzułmańskie. Każde pokolenie powinno budować własny system polityczny, odpowiadający zarówno danej strukturze społecznej, jak i poziomowi świadomości społeczeństwa¹⁸.

Kwestia pluralizmu światopoglądowego i politycznego to jeden z głównych tematów w wypowiedziach i publikacjach centrystów. Pluralizm uznają oni za rzecz niezbędną w państwie muzułmańskim i warunk konieczny dla jego pomyślnego rozwoju. Fahmi Huwajdi, który szeroko pisze o demokracji w państwie muzułmańskim, zdecydowanie opowiada się za tolerancją wobec innych religii i światopoglądów. Nie zgadza się jednocześnie z Abu Alą al-Maududim i Sajidem Kutbem, ideologami radykalizmu muzułmańskiego, kiedy ci odgraniczają się od niemuzułmanów¹⁹. Autor ten uważa, że zróżnicowanie poglądów jest naturą każdego

¹⁸ *Ibidem; idem, Difa' al-akida wa-sz-szari'a didda mata'ina al-mustaszrikin* (Obrońca przez wiarę i prawo od oszczerstw orientalistów), Nahda Misr, Kair 2002 (wyd. 7), s. 70, 72.

¹⁹ Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratijja*, s. 19, 22, 33. Huwajdi powołuje się na surę 30 „Bizantyjczycy”, werset 22, w którym czytamy: „I z Jego znaków jest stworzenie niebios i ziemi, różnorodność waszych języków i kolorów. Zaprawdę, w tym są znaki dla tych, którzy wiedzą”. Słowa te są – według autora – dowodem na to, że Bóg widział zróżnicowanie jako pozytywny przejaw życia społecznego.

ludzkiego społeczeństwa, w tym także i muzułmańskiego, i że w dyskusjach i systemie politycznym chodzi głównie o to, jak zapanować nad tym zróżnicowaniem, aby nie doprowadziło ono do chaosu i rozpadu społeczeństwa. Są różne sposoby na to – pisze Huwajdi. Jednym z nich jest system demokracji, która została wprowadzona na Zachodzie. Pozwala ona wyrażać różne poglądy i jednocześnie pomaga uniknąć dezintegracji społeczeństwa²⁰.

Państwo nie powinno potępiać krytyki ani tłumić pluralizmu poglądów na sprawy rozwoju. Różnorodność poglądów jest w polityce zjawiskiem ze wszech miar pożądanym, gdyż otwiera pole dla kształtowania optymalnych programów rozwoju społecznego. Fahmi Huwajdi zdecydowanie opowiada się za wielopartyjnością, gdyż uważa, że system wielu partii stanowi ważny mechanizm kontrolowania pracy aparatu państwowego i utrudnia oderwanie się państwa od społeczeństwa. W tym względzie najlepszym rozwiązaniem jest system wielopartyjny, gdyż zapewnia on zmianę władz w drodze pokojowej. Autor dostrzega wszakże inne niebezpieczeństwo związane z systemem wielopartyjnym. Widzi mianowicie możliwość formowania się partii na zasadach rasistowskich, klasowych, regionalnych lub grupowych. Partie te nie będą działały w interesach całego narodu, lecz na odwrót – ich działalność może doprowadzić do rozbitcia nacji²¹.

Huwajdi apeluje o nowe rozumienie (*fikh*) systemu politycznego i formułuje koncepcję muzułmańskiego systemu demokratycznego. System ten powinien zmierzać do zapewnienia powszechnej sprawiedliwości społecznej. Źródłem wszelkiej władzy w tym systemie powinno być społeczeństwo. To właśnie społeczeństwo wybiera władze lub władcę i jest prawomocne odsunąć ich od rządów. Społeczeństwo ma obowiązki i powinności, które musi wypełniać niezależnie od woli władz lub władcy. Wszyscy członkowie społeczeństwa są równi jako obywatele państwa. Dotyczy to także niemuzułmanów, którzy w państwie muzułmańskim mają takie same prawa co muzułmanie. *Szaria* powinna być wprawdzie źródłem ustawodawstwa, ale władza ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska muszą być rozdzielone. Naczelnym aktem prawnym powinna być konstytucja, której tekst zagwarantuje, że państwo muzułmańskie jest państwem prawa²². Huwajdi uważa, że istnieje zasadnicza różnica między państwem

²⁰ *Ibidem*, s. 80–82.

²¹ *Ibidem*, s. 152, 156.

²² *Idem*, *Hatta la takun fitna*, s. 234, 240–242. Huwajdi zgadza się na s. 240 z Al-Banną, który krytykował konstytucję Egiptu z 1923 r. za to, że nie mówiła o szarii jako źródle ustawodawstwa w państwie. To, że państwo muzułmańskie, powinno być

muzułmańskim a państwem muzułmańskim religijnym i sam opowiada się za pierwszym modelem. Państwo muzułmańskie opiera się wprawdzie na prawie religijnym, ale nie jest państwem religijnym w tym sensie, że nie jest rządzone przez głowę wspólnoty religijnej, a w jego rządzie nie ma ludzi związanych zawodowo z religijnym kultem²³.

Podobno stanowisko w kwestii miejsca szarii w państwie muzułmańskim zajmuje M. al-Ghazzali. Prawo muzułmańskie jest dla niego bardziej podstawą rozwoju cywilizacyjnego i filozofią rozwoju społeczeństwa, niż podstawą konkretnego systemu politycznego²⁴. Al-Ghazzali wprowadza tym samym, podobnie jak Huwajdi, ważne rozróżnienie między państwem muzułmańskim, nawiązującym do doktryny społecznej islamu i prawa religijnego a państwem muzułmańskim religijnym, w którym teolodzy wprowadzają w życie przy pomocy aparatu państwowego litery prawa i wiary czytane przy tym mechanicznie. Sam opowiada się za pierwszym z nich²⁵.

Umiarkowany islamizm prezentuje zachowawcze stanowisko w kwestiach społecznych, wśród których na pierwszym miejscu jest zagadnienie miejsca kobiety w społeczeństwie. Z jednej strony podkreślane jest równouprawnienie płci. Al-Ghazzali odrzuca na przykład wywody ekstremistów o tym, jakoby Koran mówił, że kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie. Uważa on, że jest to błędna interpretacja świętej księgi. Al-Ghazzali podkreśla, że nie rozumie, dlaczego kobiety nie mogą być lekarzami i nauczycielami, i to w stopniu odpowiadającym liczebnej proporcji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Przytacza listę sławnych kobiet, które współcześnie wniosły ogromny wkład w rozwój swoich społeczeństw i wymienia Goldę Meir, Indirę Ghandi, Margaret Thatcher. Píše też o sławnych kobietach muzułmankach i wymienia Al-Hansę, będącą w kręgu kultury muzułmańskiej uosobieniem waleczności i żarliwej religijności. Kobieta ta należała do grupy pierwszych zwolenników proroka Mahometa i walczyła z bronią w rękach z przeciwnikami islamu, a w trakcie walk zginął jej mąż i wszyscy synowie. Al-Ghazzali, który w latach 50. wyemigrował do Arabii Saudyjskiej w obawie przed represjami ze strony władz naserowskich i był wdzięczny władzom saudyjskim za gościnność,

państwem prawa podkreśla także Al-Ghazzali – patrz: Muhammad al-Ghazzali *Difa' an al-akida wa-sz-szari'a...*, s. 70.

²³ Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratija*, s. 152.

²⁴ Muhammad al-Ghazzali, *Difa' an al-akida wa-sz-szari'a...*, 72.

²⁵ Píše o tym dr Milad Hanna, kopt, znany intelektualista i egipski działacz społeczny; patrz: M. Hanna, *O dialogu cywilizacji, czyli o potrzebie akceptowania innych*, tłum. J. Zdanowski, Warszawa 2004.

mimo to krytykował je za ograniczanie praw kobiet w Arabii Saudyjskiej i odsuwanie ich od życia publicznego. Al-Ghazzali uważał, że nakaz noszenia przez kobiety nikabu (zasłony na twarz) nie jest nakazem religijnym, gdyż nie ma do niego odniesień w Koranie, ale pochodzi z tradycji ludów Półwyspu Arabskiego²⁶.

Wśród praw, z których kobieta powinna korzystać, jest m.in. prawo do wyboru męża i prawo do rozwodu. Kobiety powinny także aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym swoich krajów. Al-Ghazzali nie widział nic zdrożnego w tym, że kobiety są politykami, lekarzami czy pilotami samolotów. Jednak kobiety powinny pełnić przede wszystkim funkcje, które przypisała im biologia. W tych funkcjach nie mogą ich zastąpić mężczyźni. Również wychowywanie dzieci i tworzenie właściwej atmosfery w rodzinie to domena kobiety – uważał teolog²⁷.

System społeczny może właściwie funkcjonować jedynie wówczas, gdy ma solidne podstawy materialne, a więc sprawnie funkcjonującą gospodarkę. Centryści zdają sobie sprawę z zacofania świata arabskiego z punktu widzenia wszystkich wskaźników rozwoju ogólnospołecznego oraz mają świadomość tego, że globalizacja bezlitośnie obnaża ten stan rzeczy. Przedstawiciele omawianego nurtu islamizmu dążą do pobudzenia rozwoju gospodarczego w państwie i formułują koncepcję „gospodarki muzułmańskiej” (*al-iktisad al-islami*). Koncepcja „gospodarki muzułmańskiej” była formułowana już wcześniej, m.in. przez Hasana al-Bannę, ale współcześni teoretycy islamizmu wypełniają ją nowymi treściami. Charakterystyczne jest przede wszystkim nawoływanie muzułmanów do aktywności gospodarczej. Jusuf al-Karadawi traktuje działanie jednostki na polu gospodarki wręcz jako obowiązek religijny. Powołuje się przy tym na Koran, werset 29 z sury 4 („Kobiety”), w którym prorok nakazuje inwestowanie środków i potępia ich przejadanie²⁸.

Z drugiej strony centryści dążą do wprowadzenia do systemu ekonomicznego takich mechanizmów, które uczyniłyby ten system bardziej sprawnym i wydajnym. „Sprawne zarządzanie i efektywność to cechy, któ-

²⁶ Muhammad al-Ghazzali, *Raka'iz al-iman. Bajna al-akl wa-l-kalb* (Podstawy wiary. Między rozumem a wiarą), wyd. 3 (wyd. 1 w 1997 r.), Dar asz-Szuruk, Kair, 2002, s. 219, 221, 225.

²⁷ *Ibidem*, s. 226, 232–234.

²⁸ Jusuf al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 230. W tłumaczeniu J. Bielawskiego werset ten brzmi: „O wy, którzy wierzycie! Nie zjadajcie waszych dóbr między sobą nadaremnie, chyba że to jest handel, za wzajemną zgodą między wami”, ale słowa oryginala „An tukana tidżaratan” oznaczają bardziej: „ale zajmujcie się handlem”.

rymi powinna charakteryzować się gospodarka muzułmańska²⁹ – pisze Al-Karadawi. Z tego punktu widzenia w centrum ich rozważań o gospodarce jest *zaka*, czyli podatek religijny oraz bankowość muzułmańska. Jeśli *zaka* jest integralną częścią gospodarki muzułmańskiej i głównym instrumentem łagodzenia różnic społecznych oraz tworzenia klimatu solidarności między warstwami społeczeństwa, to bankowość muzułmańska jest postrzegana jako główny środek przyspieszenia rozwoju gospodarczego³⁰.

Umiarkowani islamiści są gorącymi zwolennikami bankowości muzułmańskiej i uważają, że eksperyment z bankowością muzułmańską, zapoczątkowany w latach 60. XX w. powiódł się, czego dowodem jest wzrastająca stale liczba banków prowadzących tego rodzaju działalność. W największym skrócie bankowość muzułmańska funkcjonuje, stosując się do zakazu *riba*, rozumianego jako zakaz czerpania zysków z samego faktu posiadania środków pieniężnych. Zakaz odniesiony do współczesnego systemu bankowego oznacza, że banki mogą uzyskiwać zyski, działając wyłącznie jako banki inwestycyjne. Inwestując w różnego rodzaju projekty rozwojowe, ponoszą ryzyko zarówno zysków, jak i strat w takim samym stopniu, co właściciele wkładów pieniężnych. Tych ostatnich także obowiązuje zakaz czerpania zysków z lokowania pieniędzy na oprocentowanych wkładach. Mogą oni albo przechowywać pieniądze w bankach na nieoprocentowanych kontach, albo współfinansować z bankiem projekty inwestycyjne, ponosząc także ryzyko straty wkładu.

Rozważania o bankowości są ujęte w szerszy, nie tylko finansowy wymiar. Tym wymiarem jest moralność. Chodzi o to, że nadrzędnym celem systemu gospodarczego jest dążenie do sprawiedliwości społecznej. To wynika z religijnej koncepcji *istichlafu*, zgodnie z którą człowiek został stworzony i powołany przez Boga do spełnienia na ziemi tego, do czego wyznaczył go Stwórca. Jako istota stworzona przez Boga człowiek ma prawo m.in. do godności i do godziwych warunków życia. Tej godności pozbawia go bieda, bezrobocie, analfabetyzm, brak dachu nad głową, brak możliwości leczenia się, wypoczywania i inne bolączki rozwoju. System gospodarczy w państwie muzułmańskim ma więc przed sobą ważne zadanie społeczne, a nade wszystko religijne, jakim jest eliminowanie ubóstwa i działanie na rzecz wyrównywania szans. Chodzi także o tworzenie klimatu solidarności społecznej, czemu nie sprzyja, bez wątpienia, pogłębianie

²⁹ Jusuf al-Karadawi, *Daur az-zaka...*, s. 95.

³⁰ *Idem*, *Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li-ihkamiha wa falsafatiha fi du'a al-kur'an wa-s-sunna* (Rozumienie zaki. Studium porównawcze jego istoty i filozofii w świetle Koranu i Sunny), t. 1–2, Mu'assasa ar-Risala, Bejrut 2000, t. 1, s. 9, 52; *idem*, *Daur az-zaka...*, s. 17, 44–46.

się nierówności między bogatymi a biednymi. W tym kontekście system bankowy to nie prosty dostawca kapitału, lecz instrument realizacji ważnych celów społecznych, jakim jest eliminowanie ubóstwa. Pieniądze to bardziej dar dany ludziom od Boga niż towar. Kapitał jako taki powinien działać na rzecz pokoju społecznego, a nie tylko przynosić zyski³¹.

PODSUMOWANIE

Islam jako system norm jest w sferze wytwarzania jednoznacznie prorozwojowy – zachęca do przedsiębiorczości, wiąże ekonomiczną aktywność na ziemi ze zbawieniem, chroni własność prywatną i docenia konkurencję oraz rywalizację na polu gospodarczym w pomnażaniu zasobności jednostek i wspólnoty. W sferze podziału propaguje model solidarnościowy, aczkolwiek nie gani ludzi, którzy pomnożyli bogactwo w większym stopniu niż inni. Wręcz odwrotnie – uważa, że ludzie ci swój wyjątkowy sukces i bogactwo zawdzięczają łasce Boga. Chce tylko, aby podzielili się – w rozsądny sposób – bogactwem z tymi, którym się nie powiodło. Wśród myślicieli określanych jako umiarkowani islamiści panuje przekonanie, że globalizacja ze swoimi dobrymi i złymi stronami jest zjawiskiem wszechobecnym, którego nie można lekceważyć. Umiarkowany islamizm jako kierunek myślenia o przyszłości islamu w czasach globalizacji gospodarczej odrzuca skrajne metody walki politycznej – przemoc i terror. Jego przedstawiciele są umiarkowanymi liberałami w sprawach rynku, ale jednocześnie nie rezygnują z moralnych podstaw systemu gospodarczego. Ożywienie stosunków gospodarczych, większe pole dla działalności kapitału przez nowe, bardziej tolerancyjne interpretacje *riba* i pozytywny stosunek do kapitału obcego; konserwatywny pogląd na sprawy rodziny i miejsce kobiety w społeczeństwie; otwarty stosunek do demokracji zachodniej; odejście od gospodarczego nacjonalizmu i idei islamizacji państwa – oto program, mający być odpowiedzią na wyzwania, które niesie globalizacja w sferze rozwoju.

³¹ Koncepcję tę rozwija m.in. Jusuf al-Karadawi w fundamentalnej pracy *Fikh az-zaka. Dirasa...*; patrz także poglądy szejka Muhammada Sajjida Tantawiego w rozdziale *Al-Islam wa-l-iktisad* (Islam i gospodarka), [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir* (Współczesna myśl muzułmańska), Markaz al-Ahram li-Tardzama wa-n-Naszr, Kair 1992.



IRENA STAWOWY-KAWKA*

ISLAM AND POLITICS: THE CASE OF BULGARIA

Scholarly interest in the Muslim peoples in Europe is growing.¹ The debate continues on whether Muslims should be granted special privileges in European countries due to their faith while their national identity and culture are depreciated, or whether followers of Islam should be allowed to live according to their own rules and that society at large should accept it in accordance with the Western principle of tolerance. And if so, what would be the consequences of this?

This article presents the status and history of Muslims in Bulgaria after the Second World War and the policy of the Bulgarian state after it joined the European Union.² It examines a post-communist state which is adjusting its legal norms to European standards.

While the predominant religion in Bulgaria is that of the Orthodox Church, there is a small Catholic population and also national minorities who are Muslims: Turks, Roma, Pomaks, and Tartars who settled in Bulgaria after a few centuries of the Ottoman Empire. Turks mainly inhabit the southern parts of the country close to the Turkish border (Eastern Rhodopy, Stranga, where – in the region of Kardzhali – they are in the majority) and north-east Ludogoria, southern Dobrich, Silistra, Shumen, Razgrad. Some Turks also live in the bigger cities such as Sofia, Varna, and Ruse.

* Prof. dr hab., Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

¹ In Polish literature the most well known work is A. Parzymies (ed.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005. See also: M. Żmigrodzki, *Przeobrażenia polityczno-ustrojowe i Sąd Konstytucyjny w Bułgarii*, Lublin 1997, pp. 86–113; E. Znamierowska-Rakk, *Sprawa przesiedlenia obywateli bułgarskich tureckiego pochodzenia do Turcji po drugiej wojnie światowej*, in: *Z dziejów stosunków polsko-radzieckich. Materiały i dokumenty*, Warszawa 1977, Vol. XV; J. Byczkowski, *Mniejszości narodowe w Europie 1945–1974*, Opole 1976.

² Szersze ujęcie zagadnienia przedstawione zostało w monografii: S. Kiselinovski, I. Stavovi-Kavka (I. Stawowy-Kawka), *Malcinstva na Balkanot (XX vek)*, Skopje 2004.

The Turkish population at the beginning of the 20th century comprised 9.7% of Bulgaria's inhabitants. It has not changed much since then, despite waves of migration to Turkey. In 1946 there were 675,500 Turks in Bulgaria (9.6 % of the population), in 1956 there were 656,025, in 1965 there were 780,928, in 1975 there were 730,728, and in 1992 there were 800,052 (9.4%).³

Some legislative acts that dealt with Muslims' rights were passed at the turn of the 20th century. Under the Congress of Berlin (1878) Bulgaria had to grant national minorities religious freedom and equality. After Bulgaria regained its sovereignty this policy was followed by a protocol with Turkey signed in April 1909 by which Sofia committed itself to guaranteeing religious freedom to minorities and to treating national minorities on an equal basis with Bulgarians. The 1913 convention on muftis that contained regulations concerning the religious administration of the Muslim minority is to a large extent still applied today. The Mufti, who acts as head of the Church and is elected by his followers, needs to acquire the permission of the Bulgarian government before his appointment. Similar regulations were applied after the Balkan wars on 20 August 1913 and also included in the Treaty of Neuilly and Lausanne.

Turkey was particularly interested in guaranteeing Muslims' rights in Bulgaria. In 1925⁴ it signed a convention which caused the mass migration of Turks and Pomaks in the years 1927, 1933, and 1935.⁵ The treaty of friendship between Bulgaria and Turkey that was signed in October 1925 secured assistance and protection for Turks living in Bulgaria. It has not always been profitable, since a bigger influence on the Turkish minority was exerted by Kemal's state, not only in religious matters but also in administrative and legal ones.

While analyzing the situation of the status and the rights of the Muslim minority in Bulgaria after the Second World War, we usually present several reasons for the Bulgarian authorities' policy. Bulgarian researchers most often emphasise the following facts:

1. Islam was an alien religion, imposed on Bulgarians by force;

³ Nacionalen statistički institut, *Prebrojavane na naselenieto, rziliszcznija fond i zemedelskite stopanstva prez 2001, Izvadkovi izsledvanija*, Sofija 2002, Vol. 6, kniga 1, s. 55, 56.

⁴ This was a consequence of the treaty of friendship signed between the two countries in October 1925. See M. Żmigrodzki, *Mniejszości narodowe...*, *op. cit.*, p. 99.

⁵ *Muzułmanie w Europie...*, *op. cit.*, s. 58.

2. Before Bulgaria regained independence⁶ in 1878, Islam played a negative role, hindering the development of Bulgarian culture for centuries;
3. Since Bulgaria's independence foreign, reactionary factors from outside (that is, from Turkey) used Islam in Bulgaria to promote nationalism and religious fanaticism among Muslims in the country;
4. Islam was an obstacle in the process of integrating the Muslims and Bulgarians into one socialist nation.⁷

According to the nationalist idea, a nation can thrive only within an independent state that comprises all its members. The term "Bulgaria" was used as a synonym of the Bulgarian nation or the state's territory. The continuation of the historic tradition that goes back to medieval times when Bulgaria achieved its highest growth was used as an argument to support the creation of natural borders of the Bulgarian national state. The decision of the San Stefano treaty that ended the Russo-Turkish war (3 March 1878) and the fact that the borders of "Greater Bulgaria" had been erased created a feeling of great injustice among the Bulgarians. This feeling of discontent can be noticed within the works of historians and political scientists. This defensive nationalism based on "an attitude like martyrdom that this nation expressed, isolated and that failed to gain the attention of the world",⁸ was a characteristic feature of the whole post-war period. And, as Todorova says, "a large number of texts that were published focused on the problem of a national ideal for which national romanticism was a central point... that looked for a correlation between the nation and the territory; in other words, between the nation and the state"⁹

Shortly after the Second World War, atheistic education and anti-Islamic propaganda were implemented; at the same time, the authorities tried to gain influence in that community, using coercion when necessary. The potential world of Islam was to be replaced by a scientific-atheistic model. It was assumed that such a scenario could be pursued with the help of young intellectuals who were sometimes lost among the Muslim people, and who were supposed to play a historic role in replacing the "superstitions" of the old Muslim ideologists with the scientific ideology

⁶ Formally Bulgaria regained independence in 1908. A Bulgarian Principality dependent on Turkey was created. The southern part of the country, Eastern Rumelia, became an autonomous province within the Ottoman state.

⁷ Petya Nitzova, *Islam in Bulgaria: a historical reappraisal*, "Religion, State and Society" 1994, No. 1, Vol. 22, p. 101.

⁸ Maria Todorova, *Language in the Construction of Ethnicity and Nationalism: The Case of Bulgaria*, Berkeley, University of California, Center for German and European Studies, Working Paper 5.5, p. 28.

⁹ *Ibidem*.

of Marxism-Leninism – the ideology of the Communist Party.¹⁰ At the same time it was emphasized that Turkish national aspirations had to be condemned.

This new situation led to the emigration of Muslims, mainly to Turkey, which was typical of the post-war period. Fear of new political changes¹¹ led to many Turks deciding to move in order to avoid repression and to improve their situation. The emigration movement increased in 1950, when as many as 250,000 people wanted to leave the country. Ankara ended the mass migration and admitted very few people. Sofia accused Turkey of racism and corruption when it came to deciding who should be granted asylum. The press reported that there were thousands of emigrants waiting at the border. In 1950 the number of expelled Turks was 55,746. Ankara, on the other hand, accused Sofia of sending agents and Roma with the Turks. An agreement was reached in December 1950. Emigrating Turks could keep their property and leave the country using an exit visa. Misunderstandings regarding these issues were, however, still common in the following years. The state border was closed and then reopened again. In the years 1950 and 1951 alone, 150,000 Muslims¹² left Bulgaria for Turkey.

The Bulgarian policy towards the migrants was not stable. In 1948 and 1949 the authorities tried to stop the mass emigration. From July 1949 the Political Bureau of the Bulgarian Communist Party (BCP) decided not to end the emigration and force the Bulgarians to settle on the territories left by Turks. As early as April 1951, however, a “multination state” became the predominant policy and new attempts were made to reduce migration. This situation lasted until 1956. The 1947 constitution which was then in force guaranteed all national minorities basic rights and freedoms. It was modelled on the Soviet constitution and it enacted the rules of the USSR policy towards national minorities. Besides the constitutional regulations, Bulgaria was obliged to follow the terms of the peace treaty of 10 February 1947 regarding the protection of minorities’ rights on its territory, which included basic rights and freedoms of citizens no matter what their race, language or religion was. Bulgaria also signed the 1948 UN Gen-

¹⁰ Ali Eminov, *Turkish and other Muslim Minorities in Bulgaria*, London 1997, p. 53.

¹¹ Evgenija Kalinova and Iska Baeva, in: *Bylgarskite prehodi 1939–2002*, Sofija 2002, p. 113, emphasize that “Deep socio-economic changes frightened the conservatively minded masses, which viewed with disbelief the alien propaganda about cooperation in agriculture, equality between men and women, atheism and the abandonment of ‘religious fanaticism’ through the ban on reading the Koran”.

¹² These data compare with those cited by Ali Eminov’a, *Turkish...*, *op. cit.*, p. 79.

eral Declaration of Human Rights, which regulates the status of national minorities.

At that time a chain of Turkish schools was developing in Bulgaria. In 1952 there were 1020 primary schools with Turkish as their language of instruction, and by 1956 there were already 1149 schools and four Turkish institutes. The Faculty of Oriental Languages at the University of St. Kliment Ochridski in Sofia taught Turkish to provide teachers for these schools. There were Turkish libraries, reading rooms, folk groups; Turks had their own theatres, newspapers and magazines, such as *New Life*, *New Light*, *National Youth*, *The Flag of Communism*, *Fatherland*, *Light*, *Friendship*, *Little Villager*, *Pioneer* and others.¹³

Party ideologists believed that the class interests of workers would overcome their national identity and that they would willingly become Bulgarian socialists. This did not happen. Encouraged to develop their own cultural institutions, even in a socialist context, national minorities managed to strengthen, not weaken, their national identity. The problem became visible in the mid-1950s. The number of Turks was increasing rather than decreasing for Pomaks, Roma, Tartars (followers of Islam) who regarded themselves as being Turks. The authorities realized that a radical change in policy was necessary in order to make Bulgaria a one-nation state.

After 1956 the rights of national minorities became increasingly limited. In October 1958 the Central Committee of the BCP accepted a plan that involved not only intensified ideological work among the Muslim population, but also some changes in the official policy towards the Turkish minority. In the 1958/59 academic year a rule was applied that the language of instruction in all secondary schools had to be solely Bulgarian. This decision was put into practice in the period 1960–1972, when all schools taught only in the Bulgarian language. The publishing of both newspapers and books in Turkish was limited, and in 1960 the Turkish minority was called “Turkish-language Bulgarians”¹⁴ After 1958 Turks were regarded not only as “different” but also as “dangerous”, for the official propaganda claimed that they wanted the land they inhabited to become part of Turkey.

In 1962 the government took steps to prevent the “Turkishisation” of Roma, Pomaks and Tartars. A document was prepared entitled *Putting*

¹³ S. Kiselinowski, I. Stavovi-Kavka (I. Stawowy-Kawka), *Malcinstva...*, *op. cit.*, p. 145, 146.

¹⁴ S. Kiselinowski, *Mniejszości narodowe w Bułgarii*, in: “Prace Komisji Środkowo-europejskiej PAU”, J. Machnik, I. Stawowy-Kawka (eds.), Kraków 2005, Vol. XIII, p. 114, 115.

into practice measures against the Turkish identification of Roma, Pomaks and Tartars,¹⁵ which presented the methods that would help to eliminate the Turks' influence over these groups. Public pressure was recommended, rather than the use of force. In practice it looked rather different. From 1962 the process of translating names and surnames into Bulgarian among these communities began. Despite the fact that the Politburo of the BCP condemned the use of coercion when implementing this policy, during the period 1971–1973 all Pomaks and Roma were forced to change their names. This action found was confirmed in the new constitution of 1971, which did not mention national minorities. After 1971 the only term used was “Bulgarian citizens (of non-Bulgarian origin)” instead of such terms as “national” or “ethnic minority”. The application of a new constitution meant that the government and party leaders undertook the task of building a nation state with one language, culture and tradition. The concept of a “united socialist nation” appeared in newspapers and the media, and Todor Zhivkov himself declared that the national problem was definitely solved by society itself and that Bulgaria had no internal conflicts that were derived from national minorities. However, these were only declarations.

The emigration of Bulgarian Muslims increased at that time; this was facilitated by Todor Zhivkov's visit to Ankara and the agreement that was reached on 22 March 1968 concerning the relocation of Turks from Bulgaria. In the 1970s and at the beginning of the 1980s a rise in Muslim fundamentalism could be observed in Bulgaria as in other parts of the world, facilitated by contacts with Turkey and the Islamic world. Nationalist-religious excitement and hostility towards others were especially visible in the country, where Turks possessed financial resources from some ambiguous source that were to be spent mainly on religious activity. The authorities in Sofia responded harshly to this situation. Religious practice had a private character. In spite of actions against religion the state retained about 1400 mosques as well as imams and muezzins. Muslims were led by the great Mufti and twenty-six local muftis.¹⁶ One of the most important commitments of Sofia regarding policy towards minorities was the 1975 Helsinki Final Act and other agreements of the Helsinki Conference on Security and Cooperation in Europe that imposed on the government signatories the obligation to respect fundamental freedoms, such as freedom of consciousness, religion, speech and emigration.

¹⁵ Ali Eminov, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶ *Muzułmanie w Europie...*, *op. cit.*, p. 61.

By 1973 Pomaks, Roma and Tartars were forced to acquire Bulgarian identity. The Tartars resisted longer than the others; they went through the most difficult period in 1984–1989, when Todor Zhivkov decided that the greatest problem that Bulgaria faced was with the Muslims (who represented 10% of the whole population). 25 December 1984 witnessed the beginning of the process of forced Bulgarization of the Muslim population, who were of mainly Turkish origin. It involved the changing of names and surnames into Bulgarian, a ban on religious practice, the use of Turkish and the cultivation of tradition. The authorities assumed that Turks would react to these practices in a similar way as the Roma and Pomaks, who had not vigorously opposed it,¹⁷ and they therefore undertook a policy of promoting the Bulgarian “national revival”. In the end the use of the Turkish language in public life was banned; there was no Turkish broadcasting on the radio, Turkish newspapers and books were banned, and a prohibition was placed on Turkish being spoken in the street. Zhivkov explained this in the following way: “the annual birth-rate is about 15–16 thousand. If it stays like this in 20 years Bulgaria will turn into another Cyprus. We would welcome the emigration of 200–300,000, even 500,000, but you must understand that in practice we cannot allow this to happen. Turkey is not able to and will not admit these people. This is why a new approach is necessary... I want to, however, express clearly our position: by no means will we regard them as Turks.”¹⁸ According to Iskra Baeva, Mikhail Gorbachev participated in the mediation between the Turkish government of Turguta Özal and Todor Zhivkov. Özal agreed to admit 30,000 Bulgarian Turks every year.¹⁹

In response to the repressions, the Turks formed illegal organizations. The most well known was the Turkish National Liberation Movement in Bulgaria, led by a philosopher, Medim Doganov (Tur. Ahmed Dogan). In 1990 its name was changed to the Movement for Rights and Freedoms – the DPS (Dvi`enie za prava i svobodi). In 1988 the Association for the Protection of Human Rights was created, whose main goal was the protection of Turks’ rights and freedoms. From 1984–1989 another 28 illegal organizations were discovered by the authorities. Turks also engaged in terrorist attacks, mainly on the railway line between Burgas and Sofia and against railway stations, e.g. in Varna. Innocent people were killed, includ-

¹⁷ Pomaks used double names and surnames, different at home and different in the office.

¹⁸ Iskra Baeva, *Ostatni rok: Bułgaria i kraje bloku sowieckiego w 1989 roku*, “Studia z dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 2009, Vol. XLIV, p. 209.

¹⁹ *Ibidem*, p. 209.

ing children. As the daily *Sega* reported²⁰, the repressions affected about 10,000 people.

In 1989, when a conference on human rights was taking place in Paris, numerous demonstrations were organized in the country. Attempts were made to suppress them through the use of force, which resulted in casualties and people being injured.²¹ On 29 May, in an address on national television, Todor Zhivkov requested that the Turkish government open its borders to their own compatriots, so that every Bulgarian Muslim could leave the country.²² The politics of forced assimilation and religious intolerance resulted in an exodus of the Turkish population. Within just two to three months 350,000 Bulgarian Turks moved to Turkey, and this mass migration was called “the great excursion”. Turks would sell their land below the market price and emigrate. The relationship between Bulgaria and Ankara became increasingly difficult.²³ On 21 August 1989 Ankara closed Turkish borders, unable to cope with such a huge number of emigrants. About 150,000 people had to return to Bulgaria, and 200,000 stayed in Turkey permanently.²⁴ The most visible result of the policy of forced Bulgarianization was a growing sense of national and religious separateness as well as a deep economic crisis, especially in agriculture. The government had to call on a “civil mobilization” in June 1989, which involved a twelve-hour working day, mainly in agriculture. Despite these difficulties Sofia did not change its official position, that in Bulgaria there had never been and still was no Turkish national minority. The countries of the Eastern Bloc respected this statement, and the organization in Sofia of the Ecological Forum (15 October–3 November) were regarded as the greatest success of contemporary foreign policy.

The situation of the Muslim minority improved after the collapse of the Zhivkov government. Gradually old names and surnames were restored, religious freedom was guaranteed, the Turkish language could be used in public and it returned to schools.

²⁰ *Sega*, 25 May 1999.

²¹ See E. Centkowska, *Jesień ludów '89. Kalendarium wydarzeń*, Biuletyn Specjalny PAP of 23 May 1989, Warszawa 1992, p. 74.

²² Turgut Özal was ready to admit about 30,000 Turkish emigrants from Bulgaria every year. Gorbachev participated in those negotiations, see I. Baeva, *Ostatni rok...*, *op. cit.*, p. 209.

²³ J. Baev, N. Kotev, *Izselinczeskijat wypros w bylgarsko-turskite odnoszenija sled Wtorata swetowna wojna*, in: „Meždunarodni odnoszenija”, Sofija 1994, kn. 2, pp. 50–61.

²⁴ Darina Vasileva, *Bulgarian Turkish emigration and return*, “International Migration Review” 1992, Vol. 2, No. 26, p. 348.

These positive changes did not improve relations between Turks and Bulgarians in the country. Among the Turks nationalism and religious fanaticism increased. In towns inhabited by Turks, Bulgarian flags were taken down and burned and replaced with Turkish ones, monuments were built that commemorated the terrorists of the previous period, and slogans such as “Death to Christians”, “Allah is great”, and “Jihad” continued to spread. These actions, as well as demands that all Christians should leave Rhodopy, or that purely Turkish ministries should be created,²⁵ were opposed by Bulgarian society. Some intellectuals involved in promoting democratic political change demanded a referendum to prevent the territories inhabited by Turks in Bulgaria being granted autonomy. The authorities in Bulgaria tried to placate such sentiments and gave an assurance that Bulgaria “would remain an independent country with Bulgarian as its official language.”²⁶

The situation improved gradually after a conference that addressed national issues was organized in Sofia on 12 January 1990. As a result of the conference a document was released that was supposed to placate both the Bulgarian and Turkish sides. The document condemned the rescinding of Muslim rights under Zhivkov’s regime, including the right to preach Islam and to practise the religion, the use of the Turkish language and their own names and surnames. The documents’ content was also supposed to assuage Bulgarian nationalists’ concerns. It confirmed that the only official language in the country was Bulgarian, and condemned the actions of separatist groups which demanded separation or autonomy for the territories inhabited by Turks.

The new constitution of Bulgaria in 1991 supported these pronouncements. The second article (par. 1) stated: (1) *The Republic of Bulgaria shall be a unitary state with self-government. No autonomous territorial formations shall be allowed to exist therein.* (2) *The territorial integrity of the Republic of Bulgaria shall be inviolable.*²⁷ Of great importance for the political existence of minorities was article 11 par. 4 of the Constitution, which stated: *There shall be no political parties on ethnic, racial or religious lines, nor parties which seek the violent seizure of state power.* It limits the rights of minorities to the establishment of political organizations and contradicts article 6 of the same Constitution, which proclaims the principle of non-discrimination.²⁸

²⁵ S. Kiselinivski, *Mniejszości narodowe...*, *op. cit.*, p. 117.

²⁶ M. Żmigrodzki, *Mniejszość turecka...*, *op. cit.*, p. 109.

²⁷ *Konstitucija na Republika Bylgarija* Obh., DW, br. 56 ot 13 juli 1991, Sofija 1997, p. 5.

²⁸ *Ibidem*, p. 6.

Such a statement in the Constitution resulted in the municipal court in Sofia on 28 August 1991 denying the registration of the movement led by Dogan as a political party. Over 90% of all members of the DPS and its voters were ethnic Turks.²⁹ The decision was upheld by the Highest Court on 11 September 1991, even though the Central Voting Commission had allowed the DPS to stand for election because the DPS had been registered in the spring of 1990, before the new constitution had been proclaimed. Thus Bulgarian nationalists failed to eliminate the party from the Bulgarian political scene.³⁰

Bulgaria committed itself to the requirements included in the *Framework Convention on the Protection of Minorities* of 1 February 1995. The interpretation of the principles of the convention was quite remarkable, since the Bulgarian parliament on 5 March 1990 issued a declaration stating that Bulgaria was a unitary state in respect to nationality and therefore had no obligations of that kind. The Parliamentary declaration stated: *Bulgaria is committed to the politics of toleration and the protection of human rights of the people who belong to minorities and is responsible for their integration into Bulgarian society.*³¹ But, as B. Najgulov has noted, the legislators had in mind language, religious and ethnic minorities and not national minorities (there is no definition of such in international law).³²

Articles 6, 29, 36 and 37 include a catalogue of minority rights. Art. 36 par. 2 says that *Citizens whose mother tongue is not Bulgarian shall have the right to study and use their own language alongside the compulsory study of the Bulgarian language.*³³ Art. 13 formulates such principles as the unrestricted practising of religion and separation of religious institutions from the state, and emphasizes that religious institutions and communities, and religious beliefs should not be used for political purposes.

In Bulgaria, freedom to worship is respected, and the state does not interfere in religious publishing. In 1994 the Chief Office of the Mufti was reestablished as well as the postgraduate Islamic Institute, and four new religious schools were opened in Shumen, Ruse, Momchilgrad and

²⁹ The remaining 10% consists of the Muslims' electorate – Pomaks and some Roma.

³⁰ See Jerzy Jackowicz, *Bułgaria od rządów komunistycznych do demokracji parlamentarnej 1988–1991*, Warszawa 1992, pp. 72, 73.

³¹ B. Najgulov, *Ewropejskata zashtita na malcinstwa i Byłgarija – sywremenni aspekti*, "Istoriczeski Pregled", 5–6/2000, pp. 293, 294.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 11.

Glodzhevo. Eight new mosques were opened and applications for forty new ones were submitted. In total, there were 920 mosques in Bulgaria in 1992.

The Turkish press and magazines, such as *Rights and Freedoms, Hope, Trust, Flag* and others, are now permitted to be published. Since 2003 a Turkish newspaper, *New Life*, has been published in Kardjali. Radio and television broadcasting in Turkish is also available. The democratization and liberalization of life, active contacts with compatriots in Turkey, but also with the Arab world strengthened the role of Islamic organizations and foundations in the 1990s. The deputy governor of the Pazardhik, Radgeb Malaahmed, publicly appealed to the authorities to repatriate Christian Roma from this territory. That forced the authorities to prohibit some of the actions of Muslim organizations in order to stop the spread of Turkish nationalism and religious fanaticism. Each year, however, young people would go abroad for training, which caused some concern. Bulgarians for their part established anti-Turkish committees and organizations under the slogan "Bulgaria for the Bulgarians". This is how the Nationwide Committee to Protect National Interests – the OKNI (Op{tonarodniot komitet za za{tita na nacionalnite interesi), the Nationwide Labour Party (Ote~estvenata parti® na trud, OPT) were established. The biggest surprise was the appearance of the political party Ataka, led by Volen Siderov, just before the 2005 parliamentary election.³⁴ It won as much as 8.93% of the vote (that is, 21 seats), despite the fact that it was established just two months earlier. It was not officially registered in court before the election, and together with a few smaller parties it created the ATAKA Coalition. Its programme proclaimed Bulgaria to be a one-nation and one-ethnic country, and postulated that the rights of other nations, especially the right to use their own language and preach their own religion, should be limited. In the 2009 election the party again won 21 seats.

Many Turks decided to emigrate because of the difficult economic situation. In 1992 alone 70,000 Turks left Bulgaria. Altogether, over 1,100,000 Turks have left Bulgaria since the beginning of the post-communist transformation.

³⁴ The ATAKA coalition was formed by nationalist parities: the National Movement for the Salvation of the Fatherland, (Nacionalno dvi`enie za spasenie na Ote~estvoto), the Bulgarian National Patriotic Party (BÍlgarska nacionalno-patrioti~na partia), Ataka (Ataka), New Dawn (Nova Zora), Union of Patriotic Forces "Defence" (SÍŸz na patrioti~nite sili „ ZaËita”).

Table 1: Migration of Turks from Bulgaria since 1878

1912–1912	350 000
1933–1933	101 507
1939–1939	97 181
1949–1949	21 353
1951–1951	154 198
1968–1968	24
1978–1978	114 356
1988–1988	0
1992–1992	321 800
Total:	1160 614

Source: Ali Eminov, *Turkish...*, *op. cit.*, p. 79.

Muslims participate widely in the political life of Bulgaria. The party of Ahmed Dogan Movement for Rights and Freedoms (the DPS with its slogan “Bulgaria for all”) had a decisive breakthrough in the elections and gained 5–7% support of the electorate, winning seats in parliament. Since 2001 it has been the only party which has played the role of a coalition maker, first in the National Movement of Simeon II, and after the 2005 election entering government with the Bulgarian Socialist Party. Dogan’s party won 38 seats in the 240-seat parliament in the last election on 5 July 2009. The party of Boyko Borisov, Citizens for the European Development of Bulgaria, in the 2009 parliamentary election won a large enough majority to allow it to create a one-party government.

The changing policy towards the Muslim community in Bulgaria was carefully examined by the European Commission before Bulgaria was permitted to join the European Union, and a Commission report was published annually. In the report of 15 July 1997 it was emphasised that “it seems that the Turkish minority is well integrated with the rest of the population.”³⁵ It also stated that this integration is facilitated by a large number of Turkish representatives in the elected assemblies (15 MPs, 25 councillors, over 1000 representatives in local self-government). The Commission, however, still highlighted a number of problems that needed to be resolved: the lack of Turkish representatives at the higher levels of public administration and in the army, the high unemployment rate

³⁵ *Commission Opinion on Bulgaria’s Application for Membership of the European Union*, DOC 97/11, 15 July 1997, http://ec.europa.eu/bulgaria/documents/abc/bu-op-1997_en.pdf, p. 119, accessed 15.09.2009

among the Turkish population, and the low standards of teaching in Turkish schools.³⁶ After 2001 the Commission's assessment was even more positive. In its 2002 report it stated that *The Turkish minority is integrated into political life through elected representation at national and local levels and increasing representation in public administration.*³⁷ This positive assessment was possible due to Bulgaria's decision to allow the Turkish party DPS to stand for elections in 2001 and effectively to join the governing coalition.

Furthermore, in the 2004 Regular Report the European Commission positively assessed the national policy towards the Turkish minority, stating: *The Turkish minority continues to be integrated into political life through elected representation at national and local levels. Further attention needs to be paid to the socio-economic integration of those ethnic Turks and other minority groups who live in economically less developed regions.*³⁸

The *Report of the EU Agency for Fundamental Rights*³⁹ provides very interesting data and shows that while in Denmark as many as 42% of Turks have suffered discrimination, in Bulgaria the figure is only 9% and in Austria 10%. In Bulgaria, Luxemburg and Austria the majority of Muslim respondents said that they were not discriminated against because of their religion, while respondents from Italy, Belgium and France claim that they suffer from religious discrimination. Moreover, when moving through border and custom controls, Turks from Bulgaria do not find themselves being treated any worse than other citizens. The situation is different when it comes to Muslims who are citizens of other countries. This can be explained by the fact that Muslims from Bulgaria are Bulgarian citizens; they have inhabited the country for centuries, while Muslims from other countries are immigrants. It was noted in the report that the Muslim population inhabits mainly rural areas, which are less developed economically, and that its relations with Bulgarians were virtually non-existent.

³⁶ 2000 Regular Report from the Commission on Bulgaria, Progress towards Accession, 8 November 2000, http://ec.europa.eu/bulgaria/documents/abc/rr-bg-2000_en.pdf, p. 22, accessed 15.09.2009

³⁷ 2002 Regular Report on Bulgaria's Progress towards Accession, 9.10.2002, http://ec.europa.eu/bulgaria/documents/abc/rr-bg-2002_en.pdf, p. 33, accessed 15.09.2009

³⁸ 2004 Regular Report on Bulgaria's Progress towards Accession, http://ec.europa.eu/Bulgaria/documents/abc/rr/bg-2004_en.pdf, p. 28.

³⁹ 2009 Report of European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), www.fra.europa.eu, p. 110, accessed 15.09.2009.

In spite of the positive assessment of the European Commission, Turkish people are not happy with their status in Bulgaria. Similar to the events of 1991, when the debate over the new Bulgarian constitution was taking place and the Movement for Rights and Freedoms argued that the constitution should state that *Turkish along with Bulgarian is also the official language in the country*, on 24 July 2009 Turkish parliamentarians spoke in the parliament only in their own language (which is against the law); this served as a reminder of their earlier demands. The intensity of such demands could increase, the more so after the Muslim minority in Bulgaria lost its potential for forming coalition governments. The question of the extent of the rights of Muslims and what the consequences of their implementation would be is therefore still very important.

RELIGIA W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ



JENS KÖHRSEN

RELIGION AND THE MODERN PUBLIC SPHERE – REVISING PUBLIC-RELIGION APPROACHES OF RELIGION

INTRODUCTION

Today, we are observing an increasing discourse about the role of religion in the modern world. Many theorists witness a rising presence of religion in the public sphere of modern societies. Concepts that highlight the public presence of religion enjoy great popularity and an almost unquestionable status in the current scientific discourses. This paper examines the idea of public religion and addresses the following question: does religion have a significant presence in the public sphere of modern Western societies?

*Public-religion approaches*¹ answer this question affirmatively by highlighting the public role of religion. They do so often by inferring a rising importance of religion in modern societies and a deprivatization of religion: modern religion is turning public and the modern public sphere is turning religious.

This paper, on the other hand, takes a critical stance on the idea of public religion in modern society. Its objective is to question current approaches that posit that religion has a significant presence in the public sphere of modern Western societies.

The paper is structured in the following way:

First, it introduces the reader to the evolution of the discourse about public religion. After this, it turns to the concept of the public sphere. Since the objective of this paper is to determine if religion has a signifi-

* University of Bielefeld (Bielefeld, Germany) and École des hautes études en sciences sociales (Paris, France).

¹ I will use the term “Public-religion approaches” in this paper as a generic term for theories and approaches that infer a significant presence of religion in the public sphere or forecast a comeback of religion into the public sphere of modern Western societies.

cant presence in the public sphere, the second step consists of defining the public sphere. Afterwards we will outline the general assumptions of what I call *public-religion approaches*. This part sketches the most common ideas of the theories which assert that religion has a significant or even rising role in the modern public sphere. Finally, there will be two arguments questioning the concept of public religion. The first argument examines if there really is an important presence of religion in the public, while the latter criticism questions the scope and impact of religious communication in modern societies.

THE FASHION CYCLE OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION:
FROM THE “DISAPPEARANCE OF RELIGION” TO THE “RE-EMERGENCE
OF PUBLIC RELIGION”

The sociology of religion emerged simultaneously with the concept of secularization. Secularization theories claimed that religion, by the means of social modernization, would disappear or decline to a very marginal role. Comte, for instance, claimed that religion should disappear from society. He saw religion as an irrational residue of past society. For the sake of the development of modern societies religion should be eradicated from society and substituted by modern positivism.² More cautious approaches, however, stated that religion would “just” decrease in its relevance due to a loss of function.

In addition, Max Weber proposed an incompatibility between modernity and religion. The disenchantment of modern societies would lead to the dominance of functional rationality and a decline of religion. In modern society, rationality appears to be opposed to religion.³ Wallis and Bruce outlined the basic idea of the secularization thesis in the following: “Stated briefly the secularization thesis asserts that modernization [...] brings in its wake [...] the ‘diminution of the social significance of religion.’”⁴ The classical secularization theories dominated the discourse until the 1970s.⁵

Peter L. Berger presented a slightly modified secularization thesis when he highlighted the privatization of religious belief. He inferred that social

² See Comte 1974: 515; 1915: 45.

³ See Weber 1995: 19.

⁴ Wallis/Bruce 1992: 11.

⁵ See Stark/Finke 2000: 57ff.

development would crowd out religion from the public sphere, while the private sphere would remain the last space for religious practice. By means of this process and a rising religious pluralization religion would lose its social function of interpreting reality.⁶

Thomas Luckmann enhanced the idea of privatization, while rejecting the idea of secularization at the same time. Instead of predicting the disappearance or loss of function of religion, he assumed that religion would just become invisible due to its advanced privatization and a modification of its appearance. Luckmann's theory of the "Invisible Religion" proved to be a very popular approach within sociological discourse. According to Luckmann, religion had changed its social appearance in modern societies, and was now only partly recognisable as religion. Religion had become "invisible". Thus, Luckmann argued against classical secularization approaches, which claimed the disappearance of religion. Religion was not disappearing, but just changing its form and becoming more individual and private. This private religiosity could be as vital as any form of past religiosity, but it would not be as visible.⁷

According to this new thesis, religion was banned from the public sphere and consigned to being exercised only in the almost invisible private sphere of individuals. The practice of religion was becoming more and more a matter of private choice and ceased to have any effect on the public sphere.⁸ This was the so-called "privatization" thesis of religion, which largely replaced the classical secularization theory during the following period. It propounded the privatization of religion, but not necessarily its disappearance. The privatization thesis gained dominance in the scientific discourse on religion, and became a mainstream position.

The dominance of the religious privatization thesis was broken by the pioneering work of José Casanova. He argued openly against the privatization thesis, and his ground-breaking book *Public Religion in the Modern World* contains a critical answer to the privatization thesis. Instead of an advancing privatization of religion, Casanova supposed that in many modern societies religion still assumed a public role. Moreover, a deprivatization of religion might even take place in many societies.⁹ He defines deprivatization in the following way:

"By deprivatization I mean the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which

⁶ See Berger 1967: 133ff.

⁷ See Luckmann 1991.

⁸ See Wilson 1977: 176.

⁹ See Casanova 1994: 41.

theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them.” (Casanova 1995: 5)

Thus, the privatization of religion was not a necessary imperative of modern societies. In many cases religion had maintained its public function and refused to content itself with a marginal, private role. In some cases religion might even assume a new and enhanced public role.¹⁰ In different case studies he showed how religion assumed a public role and sometimes even a political function in modern societies.

With the publication of *Public Religion in the Modern World*, Casanova coined the term “public religion”. The term refers to religion or religious institutions engaging themselves effectively in the public sphere of modern societies.

Casanova’s argument about public religion emerged as a new paradigm in the fashion cycle of the scientific discourse on religion. Rapidly, the idea of public religion spread through the relevant discourses and began to enjoy great popularity. From that point on, one could observe an increasing amount of theories rejecting the privatization thesis of religion and claiming “deprivatization”. Public and scientific discourses began to insinuate an omnipresence of religion in the public sphere of modern societies. The idea of the persisting and mounting importance of religion in the public sphere of modern societies became a truism in social science.

The German sociologist Klaus Eder, for example, claims the existence of a process of “post-secularization”. Post-secularization, according to Eder, means that religion becomes more and more public and less private. He supposes that religion is turning back to the public sphere in Western Europe. Also, Martin Riesebrodt proclaims the revitalization and comeback of religion to the public arenas.¹¹ Fellow sociologist Jürgen Habermas presents a rather prescriptive argument, demanding that secular societies should listen to religion. Religious reasoning can contribute to public discussion about the moral norms of our contemporaneous and future society. He believes that we might find some answers to the questions of our time in an effective public discourse with religion.¹²

Today, Casanova’s ideas have reached the peak of the sociological and political discourse about religion. The concept of public religion has emerged to be one of the most popular approaches in the current fashion cycle of the scientific discourse about religion.

¹⁰ See Casanova 1994: 39, 215.

¹¹ See Riesebrodt 2001.

¹² See Habermas 2001: 22; 2005: 36.

DEFINING THE PUBLIC SPHERE

Before we examine the public-religion concepts, we should define the “public” element. Since *public-religion approaches* refer to the presence of religion in the public sphere of modern societies it is necessary to define the public sphere. Therefore, I present a general definition of the public sphere. This allows us to determine in the next step if there is such a thing as “religion” in this public sphere.

In general terms, the public sphere forms an open social space in which a large number of individuals participate. In modern societies this space is shaped by the presence of modern mass media. The mass media system gathers and allocates public communication. The public sphere can even be seen as cumulating itself in the modern mass media system. The mass media system is not the only manifestation of the public sphere, however. There are other manifestations, such as public events. Nevertheless, especially at the broader, national or international levels, the public sphere is generated through the (inter)mediation of mass media communication. Another characteristic of the public sphere is its high affinity to the political field of a society.

In short, we can define the public sphere in the following manner:

The public sphere...

- ... is a macro-level social space where individuals and institutions from different backgrounds exchange information and opinions. It is macro-level because it includes a high number of individuals.
- ... expresses itself particularly in the mass-media system (e.g. television, print media (newspapers), radio, internet etc.) of modern societies.
- ... overlaps with the political sphere.

Following this definition public religion can be defined as religious actions or communications within this macro-level, social space of a society. Religious communication in national newspapers or TV channels would be an example.

THE BASIC ASSUMPTIONS OF PUBLIC-RELIGION APPROACHES

There is an increasing number of publications focusing on public religion, which convene under titles such as “postsecularism”, “desecularization”, “public religion” and “deprivatization of religion”.

The hypotheses vary according to the particular theory. But we can identify frequent assumptions.

- Religion can be empirically found in the public sphere of modern, Western societies.
- There is a rising presence of religion in the public sphere of modern, Western societies. Religion assumes a public role.
- Religion becomes more and more important for the public sphere and has an increasing impact on public issues.

Mainstream social scientific study of religion appears to largely agree with these assumptions. They share the idea that religion is becoming increasingly present in the public sphere of many – if not most – modern societies.¹³ Nevertheless, I want to challenge these assumptions in the following section.

QUESTIONING PUBLIC-RELIGION APPROACHES

In this paragraph we will examine the basic assumptions of the *public-religion approaches*. The argumentation is divided into two criticisms. The first point concerns the definition of religion in *public-religion approaches*. Due to the lack of a proper definition in these approaches we will replace it with a more appropriate definition. We will use this definition to examine the presence of religion in the public sphere of modern Western societies. The following point forms a short comment on the scope and impact of religious communication in modern societies. Rather than a refutation of public religion, the subsequent criticism presents a critical reflexion, with an objective of questioning the relevance rather than the actual existence of religion in the public of modern societies.

First argument: Is there public religion? – The presence and definition of public religion

The definition of religion in public-religion approaches

Most *public-religion approaches* lack an accurate definition of religion. What they mean by public religion remains an open question, since they do not provide an explicit definition of religion. One can only presume how these approaches define religion by analysing their comments about public religion.

Thus, we can deduce their concept of religion from examples on what they assume to be public religion. Examples of public religion might in-

¹³ Examples of publications concerning this idea are Bosetti/ Eder (2006), Dur-
ing (2008), Eder (2002), Habermas (2008), Meyer and Moore (2006), Riesebrodt
(2001), Vries/Sullivan/Ward (2008).

clude a Church communicating publicly its discontent with rising poverty or mobilizing citizens against the legalization of abortion or gay-marriage. Other examples could be a comment about a religious event in the press or a Church openly supporting a political movement or position.

Religion appears to be communication and actions somehow relating to religious organizations or religion in general. The most plausible presumption, then, is that public-religion approaches attribute the term “religion” to communications and actions that are involved with religious organizations or religion in general. Hence, communications transmitted from (primarily) religious institutions are denominated as religious. Is it appropriate to define every communication and action undertaken by religious institutions as religion?

If this is the case, then the fact that some Churches invest a part of their financial capital in investment funds would also be a religious action. The same would be the case for statements about swine flu from the Church of England, or the payment of Church personnel. All of these actions involve religious organizations. But are they religious? Can we consider communications and actions to be religious just because they involve a religious organization?

It is highly questionable to define every type of practice and communication which can be attributed to a religious organization as religion. Thus, concepts of public religion appear to hold an excessively “wide” definition of religion.

In other cases, *public-religion approaches* define religion as identity communication.¹⁴ Religion is defined by its function to construct social and individual identity. Such an approach also leads to an excessively wide and ambiguous definition of religion. Using such a definition, it turns out to be impossible to identify religion empirically and to distinguish it clearly from other types of social action. Further on, it is questionable to what extent this definition of religion still reflects the original meaning of the term.

In sum, *public-religion approaches* lack a concise definition of religion. Instead of defining religion in an appropriate manner they appear to base their studies on excessively wide or vague definitions of religion.

An alternative definition of religion

More appropriate and prevalent definitions of religion include a reference to the supernatural.¹⁵ Niklas Luhmann defines religion as a social system

¹⁴ See Eder 2002.

¹⁵ For example Stark/Finke 2000:90f.

that differs from other social systems due its specific function and code. The social function of religion is to transform the unknown and indefinable into definable complexity.¹⁶ Religion allows us to make the incommunicable communicable. The experience of death is an example of an indefinable event which is explained by religion. According to Luhmann, religion uses the code of transcendent and immanent to fulfil this function.¹⁷ Thus, religious communication and action is based on the distinction between “transcendent” and “immanent”. Religious operations always refer to some concept of supernatural or transcendental. Therefore, communication which does not refer to any concept of transcendence or supernatural is not religious communication. The main criterion for the identification of religious communication is a reference to the supernatural. Consequently, communications and actions which do not refer to the transcendental are not religious operations, and should not be subsumed under the term “religion”.

In comparison to the previous one, this is a rather narrow definition. But it is concise, and excludes actions that are not clearly religious.

Examining the presence of religion in the public sphere

As stated above, the criterion for the presence of religion should be a direct or indirect reference to the supernatural or a supernatural concept. Keeping this criterion in mind, we can examine if actions and communications that are denominated as “religion” in the discourse about public religion would also fit into this narrower definition of religion.

For instance, a comment made by the Church on rising poverty is not necessarily a religious communication. If there is no reference made to the supernatural – for example to God’s will – it is primarily a secular communication. Analysing public statements of religious institutions (e.g. press releases from Churches) in Western societies empirically, it is easy to determine that most of these statements are actually secular, as they do not refer to the supernatural. I examined press releases on public topics from the German Lutheran Church.¹⁸ In none of the press releases could I find a direct reference to Christian supernatural concepts like God, hell, evil etc. The press releases were totally secular in their communication.

¹⁶ See Luhmann 2000: 115–146.

¹⁷ See Luhmann 2000: 53–114.

¹⁸ These press releases concerned different public issues; for instance the ratification of a European treaty (title: “The world needs a strong Europe!”), the fall of the Berlin Wall, right-wing radicalism in Germany and norms and values in the finance sector etc.

Furthermore, I visited the web page of the Church of England to extract some examples of press releases and check if there was any reference to concepts of the supernatural. However, I observed the same tendency to avoid religious concepts and beliefs in public communication.

One would have to conduct sophisticated research on the public communication of religious organizations in Western societies to confirm the hypothesis. But it appears as if most contributions of religious organizations to the public sphere are of a secular, non-religious character. Public statements from Churches in modern, Western societies are habitually secular and non-religious, since they do not use any kind of reference to the holy, supernatural or transcendental.

Nevertheless, in terms of *public-religion approaches*, the press releases of religious institutions on public topics would be manifestations of “public religion” in modern societies.

Where is the religious element in this type of communication? The only religious moment we may identify is that these communications are carried out by social organizations which are thought to be primarily religious institutions. Assuming an appropriate definition of religion, this does not suffice: not every action and communication carried out by a religious organization is at the same time religious, for instance cleaning of church buildings or financing of religious events etc.

In short, if we base our observations on a more appropriate definition, public religion as posited by *public-religion approaches* seems to disappear.

The secularized public sphere of modern, Western societies

The press releases indicate that religious organizations tend to communicate in a secular way in the public sphere. Since they are religious organizations one may wonder why they communicate in a secular rather than in a religious way.

Religious organizations seem to adapt to the requirements of secular public discourses. It would stand to reason that the public space of most modern societies forms a secular sphere. This sphere excludes religious reasoning and religious causes. Due to its secularity, communications referring to the will of the supernatural would lack any common ground and connectivity in the public sphere. Such religious statements would have very little chance of being picked up by other agents (like newspapers, news broadcasts, journals etc.) in the public sphere.

The secularity of public discourses is due to the wider secularization process in most Western societies. With the enlightenment and secularization, as well as functional differentiation, religious communication no

longer plays a central role in the public sphere. The functional differentiation of society has led to religious communication and reasoning being increasingly excluded from the public sphere. The public sphere has become a secular space. Thus, the reasoning and logic involved in public discourses are fundamentally secular and alien to religious reasoning. That does not mean that religious organizations cannot try to involve themselves in the public sphere. Obviously, they participate in public discourses. But they do not use religious communication to participate in public discourses. Religious organizations adapt to public discourse by communicating in a secular, non-religious way. This improves their chances of being heard. Otherwise they would possibly be completely ignored.

Two conditions for the existence of a significant public religion

Two (minimum) requirements have to be met for the significant presence of public religion in a society: the acceptability of religious reasoning in the public sphere, and a frequent use of religious communication – reference to the supernatural in communication – in the public sphere.

If there were public actors referring frequently to the supernatural, and if the religious communication were accepted and picked up by other actors in the public sphere, then the concept of public religion would accurately describe this situation. These two conditions for a significant presence of public religion – the acceptability of religious reasoning and frequent religious communication in the public sphere – are perhaps met in societies which have not gone through a Western-like process of “enlightenment”, and are based on a religious constitution, for instance Iran.

Western, modern societies do not meet these two conditions, since the enlightenment excluded the possibility of religious reasoning widely from the public sphere. Thus, religious organizations have to adapt to the condition of the secular public sphere and must communicate in a secular way.

The exception

Despite the secularity of the public sphere, the modern ban on religion is not absolute. There are exceptions. Religion may become public when exceptional, non-determinable events of major public impact occur. For example major catastrophes or emotional events (e.g. the fall of the Berlin Wall or the death of a popular figure) that can hardly be understood and determined by the public. With regard to such type of events religion can fulfil its function of transforming them into comprehensible and meaningful complexity for a broader public. Public memorial services may take place and be broadcasted on national television channels. One example

is the death of the German national goalkeeper Robert Enke in 2009. His suicide shocked the German public. Several memorial services, marches and devotions of major public impact took place. Thus, the subsequent religious treatment of his suicide may serve as an example of public religion.¹⁹

However, after such events religion disappears rapidly from the public scene. Public religion deals with exceptional events. In the everyday discourses of the public sphere there is no place for religion. Hence, religion plays rather a very marginal role in the public sphere since it remains excluded from the everyday public discourses.

The lack of public religion in the modern public sphere

Taking these remarks into account, does it make sense to speak of public religion in modern, Western societies? We may speak of public religion in such societies in a very limited way. However, there is hardly a comeback of public religion. Nor is there a major presence of religion in Western public spheres. Public religion is not a daily phenomenon; rather it serves in exceptional cases, for exceptional cases. The moments of religion in the public sphere stay sporadic, and there is no evidence of a rise of religious communications in the public space, at least as far as I understand the situation in Western Europe. With regard to these rare moments of religion in the public sphere it would be greatly exaggerated to speak of a significant presence of public religion or even to diagnose a new rise in public religion in Western societies.

Public-religion approaches, however, tend to overstate the presence of public religion due to an excessively wide definition of religion. Contrary to these approaches, it appears as if the practice of religion generally remains a private affair in modern Western societies. The logic of public discourses follows a secular rationality which is not accessible to religious reasoning. Thus, the term “public religion” often encourages a misconception. Religion is not becoming public, but religious organizations participate in a secular manner in public discourses.

Second argument: The scope and impact of public “religious communication”

Here, I discuss the scope and impact of so-called public religion, under the assumption that religious communication can be every kind of commu-

¹⁹ Another very popular international example would be the death of Diana, Princess of Wales.

nication carried out by religious organizations, regardless of its potential lack of supernatural reference.

Scope – Is the public sphere attentive to communication carried out by religious organizations?

Even if we use the wider definition of religion and define every public communication carried out by a religious organization as “public religion”, do these communications significantly affect public discourse? The extent to which religious communication affects public discourse depends on the given society. Statements from the Catholic Church may have a higher impact in Poland than in Germany or France, where the public appears to care little about what the Church says. In general, non-religious social spheres – like the public or economic sphere – exhibit a low sensibility for communication from religious organizations. However, the concrete sensibility of other social spheres depends on every society and culture. There may be societies that exhibit a higher sensibility for this type of communication than others.

Still, it remains an open question if this sensibility for religious communication is increasing or decreasing in modern societies.

Public-religion approaches infer a rising presence and impact of communication carried out by religious organizations. Hence, they must also postulate a rising sensibility for such communications in the public sphere. Communications and actions from religious organizations would increasingly be a topic in the mass media. It is highly controversial, though, to argue that this is the case. Is there really a rising sensibility for communication of religious organizations or an increasing representation of communication of religious organizations in public discourse? Was there ever a lower sensibility for the communication of religious organizations?

Impact – Can religious organizations shape public discourses?

The sociological theory of Niklas Luhmann defines the modern society as functionally differentiated. To every social function corresponds a specialized system. Every system forms its own social sphere and acts in a self-determined fashion. These systems are self-organized and create their own complexity.

There is no way in which religious organizations could determine the action of other social systems and spheres. They can just try to irritate other spheres by their communication and actions. But which information gets adopted by a social system depends on the system itself and its logic. When religious communication enters other social spheres it will be assimilated by the system in question. Non-religious spheres may use

religious communication, ideas or symbols in their specific way, for their aims. For instance, religious symbols and ideas can be exploited for commercial campaigns to give the product a touch of transcendence.²⁰

So, even if religion gets attention, other systems will pick up the religious communication in their specific way. Religion cannot directly shape the communication in non-religious social spheres. Secular systems and spheres decide for themselves which types of communication they adopt from religious organizations, and how.

The same happens in the public sphere. Even if religious organizations succeed in communicating an issue into the public sphere, the original sense and intentions of this communication may vanish. Once the communication is introduced into the public sphere the religious organizations lose control over its interpretation, and the significance or meaning gleaned from it. The mass media and other public agents hold more powerful positions to shape the public view on the issues which were primarily introduced by the religious agent.

Hence, the extent to which religious organizations may be able to directly shape public discourses is highly contentious.

CONCLUSION

Concepts of public religion emphasize the public role and presence of religion in modern societies. Many supporters of these concepts claim that the presence of religion in the public sphere is increasing, and that modern societies are post-secular and/or undergoing a process of religious deprivatization.

Most of these approaches are based on a diffuse or inappropriate concept of religion. Religion appears to be defined in an excessively wide way as actions and communications related to religious organizations.

Using a more appropriate and narrow definition of religion it turns out that most phenomena described as religious by *public-religion approaches* are actually secular. Religious organizations tend to engage themselves in a secular way in public discourses. This tendency towards secular communication in public discourses is due to the secularization of the public space in modern society. The process of secularization has left only

²⁰ The same happens with political campaigns, where politicians may use opinions from religious organizations and their followers to get support for their actions. Another example is labour unions and socialist parties, who pick up on the worries of the Catholic Church about the increasing poverty to use these arguments for their purposes (to gain power).

a very marginal place for religious communication in the public sphere. The practice of religion has become a private issue.

Religious organizations have to accept the privatization of religion and adapt themselves to the requirements of a secular, public sphere. Only on rare occasions does religion appear on the public scene. Here its function is to deal with exceptional events of major public import.

The second argument focused on the scope and impact of communication carried out by religious organizations.

Even if one were to accept an excessively wide definition of religion, then it is still dubious to what extent the public and other social spheres are sensitive to religious communication, and what the real impact of these communications would be. There is no way for religion to directly affect other social systems and public discourses in modern societies. Rather, religion will be exploited by these systems for their own ends.

In sum, we may conclude that *public-religion approaches* overstate the role of religion in modern public spheres.

BIBLIOGRAPHY

- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy*, New York.
- Bosetti, Giancarlo/ Eder, Klaus (2006) "Post Secularism. A return to the public sphere", *Eurozine*, published 2006-08-17, <http://www.eurozine.com/pdf/2006-08-17-eder-en.pdf>.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Casanova, José (2004): "Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/ Westvergleich", in: Gabriel, Karl/ Reuter, Hans-Richard (eds.): *Religion und Gesellschaft*, Paderborn, 271–293.
- Comte, Auguste (1915): *Abhandlung über den Geist des Positivismus*, Leipzig.
- Comte, Auguste (1974): *Die Soziologie – Die positive Philosophie im Auszug*, Stuttgart.
- During, Simon (2005): "Toward the Postsecular", in *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America*: 120/3 (2005 May), 876–877.
- Eder, Klaus (2002): "Europäische Säkularisierung ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung", in: *Berliner Journal für Soziologie*, Vol. 12, 331–334.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen/ Ratzinger, Joseph (2005): *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau.
- Habermas, Jürgen (2008): "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society", in: *New perspectives quarterly*. vol. 25 p. 17–29.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.

- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Meyer, Birgit/ Moore, Annelies (eds.) (2006) *Religion, Media and the Public Sphere*, Bloomington.
- Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, 2nd ed., München: C.H. Beck.
- Stark, Rodney/ Finke, Roger (2000): *Acts of Faith*, Berkeley/ Los Angeles.
- Vries, Hent de/ Sullivan, Lawrence E./ Ward, Ian (2008) “Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World”. *Journal of church and state* 17.50 (2008), 150–151.
- Wallis, Roy/ Bruce, Steve (1992): “Secularization: The Orthodox Model”, in Bruce, Steve (eds.): *Religion and Modernization*, Oxford, S. 8–30.
- Weber, Max (1995): *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart.
- Wilson, Bryan (1977): “How religious are we?”, in: *New Society* Vol. 42, S.176–178.
- Wilson, Bryan (1985): “Secularization: The Inherited Model”, in: Hammond, Philip E. (ed.): *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, S. 9–20.



PAWEŁ IBEK*

PROBLEM TOLERANCJI RELIGIJNEJ WE WSPÓŁCZESNEJ EUROPIE

Wydarzenia społeczne w drugiej połowie XX wieku spowodowały całkowite zmiany w sposobie życia i myślenia człowieka. Przyczyniły się do tego migracje polityczne i ekonomiczne ludzi ze wszystkich kontynentów. Obok siebie żyją często społeczności wywodzące się z różnych kultur, posiadające własne światopoglądy, system wartości oraz system wierzeń religijnych. Zmiany te dotknęły głównie kontynent europejski (i oczywiście też Amerykę Północną, ale o tym nie będzie tutaj mowy), co spowodowało, że mieszkańcy Starego Kontynentu zaczęli stykać się na co dzień z przedstawicielami różnych religii, których do tej pory nie znali lub znali je słabo. Wszystko to pociągnęło za sobą zmiany kulturowe i światopoglądowe. Ludzie wyraźniej dostrzegli odmienność kulturową, potrzeby współżycia i dostosowania się do nowej rzeczywistości. Zmiany te wynikły z przyczyn politycznych i ekonomicznych. W II połowie XX wieku Europa, głównie państwa Europy Zachodniej, otworzyła swoje granice dla mieszkańców innych kontynentów. Do Europy zaczęli przyjeżdżać i osiedlać się w niej imigranci poszukujący pracy na stałe lub dorywczo, szukający lepszych warunków egzystencjalnych, uchodźcy polityczni starający się o azyl polityczny, przedstawiciele obcych placówek handlowych i ich rodziny, nielegalni imigranci¹. Z jednej strony wynikało to z tego, że były kraje posiadające kiedyś kolonie nadal utrzymywały kontakty ze swoimi byłymi koloniami i ściągały nowych pracowników, dając im zatrudnienie, z drugiej – państwa zachodnie oferowały szeroki system pomocy społecznej dla uchodźców, co ci skwapliwie wykorzystywali.

Do tej pory na Starym Kontynencie dominowała tzw. kultura zachodnia wypracowana w okresie renesansu, oparta na paradygmatach naukowych oraz bardziej lub mniej przestrzegająca prawa wolności jednostki,

* Dr, Katedra Filozofii, Akademia Pomorska w Słupsku.

¹ Zob. A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2007, s. 281–290, 297–303; W. Laqueur, *Ostatnie dni Europy. Epitafium dla Starego Kontynentu*, Wrocław 2008, s. 35–36.

tolerancji światopoglądowej i religijnej. Bezspornie dominującą religią było chrześcijaństwo. W ciągu krótkiego czasu po II wojnie światowej cała Europa stała się wielokulturowa i zróżnicowana. Nagle, niemal z dnia na dzień, pojawiły się obok siebie grupy etniczne i religijne, które nigdy wcześniej nie miały ze sobą kontaktu lub te kontakty nie były ze sobą ściśle powiązane. Oczywiście Europę do XX wieku zamieszkiwały również ludy niewywodzące się z kultury europejskiej i niewyznające chrześcijaństwa. Byli to przede wszystkim Żydzi rozsiani po całym kontynencie europejskim od starożytności (co najmniej I wieku n.e.) oraz muzułmanie z Afryki Północnej na Półwyspie Iberyjskim i w południowych Włoszech i Sycylii oraz Turcy na Półwyspie Bałkańskim (od średniowiecza)². Przy czym kontakty z muzułmanami ograniczone były w zasadzie do wyżej wymienionych terenów. Muzułmanie nie osiedlali się w Skandynawii, Belgii, Holandii, Niemczech czy Anglii, jak to ma miejsce w czasach dzisiejszych. A już na pewno nie było Hindusów, Pakistańczyków i Murzynów z Afryki lub Karaibów osiedlających się głównie w krajach Europy Zachodniej.

Największe mniejszości religijne w Europie stanowią muzułmanie, hinduiści oraz żydzi. Pod względem liczbowym wygląda to w sposób następujący:

- 1) muzułmanie – ok. 11 474 000, z czego najwięcej z krajów Maghrebu (4 450 000), Turków i Kurdów (3 300 000), z Azji (1 100 000), z Afryki (715 000), z Bliskiego Wschodu (770 000). Jeśli chodzi o kraje zamieszkania, najwięcej muzułmanów jest we Francji (4 200 000), Niemczech (2 500 000), Wielkiej Brytanii (1 740 000), Włoszech (700 000), Hiszpanii (500 000), Holandii (437 000), Belgii (300 000), Szwajcarii (200 000), Austrii (200 000), krajach Skandynawii (458 000), Portugalii (25 000), Irlandii (7 000). Do tego należy jeszcze dodać muzułmanów mieszkających w krajach bałkańskich (800 000) i Rosji (ok. 18 000 000)³;
- 2) hinduiści, głównie z Indii i Pakistanu, w liczbie ok. 1 520 000, przeważnie mieszkający w Wielkiej Brytanii⁴;

² Na temat historii obecności Żydów oraz muzułmanów w Europie zob.: F. Battenberg, *Żydzi w Europie*, Wrocław 2008; L. Trepp, *Żydzi. Naród, historia, religia*, Warszawa 2009, s. 54–140; E. Morin, *Świat nowożytny a kwestia żydowska*, Warszawa 2010; A. Rollin, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004; É. Lévi-Provençal, *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*, Warszawa 2006; M.R. Menocal, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, Żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, Kraków 2006.

³ Zob. G. Paolucci, C. Eid, *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, Warszawa 2004, s. 165–166; W. Laqueur, *op. cit.*, s. 37–38. Laqueur podaje nieco wyższe liczby muzułmanów w Europie.

⁴ Zob. *Religie świata. Tablice porównawcze*, Warszawa 2003, s. 17.

3) Żydzi, zamieszkują w całej Europie, w liczbie ok. 2 300 000, z czego ok. 1 200 000 w krajach Unii Europejskiej (najwięcej we Francji: 600 000 i Wielkiej Brytanii: 300 000) i ok. 1 100 000 w Europie Wschodniej⁵.

Natomiast liczba chrześcijan w Europie wynosi 552 183 000⁶.

W tak zróżnicowanym pod względem etnicznym, religijnym i światopoglądowym świecie pojawiły się problemy współżycia. Idea wspólnoty europejskiej i powszechnego pokoju jest nie tylko abstrakcyjną ideą, ale realną koniecznością pojawiającą się w Europie nie tylko na przełomie XX/XXI wieku, ale także w okresie starożytnym i w średniowieczu. Europa dwukrotnie próbowała integrować się kulturowo i ideologicznie, co wynikało z jej uwarunkowań historycznych. Pierwszym organizmem państwowym na terenie Europy zawierającym w sobie elementy wielokulturowe było Cesarstwo Rzymskie. Starożytne Imperium Rzymskie było imperium kosmopolitycznym. Obejmowało swoim zasięgiem całą Europę Zachodnią, Półwysep Bałkański oraz Afrykę Północną, Azję Mniejszą, Bliski Wschód i Mezopotamię. Imperium zamieszkiwali Italikowie, Etruskowie, Grecy, Semicci (w tym Żydzi), Egipcjanie, Germanie, Celtowie, Trakowie, by wymienić tych najważniejszych. Rozrastające się Cesarstwo Rzymskie wchłonęło różne kultury, stworzyło jeden ośrodek władzy ze stolicą w Rzymie oraz ustaliło nowy ład społeczno-polityczny. Oficjalna polityka Cesarstwa Rzymskiego popierała system tolerancji względem zwyczajów i wierzeń religijnych. Doprowadziło to w wielu przypadkach do synkretyzmu kulturowego i religijnego, a co za tym idzie poczucia wspólnoty i jedności świata skoncentrowanego wokół głównego ośrodka, jakim był Rzym⁷. Wszystkich mieszkańców Imperium miała łączyć powszechna religia będąca kultem cesarza jako boga⁸. Pojawiła się również idea jednego wszechświatowego państwa stworzona przez rzymskich filozofów ze szkoły stoickiej, jak np. Lucjusz Anneusz Seneki, Epikteta, Kajusza

⁵ Zob. L. Trepp, *op. cit.*, Warszawa 2009, s. 423–424.

⁶ Zob. *Religie świata. Tablice porównawcze*, Warszawa 2003, s. 17.

⁷ Zob. L. Mroziewicz, *Historia powszechna. Starożytność*, Poznań 2008, s. 236–237. O synkretyzmie religijnym w starożytnym Rzymie zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.

⁸ Na temat kultu cesarza rzymskiego zob. H.-P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 57–70; D. Musiał, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 84–88; Ch. Hainchelin, *Pochodzenie religii*, Warszawa 1954, s. 188; S.R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; M. Jaczynowska, *op. cit.*, s. 98–129, 138–155. Nie wszyscy mieszkańcy Imperium Rzymskiego uznawali boskość cesarza. Należeli do nich Żydzi i od I wieku n.e. chrześcijanie, którzy z tego powodu byli prześladowani.

Muzoniusza Rufusa, Marka Aureliusza⁹. Próbowali oni odpowiedzieć na pytanie, co łączy ludzi i pomaga im wspólnie żyć, a nie dzieli ich i poróżnia. Stoicy uważali, że elementem łączącym wszystkich ludzi jest rozum (*Logos*). Rozum stanowił także boskie prawo kosmiczne, a jego odzwierciedleniem na ziemi było prawo jednego wspólnego państwa tworzonego przez ludzkość. Dlatego zdaniem stoików podział ludzi na pochodzenie narodowe, etniczne czy kulturowe był nieistotny i w sumie pozbawiony wartości. Dla stoików człowiek był obywatelem całego świata¹⁰. Seneka pisał, że rozum jest wspólną podstawową naturą wszystkich ludzi i stąd istnieje jedno prawo dla wszystkich ludzi i jedna ojczyzna¹¹.

Drugi proces łączenia kulturowego Europy nastąpił w okresie średniowiecza po upadku Cesarstwa Rzymskiego. Europę zamieszkiwali Rzymianie, Grecy, plemiona germańskie, celtyckie, słowiańskie, bałtyjskie, iberyjskie wyznające, oprócz chrześcijaństwa, swoje lokalne, pogańskie kultury. Procesem scalania Europy zajęła się elita intelektualna, którą tworzyli głównie chrześcijańscy księża i zakonnicy. Wykorzystali zatem ideologię religii chrześcijańskiej do tworzenia wspólnoty kulturowej. W średniowieczu Kościół stanowił jedyną zorganizowaną siłę oddziałującą kulturowo i ideologicznie na wszystkie społeczności¹². Zyskał autorytet moralny, intelektualny i co za tym idzie monopol na tworzenie kultury. Kultury pogańskie zostały zlikwidowane, a duchowieństwo chrześcijańskie przejęło kierownictwo nad życiem religijnym, politycznym i społecznym. Czwarty Sobór Laterański określił Kościół jako „matkę i nauczycielkę” wszystkich chrześcijan¹³. Mimo różnorodności i istnienia wielu państw,

⁹ Rzymscy stoicy byli spadkobiercami wcześniejszej, greckiej szkoły stoickiej (Zenon z Kition, Kleantes z Assos, Chryzyp z Soloi).

¹⁰ Na temat filozofii stoickiej zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, Lublin 1999; J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000; L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 1977; B. Inwood, *Reading 'a': Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2008.

¹¹ Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza* 48. 2–3, Warszawa 1998. Warto zaznaczyć, że o kosmopolityzmie wspominali też znacznie wcześniej np. greccy sofisci i cynicy, zob. Platon, *Protagoras* 337 c7–d3, Warszawa 1991; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* VI, 63, Warszawa 1984; H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965.

¹² Na temat roli Kościoła w średniowieczu zob. Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958; L. Genicot, *Powstaje nowy świat. Studium o kulturze i cywilizacji wieków średnich*, Warszawa 1964, s. 48–59.

¹³ Zob. *Historia chrześcijaństwa*, red. A. Hastings, Warszawa 2002, s. 134. Należy jednak pamiętać o tym, że niecała Europa średniowieczna była jednolita. Dużo mu-

to jednak pod względem kulturowym i ideologicznym występowała w Europie pewna jednolitość. Wynikała ona, jak twierdzi wybitny badacz epoki średniowiecznej J. Le Goff, „z wszechpanującej religii chrześcijańskiej”¹⁴. Ludzie średniowiecza posiadali „poczucie przynależności do jednego zespołu instytucji, wierzeń i zwyczajów – chrześcijaństwa”¹⁵. Lokalne wierzenia politeistyczne uniemożliwiały znalezienie wspólnego porozumienia, wspólnej płaszczyzny duchowej i stworzenia centrum administracyjnego skutecznego w zarządzaniu społecznością. Chrześcijaństwo powodowało integrację wszystkich mieszkańców, integrację celów społecznych i proponowało jeden wspólny światopogląd i system wartości. Wytwarzało się w ten sposób poczucie jedności o zasięgu kontynentalnym¹⁶. To przecież Kościół tworzył elity intelektualne, nadawał kierunek rozwoju nauce i światopoglądowi, ustalał kanony w sztuce, wyznaczał autorytety polityczne, moralne, ideologiczne. To właśnie w średniowieczu po raz pierwszy pojawia się słowo „Europejczycy” po bitwie Karola Młota z muzułmanami w VIII wieku, co według J. Le Goffa świadczy o tym, że ówczesni mieszkańcy Europy posiadali świadomość wspólnych cech kulturowych czy politycznych. Świadomość ta umacniała się później dzięki rozwojowi chrześcijaństwa i strachu przed muzułmanami¹⁷. Poza tym według Le Goffa poczucie wspólnoty europejskiej oparte było nie tylko na wspólnej wierze chrześcijańskiej, ale także wspólnej historii i wspólnych doświadczeniach, nawet jeśli były one gwałtowne i niepomysłne, naznaczone konfliktami i wojnami. Tak samo uważa intelektualistka i filozof A. Finkelkraut. Mimo że np. Turcy muzułmanie zamieszkiwali Bałkany, to nie uczestniczyli w tworzeniu kulturalnej historii Europy. Nie brali udziału np. w powstawaniu kultury renesansowej, barokowej, oświeceniowej ani tworzeniu demokracji europejskiej¹⁸.

zmułmanów było na Płw. Iberyjskim do 1492 roku, istniała spora diaspora żydowska oraz ruchy heretyckie wyłamujące się spod władzy Kościoła (waldensi, albigensi, husyci i inni).

¹⁴ J. Le Goff, J.-L. Schlegel, *O średniowieczu*, Warszawa 2007, s. 128.

¹⁵ *Ibidem*, s. 88–89.

¹⁶ Zob. P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2000, s. 158–187.

¹⁷ Zob.: *Europa nigdy nie była nowoczesna. Rozmawiają Jacques Le Goff i Maciej Nowicki*, [w:] *Idee z pierwszej ręki. Antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, Warszawa 2008, s. 78 oraz J. Strzelczyk, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Poznań 2008, s. 46.

¹⁸ Zob.: *Europa nigdy nie była nowoczesna...*, *op. cit.*, s. 77; *Europa nie narodziła się w Auschwitzu. Rozmawiają Alain Finkelkraut i Maciej Nowicki*, [w:] *Idee z pierwszej ręki. Antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, Warszawa 2008, s. 56.

Nie znaczy to wcale, że Europejczykom faktycznie udało się zjednoczyć w jedno spójne społeczeństwo hołdujące wspólnemu światopoglądowi. Niemal przez całe średniowiecze toczył się spór o prymat władzy między papieżem a cesarzem, nastąpił rozłam Kościoła na prawosławie i katolicyzm, schizma papieska, dochodziło do wystąpień ruchów hereetyckich (np. albigensi, husyci). Wreszcie w XVI wieku wybuchła reformacja i powstały odłamy protestanckie, pociągając za sobą szereg wojen o charakterze religijnym, w XVII wieku doszło do wojny trzydziestoletniej o wymiarze polityczno-religijnym. Dwie wojny światowe i okres tzw. „zimnej wojny” trwający przez całą drugą połowę XX wieku. Od czasów oświecenia mamy z kolei rozwój myśli ateistycznej, która trwa do dzisiaj i dodatkowo dzieli ludzi na wierzących i niewierzących (lub wierzących niepraktykujących).

Obecnie Europa po raz trzeci (od czasów Imperium Rzymskiego i średniowiecza) podejmuje próby jednoczenia i konsolidowania z przyczyn, o których mowa była na początku. Wykorzystuje się do tego zasady tolerancji i wolności, nad którymi Europa rozpoczęła pracę w XVI wieku w okresie renesansu i które stały się priorytetami w tworzeniu pokojowego życia w Europie. Problem współczesnej Europy polega na tym, że nie może wykorzystać jako elementu podstawowego jednej religii powszechnej, jak to było w średniowieczu, bo wtedy byłoby to pogwałceniem praw tolerancji i wolności. Przy takim zróżnicowaniu religijnym jak dziś jest to po prostu niemożliwe. Współczesna Europa przyjęła na siebie zadanie przestrzegania zasady wolności religijnej, którą T. Ślipko formułuje w ten sposób: „moralne uprawnienie poszczególnych osób do nieskrępowanego zewnętrznymi naciskami wyboru i życiowej akceptacji religii wraz z jej praktycznymi konsekwencjami (przede wszystkim z obowiązkiem oddawania Bogu należnego kultu), którą osoby te uznały za prawdziwą, choćby na zasadzie niepokonalnego błędu”¹⁹. Wolność wyznania gwarantują dyrektywy unijnego prawa wyznaniowego oraz Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności²⁰.

Oprócz idei tolerancji wykorzystuje się również proces pokojowy nazywany powszechnie dialogiem religijnym. Dialog religijny dotyczy oczywiście problemów wiary, duchowego życia człowieka i przede wszystkim wspólnego poszanowania wolności religijnej, a także zrozumienia obcych dogmatów religijnych. Dialog religijny służy wzajemnemu zrozumieniu podstawowych aspektów religii, takich jak doktryna, zasady kultu, war-

¹⁹ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa*, Kraków 2005, s. 181.

²⁰ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 283–290.

tości etyczne i moralne²¹. Sekretariat dla Niechrześcijan Kościoła Katolickiego ogłosił w 1984 roku dokument zatytułowany *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, w którym wyróżnione zostały cztery podstawowe formy dialogu religijnego: życia, działania, teologiczny, religijnego doświadczenia. Dialog życia związany jest z przenikaniem się wyznawców różnych religii w codziennym życiu zwykłych ludzi, w miejscu ich zamieszkania i pracy. Biorą w nim udział wszyscy wyznawcy, a jego celem jest uczenie się wyrozumiałości, tolerancji, szacunku i braterstwa. Dialog działania jest dialogiem społecznego zaangażowania, poszanowania praw człowieka poprzez aspekt życia religijnego i moralnego. Dialog teologiczny jest dialogiem specjalistów: teologów, religioznawców i filozofów. Zajmuje się treściami i strukturą wierzeń oraz dogmatami. Celem tego dialogu jest pogłębianie wiedzy o religii swojej i cudzej, relacji człowieka do Boga. Dialog religijnego doświadczenia opiera się na unifikacji kultowej. Głosi równość ludzi i solidarność przed Bogiem, a objawiać się może np. poprzez wspólne modlitwy jako akt wspólnego zwrócenia się do Boga²². Dialog religijny szuka w różnych religiach elementów wspólnych, dotyczących koncepcji doskonałego bytu (Boga, bóstwa), postępowania religijno-moralnego, sensu życia itp. Idee te w jakiś sposób zbliżają do siebie wyznawców różnych religii i podkreślają ich podobieństwo. Jak zauważył ksiądz J. Tischner: „Pewne wartości mogą więc być w religiach wspólne i ich wyznawcy mogą się wzajemnie ubogacać. Dotychczas mieliśmy zasadę, że zachowujemy tożsamość przez podkreślanie różnic. Ale tożsamość można zachować także przez podkreślanie podobieństw. Odkrywając, że inny wyznaje wartości, które ja noszę w sobie, zaczynam je sobie lepiej uświadamiać i głębiej je sobie przyswajam”²³.

Aby dialog religijny był skuteczny, powinno się go prowadzić z kimś, kto ma całkowicie odmienne zdanie, a nie takie same. Chodzi więc o to, by rozmawiać z przedstawicielami obcych religii, ale nie z tymi, którzy są zwolennikami tolerancji i dialogu, bo ich po prostu nie trzeba przekonywać do współpracy, ale z fundamentalistami niechętnymi do współpracy. Tylko taki dialog religijny ma sens. Chrześcijanie powinni zatem rozmawiać z fundamentalistami islamskimi. G. Tinder sugeruje, że prawdziwa

²¹ Na temat dialogu religijnego Kościoła katolickiego z innymi religiami zob. Z. Pańłowicz, *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986, s. 78–97.

²² Zob. E. Sakowicz, *Principia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006, s. 371–390.

²³ *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 2000, s. 43.

tolerancja dotyczy nie tych, którzy myślą i działają podobnie, ale „musi istnieć [...] dla przekonania, które uznajemy za błędne, oraz dla działań, które oceniamy jako niemoralne”²⁴. Tylko wtedy może dochodzić do istotnych i poważnych rozmów i wyciągania wniosków. Z tego co wiem, nikt nie zapraszał przywódcy islamskich terrorystów Osamy bin Ladena do Watykanu na prowadzenie dialogu religijnego. Natomiast USA wysłały za nim list gończy oraz wywołały wojnę z Afganistanem i Irakiem, przy współudziale wojsk krajów europejskich, co oczywiście na pewno nie pomoże w prowadzeniu dialogu z fundamentalistami islamskimi. Nikt ze świata zachodniego nie chce rozmawiać z osobami nieuznającymi wartości kultury zachodniej, takimi jak tolerancja i prawa wolności, a przecież terroryści islamscy nie pochodzą ze świata Zachodu, więc oczywiste jest, że się do tych wartości nie stosują, a nie można ich do nich przekonać za pomocą wojny, bo odbierają to jako agresję. Nie wiadomo też, czy fundamentaliści islamscy w ogóle chcieliby dyskutować z chrześcijanami, skoro nie uznają wartości kultury zachodniej. Mówienie o dialogu religijnym jest zatem fikcją. Czy można mówić o dialogu, kiedy obie strony nie uznają się wzajemnie? Tak naprawdę są to monologi. Każda strona prezentuje swoje racje i punkt widzenia, ale do żadnego konsensusu dojść nie może. Błędem Europy jest to, że wydaje jej się, iż wszyscy mają myśleć jak Europejczycy, a przecież tak nie jest. Z jednej strony Europa głosi ideę tolerancji, z drugiej strony krytykuje kultury, które się jej nie podobają, i pragnie ingerować w obce systemy wartości na obcych kontynentach. Czy nie jest to przejaw zachodniego fundamentalizmu? Można tak przypuszczać. Europa krytykuje państwa arabskie za brak demokracji, za to, że kobiety muszą chodzić w burkach, że nie można pić alkoholu, tymczasem w krajach europejskich szerzy się alkoholizm, zażywanie narkotyków, przestępczość. Jak łatwo jest krytkować cudze błędy, a swoich nie dostrzegać. Europa widzi się jako wzorzec kultury doskonałej i dominującej, do której wszyscy mają się dostosować, a naprawdę wcale nie jest idealna i doskonała.

Tymczasem proces współdziałania chrześcijan z poszczególnymi grupami religijnymi, tak jak wyobrażała sobie Europa, nie przebiega łatwo i sprawnie. Europa stała się miejscem funkcjonowania wielu grup fundamentalistycznych i terrorystycznych z krajów muzułmańskich. W. Laqueur podaje, że są to np.: we Francji Union des Organisations Islamiques de France, która nawoływała do dżihadu, propagowała zamachy samobójcze i propagandę antyżydowską, w Niemczech tureckie stowarzyszenie Milli Görüs o nastawieniu antychrześcijańskim i antyżydowskim, w Wielkiej Brytanii Muslim Association of Britain oraz Muslim Council of Britain

²⁴ G. Tinder, *Myślenie polityczne*, Warszawa 2003, s. 196.

powiązane z fundamentalistami²⁵. Wielu fundamentalistów i terrorystów znajduje swoje schronienie w Europie, wykorzystując europejskie zasady tolerancji i wolności słowa²⁶.

J. Pilikowski pisze wprost, że problem wielokulturowości, który pojawił się w Europie w II połowie XX wieku, wynikał z tego, że bogatym Europejczykom nie chciało się zakładać wielodzietnych rodzin, co doprowadziło do niedoborów siły roboczej. Trzeba było zatem sprowadzać imigrantów z różnych części świata. Doprowadziło to w końcu do dezintegracji i podziałów społecznych na tle kulturowym i religijnym²⁷. W. Laqueur twierdzi z kolei, że sprowadzając imigrantów, rządy poszczególnych krajów nigdy nie pytały swoich obywateli, czy chcą mieć obcych kulturowo sąsiadów obok siebie²⁸. Sprowadzono do Europy (lub pozwalano się osiadać) ludzi wywodzących się z innych kultur i religii, ale nikt nie przewidział, że nastąpią trudności z asymilacją. Wszyscy myśleli, że jak mieszkaniec Azji czy Afryki osiedli się w Europie, to natychmiast przyjmie światopogląd Europejczyka. Tak się nie stało. Żeby się ratować, Europa usiłuje teraz tworzyć system kontynentu wielokulturowego opartego na zasadzie tolerancji i dialogu religijnego. Mogę zatem postawić pytanie, czy etyczne jest zmuszanie ludzi do tolerancji i akceptacji wartości, których oni nie uznają? Mam na myśli wszelkie ustawy prawne dotyczące związków wyznaniowych i zasad tolerancji religijnej. Idea tolerancji staje się coraz bardziej nachalna i obowiązkowa, zamieniając się niejako w przymus. Za obrazę uczuć religijnych można wytoczyć proces prawny, co jest moim zdaniem absurdalne, bo uczucia są subiektywne i abstrakcyjne i nie mogą być podstawą obiektywnych praw. Tolerancja staje się powoli nakazem narzucanym z góry przez grupy rządzące, by utrzymać pokój między różnymi grupami społecznymi. Ale, jak twierdzi G. Tinder, „jeśli ludzie muszą myśleć i działać zgodnie z oficjalnymi, czy nawet tylko społecznymi, wymaganiami, to wszystko jest wówczas zafałszowane”²⁹. Jeśli tak, to mogę stwierdzić, że tolerancja tak naprawdę jest nieautentyczna, udawana, bo tego akurat wymaga oficjalna polityka społeczna. Jeśli Europa będzie opierać się na prawie, to upodobni się do żydowskiej wspólnoty religijnej, opierającej się na Torze albo do islamu opierającego się na Koranie. Upodobni się właśnie do fundamentalistów, z którymi chce walczyć. Prawo stanie się wyznacznikiem życia, przepisy prawne zamienią się

²⁵ Zob. W. Laqueur, *op. cit.*, s. 50–51, 58–61, 64–68.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 86–89.

²⁷ Zob. J. Pilikowski, *Podróż w świat politologii*, Kraków 2009, s. 286.

²⁸ Zob. W. Laqueur, *op. cit.*, s. 143.

²⁹ G. Tinder, *op. cit.*, s. 196.

w jakąś „świętą księgę”, a łamanie prawa będzie bezwzględnie karane. Europa cofnie się do czasów inkwizycji. Czy naprawdę o to chodzi? Ostatnio Francja zabroniła muzułmankom chodzenia w miejscach publicznych w burkach i nikabach pod groźbą kary (lipiec 2010 r., w Belgii też obowiązuje ten przepis), żeby zagwarantować laickość państwa i równość religijną (nie prowokować na zewnątrz symbolami kojarzonymi z daną religią). Tyle że gwałci to prawa jednostki do wolności. Nie da się jedną ustawą zrównać wszystkich ludzi. Systemy prawne chyba jednak zawodzą i nie radzą sobie z rozwiązywaniem pewnych problemów.

Moim zdaniem Europa nie potrzebuje promowania samej tolerancji czy dialogu religijnego i kulturowego, ale nowej ideologii, która stanie się klamrą spajającą wszystkie społeczności. Zeświecczona Europa nie rozumie, że to co łączy, jest duchowym poczuciem wspólnoty, a nie systemem prawnym gwarantującym swobody i tolerancję, ale na zasadzie przymusu. Europejskie prawo było wprowadzane w okupowanych przez Europejczyków krajach Afryki, Azji i Ameryki w czasach kolonializmu i mimo to nie doszło do integracji. Po II wojnie światowej kolonializm upadł, podbite kraje uważały Europejczyków za okupantów i zrzuciły ich jarzmo, wybierając wolność. Tym, co tworzy wspólnotę europejską, jest właśnie kultura, poczucie wspólnego ducha. Wspólnota europejska zaczęła się tworzyć w latach 50. XX wieku, opierając się na założeniach gospodarczo-ekonomicznych, które miały państwom Europy Zachodniej pomóc w szybkim wyjściu z kryzysu, spowodowanym II wojną światową. Najpierw powstała Europejska Wspólnota Gospodarcza, która później przeistoczyła się w Unię Europejską. Inicjator owego ruchu J. Monnet miał później przyznać, że gdyby miał jeszcze raz jednoczyć Europę, to zacząłby nie od gospodarki, ale od kultury³⁰. Mieszkańcom Europy zabrakło wspólnej idei jednoczącej. Ani chrześcijanie, ani niechrześcijanie nie wypracowali wspólnej drogi działania. W ten sposób Europa nigdy nie stanie się jednością i monolitem. Tworzenie wspólnoty bez poczucia wspólnoty duchowej jest po prostu niemożliwe. Żeby tworzyć jedność, ludzie muszą w nią wierzyć, nie można do niej zmusić. Problem ten zauważył dwa tysiące lat temu św. Paweł promujący wizję duchowej wspólnoty wszystkich mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego w postaci Kościoła chrześcijańskiego.

W I wieku n.e. św. Paweł przewidział, że wspólnotę społeczną można tworzyć na podstawie duchowości, a nie prawa. On sam wywodził się ze świata wielokulturowego, z pierwszych wieków Cesarstwa Rzymskiego. Pod względem narodowym, czy może raczej etnicznym był Żydem, pod względem pozycji społecznej należał do wyższej klasy z racji posiadania rzymskie-

³⁰ Zob. W. Laqueur, *op. cit.*, s. 95.

go obywatelstwa³¹. Urodził się w Tarsie leżącym w Cylicji (Azja Mniejsza)³². Było to miasto typowo kosmopolityczne, w którym mieszkali przedstawiciele różnych grup etnicznych i kulturowych. W Tarsie przenikały się różne religie, jak np. misteria dionizyjskie, misteria Mitry, kultury rzymskie, judaizm³³. Pod względem religijnym był Żydem, pod względem kulturowym Grekiem, pod względem obywatelstwa Rzymianinem. Był przesiąknięty zarówno kulturą żydowską, jak i hellenistyczną³⁴. Z początku był gorliwym wyznawcą judaizmu, później jednak nawrócił się i przyjął chrześcijaństwo na skutek interwencji samego Boga³⁵. Rozpoczął głoszenie chrześcijaństwa wśród pogan. Jego celem stało się stworzenie jednej, wspólnej społeczności w ramach jednego światopoglądu transcendentnego.

Św. Paweł doszedł do wniosku, że o wspólnocie decyduje przede wszystkim poczucie jedności duchowej, a nie zewnętrzne oznaki w postaci Prawa. Dla apostoła z Tarsu dar Ducha Świętego ofiarowany człowiekowi przez Boga był nowością i znosił obowiązujące przepisy Prawa, które nie było już potrzebne³⁶. Człowiek egzystuje w dwóch światach: ziemskim i transcendentnym, duchowym. Dla św. Pawła chrześcijanin to człowiek wyzwolony od świata ziemskiego, a co za tym idzie, wolny od postrzegania rzeczywistości przez pryzmat podziałów biologicznych, społecznych i kulturowych. Patrzenie na świat przez powyższe podziały zasada się w ludzkim umyśle na podstawie tradycji, przyjętych wzorów i światopoglądów. Św. Paweł proponuje koncepcję braterstwa i ideę człowieka żyjącego ponad podziałami biologicznymi, społecznymi i kulturowymi pod warunkiem, że świat duchowy stanie się priorytetem. Położenie akcentu na duchowość przełamuje wszelkie bariery, które na pierwszy rzut oka powodują różnice między ludźmi i utrudniają wzajemne współżycie. Sformułowania dotyczące jedności chrześcijan możemy odnaleźć w listach św. Pawła:

„Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostali napojeni jednym Duchem”³⁷;

³¹ Zob. Dz 22, 27–28.

³² Zob. Dz 21, 39; 22,3. Na temat życia i pochodzenia św. Pawła oraz warunków, w jakich się kształtował, zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953.

³³ Zob. K. Romaniuk, *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 2008, s. 10; T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992, s. 4–5.

³⁴ Zob. T. Jelonek, *op. cit.*, s. 5; K. Romaniuk, *op. cit.*, s. 15.

³⁵ Zob. Ga 1, 15–24; Dz 9, 1–19.

³⁶ Zob. S. Tomkins, *Paweł Apostoł i jego świat*, Warszawa 2008, s. 82–90, 107.

³⁷ 1 Kor 12, 13. Wszystkie cytaty z Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1980.

„Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich”³⁸;

„A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus”³⁹.

W koncepcji św. Pawła Duch Boży został ściśle powiązany z człowiekiem, konstytuując jego niejako autonomiczną własność. Chrześcijanin przyjmuje na siebie wymiar absolutny, tzn. Ducha Boskiego, uniwersalnego mieszkającego w każdym chrześcijaninie. Zadaniem chrześcijanina jest zatem otworzenie się na transcendencję i akceptacja owej transcendencji w sobie w postaci Ducha Boskiego. Duch tworzy wspólnotę wszystkich, którzy go przyjmują (tzn. stają się chrześcijanami). Idea wspólnoty realizowała się w umyśle chrześcijanina oraz, jak wyobrażał sobie św. Paweł, w formie Kościoła w sensie metafizycznym jako Mistyczne Ciało Chrystusa:

„Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, [...] podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie”⁴⁰;

„Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami”⁴¹.

Głową tego Kościoła-Ciała jest sam Jezus Chrystus, który nim zarządza i kieruje⁴². Św. Paweł porównał Kościół do organizmu. Wiele różnych członków tworzy jedno ciało, wiele różnych narodów tworzy jeden Kościół, jedną wspólnotę. Ciało Chrystusa może być rozumiane jako ogół chrześcijan połączonych duchową więzią⁴³. Dzięki Duchowi Bożemu powstaje chrześcijańska wspólnota, co prawda, zróżnicowana ze względu na jednostki ją tworzące, ale jednomyślna w sensie duchowym, mentalnym⁴⁴. Łącząc się z *sacrum*, z Duchem Bożym, chrześcijanin przekracza wszelkie podziały, przekracza granice i stawia siebie ponad świat stworzony. Według św. Pawła, w chrześcijaństwie dochodzi do niwelowania wszelkich różnic między ludźmi przyjmującymi Ducha Bożego, dzięki któremu wszyscy stają się spokrewnieni z Bogiem – Jezusem Chrystusem:

Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoble-

³⁸ Rz 10, 12.

³⁹ Kol 3, 11.

⁴⁰ Rz 12, 4–5.

⁴¹ 1 Kor 12, 27.

⁴² Zob. Kol 1, 18; 2, 10; Ef 1, 10, 23; 22, 22–23.

⁴³ Na temat idei Kościoła u św. Pawła zob. R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, Kraków 2008, s. 151–169.

⁴⁴ Zob. Flp 1, 27. Zob. też: R. Penna, *op. cit.*, s. 217.

kliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie⁴⁵.

Dla św. Pawła nieistotny staje się podział ludzi wywodzący ze świata ziemskiego, tzn. podział biologiczny (kobieta – mężczyzna), podział społeczny (wolny – niewolnik), podział etniczny (Żyd – Grek). Znika też podział ze względu na pochodzenie i przynależność religijną i kulturową. Żyd to członek narodu izraelskiego lub wyznawca judaizmu. Grek to człowiek należący do kultury świata greckiego, bez względu na pochodzenie lub poganin, czyli nie-Żyd lub nie-chrześcijanin (poganin i Grek byłby ze sobą tożsamy w powyższym kontekście)⁴⁶. Mogę uznać, że dla apostoła narodów takie sprawy jak płeć, pochodzenie etniczne i kulturowe to tylko akcydensy, które można „wziąć w nawias” i pominąć. Oczywiście św. Paweł nie głosi tutaj żadnej rewolucji społecznej ani zniesienia niewolnictwa czy struktur społecznych⁴⁷.

Św. Paweł dobrze wiedział, do czego dążył i czego potrzebuje ludzkość, aby się zintegrować i pokonać wzajemne wrogości. Pochodzenie etniczne, wychowanie kulturowe, pozycja społeczna czy nawet płeć nie są ludzom wspólne, dlatego apostoł odwołał się do sfery duchowej i transcendentnej. Ludzie różnią się narodowością czy światopoglądem, ale pod względem duchowym jesteśmy spokrewnieni. Idea Ducha Bożego i Jezusa Chrystusa była dla św. Pawła zwornikiem łączącym wszystkich ludzi. Taka idea umożliwiała tworzenie prawdziwej wspólnoty, bowiem kto odrzuca wspólnotę ducha, odrzuca wspólnotę wszystkich ludzi. Odwołanie się do elementu transcendentnego powoduje, że nie trzeba burzyć na siłę ziemskich podziałów, wymyślać nowych praw i na siłę propagować ideę jedności. Wystarczy, że będziemy odczuwać duchem wspólne pokrewieństwo. I na tym właśnie, moim zdaniem, należy rozpocząć budowanie wspólnoty ludzkiej, a nie na przepisach, które staną się uciążliwe. Starożytny apostoł odwołał się do przemiany duchowej. Św. Paweł stworzył ideę prawdziwej jedności wszystkich ludzi w sensie duchowym i mentalnym, a nie prawnym. Ma to znaczenie o tyle, że w sensie duchowym uczestniczymy świadomie i dobrowolnie, natomiast w sensie prawnym jesteśmy zmuszani przez system kar i nakazów, przez co jedność jest nieautentyczna i fikcyjna. Jest to bardzo istotne w kontekście tworzenia się integracji europejskiej i tolerancji.

⁴⁵ Ga 3, 26–28.

⁴⁶ Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, hasła: Grek, Poganin, Żyd.

⁴⁷ Zob. np. Ef 6, 5–8; M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, s. 100–101.

Punktem wyjścia musi być jednak przemiana duchowa i mentalna mieszkańców Europy, w przeciwnym razie wprowadzanie pokoju i jedności będzie procesem trudnym i uciążliwym. Mieszkańcy Europy, i nie tylko jej, zapomnieli chyba, że przede wszystkim wszyscy jesteśmy ludźmi. Nikt nie rodzi się chrześcijaninem, muzułmaninem, wyznawcą judaizmu czy hinduizmu. My się nimi stajemy poprzez wychowanie w rodzinie lub dobrowolną konwersję. Natomiast wszyscy rodzimy się ludźmi i to nas łączy, i stanowi nasz wspólny, podstawowy element.

Apostoł Paweł budował Kościół-wspólnotę. Uświadomił sobie, że możemy nie akceptować różnorodności, ale i tak jej nie unikniemy. Należy żyć tak, jakby tych różnic nie było. Może właśnie to powinni robić Europejczycy. Oczywiście Kościół, o który zabiegał Paweł, nie zjednoczył całkowicie ludzi, ale przynajmniej zburzył stary porządek religijny, czyli politeizm i prymitywne formy kultu. Co prawda, Kościół już od samego początku był podzielony (np. zwolennicy św. Piotra i zwolennicy św. Pawła, gnostycy, arianie, nestorianie, pryscylianie, donatyści itd.)⁴⁸, później wyłoniły się osobne Kościoły prawosławne i protestanckie. Mimo wszystko św. Pawłowi udało się stworzyć poczucie wspólnej tożsamości Europejczyków opartej na chrześcijaństwie, skoro Europejczycy uznawali muzułmanów (Żydów też – antysemityzm) za wrogie siły religijne i toczyli z nimi wojny, począwszy od średniowiecza, a i nawet dzisiaj odczuwają wobec nich dystans. Kto stworzył chrześcijański Kościół jako wspólnotę duchową? Wspólnotę tę stworzyli ludzie różnorodnego pochodzenia etnicznego, religijnego (poganie-politeiści), kulturowego: Żydzi, Grecy, Galaci (pochodzenia celtyckiego), Rzymianie, później Germanie, Frankowie, Słowianie itd. A zatem różnorodność niekoniecznie musi przeszkadzać w integracji. Podobnie dzisiaj Europę tworzą ludzie różnej proweniencji. Są to chrześcijanie, ateiści, muzułmanie, hindusi, potomkowie dawnych Europejczyków, Azjaci, mieszkańcy Afryki. Powinno się stworzyć program integracji wszystkich mieszkańców Europy i jeden wspólny cel, bez względu na ich pochodzenie. Kłaść większy nacisk na poczucie wspólnoty ogólruropejskiej, zaangażować w działalność społeczną i kulturalną. Poczucie kontynentalnej wspólnoty może zmienić mentalność i sposób widzenia rzeczywistości ludzi Starego Kontynentu. Oczywiście nie jest to zadanie proste i łatwe. Podziały, jak pokazuje historia, większe i mniejsze będą istniały zawsze. Niemniej jednak, jak wykazał św. Paweł, tworząc ideę duchowego Kościoła, jakaś forma integracji duchowej jest możliwa.

⁴⁸ Zob. np. A. Żurek, *Pierwsze wieki Kościoła*, Tarnów 2007.

EUGENIUSZ SAKOWICZ*

WYCHOWANIE DO KOMUNIKACJI INTERKULTUROWEJ I DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

WPROWADZENIE

Świat współczesny charakteryzuje się wielokulturowością i multireligijnością. Ludzie różnych kultur i religii zamieszkują już nie tylko w stolicach państw i metropoliach, ale w dużych i małych miastach, czy też osadach. Szkoły coraz częściej mają charakter wieloetniczny oraz wielokulturowy, podobnie i parafie/zbory Kościołów chrześcijańskich. Media odgrywają ważną rolę w kształtowaniu postaw ludzi różnych kultur. Sytuacja ta stanowi wielkie wyzwanie dla określonych społeczności. W epoce pluralizmu kulturowo-religijnego zadanie bezprecedensowe odgrywa wychowanie do komunikacji interkulturowej i dialogu międzyreligijnego¹.

Działania wychowawcze przygotowujące rozliczne grupy społeczne do życia w środowisku wielorakich kultur oraz religii winny być podejmowane zarówno w gronie rodziny, jak też w szkole oraz wspólnocie religijnej. Wychowanie do poprawnych relacji międzykulturowych jest procesem złożonym, długofalowym. Podobnie edukacja międzyreligijna generuje szereg wyzwań i zadań. Ważna jest teoria wychowania do harmonijnej, zgodnej koegzystencji ludzi różnych kultur i religii. Niezmiernie ważne są też konkretne wskazówki praktyczne, czyli aspekt pragmatyczny.

Dialog interkulturowy oraz międzyreligijny bez procesu wychowawczego byłby tylko utopijną propozycją. Wychowanie do dialogu przebiegającego na różnych areopagach dzisiejszego świata i przyjmującego

* Prof. dr hab., Wydział Nauk Pedagogicznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ E. Sakowicz, *Multireligijność*, [w:] *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 418–422; *idem*, *Kultury niechrześcijańskie*, „Horyzonty Wychowania” 6 (2007), nr 11 (Słownik tematyczny), s. 298–301; *idem*, *Religie niechrześcijańskie*, „Horyzonty Wychowania” 6 (2007), nr 11 (Słownik tematyczny), s. 303–306.

różne formy i wyrazy obejmować winno ludzi każdego przedziału wiekowego (od wczesnego dzieciństwa poczynając, na późnej starości kończąc). Religia stanowi ważny element analiz pedagogicznych. Pedagogika, chcąc spełniać owocnie swoje zadanie, nie może nie uwzględniać religii. Stanowi ona ważny wymiar kultury. Jak należy zatem wychowywać do dialogu, czyli życia w jedności i zgodzie w kontekście „różnorodności”?

Człowiek jest istotą permanentnie wychowywaną. Proces wychowywania dziecka zaczyna się od wychowywania jego rodziców. Nieprzygotowani do trudnej roli najważniejszego edukatora – nauczyciela życia, przekaziciela tradycji (a to jest podstawową misją rodziców), będą wprowadzać chaos wychowawczy. Z kolei odpowiednio i stale usposobieni do pełnienia *tutora* swoich dzieci kreować będą „ludzki” świat, „stwarzać nowy świat” przynajmniej we własnym kręgu rodzinnym.

Pedagogika – nauka o wychowaniu człowieka podaje dziesiątki, jeśli nie setki teorii wychowawczych. Opisuje różnorodne systemy formowania osobowości dziecka, młodzieńca, człowieka dojrzałego – dorosłego. Odpowiednie wychowanie, wychowywanie młodego pokolenia (podejmowane przez podstawowe środowiska wychowawcze: rodzinę i szkołę oraz środowisko, a także – jak dodaliby wierzący – przez Kościół) jest antytezą: wychowania stadnego, ideologicznej „tresury”².

Wychowanie ma na celu uformowanie osoby zintegrowanej wewnętrznie, w której sfery: intelektualna, wolitywna, emocjonalna będą właściwie rozwinięte i „współpracujące” ze sobą. Trud wychowawczy nigdy się nie kończy. Podejmowany jest przez wychowawców: rodziców, nauczycieli, ale też tzw. wielkich wychowawców narodu, którzy w ciągu dziejów zawsze towarzyszyli swoim braciom i pobratymcom w ich rozwoju zdolności miłowania prawdy i opowiadania się za słuszną sprawą. W trudzie tym uczestniczą również wychowywani: dzieci, uczniowie.

W procesie wychowania ważnym celem jest kształtowanie tożsamości. Ten jest wychowywany, kto wie, kim jest, kim się staje i kim będzie. Skoro dzieło wychowywania jest czynnością ludzką, to podmiot wychowywany winien wiedzieć, iż jest człowiekiem, a nie przedmiotem, rzeczą, elementem „składanki” – puzzli zaprojektowanych przez „inżyniera” manipulacji społecznych, ideologów. Wychowanek, podejmując różne role społeczne, angażując się we wszelkie dialogi, winien mieć w świadomości, iż jest człowiekiem obdarowanym niezbywalną godnością, osobą wolną, suwerenną, otwartą.

Sformułowanie „wychowanie do”, z akcentem na „do”, podkreśla dynamikę całego procesu pedagogii. „Do” wskazuje na cel, zakreśla plan dzia-

² S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 2004.

łania, wyznacza bliższe i dalsze kierunki działań. „Do” może iść w parze z łacińskim *pro*. Wówczas wychowanie „do” oznacza opcję preferencyjną na rzecz określonej rzeczy (Kościół katolicki chętnie mówi o tzw. „rzeczach duchowych”), sytuacji, stanu. Dziś bardzo często mówi się o komunikacji interkulturowej i dialogu międzyreligijnym. Rzadziej natomiast podaje się konkretne dyspozycje pedagogiczne dotyczące tych dwóch niezmiernie ważnych sfer życia społecznego, w które angażują się, a na pewno winni się angażować wszyscy mieszkańcy „globalnej wioski” – współczesnego świata z jego rozlicznymi kulturowo-religijnymi oraz światopoglądowymi areopagami.

WYCHOWANIE DO KOMUNIKACJI INTERKULTUROWEJ

Komunikacja interkulturowa stanowi wyraz porozumienia, porozumiewania się ludzi różnych kultur. Kultury nie są dziś „zamknięte” na siebie, jak często bywało w przeszłości. Kultury, będące w najgłębszym wyrazie sposobem istnienia człowieka, mimo owej hermetyczności, pozostawały jednak zawsze w mniejszym lub większym stopniu w interakcji³. Jakkolwiek wszelkie wojny, które znaczyły ludzkie dzieje i wyznaczały bieg losu całych narodów były w gruncie rzeczy wojnami kulturowymi. Wrogowie demonizowali wzajemnie swoje kultury. Przeciwników swoich ukazywali jako tych, którzy „ich” kulturę chcą zniszczyć „ich” kulturą. Wojna kultur, spór „opponentów” kulturowych, mający konsekwencje długofalowe, nie jest czymś nowym. A termin „zderzenie cywilizacji” wcale nie jest oryginalnym określeniem wymyślonym przez takiego czy innego pisarza bądź ideologa przełomu XX i XXI w.

Pierwszym celem wychowania do komunikacji interkulturowej jest wskazanie na wartość własnej kultury, a następnie na wartość innej kultury. Systemy totalitarne budowane były na nienawiści do kultury w ogóle oraz do danej, konkretnej kultury, obecnej również na duchowo-materialnej „glebie”, na której systemy te się wyrodziły. Komunistyczne systemy wychowawcze (np. tzw. pedagogika marksistowska) wyrastające z karygodnego błędu antropologicznego (człowiek to tylko i wyłącznie i nic wię-

³ Z. Krzyszowski, *Kultura*, [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 321–334; E. Sakowicz, *Trzy szkice na temat pogranicza kultur*, [w:] *Kultura pogranicza – pogranicze kultur*, red. A. Bobryk, Siedlce–Pułtusk 2005, s. 19–25; *idem*, *Edukacja w środowisku pluralizmu kulturowego i religijnego*, [w:] *Kultura – młodzież – edukacja*, red. A. Popławska, L.M. Jakoniuk, Białystok 2008, s. 283–291.

cej niż materia!) wpały nienawiść do wartości rodzimych, tubylczych, tradycyjnych, uświęconych trudem i zmaganiem się pokoleń w dziele opanowywania natury. Szczególnie wychowywały człowieka do nienawiści wobec wszelkiej transcendencji, wyśmiewały tzw. duchowy wymiar życia ludzkiego, kpiły z wszelkich przejawów *sacrum*.

Funkcjonariusze wychowania w systemach totalitarnych najczęściej nie mieli pedagogicznego przygotowania, a jeśli już je posiadali, to – zniewalając swój umysł – zdradzili *etos* nauczyciela, wychowawcy. W momentach kluczowych „dla instalacji” złowrogich ideologii przeprowadzali kulturowe rewolucje, palili książki, bombardowali biblioteki, plądrowali muzea, pacyfikowali i unicestwiali nauczycieli, gnębili i zabijali duchowych przywódców – kapłanów, mnichów, a nawet pustelników, gwałcili mniszki.

Wychowanie do komunikacji *interkulturowej* jest wychowywaniem do afirmacji własnej tożsamości⁴. Ma na celu przyłgnięcie do tradycji, zakorzenienie w przeszłości, bez której nie ma przyszłości.

Komunikacja międzykulturowa może mieć miejsce wtedy, gdy dwie (lub więcej) strony traktowane są jako równorzędni partnerzy. Pycha kulturowa oznacza zafałszowanie własnego wizerunku. „Ktoś” (np. naród, dana kultura, społeczność) o „twarzy” zafałszowanej, o „obliczu” niewyraźnym, koniunkturalnym nigdy nie będzie zdolny stanąć przed prawdą o sobie. Nie potrafi zaangażować się w porozumiewanie się, interakcje, komunikację, obustronny „ruch” myśli, pragnień, słów, w obopólne milczenie.

Edukacja interkulturowa ma na celu ukształtowanie kulturowej: empatii, intuicji, tolerancji. Będzie to możliwe przy poszanowaniu tego, co stanowi o kulturze: prawdy, dobra, piękna, *sacrum*. Uwrażliwienie na te ontyczne – bytowe wartości (lub inaczej wartości bytu) sytuuje się u podstaw procesu wychowywania siebie i innych.

Wrażliwi na prawdę przedstawiciele różnych kultur nie będą proklamowali fałszu, kłamstwa. Służący dobru i je odkrywający oraz pomnażający nigdy nie będą opowiadali się za wszelkimi perwersjami moralnymi. Zła nie będą błogosławić, również przed ołtarzami świątyni. Zło nazywać będą po imieniu i będą je piętnować. Nie oznacza to żadną miarą piętnowania tych, którzy zatracili umiejętność rozróżniania dobra od zła. Człowiek nie jest bowiem tożsamy z poglądami, które wyznaje. Wrażliwi na piękno zauważać je będą nie tylko w sobie czy u siebie, ale też w drugim. Respektujący *sacrum*, czyli szanujący duchowy wymiar życia ludzkiego

⁴ E. Sakowicz., *Dialogue and Identity*, [w:] *Socially Engaged Spirituality. Essays in Honor of Sulak Sivaraksa on His 70th Birthday*, red. D.W. Chappell, Bangkok 2003, s. 435–447.

nie będą „urzeczowiać” ludzi. Człowiek i jego kultura nie może być traktowany jako rzecz potrzebna do realizacji czyjegoś celu, np. ekonomicznej okupacji bądź kulturowego kolonializmu.

Wychowanie do komunikacji interkulturowej ma na celu ukształtowanie „komunii” ludzi różnych kultur. Komunikacja ta wiedzie do *communio personarum* (Jan Paweł II). Wychowanie to dąży do zachowania wartości danej kultury, które mogą wydawać się niepopularne czy wręcz „niepożądane” bądź szkodliwe dla „reżyserów i „scenografów”” dzisiejszego świata, dzierżących taką czy inną władzę polityczną bądź lobbujących za antykulturą, kulturą śmierci, kulturą permisywizmu moralnego, kulturą bezsensu.

Przedstawiciele różnych kultur komunikujący się ze sobą powinni posługiwać się własnym językiem. Chorobą toczącą dzisiejsze społeczności ludzkie – mniejsze i większe zbiorowości jest mówienie nie własnym językiem. Wyedukowani przez telewizję, Internet czy w ogóle tzw. środki masowego przekazu stają się przedstawicielami nie własnej kultury, lecz „kultury telewizora” czy też innych odbiorniko-nadajników.

WYCHOWANIE DO DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Dialog międzyreligijny może być traktowany jako specyficzna postać czy forma komunikacji interkulturowej. Według klasycznej definicji kultury nieodłączną jej częścią jest religia (oprócz nauki, moralności i sztuki).

W kręgu kultury chrześcijańskiej dialog międzyreligijny ujmowany jest jako zaangażowanie chrześcijan w „rozmowę” z wyznawcami niechrześcijańskich tradycji religijnych. Gwoli ścisłości, trzeba podkreślić, iż określenie „dialog międzyreligijny” dotyczy rzeczywistości spotkania wyznawców różnych religii. Stronami tego dialogu mogą być np. żydzi i muzułmanie, hinduiści i buddyści, chrześcijanie i wyznawcy tradycyjnych religii Afryki itd. Celem owego spotkania, rozmowy (ale i milczenia) jest wzajemne poznanie się, wyzwalanie z wirtualnej przestrzeni stereotypów i resentymentów, spojrzenie sobie „twarzą w twarz”, zastanawianie się nad prawdą i drogą do niej. W panoramie dialogów można dostrzec nie tylko te bilateralne, ale także trialogi, multialogi. Wzorcowym przykładem *trialogu* jest „rozmowa” „dzieci Abrahama” – chrześcijan, żydów i Arabów (muzułmanów), postrzeganych również jako dzieci jednej Matki – Świętej Jerozolimy⁵.

⁵ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, [w:] Jan Paweł II. *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 129–161; *idem*, *Dialog międzyreligijny jako forma komunikacji interkultu-*

Dialog międzyreligijny prowadzi do wyzwolenia ze złowrogiego ekсклюzywizmu, ale również inkluzywizmu – wykluczających lub włączających wszystkich w struktury chrześcijaństwa. Chrześcijanie, którzy prowadzą dialog, nie stawiają znaku równości między doktrynami religii. Nie nazywają Buddy, Konfucjusza, Jezusa, Mahometa równoprawnymi mistrzami doskonalenia człowieczeństwa bądź różnymi przejawami tej samej boskiej energii.

Postulaty dotyczące wychowania do komunikacji interkulturowej odnieść można w pewnym zakresie do pedagogii dialogu międzyreligijnego. Interreligijna komunikacja, porozumiewanie się jest jednak specyficzne. O jego wyjątkowości mówi „obecność” Boga w dialogu dwu religijnych stron, czego nie można powiedzieć wprost o międzykulturowych odniesieniach. Człowiek wierzący w Boga ma nie tylko prawo, ale i moralny obowiązek pamiętania o Bogu i „wskazywania” na Niego, kiedy rozmawia z drugim człowiekiem. W międzyreligijnym dialogu rozmowy nie prowadzą systemy doktrynalne określonych religii, czy w ogóle religie, lecz ludzie wiary religijnej⁶.

Chrześcijanin podejmuje dialog, czyli wymianę myśli, słów z niechrześcijanami. Czyni to ze względu na Słowo – *Logos*, którym jest Jezus Chrystus, Pan ludzkich słów, Nauczyciel porozumienia się. Racją dialogu międzyreligijnego dla chrześcijanina jest wiara w Jezusa Chrystusa będącego Bogiem. Nie można „kryć się” z tym przekonaniem, by ewentualnie nie urazić niechrześcijanina. Żydzi i muzułmanie powinni usłyszeć w czasie dialogu międzyreligijnego, kim jest Jezus Chrystus dla chrześcijan i dla świata, dla kultur, i dla religii, jaki jest sens i wymowa Jego krzyża, będącego również znakiem wiarygodności chrześcijańskiej⁷.

Wychowanie do dialogu jest kształtowaniem w chrześcijaninie wiary odpowiedzialnej, rozumnej, twórczej, zdolnej „przenosić góry” nieporozumień, wyzwalać z niewoli przeszłości znaczonej nienawiścią czy też tylko obojętnością. Wychowanie to ma w nim rozbudzić przekonanie, że dialog jest częścią misji ewangelizacyjnej Kościoła. Kościół katolicki pro-

rowej na emigracji. Refleksja w nurcie nauczania Jana Pawła II, „Studia Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej” 7 (2006), nr 7, s. 17–32. Zob. też idem, Wychowanie w religiach świata, [w:] Leksykon pedagogiki religijnej, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 876–891.

⁶ E. Sakowicz, *Pedagogika dialogu międzyreligijnego – znakiem nadziei dla współczesnych areopagów kultury*, [w:] *Nieść nadzieję na współczesne areopagi. Otaczając troską życie*, red. B. Biela, Katowice–Piekary Śląskie 2009, s. 151–162; *idem, O wychowaniu do dialogu*, „Ateneum Kapłańskie” 2009, z. 3, s. 522–531.

⁷ *Ibidem, Edukacja chrześcijańska – wychowaniem do dialogu*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 443–452.

wadzi dialog, głosząc w ten sposób misję zbawienia świata, człowieka, jego kultury i religii zapoczątkowaną i wypełnioną przez Jezusa Chrystusa.

W trakcie owego wychowywania należy uwzględnić wszelkie formy dialogu. Należy przygotowywać siebie i innych do dialogu życia, określanego też jako dialog codzienności. Ta forma dialogu polega na zgodnym, harmonijnym, odpowiedzialnym obcowaniu wyznawców różnych religii, żyjących ze sobą, obok siebie, koło siebie. Dialog ten nie pozwala, by żyli oni „przeciwko sobie”, „na przekór sobie”. Przygotowany do dialogu życia nigdy nie będzie lekcewał swojego sąsiada, pobratymca. Będzie natomiast żywił uczciwość, spolegliwość, przyjaźń wobec niego, który często wyznaje inną religię. Dzielić będzie z nim jego szczęście i radość, ale też zdolny będzie do okazywania współczucia. Wychowanie do uczestnictwa w tej formie dialogu oznacza ukształtowanie dobrego, uczciwego człowieka, kierującego się pokorą, czyli prawdą o sobie, stroniącego od pychy, odrzucającego zafałszowany obraz siebie⁸.

Wychowanie natomiast do podjęcia tzw. dialogu teologicznego (określanego również jako dialog specjalistów, ekspertów) polegać będzie na solidnym i permanentnym zgłębianiu wiedzy o własnej religii i religii drugiej strony – tego innego. Poznanie to przebiegać winno w duchu pokojowym. Poznanie natomiast systemów doktrynalnych i zasad moralnych innej religii, by z nią walczyć, jest wyrazem nie tylko tendencji fundamentalistycznych, ale wręcz totalitarnych zapędów, czy też poddaniem się „mocom ciemności”⁹.

Drogą do wychowywania do dialogu modlitwy jest kształtowanie własnej wrażliwości religijnej. Tylko ten, kto się modli, uszanuje drugiego człowieka, „inaczej” się modlącego. Dialog modlitwy to „bycie razem, aby się modlić”. Aby ten stan osiągnąć, trzeba podejmować trud modlenia się, adorowania Boga, kontemplowania Go. Wpierw jednak trzeba uczyć się „być razem”¹⁰.

Dialog społeczny zaangażowania (nazywany też dialogiem dzieł) polega na opowiedzeniu się za prawem i sprawiedliwością w życiu społecz-

⁸ E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000, s. 226–230; *idem*, *Principia Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006, s. 371–376.

⁹ *Idem*, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych*, s. 230–231; *idem*, *Principia Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii*, s. 376–378.

¹⁰ *Idem*, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych*, s. 231–233; *idem*, *Principia Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii*, s. 379–381.

nym. Jest odważnym przeciwstawianiem się nędzy, ubóstwu, wyzyskowi kulturowemu, materialnemu, prostytutce, pornografii, apoteozie perwersji moralnych w życiu publicznym. Przygotowanie do tego dialogu polega na kształtowaniu w sobie wrażliwości moralnej¹¹.

JĘZYK KOMUNIKACJI INTERKULTUROWEJ ORAZ DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Język jest „narzędziem intelektualnej i emocjonalnej komunikacji międzyludzkiej”. Przez wieki „mowa” poszczególnych religii była zasadniczo monologiem. Nawet jeśli dochodziło do spotkań międzyreligijnych, to były to najczęściej spotkania dwóch monologów, a nie dialog.

Język służy komunikowaniu się w obrębie określonej społeczności. Wypowiedzi pełnią wielorakie funkcje w procesie porozumiewania się. Komunikacja językowa składa się z szeregu aktów. Partnerami dialogu, który w najgłębszym swym sensie jest komunikacją międzyosobową i międzygrupową, są: „nadawca” i „odbiorca”. „Nadawca” w dialogicznej komunikacji nigdy nie pozostaje tylko i wyłącznie „nadawcą”. Zawsze jest też „odbiorcą” – otrzymuje szereg słownych i bezsłownych komunikatów ze strony „odbiorcy”, który w tym przypadku jest z kolei „nadawcą”¹².

Język pełni wielorakie funkcje: poznawczą, ekspresywną, impresywną, fatyczną i estetyczną. Komunikacja interkulturowa oraz dialog międzyreligijny znaczonej jest różnymi sytuacjami kryzysowymi. Zapewne przyczyną kryzysu dialogu i w ogóle rozmowy jest „przeakcentowanie” określonej funkcji wypowiedzi. Dominacja ekspresywna (emotywna) wypowiedzi prowadzi do nieporozumienia. Typowym przykładem wypowiedzi uzewnętrzniającej „stan psychiczny” nie tylko jednostki, ale i całych grup religijnych jest „okrzyk” wyrażający emocje: „Wszyscy Żydzi winni są śmierci Jezusa!” oraz „Wszyscy katolicy to antysemita!”. Te i podobne okrzyki (np. „Islam jest religią terrorystów!”) nie budują porozumienia, wręcz przeciwnie – stanowią demontaż „mostów komunikacji”, z tak wielkim trudem projektowanych i budowanych.

Dominacja impresywnej wypowiedzi, oddziałującej na odbiorcę, by zachował się tak, jak chce partner dialogu, też prowadzi „donikąd”. Celem dialogu religijnego Żydów z katolikami – według tych pierwszych – jest stworzenie wspólnego frontu przeciwko zjawisku antysemityzmu. Dialog

¹¹ *Idem, Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych*, s. 233–236; *idem, Pryncypia Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii*, s. 388–390.

¹² *Idem, Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 34 (2005), nr 1, s. 59–69.

z chrześcijanami będzie miał sens – twierdzą Żydzi – o ile oni (chrześcijanie) będą razem występować przeciwko antysemityzmowi i z nim walczyć. Może się zdarzyć, że uczestnik interkulturowego oraz międzyreligijnego dialogu zechce rozmawiać tylko z takim drugim uczestnikiem, który podziela jego poglądy. Wówczas odpowiedź „odbiorcy” dana „nadawcy” w gruncie rzeczy jest echem słów, argumentów i racji „nadawcy”. Każdy uczestnik dialogu międzyreligijnego winien mówić własnym językiem, a nie swoimi „słowami” przekazywać słowa partnera dialogu, chcąc mu się przez to przypodobać, czy – co gorsza – otrzymać jakieś gratyfikacje. Uczestnicy dialogu mają być świadkami i wyrazicielami własnej tożsamości.

Język rozmowy, aby był komunikatywny oraz dialogiczny, winien charakteryzować się przejrzystą strukturą, precyzją, jasnością. Wyznawcy różnych religii w rozmowie winni unikać słów wieloznacznych – o wielu treściach, ale również „słów okrągłych” – bez treści. Różni uczestnicy dialogu posługiwać się będą językiem, na którego kształt ma wpływ stopień wykształcenia danej osoby (i grupy), wiek oraz płeć. Wpływ na kształt języka komunikacji międzyreligijnej mają czynniki społeczne, urbanizacja, migracje, intensywne relacje międzyludzkie, które prowadzą do procesów integracyjnych. Powodują one przenikanie do języka kategorii wypracowanych i charakterystycznych dla danej tradycji religijnej (np. terminy: osoba ludzka, godność człowieka, sumienie, wolność religijna są „proweniencji” chrześcijańskiej, ale mogą być i są wypowiedzane przez niechrześcijan).

We współczesnym języku należałoby wyodrębnić tzw. wyrazy kluczowe, czyli słownictwo preferowane przez daną stronę dialogu. Słownictwo to jest rezultatem świadomego wyboru dokonanego przez daną „stronę” dialogu, przez co ma ono wysoką rangę. Poznanie tego słownictwa daje możliwość przedstawienia teologii dialogu, prezentowanej przez daną stronę. Imperatywem współczesnych czasów jest wypracowanie przez chrześcijan nowej teologii judaizmu (bez posądzania żydów o bogobóstwo), ale i wypracowanie przez judaizm nowej teologii chrześcijaństwa (bez pogardy dla *gojów*). Opisując i analizując słownictwo, można poznać ważne problemy, tematy i aspekty, które mówiący chce poruszyć w swoim mówieniu. Należałoby poznać „oficjalne” języki poszczególnych religii (np. dokumenty Kościoła katolickiego z zakresu interreligijnego dialogu) oraz wypowiedzi przywódców grup religijnych, ludzi dialogu oraz kontestatorów dialogu wewnątrz określonej religii.

„Narzędziem” porozumiewania się ludzi różnych kultur i religii jest język. Dzięki językowi uczestnicy mogą poznać wzajemnie swoje „inne światy” oraz ich „zbieżne” przestrzenie czy wręcz „punkty styczne”.

PODSUMOWANIE

Wychowanie do komunikacji interkulturowej i dialogu międzyreligijnego jest ważnym i aktualnym imperatywem. W epoce globalizacji konieczna jest troska o zachowanie kulturowej i religijnej tożsamości, „identyczności”, specyfiki. Bez owego zatroskania nie będzie możliwe jakiejkolwiek porozumienie i w jego konsekwencji – tolerancja. Przygotowywanie się do interkulturowych oraz interreligijnych „rozmów” jest procesem permanentnym, długofalowym, wymagającym z jednej strony profesjonalizmu, z drugiej zaś zdeterminowania, wytrwałości. Należy przy tym mocno podkreślić, iż nie ma jednego modelu pedagogiki interkulturowego oraz interreligijnego komunikowania się. Nikt nie może narzucać tzw. jedynie słusznych rozwiązań, podawać jedynie słusznych zasad interpretowania świata i procesów w nim zachodzących. Określone środowiska oraz poszczególne jednostki kierujące się w swoim działaniu tzw. poprawnością polityczną (również poprawnością religijną) winny zrezygnować z udziału w dialogach, mają one bowiem charakter manipulacji ludźmi i nie kreują świata zgody, harmonii, pokoju. Wychowanie do komunikacji interkulturowej i dialogu międzyreligijnego należy rozpocząć od siebie.

MAGDALENA BAINCZYK*

POMIĘDZY WOLNOŚCIĄ POZYTYWNA A NEGATYWNA – WOLNOŚĆ RELIGIJNA W ŚWIETLE WYBRANYCH ORZECZEŃ NIEMIECKIEGO FEDERALNEGO TRYBUNAŁU KONSTYTUCYJNEGO

WPROWADZENIE

Przedmiotem zawartej poniżej analizy będą orzeczenia sądu konstytucyjnego. Dlaczego orzeczenia sądów zajmują coraz częściej opinię publiczną?¹ Dzieje się tak m.in. dlatego, że skarga do najwyższych sądów krajowych i międzynarodowych stała się pewnego rodzaju orężem grup mniejszościowych. Grupy te w ramach debaty publicznej oraz zwykłego postępowania legislacyjnego w parlamencie krajowym nie mają szans na realizację swoich postulatów, gdyż postulaty nie są akceptowane przez większość społeczeństwa i w związku z tym nie mogą najczęściej uzyskać w parlamencie większości koniecznej do uchwalenia ustawy realizującej żądania mniejszości. Przy pomocy fachowej obsługi prawnej grupy te wnoszą więc skargi do najwyższych sądów krajowych oraz międzynarodowych w celu uzyskania orzeczeń o charakterze precedensowym, które w wielu przypadkach odwracają o 180 stopni interpretację obowiązujących rozwiązań

* Dr, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

¹ Ostatnio gorąca debata w związku z wyrokiem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, skarga 30814/06, <http://www.coe.org.pl/files/1235688009/file/lautsi.pdf> (6.01.2010), która wobec wniosku Włoch o przekazanie sprawy do Wielkiej Izby nie została ostatecznie rozstrzygnięta, <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?item=5&portal=hbkm&action=html&highlight=30814/06&sessionid=58944573&skin=hudocpr-en> (6.09.2010).

prawnych². Takie orzeczenia, będące wynikiem jednostkowych rozstrzygnięć, powodują z reguły sprzeciw większości społeczeństwa, gdyż w imię pluralizmu, tolerancji czy tzw. neutralności światopoglądowej uwzględniane są zazwyczaj w sposób zupełnie jednostronny interesy mniejszości, a ignorowane prawa i wolności większości, wyrażone w konstytucjach czy ustawach. Do grupy takich orzeczeń należą również decyzje niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego [dalej także Trybunał Konstytucyjny, Trybunał, FTK] dotyczące wolności religijnej, wydawane w ciągu ostatnich kilkunastu lat.

Zanim przejdę do omawiania wybranych orzeczeń Federalnego Trybunału Konstytucyjnego, chciałabym krótko przedstawić rozwiązania Ustawy Zasadniczej [dalej także UZ]³ w zakresie wolności religijnej, które stanowią, przynajmniej formalnie, podstawę normatywną rozstrzygnięć niemieckiego sądu konstytucyjnego.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W NIEMIECKIM PRAWIE KONSTYTUCYJNYM W UJĘCIU POZYTYWNYM I NEGATYWNYM

Indywidualna wolność religijna została zagwarantowana po raz pierwszy dopiero w uchwalonej w 1919 r. Konstytucji Weimarskiej. Po okresie narodowego socjalizmu, kiedy to wielokrotnie ta wolność była naruszana, Rada Parlamentarna zamierzała zawrzeć szerokie gwarancje wolności religijnej i skreśliła klauzulę, zgodnie z którą wykonywanie tej wolności określać miała ustawa⁴. Bezpośrednie nawiązanie do tragicznych lat 1933–1945 znajduje się również w preambule do Ustawy Zasadniczej przyjętej w 1949 r. Zawiera ona *invocatio Dei* – „Świadomy swojej odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi, ożywiony wolą służenia pokojowi świata, jako równoprawny członek Europy, Naród Niemiecki nadał sobie mocą swojej władzy ustrojodawczej, tę Ustawę Zasadniczą”⁵. Większość komentatorów podkreśla, iż odniesienie do Boga oznacza przede wszyst-

² W odniesieniu do orzecznictwa Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych A. Bryk konstruuje pojęcie postępowań pilotażowych, w ramach których kontestowano podstawowe zasady kulturowe społeczeństwa amerykańskiego A. Bryk, *Pole bitwy ideowej*, „Nowe Państwo” 2006, nr 4, s. 16.

³ Ustawa Zasadnicza z dnia 23 maja 1949 r. (BGBl. s. 1) [BGBl. – Bundesgesetzblatt – Federalny Dziennik Ustaw], zmieniona ostatnio przez ustawę z dnia 29 lipca 2009 r. (BGBl. I s. 2248).

⁴ J. Kokott, [w:] *Grundgesetz. Kommentar*, red. M. Sachs, München 1996, s. 250.

⁵ Cytowane w artykule przepisy i orzeczenia w języku niemieckim zostały przetłumaczone przez autorkę.

kim negację wszelkich form ideologii totalitarnych i relatywistycznego pozytywizmu prawnego, a także wskazuje, iż władza państwowa podlega ograniczeniom i nie może być absolutyzowana. Odniesienie do Boga jest również interpretowane jako negacja ateizmu w roli religii państwowej⁶. Analiza orzeczeń pokazuje, iż interpretacja negatywna przeważa, gdyż wartości chrześcijańskie nie odgrywają zasadniczo żadnej roli w orzecznictwie FTK⁷.

Wolność religijna została uregulowana w art. 4 Ustawy Zasadniczej⁸:

Art. 4 ust. (1) Wolność wyznania, sumienia i wolność przekonań religijnych i światopoglądowych są nienaruszalne. (2) Gwarantuje się swobodę praktyk religijnych. (3) Nikt nie może zostać zmuszony do służby wojskowej z bronią. Szczegóły reguluje ustawa federalna.

Przepisy art. 4 ust. 1 i 2 UZ tworzą co prawda jednolite prawo podstawowe, ale o szerokim zakresie ochrony⁹. W związku z tym orzecznictwo i doktryna odnosząca się do interpretacji art. 4 są niesłychanie rozbudowane¹⁰. W poniższym opracowaniu poruszone zostaną jedynie wybrane kwestie odnoszące się do wolności religijnej. Wolność religijna obejmuje zarówno aspekt wewnętrzny – wiarę człowieka w określone prawdy religijne oraz aspekt zewnętrzny, a więc uprawianie kultu religijnego czy działalność misyjną¹¹. Istotne z punktu widzenia omawianych poniżej orzeczeń FTK jest wyróżnienie aspektu pozytywnego i negatywnego wolności religijnej¹²: wolność posiadania przekonań religijnych bądź ich nieposiadania, wolność publicznego kultu czy głoszenia wiary oraz prawo do

⁶ P.M. Huber, [w:] *Grundgesetz. Kommentar*, red. M. Sachs, München 1999, s. 76; I. v. Münch [w:] *Grundgesetz – Kommentar*, red. P. Kunig, München 1992, s. 5.

⁷ M. Balczyk, *Konstytucyjno-prawne aspekty wolności religijnej w Niemczech w świetle orzecznictwa sądów najwyższych*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2008, nr 2, s. 129 i n.

⁸ Rozpatrując kwestię wolności religijnej, należy wziąć również pod uwagę inkorporowane do Ustawy Zasadniczej art. 135–139, 141 Konstytucji Weimarskiej, H. Jarass [w:] *GG – Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar*, H. Jarass, B. Pieroth, München 1997, s. 132.

⁹ J. Kokott, *Grundgesetz...*, *op. cit.*, s. 252 i n.

¹⁰ I. V. Münch, *op. cit.*, s. 306 i n. i wskazana tam literatura, s. 343 i n.

¹¹ J. Kokott, *Grundgesetz...*, *op. cit.*, s. 253.

¹² J.H.H. Weiler stwierdza, że ujęcie pozytywne – wolność do religii, i negatywne – wolność od religii jest wspólne dla wszystkich państw Unii Europejskiej, *Chrześcijańska Europa*, Poznań 2003, s. 32 i n. Podobnie w odniesieniu do Konstytucji RP i Karty Praw Podstawowych, E.H. Morawska, *Prawa konstytucyjne człowieka i obywatela w Rzeczypospolitej Polskiej a prawa podstawowe Unii Europejskiej*, „Przeгляд Sejmowy” 2009, nr 1, s. 40.

niebrania udziału w kulcie sprawowanym publicznie, wolność tworzenia związków wyznaniowych bądź pozostawiania poza nimi¹³.

W swoim eseju poświęconym zagadnieniu relacji pomiędzy wolnością a prawem E. Böckenförde stwierdza: „Naturalna, nieograniczona wolność oznacza walkę naturalnych sił i ostatecznie władzę silniejszego. Dopiero w ramach porządku prawnego – i dzięki niemu – wolność staje się wolnością utrwaloną, zabezpieczoną i możliwą dla wszystkich. Wolność ma i znajduje w prawie formę, która ją umożliwia i zapośrednicza”¹⁴. Tak więc pełne urzeczywistnienie wolności mającej swoje źródła w przyrodzonej godności osoby ludzkiej jest możliwe jedynie wtedy, kiedy zostaną stworzone właściwe regulacje prawne. M.in. na potrzeby porządku prawnego została stworzona wspomniana wyżej konstrukcja wolności negatywnej i pozytywnej. E. Böckenförde definiuje wolność negatywną jako brak zewnętrznego przymusu fizycznego i psychicznego. Funkcją tak ujętej wolności jest „określenie poszczególnych sfer wolności, zewnętrzna koordynacja jej urzeczywistnienia, jak również łagodzenie konfliktów wynikających z wolności działania”¹⁵. Wolność religijna w ujęciu negatywnym pozwala więc na „uwolnienie się” od niechcianych przez jednostkę wpływów jednostek bądź też instytucji prezentujących określone przekonania religijne przede wszystkim, choć nie tylko, w przestrzeni publicznej.

W kontekście negatywnej wolności religijnej J. Kokott zauważa, iż skarga konstytucyjna na jej naruszenie może stanowić środek wymuszania zachowania przez państwo neutralności w sprawach religii i światopoglądu. Jednostka w takim wypadku chce zmusić państwo do zagwarantowania jej ochrony przed oddziaływaniem religii na jej sferę wolności. Sprawa dotycząca modlitwy szkolnej¹⁶, czy sprawa obecności krzyża w klasie, która została omówiona poniżej, zostały oparte na konstrukcji negatywnej wolności religijnej¹⁷. Sprawą otwartą pozostaje jednak odpowiedź na pytanie, czy w imię negatywnej wolności religijnej należałoby oczyścić w 100% przestrzeń publiczną ze wszelkich odniesień religijnych

¹³ E.-W. Böckenförde, *Kirche und christliche Glaube in der Herausforderung der Zeit*, Münster 2004, s. 425 i n.

¹⁴ *Idem*, *Wolność i prawo, wolność i państwo*, [w:] *idem*, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 150.

¹⁵ *Ibidem*, s. 152.

¹⁶ BVerwGE 44, 196 [BVerwGE – *Bundesverwaltungsgerichtsentscheidung* – oznacza orzeczenie Federalnego Trybunału Administracyjnego, a numeracja odnosi się do oficjalnego zbioru orzeczeń]; BVerfGE, 52, 223 [BVerfGE – *Bundesverfassungsgerichtsentscheidung* – orzeczenie FTK, numeracja odnosi się do oficjalnego zbioru orzeczeń].

¹⁷ J. Kokott, *Grundgesetz...*, *op. cit.*, s. 255, 257 i n.

i światopoglądowych. Po pierwsze, wydaje się to niemożliwe, a wręcz nie-naturalne, by przestrzeń publiczna była ideowo sterylna. Po drugie, taka bezwarunkowa realizacja wolności w ujęciu negatywnym doprowadziłaby do zniweczenia wolności w ujęciu pozytywnym, a więc wolności do czegoś. W odniesieniu do aspektu pozytywnego wolności w ujęciu prawnym E. Böckenförde stwierdza, iż „prawo spełnia nie tylko funkcję oddzielania i rozgraniczania poszczególnych subiektywnych sfer wolności, lecz służy także – i szczególnie – do tego, by wskazać cele korzystania z wolności i jej konkretną treść”¹⁸. Można więc stwierdzić, iż wolność religijna w ujęciu pozytywnym jest tą wolnością „właściwą”, gdyż pozwala ona realizować jednostce jej indywidualne powołanie.

Podobne rozróżnienie znajduje się również w doktrynie amerykańskiego prawa konstytucyjnego: wolność od religii (*freedom from religion*) i wolność do religii (*freedom for religion*), a także odpowiednio ukształtowane uprawnienia cząstkowe, np. wolność od ucisku religijnego – przymus uczestniczenia w praktykach religijnych, wolność od prześladowań lub dyskryminacji z powodów religijnych, czy też prawo do wychowania religijnego dzieci, prawo do wyrażania, publikowania, rozpowszechniania i nauczania poglądów religijnych¹⁹. Należy przy tym zauważyć, iż ze względu na doświadczenia Ojców Założycieli wolność od religii miała na celu przede wszystkim oddzielenie państwa – Stanów Zjednoczonych od kwestii religijnych. Model stosunków państwo–kościół w Niemczech, który zostanie przedstawiony krótko w następnym punkcie, jest jednak inny.

KONSTYTUCYJNY MODEL STOSUNKÓW PAŃSTWO–KOŚCIÓŁ W NIEMCZECH

Z zagadnieniem wolności religijnej wiąże się niewątpliwie kwestia relacji pomiędzy państwem zobowiązanym do jej ochrony a kościołami. W świetle przepisów konstytucyjnych Republika Federalna Niemiec jest państwem zsekularyzowanym, co według doktryny niemieckiej oznacza, iż państwo pozostaje neutralne w stosunku do religii, ale również pozostaje otwarte na religię. Niemcy odróżnia więc od państwa zlaicyzowanego, np. Francji, które zmierza do całkowitego wykluczenia religii z życia publicznego i ścisłego rozdziału państwa od kościołów, postawa otwarta

¹⁸ E.-W. Böckenförde, *Wolność i prawo, wolność i państwo*, op. cit., s. 153.

¹⁹ R.M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 196 n.

wobec religii²⁰. J. Kokott stosuje pojęcie łagodnego rozdziału (*gemäßigte Trennung*), które przeciwstawia ścisłemu rozdziałowi, jaki ma miejsce w konstytucji Stanów Zjednoczonych²¹. W orzecznictwie i doktrynie powszechnie używane pojęcie to zasada neutralności światopoglądowej państwa. Treść tej zasady precyzowana jest przez FTK od lat sześćdziesiątych XX w.²², a w 2003 r. Trybunał zdefiniował ją następująco: „Nakazana państwu neutralność religijno-światopoglądowa powinna być rozumiana nie jako postawa zdystansowana w rodzaju ścisłego rozdziału państwa i kościoła, lecz postawa otwarta, wspierająca w równym stopniu wolność wyznania w odniesieniu do wszystkich religii. Art. 4 ust. 1 i 2 UZ nakazuje w sensie pozytywnym zapewnienie przestrzeni dla aktywnego wyrażania swoich przekonań religijnych oraz zapewnienie podstawy dla realizacji autonomicznej osobowości na polu religijno-światopoglądowym”²³.

W kontekście otwartości państwa na religię można wskazać przykłady współpracy państwa z wspólnotami religijnymi, które w państwach, gdzie obowiązuje ścisły rozdział państwa od kościoła, zostałyby uznane za niezgodne z konstytucją. Należą do nich m.in. prowadzenie zajęć z religii w szkołach publicznych²⁴, co zostało przewidziane w 7 ust. 3 UZ: „Religia w szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół laickich, jest zwykłym przedmiotem nauczania. Nie naruszając uprawnień państwa do nadzoru nad szkolnictwem, religia jest nauczana zgodnie z zasadami ustalonymi przez wspólnoty wyznaniowe. Żaden nauczyciel wbrew własnej woli nie może zostać zobowiązany do nauczania religii”. Model otwarcia się państwa na religię i wspierania jej w pewnych formach przez państwo w przestrzeni publicznej, definiuje się jako model kooperacyjny przeciwstawiany wyżej wspomnianemu modelowi ścisłego rozdziału państwa i religii²⁵.

Wobec powyższego wydaje się, iż regulacje konstytucyjne nie mają na celu uczynienia ze sfery publicznej przestrzeni ideowo-sterylnej, bez żadnych odniesień do kwestii religijnych czy światopoglądowych. Poniżej zaprezentowane zostanie tylko kilka orzeczeń FTK, które ukazują jednakże pewną tendencję w interpretowaniu norm prawnych odnoszących się do wolności religijnej, a mianowicie usuwanie z przestrzeni publicznej

²⁰ E.-W. Böckenförde, *Kirche und christliche Glaube...*, *op. cit.*, s. 425.

²¹ J. Kokott, *Grundgesetz...*, *op. cit.*, s. 250; H. Jarass, *op. cit.*, s. 133.

²² M.in. wyrok Pierwszego Senatu FTK z dnia 14 grudnia 1965 r., sygn. akt BvR 413/60. BVerfGE 19, 206 (216).

²³ Wyrok II Senatu FTK z dnia 24 września 2003 r. sygn. akt 2 BvR 1436/02, ust. 43.

²⁴ J. Kokott, *Grundgesetz...*, *op. cit.*, s. 251.

²⁵ *Idem*, *Laizismus und Religionsfreiheit im öffentlichen Raum*, „Der Staat” 2005, z. 3, s. 346 n.

odniesień do religii chrześcijańskiej, promowanie filozofii oświeceniowej, ewentualnie islamu. Elementem łączącym wszystkie przedstawione sprawy jest szkoła publiczna i obecność religii w jej przestrzeni. Tytułem wprowadzenia należy wspomnieć, iż w Niemczech dominują szkoły publiczne prowadzone przez kraj związkowy, gminę bądź osobę prawa publicznego, a szkoły te zgodnie z art. 7 ust. 1 UZ podlegają nadzorowi ze strony państwa²⁶. W związku z federalną strukturą Niemiec szkolnictwo leży zasadniczo w zakresie kompetencji krajów związkowych, które funkcjonują w oparciu o własne konstytucje. Konstytucje krajowe odzwierciedlają do pewnego stopnia odrębności historyczne, kulturowe i społeczne istniejące pomiędzy krajami związkowymi. Pierwsze orzeczenia dotyczące tej problematyki pojawiły się nieprzypadkowo w latach 60. XX w. i odnosiły się do takich kwestii jak chrześcijański charakter szkoły czy modlitwa w szkole.

ORZECZENIE Z 1975 R. W SPRAWIE SZKÓŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH W BADENII-WIRTEMBERGII²⁷

W latach 60. XX w. doszło w Niemczech do reformy szkolnictwa polegającej na odejściu od szkół wyznaniowych i wprowadzeniu szkół wspólnych dla różnych wyznań i światopoglądów, przy czym w konstytucjach większości krajów związkowych znalazły się odwołania do chrześcijańskiego charakteru szkół. W 1967 r., w celu wprowadzenia szkół wspólnych dla różnych wyznań, znowelizowano art. 15 Konstytucji Badenii-Wirtembergii, który uzyskał następujące brzmienie; Art. 15 (1) Publiczne szkoły powszechne (podstawowe i zasadnicze) mają formę wspólnych szkół chrześcijańskich zgodnie z zasadami i postanowieniami, które obowiązywały dnia 9 grudnia 1951 r. w Badenii dla szkół symultanicznych o charakterze chrześcijańskim²⁸. Istotnym uzupełnieniem powyższej regulacji jest art. 16 Konstytucji Badenii-Wirtembergii, zgodnie z którym: (1) W chrześcijańskich szkołach wspólnych dla różnych wyznań dzieci będą nauczane w oparciu o chrześcijańskie i zachodnioeuropejskie wartości oświatowe i kulturowe. Nauczanie odbywa się wspólnie, z wyłączeniem lekcji religii. (2) Przy zatrudnieniu nauczycieli w szkołach powszechnych w miarę

²⁶ P. Lecheler, [w:] *Grundgesetz. Kommentar*, red. M. Sachs, München 1996, s. 343 i n.

²⁷ Postanowienie I Senatu FTK z dnia 17 grudnia 1975 r., sygn. akt 1 BvR 63/68, BVerfGE, 41, 29.

²⁸ Konstytucja Kraju Badenii-Wirtembergii z dnia 11 listopada 1953 r., ost. zm. 23 maja 2000 r., GBl s. 449, <http://www.verfassungen.de/de/bw/bw53.htm> (6.09.2010)

możliwości powinna zostać uwzględniona orientacja religijna i światopoglądowa uczniów. Jednakże nauczyciele niezwiązani z żadną orientacją nie powinni być dyskryminowani. (3) Jeżeli w związku z interpretacją chrześcijańskiego charakteru szkoły powstaną jakiegokolwiek wątpliwości, powinny one zostać wyjaśnione w porozumieniu pomiędzy państwem, wspólnotami religijnymi, nauczycielami i rodzicami.

W skardze wniesionej do Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w związku z nowelizacją art. 15 konstytucji Badenii-Wirtembergii stwierdzono, iż określenie szkół powszechnych jako chrześcijańskich jest niezgodne z art. 4 ust. 1 UZ oraz art. 6 UZ, który zawiera prawo rodziców do wychowania zgodnie ze swym światopoglądem. Za zgodne z konstytucją skarżący uznawali jedynie szkoły wolne od wszelkich wpływów wspólnot religijnych. Twierdzili również, iż szkoła o charakterze chrześcijańskim nie może być zarazem szkołą tolerancyjną wobec osób prezentujących odmienne poglądy.

FTK w swoim postanowieniu z grudnia 1975 r. stwierdził, iż art. 15 ust. 1 Konstytucji Badenii-Wirtembergii nie narusza podstawowych praw skarżących. Trybunał stwierdził, iż w świetle art. 7 UZ kraje związkowe posiadają szeroką autonomię w zakresie religijno-swiatopoglądowego ukształtowania systemu szkolnictwa. Trybunał zauważył, iż w omawianym przypadku dochodzi do kolizji pozytywnego i negatywnego wymiaru wolności religijnej zawartej w art. 4 UZ. Jednakże usunięcie z przestrzeni szkoły wszelkich odniesień religijno-swiatopoglądowych nie zniweluje wspomnianej wyżej kolizji. Doprowadzi natomiast do dyskryminacji rodziców, pragnących wychowywać swoje dzieci w wierze chrześcijańskiej, gdyż zostaną oni zmuszeni do posyłania dzieci do szkół zlaicyzowanych. Nie jest możliwe stworzenie szkoły, która odpowiadałaby żądaniom wszystkich rodziców, w tej sytuacji rozwiązanie konfliktu pomiędzy pozytywnym a negatywnym aspektem wolności religijnej należy do ustawodawcy krajowego. Ustawodawca krajowy powinien uwzględnić przy tym zarówno fakt, iż art. 7 UZ dopuszcza obecność w placówkach szkolnych elementów religijno-swiatopoglądowych, a z drugiej strony art. 4 UZ nakazuje wyłączenie wszelkiego przymusu o charakterze religijno-swiatopoglądowym. W tym sensie oba przepisy powinny być interpretowane we wzajemnym związku. Powyższe wywody doprowadziły FTK do wniosku, iż obecność odniesień religijnych w kształtowaniu szkolnictwa publicznego nie jest wykluczona, o ile przymus w tym zakresie zostanie ograniczony do minimum. W szczególności w ramach przedmiotów „świeckich” nacisk powinien zostać położony na elementy kulturowe i edukacyjne chrześcijaństwa w kulturze zachodniej m.in. na zasadę tolerancji, nie natomiast na zasadę wiary.

ORZECZENIA W SPRAWIE OBECNOŚCI SYMBOLI RELIGIJNYCH W SZKOLE

Po blisko dwudziestu latach od wydania orzeczenia w sprawie szkół w Badenii-Wirtembergii w FTK doszedł w swoim orzeczeniu z maja 1995 r. do zgoła odmiennych konkluzji²⁹. Tym razem sprawa dotyczyła umieszczania krzyży w szkołach na terenie Bawarii. Rodzice trójki dzieci, uczęszczających do bawarskich szkół, domagali się zdjęcia krucyfiksu, gdyż symbol ten, a w szczególności widok „umierającego nagiego mężczyzny” nie był zgodny z ich założeniami wychowawczymi i światopoglądowymi. Administracja szkolna w wyniku negocjacji prowadzonych z rodzicami, zdecydowała o zdjęciu krucyfiksu znad tablicy i umieszczeniu niewielkiego krzyża nad drzwiami klasy. Jednak rodzice nadal domagali się usunięcia krzyża z pomieszczeń szkolnych. Żądanie to zostało jednak odrzucone przez kolejne instancje bawarskiego sądownictwa administracyjnego, wobec czego skarżący zwrócili się ze skargą konstytucyjną do Federalnego Trybunału Konstytucyjnego. FTK uznał przepis dotyczący umieszczania krzyży w szkołach powszechnych za niezgodny z art. 4 ust. 1 UZ i w konsekwencji za nieważny. W uzasadnieniu wyroku FTK wyraził pogląd m.in., że umieszczanie krzyży w pomieszczeniach szkolnych w powiązaniu z obowiązkiem szkolnym prowadzi do sytuacji, w której uczniowie podczas zajęć konfrontowani są z tym symbolem oraz zmuszeni do uczenia się „pod krzyżem”, a wobec przymusu szkolnego, nie mogą uniknąć takiej konfrontacji. Przy czym krzyż nie może być postrzegany jedynie jako wyraz kultury zachodnioeuropejskiej współkształtowanej przez chrześcijaństwo, gdyż jest to symbol religijny związany z określonym wyznaniem. Przyjęcie przez państwo tego typu treści religijnych narusza wolność religijną osoby zobowiązanej do poddania się władzy państwowej w postaci przymusu szkolnego.

Postanowienie w sprawie krzyży w szkołach bawarskich nie zostało przyjęte jednogłośnie przez Senat FTK, sędziowie Seidl, Söllner oraz Haas zgłosili zdanie odrębne do wyroku. Zwrócili oni m.in. uwagę, iż Ustawa Zasadnicza powierza sprawy szkolnictwa władzy zwierzchniej krajów związkowych. W związku z tym, przy rozpatrywaniu skargi, należałoby uwzględnić okoliczności występujące w Wolnym Państwie Bawarii, w szczególności Konstytucję Bawarii, która w art. 131 ust. 2 stanowi m.in., że do najwyższych celów kształcenia należy poszanowanie Boga, poszanowanie przekonań religijnych, godności człowieka, powściągliwość, poczucie odpowiedzialności, świadomość odpowiedzialności za naturę

²⁹ Postanowienie Pierwszego Senatu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z dnia 16 V 1995, sygn. akt 1 BvR 1087/91.

i środowisko. Natomiast art. 135 konstytucji Bawarii przewiduje, iż publiczne szkoły powszechne są wspólne dla wszystkich dzieci, podlegających obowiązkowi szkolnemu. W szkołach tych dzieci są nauczane i wychowywane w oparciu o zasady religii chrześcijańskich.

Ustawodawca krajowy, wydając przepis dotyczący krzyży w pomieszczeniach szkolnych, oparł się również na fakcie, iż większość osób zamieszkujących na terenie kraju jest chrześcijanami, a obecność krzyża w przestrzeni publicznej w tym kraju związkowym ma długą tradycję, która napotkała sprzeciw tylko w czasach narodowego socjalizmu. Ponadto biorąc pod uwagę zgodę większości społeczności na konstytucyjny zapis o wartościach wspólnych dla różnych wyznań w szkołach chrześcijańskich, ustawodawca mógł domniemywać, iż nawet osoby nienależące do któregoś z kościołów, będą respektowały ten symbol. Sędziowie, którzy zgłosili zdanie odrębne, podnieśli również, że w sporze nie chodzi o stosunek większości do mniejszości, lecz o kolizję pozytywnej wolności religijnej z wolnością religijną negatywną. W tym kontekście wolność negatywna nie ma bezwzględnego pierwszeństwa przed wolnością pozytywną, a kolizja pomiędzy obiema wolnościami powinna zostać rozwiązana w duchu tolerancji³⁰.

W komentarzu do omawianego orzeczenia J. Kokott zauważa, że ze względu na fakt, iż sędziowie oparli argumentację na konstrukcji negatywnej wolności religijnej, a nie na rozdziale państwa i kościoła, decyzję FTK można interpretować w ten sposób, iż krzyż w klasie jest niedopuszczalny jedynie wówczas, gdy protestują przeciwko niemu uczniowie i ich rodzice. Wspiera się ona na stanowisku jednego z sędziów, zgodnie z którym jedynie zarządzenie państwa o powieszeniu krzyży w szkole jest sprzeczne z art. 4 ust. 1 UZ. Natomiast jeśli krzyż został powieszony w oparciu o porozumienie z uczniami i rodzicami, wówczas nie ma mowy o naruszeniu wolności religijnej. Wobec tego dopuszczalna jest regulacja prawna, która przewiduje możliwość zawieszenia krzyża za zgodą wszystkich zainteresowanych³¹.

Kwestia obecności symboli religijnych pojawiła się po raz kolejny na wokandzie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego w 2003 r., kiedy wydał on wyrok w sprawie dopuszczalności zakazu noszenia chusty przez nauczycieli szkół publicznych³². Skarżącą była obywatelka RFN, pochodząca z Afganistanu. Starła się ona o posadę nauczycielki, ale Wyższy Urząd

³⁰ Szerzej na temat tej sprawy M. Bainczyk, *op. cit.*, s. 121 i n.

³¹ J. Kokott, *op. cit.*, s. 258.

³² Wyrok II Senatu FTK z dnia 24 września 2003 r. sygn. akt 2 BvR 1436/02, ustęp 76.

Szkolnictwa wydał w tej sprawie decyzję negatywną. Podstawą odmowy dla zatrudnienia na stanowisku nauczyciela był brak osobistych predyspozycji do wykonywania tego zawodu, wyrażający się m.in. w braku gotowości do rezygnacji z noszenia chusty w czasie prowadzenia zajęć szkolnych. Po rozpoznaniu skargi Federalny Trybunał Konstytucyjny stwierdził, iż nakładanie na urzędnika państwowego obowiązku polegającego na rezygnacji z przestrzegania reguł religijnych dotyczących ubioru narusza jego prawa z art. 4 ust. 1 i 2 UZ. Co ciekawe, stanął on również na stanowisku, iż sama chusta nie jest symbolem religijnym.

Wyżej omawiane orzeczenie zostało przyjęte stosunkiem głosów 5 do 3, trzech sędziów, Jentsch, Di Fabio i Mellinshoff, zgłosiło zdanie odrębne do wyroku. Sędziowie ci byli zdania, iż ochrona praw podstawowych w odniesieniu do urzędników państwowych jest ograniczona funkcjonalnie. W przypadku dostępu do urzędów państwowych nie występuje sytuacja wyważania dóbr prawnych o takiej samej wartości (*keine offene Abwägungssituation*). Jeśli chodzi o realizację praw podstawowych w ramach stosunku szkolnego, w pierwszym rzędzie należy uwzględnić ochronę praw podstawowych uczniów i rodziców. W takiej sytuacji przyznanie pierwszeństwa wolności pozytywnej przed wolnością negatywną budzi wątpliwości³³.

ETYKA JAKO PRZEDMIOT OBOWIĄZKOWY W BERLINIE

Kwestia obecności religii w szkole nie przestaje być aktualna. Koalicja SPD oraz lewicy (Die Linken), rządząca Berlinem, w roku 2006 wprowadziła etykę jako przedmiot obowiązkowy dla wszystkich uczniów szkół berlińskich od klasy siódmej wzwyż. Nie uwzględniono przy tym żądań wspólnot religijnych, by religia stała się również przedmiotem obowiązkowym, a uczniowie mogli dokonywać wyboru pomiędzy tymi dwoma przedmiotami. Obecnie religia w Berlinie jest jedynie przedmiotem do wyboru. Należy przy tym zaznaczyć, iż niemal we wszystkich pozostałych krajach związkowych Republiki Federalnej Niemiec, zgodnie z art. 7 ust. 3 UZ, religia jest przedmiotem obowiązkowym, natomiast uczniowie nieidentyfikujący się z żadnym wyznaniem mogą uczęszczać na lekcję etyki.

Omówiona powyżej zmiana w ustawodawstwie szkolnym stała się podstawą do wniesienia w 2006 r. skargi konstytucyjnej³⁴. Skarżąca była pro-

³³ Szerzej na temat tej sprawy M. Bainczyk, *op. cit.*, s. 124 i n.

³⁴ BVerfGE, 1 BvR 1017/06, postanowienie z dnia 14 lipca 2006 r. http://www.bverfg.de/entscheidungen/rk20060714_1bvr101706.html (6.01.2010).

testantką, uczennicą jednej z berlińskich szkół publicznych. Przedmiotem skargi był § 12 ust. 6 zd. 1 ustawy o szkolnictwie kraju związkowego Berlin, zmienionej w wyniku wspomnianej powyżej inicjatywy partii lewicowych. Skarżący – uczennica oraz reprezentujący ją w postępowaniu sądowym rodzice, twierdzili, iż brak możliwości odmowy udziału w zajęciach z etyki jest niezgodny z art. 2 ust. 1 (prawo do rozwoju osobistego), 4 ust. 1 i 2, a także art. 6 ust. 2 (prawo rodziców do wychowania) Ustawy Zasadniczej. W szczególności podnosili, iż treści przekazywane na tym przedmiocie nie mają charakteru światopoglądowo neutralnego, gdyż odzwierciedlają przede wszystkim światopogląd laicki, a postulowana przez ustawodawcę neutralność nie może zostać osiągnięta, gdyż nauczanie etyki nie jest możliwe bez odwoływania się do określonego systemu wartości, który przekazywany będzie mocą autorytetu urzędu nauczycielskiego. Może to prowadzić do naruszenia wolności religijnej skarżących w jej aspekcie negatywnym. Skarżący wskazywali, iż co prawda ustawodawca krajowy w świetle art. 7 ust. 1 UZ posiada kompetencję do kształtowania programów nauczania, ale w obliczu konfliktu pomiędzy dobrami zawartymi w art. 4 i w art. 7 UZ ustawodawca powinien kierować się zasadą ich wzajemnego uzgadniania i wybrać stosowny środek w celu pogodzenia obu dóbr. W sytuacji, gdy uczeń nie może wybrać religii jako przedmiotu obowiązkowego, powinien móc domagać się zwolnienia z uczestnictwa w zajęciach z etyki.

Federalny Trybunał Konstytucyjny stwierdził, iż skarga jest niedopuszczalna, gdyż skarżący nie wyczerpali środków odwoławczych dostępnych przed złożeniem skargi w rozumieniu § 90 ust. 2 Ustawy o Federalnym Trybunale Konstytucyjnym [dalej także Ustawa o FTK]³⁵. Skarżący zgodnie z zaleceniami FTK wnieśli przewidziane prawem środki przeciwko obowiązkowi uczestniczenia w zajęciach z etyki, jednakże okazały się one bezskuteczne. Wobec czego wniesiono po raz drugi skargę konstytucyjną. Federalny Trybunał Konstytucyjny ponownie nie przyjął skargi do rozpatrzenia, jednakże tym razem w opinii FTK nie zostały wypełnione przesłanki § 93 a ust. 2 lit. a i b) ustawy o FTK. Mianowicie skarga konstytucyjna nie posiada zasadniczego znaczenia konstytucyjnoprawnego, gdyż zawarte w niej pytania, o ile nie mogą być wyjaśnione przez sam tekst Ustawy Zasadniczej, były już przedmiotem orzecznictwa FTK³⁶. Przyjęcie skargi nie jest również konieczne dla realizacji praw podstawowych, których naruszenie podnosił skarżący. Zarzuty naruszenia praw podsta-

³⁵ Ustawa o FTK w brzmieniu z 11 sierpnia 1993 r. (BGBl I s. 1473).

³⁶ FTK wskazał następujące orzeczenia; BVerfGE 32, 98; 34, 165; 41, 29; 47, 46; 93, 1.

wowych nie są bowiem uzasadnione³⁷. Do postanowienia zostało dołączone obszernie uzasadnienie, które odnosiło się również do przedmiotu sporu. Trybunał nie podzielił w nim stanowiska skarżących. Stwierdził, iż wolność religijna oraz prawo rodziców do wychowania doznają dopuszczalnego ograniczenia przez ogólny obowiązek szkolny konieczny dla realizacji art. 7 ust. 1 UZ. W szczególności według Trybunału nic na to nie wskazuje, iż zajęcia z etyki nie będą prowadzone z zachowaniem zasady neutralności religijnej i światopoglądowej. W ramach zajęć uczniom zostaną przedstawione zagadnienie praw podstawowych, zawartych w Ustawie Zasadniczej i konstytucji krajowej, które stanowią niezbędną podstawę dla świeckiego współżycia społeczeństwa. Punktem wyjścia będą zaś idee i wartości kształtujące kulturę zachodnioeuropejską, zwłaszcza wywodzące się z oświecenia i humanizmu³⁸.

W związku z omówionym rozwiązaniem ustawodawczym powołane zostało stowarzyszenie o nazwie *Pro reli*, mające na celu wprowadzenie nowych rozwiązań prawnych. Stowarzyszenie domaga się, by obok etyki przedmiotem obowiązkowym stała się również religia, a uczniowie dysponowali prawem wyboru jednego spośród tych przedmiotów obowiązkowych³⁹. Pomimo orzeczenia sądu konstytucyjnego inicjatywa społeczna na rzecz równouprawnienia religii nie zaprzestała swojej działalności i przystąpiła do zbierania podpisów w celu zorganizowania referendum. Mieszkańcy Berlina mieli zadecydować o przyjęciu projektu ustawy, w którym została zawarta możliwość wyboru pomiędzy etyką a religią. Referendum odbyło się w kwietniu 2009 roku. Za wolnym wyborem pomiędzy religią a etyką głosowało 48,4% uczestników referendum, natomiast za pozostawieniem dotychczasowego rozwiązania, a więc obowiązkowych zajęć wyłącznie z etyki głosowało 51,4% uczestników referendum⁴⁰.

Co prawda, inicjatywa *Pro reli* przegrała głosowanie, ale wyniki referendum pokazują, iż berlińczycy nie są tak jednoznaczni w swoich opiniach co do obecności religii w szkołach publicznych. Inicjatywa *Pro reli* funkcjonuje aktywnie po dziś dzień, zajmując zdecydowane stanowisko wobec wszelkich przejawów dyskryminacji religijnej i to nie tylko w stosunku do religii chrześcijańskich. Jedną z ostatnich, nagłośnionych przez stowarzyszenie spraw, to decyzja kierownictwa jednego z berlińskich gimnazjów o zakazie modlitwy na terenie szkoły przez ucznia wyznającego islam. De-

³⁷ BVerfGE, 1 BvR 2780/06 postanowienie z dnia 15 marca 2007 r., ustęp 25.

³⁸ BVerfGE, 1 BvR 2780/06, ustęp 41 i nn.

³⁹ http://www.pro-reli.de/volksentscheid/?page_id=25 (6.01.2010).

⁴⁰ Amt für Statistik Berlin-Brandenburg 2009, <http://www.wahlen-berlin.de/wahlen/framesets/ve-2009.htm> (6.01.2010).

cyzja ta została uznana za nieważną przez berliński sąd administracyjny. Stwierdził on, iż narusza ona pozytywny aspekt wolności religijnej, a sama wolność religijna posiada w tym wypadku pierwszeństwo przed zasadą neutralności światopoglądowej państwa⁴¹. Nakaz zachowania neutralności światopoglądowej adresowany jest zresztą przede wszystkim do organów władzy państwowej i nie nakazuje obywatelom powstrzymywania się od zachowań motywowanych religijnie w przestrzeni publicznej. Komentując ten wyrok, stowarzyszenie *Pro reli* wskazało, iż takie sprawy w ogóle nie powinny trafiać do sądów. Brak gotowości do kompromisu po stronie władz szkolnych powoduje niepotrzebną eskalację sporu i konieczność jego rozwiązywania na sali sądowej.

PODSUMOWANIE

Powyżej przedstawione orzeczenia Federalnego Trybunału Konstytucyjnego wpisują się w ogólnoeuropejską tendencję usuwania religii i jej symboli z przestrzeni publicznej. Niemiecki Trybunał Konstytucyjny czyni to w imię neutralności światopoglądowej, która stała się jednym z wielu mitów współczesnej demokracji. Ile bowiem neutralności zawiera zasada neutralności światopoglądowej? W świetle wywodów FTK chyba niewiele, skoro sam Trybunał wiąże z neutralnością światopoglądową bardzo konkretne treści. W uzasadnieniu do orzeczenia w sprawie obowiązkowych zajęć z etyki wskazał, że będą się one opierać m.in. na ideach i wartościach wywodzących się z oświecenia. Dziwne wydaje się to, iż Trybunał uważa te treści za neutralne światopoglądowo. Każda osoba, która dysponuje podstawowym choćby wykształceniem z zakresu historii, jest świadoma, jak głęboko te treści są motywowane politycznie i światopoglądowo. Niemiecki Trybunał Konstytucyjny wpisuje się swoimi orzeczeniami w panoramę ideową Europy Zachodniej, dla której neutralność światopoglądowa oznacza właśnie światopogląd wywodzący się z filozofii oświecenia. Jednakże do tej pory chyba żaden sąd nie wyraził tego w tak jawny sposób.

FTK określił neutralność światopoglądową państwa jako postawę otwartą, wspierającą w równym stopniu wolność wyznania w odniesieniu do wszystkich religii. Interpretując Art. 4 ust. 1 i 2 UZ FTK, stwierdził, iż norma ta nakazuje w sensie pozytywnym zapewnienie przestrzeni dla aktywnego wyrażania swoich przekonań religijnych oraz zapewnienie podstawy dla realizacji autonomicznej osobowości na polu religijno-

⁴¹ Sygn. akt VG 3 A 984.07, <http://www.topnews.de/gerichtsurteil-muslimischer-schueler-darf-in-schule-beten-375162> (5.01.2010).

-światopoglądowym. Przedstawione powyżej orzeczenia przeczą jednak takiemu rozumieniu zasady, zmierzają bowiem zasadniczo do wyraźnej separacji religii od sfery państwowej. W sytuacjach konfliktu pierwszeństwo często przyznawane jest wolności religijnej w ujęciu negatywnym, kosztem wolności religijnej w ujęciu pozytywnym⁴². Wydaje się jednak, że zakres ochrony negatywnej wolności religijnej jest zróżnicowany, co pokazuje postanowienie w sprawie obowiązku uczestnictwa w zajęciach z etyki. Poszczególne wyznania nie są bowiem traktowane jednakowo. O ile w sprawie krzyży pierwszeństwo zostało przyznane wolności negatywnej uczniów „od” obcowanie z symbolem religijnym, to w przypadku chusty wolność negatywna uczniów „od” obcowanie z symbolem religii muzułmańskiej nie została uwzględniona, a pierwszeństwo zostało przyznane wolności religijnej w ujęciu pozytywnym, którego podmiotem była nauczycielka – w systemie niemieckim urzędniczka państwowa. Decyzje są o tyle bulwersujące, że krzyż powieszony na bocznej ścianie klasy nie może pełnić „aktywnej” działalności misyjnej, natomiast nauczycielka z pewnością taką działalność może prowadzić.

Podobnie w sprawie etyki nie została uwzględniona wolność w ujęciu negatywnym „od” poglądów wywodzących się z dziedzictwa oświecenia. Pierwszeństwo dano prawu państwa do narzucania określonego światopoglądu. Ostatnia z omawianych spraw wskazuje jednoznacznie, że neutralność światopoglądowa państwa jest mitem, który ma przede wszystkim służyć do usuwania odniesień religijnych z przestrzeni publicznej⁴³.

T.T. Koncewicz w książce *Europa sędziów* pisze: „Jesteśmy świadkami stopniowej zmiany ideologii sądowego stosowania prawa: mamy do czynienia z ewolucją od doktryny sądowego pasywizmu (sądy tylko stosują prawo) do doktryny sądowego aktywizmu (sądy to instytucje, które współtworzą ogólne zasady i reguły). [...] Dzisiaj sędziowie i sądy stanowią odpowiedź na eksplozję społeczeństwa demokratycznego, które nie jest w stanie rozwiązać skomplikowanych i różnorodnych problemów”⁴⁴. Pomimo tej pesymistycznej dla społeczeństwa oceny może jednak warto spróbować rozwiązywać tak delikatne kwestie, jak np. zagadnienie wolności religijnej, poza salami sądowymi, mając za przykład art. 16 ust. 3 Konstytucji Badenii-Wirtembergii, który w przypadku sporów dotyczących chrześcijańskiego charakteru szkoły nakazuje poszukiwanie kompromisu

⁴² Podobnie J. Kokott, *Grundgesetz...*, *op. cit.*, s. 255 i n.

⁴³ Podobnie J.H.H. Weiler, *op. cit.*, s. 40 nast.; A. Bryk, *op. cit.*, s. 50 i n.

⁴⁴ T.T. Koncewicz, *Forum Europeum* [w:] *Europa sędziów*, red. Z. Brodecki, Warszawa 2007, s. 25 i n.

w drodze konsultacji pomiędzy państwem, wspólnotami religijnymi, nauczycielami i rodzicami. Droga ta wydaje się szczególnie wskazana wobec coraz większego zróżnicowania społeczeństw europejskich, w tym zróżnicowania religijnego.

SŁAWOMIR CEBULA*

KONKORDAT MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ I RZECZĄPOSPOLITĄ POLSKĄ Z 1993 ROKU NA TLE REGULACJI STOSUNKÓW PAŃSTWO–MNIEJSZOŚCI WYZNANIOWE

Wśród znanych w polskim systemie prawa sposobów regulacji stosunków na linii państwo–kościół (związki wyznaniowe) konkordat zajmuje szczególne miejsce. Na uwagę zasługuje już sama forma tego aktu prawnego, czyli umowa międzynarodowa, której jedną ze stron jest Stolica Apostolska, instytucja religijna i zarazem podmiot prawa międzynarodowego. Forma wpływa przede wszystkim w sposób znaczący na miejsce konkordatu w hierarchii aktów prawnych. Jest ono wyższe od ustawowych regulacji stosowanych wobec innych wyznań i ustępuje jedynie Konstytucji. Co więcej, konkordat jako akt prawny dotyczący kościoła większościowego, ma nieporównywalny zakres społecznego oddziaływania. W kraju, gdzie zdecydowaną większość społeczeństwa stanowią katolicy, tworzą oni w sposób oczywisty najliczniejszą grupę obywateli korzystającą z regulacji tego indywidualnego aktu prawa wyznaniowego.

Konkordat otwiera obszerna preambuła odwołująca się m.in. do roli katolicyzmu w Polsce zarówno w wymiarze historycznym, jak i socjologicznym oraz doniosłości przemian i troski o przyszłość państwa i osoby ludzkiej. Konkordat stoi na stanowisku autonomii oraz współdziałania państwa i Kościoła. Ustanawiając strukturę i podział kompetencji stron, kieruje się przede wszystkim tymi dwiema zasadami. W swych przepisach określa m.in.: niedziele oraz wybrane siedem świąt kościelnych jako dni wolne od pracy; ustanawia zasady zawierania małżeństw; podejmuje kwestie związane z wychowaniem i edukacją (w tym również nauczania

* Dr, prawnik, religioznawca.

religii); gwarantuje opiekę duszpasterską żołnierzom oraz osobom przebywającym w zakładach penitencjarnych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej; czy wreszcie zapewnia mniejszościom narodowym usługę duszpasterską w ich własnym języku. Ponadto gwarantuje wiele swobód w działalności publicznej, m.in.: tworzenia stowarzyszeń, działalności charytatywnej, opiekuńczej, wychowawczej, oświatowej, naukowej, misyjnej, wydawniczej, budowlanej – w granicach prawa polskiego.

Istotnymi zapisami konkordatu, ze względu na podnoszone przez wiele lat głosami parlamentarnej lewicy zarzuty dotyczące niebezpieczeństwa utraty suwerenności, jest zobowiązanie Kościoła katolickiego do tego, że żadna część terytorium Polski nie zostanie włączona do diecezji mającej swą stolicę poza granicami RP. Z kolei Kościół otrzymał zapewnienie suwerenności w obsadzaniu godności biskupich, z zastrzeżeniem wcześniejszego przekazania poufnej informacji o nazwisku nowo powoływanego biskupa diecezjalnego do władz państwowych.

Droga do wejścia w życie konkordatu nie była prosta, mimo sprzyjających warunków ku temu, jakie pojawiły się po transformacji ustrojowej 1989 roku. Ostatecznie konkordat zawarty między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 28 lipca 1993 roku został ratyfikowany przez Prezydenta RP 23 lutego 1998 roku, a wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła dwa dni później w Watykanie. 25 kwietnia 1998 roku konkordat wszedł w życie.

Obawy i sprzeciw w stosunku do konkordatu wyrażały nie tylko środowiska lewicowe, ale również przedstawiciele mniejszości wyznaniowych (głównie ewangelickich), szczególnie intensywnie w okresie po jego podpisaniu. Widziano w nim przede wszystkim nadmierne wzmocnienie pozycji Kościoła rzymskokatolickiego oraz wyraz uległości państwa wobec dominującego wyznania.

Wśród licznych artykułów prasy mniejszościowej podejmującej problematykę konkordatową, chciałbym wskazać na kilka najbardziej reprezentatywnych przykładów. Dają one możliwość spojrzenia zarówno na motywacje przedstawicieli kościołów mniejszościowych, jak i ewoluowanie ich poglądów. I tak, tuż po podpisaniu konkordatu, duchowny Kościoła ewangelicko-augsburskiego, ks. Henryk Czembor wskazywał na niemożliwość dokonywania poprawek w tekście konkordatu podczas procesu jego ratyfikacji przez sejm i senat oraz przewidywał specjalny, przyśpieszony proces ratyfikacji ze względu na uległy stosunek władz do Kościoła rzymskokatolickiego. Podkreślał również, że jest to najkorzystniejsza ze wszystkich możliwych form regulacji stosunków pomiędzy państwem a Kościołem rzymskokatolickim, idąca w przywilejach znacznie dalej niż

„ustawy majowe” i dająca mu „optymalne warunki istnienia i działania”¹. Za szczególnie „kontrowersyjną” i będącą powodem „nieporozumień, sporów i niejasności” ks. Czembor uznał regulację zawierania związków małżeńskich na mocy konkordatu, gdyż jego zdaniem „niemożliwe jest doprowadzenie do pełnej zgodności w sprawach małżeńskich prawa polskiego i prawa kanonicznego”². Podsumowując, autor wyraził szczególną obawę w związku z brakiem zobowiązania Kościoła rzymskokatolickiego „do przestrzegania porządku konstytucyjnego państwa polskiego”, zaś jako podstawowy efekt wprowadzenia konkordatu wymienił „podważenie zasady równości wyznań”³.

W innym artykule opublikowanym przez „Zwiastun” Halina Płoszek-Brendt rozszerzyła swą krytykę konkordatu do kontekstu polityki państwa polskiego oraz Stolicy Apostolskiej. Politykę papieską uznała za wsteczną. Ubolewała również nad przysłą konstytucją, której wróżyła rolę aktu podrzędnego, dostosowanego do postanowień konkordatu. Za główne wypaczenia i nadużycia konkordatu autorka uznała przepisy dotyczące: nauczania religii w szkołach, małżeństw, cmentarzy oraz spraw finansowych⁴.

Zarzuty pod adresem władz oraz Kościoła rzymskokatolickiego znaleźć można było także na łamach „Słowa Prawdy” Chrześcijan Baptistów. Podkreślano w nim, że przedstawiciele mniejszości wyznaniowych czują się jak „obywatele drugiej kategorii, do których przykłada się inną miarę”⁵.

Na łamach kalwińskiej „Jednoty” znajdujemy obszernie komentarze na temat sympozjum dotyczącego konkordatu, jakie zorganizowała 15 grudnia 1993 roku Chrześcijańska Akademia Teologiczna. Podsumowano na nim regulacje dotyczące mniejszości religijnych oraz wskazano na łamanie zasady równouprawnienia wyznań w Polsce⁶. Debatę poprzedziły trzy referaty. Biskup Wiktor Wysoczański⁷ odniósł się do zapisów równouprawnienia wyznań w polskim ustawodawstwie począwszy od Konstytucji marcowej. Drugi z prelegentów, prof. Jerzy Wiślocki, zajął się w swym wystąpieniu kwestią równouprawnienia wyznań na tle konkordatu z 1925 roku, konkludując, że ten rodzaj umowy międzynarodowej „zawsze będzie

¹ H. Czembor, *Konkordat*, „Zwiastun” 1993, nr 17, s. 11.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ H. Płoszek-Brendt, *Demokracja czy dyktatura większości – konkordat 1993*, „Zwiastun” 1994, nr 16, s. 12–13.

⁵ Por. A. Seweryn, *Konkordat i co dalej?*, „Słowo Prawdy” 1993, nr 10; A. Seweryn, *Konkordat – kość niezgody*, „Słowo Prawdy” 1994, nr 3.

⁶ B. Stahlowa, *Debaty nad konkordatem*, „Jednota” 1994, nr 2, s. 11.

⁷ Od 27 czerwca 1995 zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego w RP.

stwarzał szczególną sytuację tylko jednemu wyznaniu w państwie, mianowicie rzymskokatolickiemu”⁸. Jako ostatni, prof. Michał Pietrzak skupił się na konsekwencjach konkordatu dla sytuacji prawnej innych wyznań, które przedstawił jako jednoznacznie negatywne, stwarzające przesłanki do nietolerancji, rodzące podziały obywateli ze względu na wyznanie oraz zaprzeczające możliwość uregulowania sytuacji wszystkich kościołów za pomocą jednej ustawy⁹. Główny wniosek kilkugodzinnej dyskusji można streścić następująco: konkordat może wprowadzić niespójności w polskim prawie oraz zwiększyć dysproporcje w traktowaniu innych wyznań. Zgodzono się, że mniejszości w imię zasady równości wyznań powinny walczyć o analogiczne zapisy przy okazji uchwalania ustaw szczegółowych regulujących ich sytuację. Sympozjum zostało skrytykowane przez kardynała Józefa Glempa. Brak zaproszenia przedstawicieli Kościoła katolickiego na tę debatę środowiska katolickie odczytały jako akt złej woli.

Głos w sprawie konkordatu wyraziły również wspólnie kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Nadały mu formę zbioru postulatów skierowanych do władz państwowych. Oczekiwano między innymi, że:

- analogicznie do zapisów preambuły konkordatu władze państwowe będą pamiętać o wkładzie wszystkich kościołów i związków wyznaniowych w rozwój kultury narodowej, krzewieniu wartości moralnych, wspieraniu równouprawnienia w korzystaniu z wolności sumienia;
- uregulowana zostanie sytuacja prawna pozostałych kościołów;
- utrzymane zostaną przepisy umożliwiające chowanie osób innych wyznań oraz bezwyznaniowych na cmentarzach zarządzanych przez Kościół katolicki;
- konkordatowe przepisy dotyczące zawierania małżeństw zostaną rozciągnięte na inne kościoły i związki wyznaniowe;
- stosowane będą w odniesieniu do mniejszości religijnych analogiczne przepisy dotyczące szkolnictwa wyższego, radiofonii i telewizji, zbiorów publicznych oraz spraw finansowych¹⁰.

Powyższy spis oczekiwań PRE należy uznać za jeden z najbardziej konstruktywnych głosów mniejszości wyznaniowych w sprawie konkordatu. Powściągnięcie emocji i wskazanie konkretnych postulatów okazało się z czasem najtrafniejszą decyzją. Część z nich została spełniona. W najwyższym stopniu z udogodnień analogicznych do zapisów konkordatu skorzystały kościoły, z którymi podpisane zostały ustawy szczegółowe, będące kolejną z form regulacji stosunków państwo–kościół (związek

⁸ B. Stahlowa, *Debata...*

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Por. *Opinia Polskiej Rady Ekumenicznej w sprawie konsekwencji konkordatu z 28 lipca 1993 r. dla Kościołów członkowskich Rady*, „Zwiastun” 1994, nr 6, s. 24.

wyznaniowy) stosowanej w polskim prawie¹¹. W uchwalanych ustawach indywidualnych nie znalazły się preambuły, w których zwrócono by uwagę na zasługi kościołów. Prawo polskie nie przewiduje bowiem ich zastosowania w aktach prawnych niższego rzędu. Pamiętać należy jednak, że preambuły nie posiadają mocy wiążącej, stanowiąc jedynie deklarację podkreślającą wagę aktu prawnego. Starania kościołów, którym najbardziej zależało na odrębnych aktach prawnych, zakończyły się sukcesem. Uchwalone w tym czasie jedenaście ustaw gwarantuje prawa analogiczne do konkordatowych. Pewne różnice w regulacjach wynikają z odmiennych struktur organizacyjnych poszczególnych kościołów. Ustawy indywidualne zapewniają w szczególności wiernym określonych kościołów prawo do zwolnienia od nauki czy pracy na czas wskazanych świąt kościelnych¹² oraz podobnie jak w przepisach konkordatu, zawieranie małżeństw zgodnie z prawem wewnętrznym kościołów oraz z wywołaniem skutków cywilnych bez konieczności powtórzenia ceremonii ślubu przed urzędnikiem państwowym.

Oprócz kościołów i związków wyznaniowych z uregulowaną sytuacją prawną na podstawie odrębnych ustaw wyróżnić można jeszcze jeden sposób zalegalizowania działalności związku wyznaniowego, poprzez wpis do rejestru prowadzonego przez MSWiA¹³. Kościoły i związki wyznaniowe wpisywane są do niego chronologicznie. Według danych z dnia 15 listopada 2009 roku jest ich 154. W tym przypadku ich działalność oparta jest na Ustawie z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁴. Kościołom i związkom wyznaniowym zapewnia się wszystkie podstawowe prawa i wolności religijne, jednak bez ułatwień, jakie skonkretyzowanymi zapisami gwarantują ustawy indywidualne czy konkordat. Chociaż obecnie nie wnosi się zastrzeżeń odnośnie do równości praw gwarantowanych na podstawie trzech różnych form regulacji, jednak same różnice form w prawodawstwie budzą zastrzeżenia teoretyków prawa. Podkreślić jednak należy, że polskie prawo stoi jednoznacznie na stanowisku równouprawnienia wszystkich wyznań i związków wyzna-

¹¹ Rozwiązanie takie znajduje swą podstawę w art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji i opiera się na porozumieniach zawartych pomiędzy Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a przedstawicielami kościołów (związków wyznaniowych).

¹² Najwięcej dni wolnych od pracy zapewnia się przedstawicielom gmin wyznaniowych żydowskich (13), następnie Kościołowi prawosławnemu (7), zaś pozostałym najczęściej 2. Brać tu należy jednak pod uwagę, że ustawy nie wskazują jako wolne świąt, które już są ustawowo wolnymi od pracy dla wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego.

¹³ Na podstawie art. 30 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach sumienia i wyznania (Dz.U. z 2000 r. Nr 26, poz. 319 z późn. zm.).

¹⁴ Dz.U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965, z późn. zm.

niowych. Ewentualne naruszenia w praktycznej realizacji tej zasady są zaś podstawą do roszczeń sądowych.

Ponad dziesięć lat obowiązywania konkordatu pozwala na pewne refleksje. Bez wątplenia znaczący wpływ na negatywne nastroje mniejszości, w tym stosunek do konkordatu, miał mozolny proces regulacji stosunków między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi w drodze ustaw indywidualnych. Niemniej jednak w latach 1989–1997 uregulowano sytuację jedenastu wyznań¹⁵.

¹⁵ Szczegółowe informacje na temat zawartych porozumień ustawowych publikuje i uaktualnia Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji. Według danych na dzień 15 listopada 2009 roku na podstawie odrębnych ustaw działały w Polsce:

- 1) Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, podstawa: Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. Nr 66, poz. 287).
- 2) Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 73, poz. 324).
- 3) Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 73, poz. 323).
- 4) Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 97, poz. 479).
- 5) Starokatolicki Kościół Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Starokatolickiego Kościoła Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 41, poz. 253).
- 6) Kościół Katolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 41, poz. 252).
- 7) Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 97, poz. 482).
- 8) Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 97, poz. 481).
- 9) Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 97, poz. 480).
- 10) Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 41, poz. 251).
- 11) Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej, podstawa: Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 41, poz. 254).

Z perspektywy czasu widać, że sprawa polskiego konkordatu budziła szereg emocji i niepokojów przede wszystkim w okresie oczekiwania głównych oponentów na własne regulacje. Często przyczynami polemik z konkordatem były zatem obawy o dojście do skutku regulacji ustawowej z danym kościołem mniejszościowym i wraz z jej urzeczywistnieniem, temat stopniowo odchodził na dalszy plan. Niemniej jednak, szeroka dyskusja tocząca się przy okazji ratyfikacji konkordatu, a także analiza wykonywania jego zapisów w praktyce przez ostatnie lata wymagają chociażby krótkiego podsumowania.

Po pierwsze, konkordat nie ograniczył, jak obawiali się tego niektórzy przedstawiciele mniejszości wyznaniowych i ugrupowań lewicowych, suwerenności Rzeczypospolitej Polskiej. Nie można znaleźć poważnych argumentów potwierdzających tezę ingerencji Watykanu w polską rację stanu. Wydaje się więc ona elementem zakończonej już gry politycznej.

Po drugie, uchwalenie konkordatu uznać można za jak najbardziej zasadne ze względu na przeważającą większość katolików w Polsce, którzy masowo korzystają z rozwiązań w nim zaproponowanych, a zatem ma on także uzasadnienie praktyczne. Na podstawie danych statystycznych Głównego Urzędu Statystycznego (GUS) i Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) wyliczyć można, że 74,8% ślubów w Polsce w roku 2006 były to śluby konkordatowe¹⁶.

Po trzecie, konkordat niesie ze sobą pewne korzyści dla państwa. Zalicza się do nich: wzrost znaczenia na arenie międzynarodowej; szereg ułatwień dla obywateli będących katolikami (małżeństwa konkordatowe); stabilizacja stosunków z kościołem większościowym.

Po czwarte, fale niepokojów wśród przedstawicieli mniejszości wyznaniowych w Polsce w związku z procesem wprowadzania przepisów konkordatu wynikały po części z braku dostatecznych informacji o jego zapisach, zaniechania konsultacji z mniejszościami religijnymi treści tego aktu prawnego oraz opieszałością ustawodawczą¹⁷.

Po piąte, wydaje się, że wyznania niekatolickie nie straciły w związku z wejściem w życie konkordatu – ich działalność chroni bowiem nadal konstytucja i ustawy ogólne. Konkordat odegrał pozytywną rolę aktu prawnego zawierającego wzorcowe zapisy, których domagały się również mniejszości religijne na mocy zasady równouprawnienia wyznań.

¹⁶ Por. *Mały rocznik statystyczny Polski 2007*, GUS, Warszawa 2007; dane ISKK – www.iskk.ecclesia.org.pl.

¹⁷ Polska Rada Ekumeniczna zdecydowała się nawet wnieść zastrzeżenia do rządu dotyczące pomijania opinii mniejszości wyznaniowych w sprawie Konkordatu. Por. J. Wisłocki, *Konkordat z 1993 r. Tak czy nie?*, Poznań 1993.



ISLAM

WE WSPÓŁCZESNEJ POLITYCE



ABBAS YAZDANI*

AN ISLAMIC PERSPECTIVE ON TOLERANCE AND THE PRINCIPLES OF PEACE

"Peace is better." Qur'an, 4:128

"We need a more peaceful world, growing out of more peaceful families and neighborhoods and communities. To secure and cultivate such peace, we must love others, even our enemies as well as our friends."

Howard W. Hunter

ABSTRACT

The contention of this paper is that Islam is a religion of tolerance, peace, and reconciliation. According to Islam, peace is not merely the absence of war or organized violence. It is also the presence of justice and the creation of conditions in which humans can realize their full potentials. However, this doctrine may be misunderstood in some Islamic societies due to the poor knowledge of Islamic teachings and wrong education. Thus, the problem is not with religion per se, but rather the problem lies with the way religion is understood or practised. Therefore, we strongly need to have a true interpretation of religious teachings. I will argue that there are many principles in Islamic teachings that provide a foundation for creative peacemaking.

INTRODUCTION

The subject of non-violent communication is extremely important, even more so today than in the past. All major religions provide valuable resources for peacemaking. Catholic theologian Hans Küng says: "There will be no peace among the peoples of this world without peace among the world religions."

* Assistant Professor in Philosophy of Religion, Zanjan University

The nature of war has changed dramatically in recent decades. The old paradigm of industrial interstate war “no longer exists,” declared General Rupert Smith in 2006.¹... While interstate war has largely disappeared, intrastate conflicts have increased markedly. The new paradigm, wrote Smith, is “war amongst the people.”² Of the thirty-one wars in the world in 2005 (as measured by the Uppsala Conflict Data Program), all were armed conflicts fought within nations between communities divided by ethnicity, language, religion, and/or geography.³

This change in the nature of war has not meant an end to the scourge of deadly violence. On the contrary, the number of people dying in war in recent years has been extremely high. Since the 1990s millions have died in the Congo, Sudan, and other African countries, and hundreds of thousands in former Yugoslavia and Iraq. In today’s “new wars,” to use the peace scholar Mary Kaldor’s phrase, methods of terror, ethnic cleansing, and genocide are deliberate strategies to target civilians. The result is that more than 80 percent of the casualties are civilian, and the number of refugees and displaced persons has increased sharply.

DEFINITION OF PEACE

What exactly do we mean by “peace”? The term is highly emotive, according to the historian Michael Howard, and is often abused as a tool of political propaganda.⁴ In *Peace by Peaceful Means*, Johan Galtung defines peace as “the absence of violence in every form.”⁵ To that end he also points out that violence occurs in three modalities. The first modality is direct violence. Direct violence is manifested in various forms of intentional bodily harm, including killing, maiming, siege, and any other form of force to the body that causes harm and poses an affront to basic human needs.

The second modality of violence is structural violence. Galtung argues that this form of violence results from the presence of social structures whose cornerstones are exploitation and repression.⁶ Structural violence

¹ Rupert Smith, *The Utility of Force: The Art of War in the Modern World*, pp. 1–2.

² *Ibid.*, p. 3.

³ Lotta Harbom, Stina Högladh, and Peter Wallensteen, “Armed Conflict and Peace Agreements,” *Journal of Peace Research* 43, No. 5 (2006), pp. 617–631.

⁴ Michael Howard, “Problems of a Disarmed World,” in *Studies in War and Peace*, p. 225.

⁵ Galtung, *Peace by Peaceful Means*, 1996, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 198.

is manifested in acts that enable some actors in society to benefit from unequal exchange and the plight of the disadvantaged. Structural violence can be seen in social structures such as politics, education, religion, and media.⁷

Peace is more than the absence of war. It is also, according to Howard, “the maintenance of an orderly and just society” – orderly in being protected against the violence or extortion of aggressors, and just in being defended against exploitation and abuse by the more powerful.⁸ Gandhi spoke of non-violence rather than peace and emphasized the necessity of overcoming injustice. Gandhi’s meaning was deftly summarized by Jonathan Schell: “Violence is a method by which the ruthless few can subdue the passive many. Non-violence is a means by which the active many can overcome the ruthless few.” Yet the word non-violence is “highly imperfect,” wrote Schell.⁹

Many writers distinguish between negative peace, which is simply the absence of war, and positive peace, which is the presence of justice. “Peace can be slavery or it can be freedom; subjugation or liberation,” according to Norman Cousins. Genuine peace means progress toward a freer and more just world.¹⁰ Johan Galtung developed the concept of “structural violence” to describe situations of negative peace that have violent and unjust consequences.¹¹

For Muslims peace is not merely the absence of war or organized violence. It is also the presence of justice and the creation of conditions in which humans can realize their full potentials.¹² Human beings’ nature inclined towards peace, and the violence comes because of how we were educated, not because of our nature. Faulty education disconnects us from our compassionate nature. Wrong education describes humans as basically evil and selfish. That is the core of violence.

⁷ Cromwell, and Voegelé, 2009, p. 233.

⁸ Howard, “Problems of a Disarmed World,” p. 226.

⁹ Jonathan Schell, *The Unconquerable World: Power, Non-violence, and the Will of the People*, p. 144.

¹⁰ Norman Cousins, *Modern Man is Obsolete*, pp. 45–46.

¹¹ Johan Galtung, “Violence, Peace, and Peace Research,” *Journal of Peace Research* 6, No. 3 (1969), pp. 167–197.

¹² Abdul Aziz Said, Nathan C. Funk, and Ayse S. Kadayifci, “Introduction: Islamic Approaches to Peace and Conflict Resolution,” in *Peace and Conflict Resolution in Islam: Precept and Practice*, p. 7.

THE CULTURE OF PEACE AND TOLERANCE

Building a culture of peace is an urgent task for our present age, more so than the past. Culture of peace is contrasted with a culture of war and violence, and could be developed by education and enlightening people, especially the young generation. The 1989 UNESCO international congress, in order to encourage people to develop a culture of peace, acknowledged that “The congress recommended that UNESCO ‘help construct a new vision of peace by developing a peace culture based on the universal values of respect for life, liberty, justice, solidarity, tolerance, human rights, and equality between men and women.’”¹³

“The UN call for peace education suggests that education in general is important for the establishment of a culture of peace and that specific sorts of peace education may be of particular importance. These include the expectation that children, from an early age, should benefit from education about the values, attitudes, modes of behaviour, and ways of life that can enable them to resolve any dispute peacefully and in a spirit of respect for human dignity and of tolerance and non-discrimination.”¹⁴

WHAT DOES RELIGIOUS EDUCATION REALLY TEACH – PEACE OR VIOLENCE?

The major world religions claim that their education systems teach peace. However, some people say that in practice history and religious education were used to promote war rather than peace. They point to the ethnic/religious conflicts in Burma, Sri Lanka, India, Sudan, Iraq, Yemen, Palestine and Israel, as well as the attacks on the Twin Towers of the World Trade Center in New York on September 11, 2001, in the name of radical Islam, and subsequent attacks by Islamic extremists in Bali, Madrid and London. They argue that because religion is, and has been, the cause of so much violence and wars, religious education should be banned from schools and colleges in Islamic society.

While after September 11 George W. Bush expressed the view that “Islam is a religion of peace”, Osama bin Laden¹⁵ and his many followers had a different view, and believed that September 11 represented authentic

¹³ UNESCO 1989: 51

¹⁴ 53/243, Declaration and Program of Action on a Culture of Peace cited in Salomon, 2009, p. 107.

¹⁵ Osama bin Laden traces his radicalism to the Wahhabism of his native Saudi Arabia, a movement that began with the reformer Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703–1787), an advocate of a puritanical reading of Islamic law and belief.

Islam. In February 1998 Bin Laden remarked “The ruling to kill the Americans and their allies – civilians and military – is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in which it is possible to do it.” However, in this paper I take a very different view. My contention is that, taught sensitively and in the right way, religious education can in fact be a force for good, peace, understanding and reconciliation. The vast majority of Muslims and Islamic scholars believe that nothing in Muhammad’s life or in the Qur’an or Islamic law justify terrorism.

There are many principles in Islamic teachings that provide a foundation for creative peacemaking. In Arabic *salaam* is translated as “peace”, and is considered as one of the holy names of God.¹⁶ Islam is a religion of universalism, tolerance, peace, and reconciliation. Islam teaches that life is sacred and that the believer has a duty to uphold truth and justice. Egalitarianism and social justice are core principles of Islam. Pursuing justice in the face of oppression and suffering is the personal and collective duty of every Muslim. But Islam is often misunderstood as a religion of the sword that justifies the use of violence to spread the faith; while the principles of nonviolence are not well developed within Islam. Concepts of peace are at the core of the Islamic teachings. The term *salaam* envisions a peaceful, harmonious social order of justice towards all without violence or conflict.

PEACE AS A PRIMARY PRINCIPLE IN ISLAM

The primary principle in Islam is peace. Islam emphasises peace in communication with all Muslim and non-Muslim people in a society, and encourages its adherents to avoid war and violence. The Qur’an places limits on the use of force. The Qur’an acknowledges the right of retribution but states “those who forgive the injury and make reconciliation will be rewarded by God.”¹⁷

The cardinal principle in the Qur’an is: *There is no compulsion in religion*: According to Islamic teachings people are free to accept religious belief. The Qur’an says: “Let there be no compulsion in religion: Truth stands out clear from error: whoever rejects evil and believes in Allah has grasped the most trustworthy handhold that never, breaks. And God hears and knows all things.”¹⁸

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, p. 217.

¹⁷ Qur’an 42:40.

¹⁸ Ibid., 2:256.

رُفِكَ يَنْ مَفَّيَّ عَالَا نَم دُشُّرْلَا نَّيَّ بَتَّ دَقَّ نِي دَلَا يِفَّ هَارِكْ إِ آل
 آلَ يَ قُتُّ وُلَا ةَ وُزُّعْ لَابْ كَسَّ مَتَّ سَا دَقَّ فِ هَلَّ لَابْ نَم وُيَّ وَ بَتَّ وُغَّ اَطَّلَابْ
 مُيَلَّ عَ عُمَّ سَ هَلَّ لَا وَا هَلَّ مَ اَصَّ فِنَا

On this point the Qur'an is unequivocal: "The truth is from your Lord; believe it if you like, or do not."¹⁹ The message to non-Muslims is: "To you your religion, to me mine."²⁰ These passages counsel tolerance and patience toward other faiths.

The Islamic teachings attempt to invite people to global peace and a peaceful life on the basis of theism, justice and piety. In Islam, then, peace is an immortal and primary law. "Lo! Allah loveth not aggressors."²¹ This interpretation of peace which is based on Qur'anic teachings can develop a widespread peace around the world and terminate conflicts in many places. "Invite (all) to the way of your Lord with wisdom and beautiful preaching; and argue with them in ways that are best and most gracious: for your Lord knows best who has strayed from His path, and who receives guidance."²²

DIFFERENT INTERPRETATIONS OF ISLAMIC DOCTRINES

There are many types of interpretation of Islamic doctrines from different points of views, and within different Islamic communities. Hence, we are faced with conflicting voices in some fields. However, we should not forget that there are conflicting voices within other religions as well.

"The problem lies with the way religion is understood and practised. It must be stressed at this point that the problem is not with religion per se. It is not the philosophy or the doctrines, it is not the practices or the rituals, which are the issue. Rather, it is our interpretation of religion which constitutes the problem. It is the meaning we attach to certain doctrines and rituals which creates difficulties. Over the centuries, most of the followers of most of the faiths in Asia have developed an exclusive view of their particular religious tradition. God is seen as the God of their particular group.²³ Truth and justice, love and compassion, are perceived as values which are exclusive to their religion. The unity that they seek is in-

¹⁹ Ibid., 18:29.

²⁰ Ibid., 109:6.

²¹ Ibid., 2:190.

²² Ibid., 16:125.

²³ This parochial concept of God is lucidly analysed in S. Wesley Ariarajah, *The Bible and Peoples of Others Faiths* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).

variably the unity of their own kind. Their religion – they are passionately convinced – is superior to other religions.²⁴

TOLERANCE AND BUILDING A CULTURE OF PEACE

In our times there is an urgent need for good philosophical arguments for religious toleration in encountering religious diversity. They might reinforce settled habits of toleration and justify teaching toleration to people in society. The Kantian response to religious diversity is the view that all religious claims are on a par with respect to truth, because all teach the same thing or make the same claim. Kant distinguishes between “pure religious faith”, which is “a plain rational faith which can be convincingly communicated to everyone”, and “historical faith”, which is intimately linked with particular historical forms. The essential content of the former, of pure religious faith, is the understanding of all moral duties as given by God. Kant held that this content – the claim that all moral duties are given by God – is present in all particular religions. Therefore, Kant maintained that the fundamental religious claim, the “plain rational faith”, is always and everywhere the same. This fundamental religious claim is discoverable and justifiable by reason alone, unaided by revelation, scripture and the like. The Kantian strategy has two essential parts: one is the reduction of all religious claims to a single fundamental claim, and second is the view that the claims of all actual religious communities bear approximately the same relation to this fundamental claim. “They are all concerned with salvation/liberation/enlightenment/fulfilment...”²⁵

Kant’s position is that the major world religions relate to the Ultimate Reality, in different ways. There is no public evidence that any one religion is unique or superior to others and thus has closer access to the Ultimate Reality. Christianity is simply “one paradigm of the divine-human relationship among many others,” and thus “arguments for the absoluteness, superiority or uniqueness of Christianity become difficult if not impossible.”²⁶

John Hick, a contemporary advocate of a broadly Kantian strategy on religious diversity, holds that there are indeed genuine differences and (at least apparent) incompatibilities among the claims of different religious communities. He divides these differences into three categories: incom-

²⁴ Haar and Busuttill, *Bridge or Barrier*, pp. 72–73.

²⁵ Hick, 1994: 86–87.

²⁶ McFague, An Epilogue: *The Christian Paradigm*, p. 381.

patibilities with respect to historical matters, quasi-historical or trans-historical matters, and the ways of conceiving and experiencing religious beliefs. Hick holds that these incompatibilities that different religions claim are not important in religious regards. They do not make an important difference to what religion is really all about, which is “the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centeredness.”²⁷

Hick holds that the differences of belief between traditions are best seen as “different ways of conceiving and experiencing the one ultimate divine Reality.”²⁸ Hick describes the Real in terms of the following functions:

the Real is thus not experienced as it is itself, but is postulated to satisfy (a) the basic faith that human religious experience is not purely projection but is at the same time a response to a transcendent reality or realities, and (b) the observation that Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism etc., which are communal responses to these different gods and absolute, seem to be more or less equally effective contexts for human transformation from self-centeredness, with all the evils and miseries that flow from this, to a re-entering in the Transcendent as experienced within one’s own traditions.²⁹

Muhammed Legenhausen has argued that in the Qur’an we have a pluralist position that tries to explain contradictions, better than Hick does:

one of the major problems faced by any form of pluralism, including the form of pluralism accepted in the Qur’an, according to which various religions were sent by Allah to His messengers in different times and places, is what to make of the apparent contradictions among the creeds of the different religions... Various means to resolve the contradictions are suggested in the Qur’an itself. (See: (2:75), (3:78), (5:41)) It is also claimed that what was revealed to the different prophets was the same, so that contradictions among creeds must be due to content apart from what was revealed. (See: (2:136), (3:84), (4:150), (42:13–14)) Religious differences are generally explained in the Qur’an as having arisen from sin: from pride in the partial truth each of the different groups has possessed and from envy. (See: (3:18), (23:53), (30:32), (42:14))³⁰

According to the Qur’an, God ordained other religions by means of His prophets prior to His final revelation. However, the teaching of Judaism and Christianity were not incorrect. They were different paths towards God in different circumstances. For this reason, all of the divine religions

²⁷ Hick, 1994: 95.

²⁸ Hick, *The Philosophy of World Religions*, p. 229.

²⁹ Hick, *The Epistemical Challenge of Religious Pluralism*: 284–285, cited in Legenhausen, 1999: p. 75.

³⁰ Legenhausen, *Islam and Religious Pluralism*, p. 140.

are called Islam in the general sense of complete submission to the commands of Allah. Muhammadian Islam is used for the final revelation, which is a specific sense of Islam.

The Qur'an contains the verse: "The religion before Allah is Islam (submission to His will)" (Ibid. 3:19). This seems to articulate an exclusivist position, but some theologians interpreted the verse as a form of Islamic pluralism and remarked that by Islam here was meant the general sense of complete submission to the commands of Allah; so all of the divine religions are called Islam.

They saw the differences in rituals and modes of worship among the various religions as man-made distinctions. As one of them observed, "The lamps are different, but the Light is the same."³¹ We shall now see how this spirit of universal unity exists within a particular religious tradition. Since the tradition we are most familiar with is Islam, we shall draw our arguments from that tradition, though it must be emphasised that most of the other religions have an equally strong commitment to a unity transcending the boundaries of class, community and creed.

That the primary purpose of Islam is to achieve the unity of humankind is clearly enunciated in the Qur'an itself. The Qur'an declares for instance, "Mankind were one community" and "Lo! this your religion is one religion and I am your Lord, so keep your duty unto Me."³²

The reference to "one religion" is to that one universal divine truth revealed to humankind from the very beginning. The Qur'an says that this was the truth that was revealed to Abraham and to Noah and to Moses and to Jesus.³³ In fact, it makes it very clear that every community on earth has received this universal truth. In the words of the Qur'an, there is not a nation, but a warner hath passed among them.³⁴

And what is this universal truth? It is belief in God and doing good. This is lucidly explained in a Qur'anic verse.

And they say none shall enter paradise unless he is a Jew or a Christian, these are their vain wishes. Say "Bring your proof if you are truthful"; yes! Whosoever submits himself to Allah and he is a doer of good, for him

³¹ This is a quote from the great Persian mystic Jalaluddin Rumi. It appears in S.M. Ponniah, "A Hindu perspective", in Tunku Abdul Rahman Putra, Tan Chee Khoon, Chandra Muzaffar and Lim Kit Siang, *Contemporary Issues on Malaysian Religions* (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1984), 81.

³² *The Meaning of the Glorious Koran*. An explanatory translation by Mohammed Marmaduke Pickthall (Pakistan: Centre for Islamic Information, n.d.) 2:213; Qur'an 23:52.

³³ Ibid., 42:13.

³⁴ Ibid., 35:24.

there shall be his reward with his Lord, on such shall be no fear nor shall they grieve. The Jews say, “The Christians have nothing [true] to stand on”. And the Christians say, “The Jews have nothing to stand on,” although they [both] recite the Scripture. Thus do those who know not [i.e., the polytheists] speak the same as their words. But Allah will judge between them on the Day of Resurrection concerning that over which they used to differ.³⁵

مُهَيِّنَا مَّا كَلَّمْتِ يَرَا صَنَ وَأَدُوهُ نَا كَنَمَّ اَلْاِنَّةَ نَجَّالَا لَخُذِي نَلْ اُولَاقِ و
 هُوَ جَوَّمَلْسُ اَنَّم يَلَب (111) نَيَقِدَا صَمُتْنُكْ نِيْمَكْ نَا هَرُبْ اَوْتَا هَلَقُ
 مَهْ اَلْ وْمَهْيَلْ عَفْوَخْ اَلْ وِمَبَرَّ كَنَعْ هُرْجْ اَهْلَفْ نَسْحُمْ وُهْ وِرَهْلَل
 عِيَّيْشَ يَلَعْ يَرَا صَنَلَا يَتَسَيَّلْ دُوَهْيَلَا يَلَا قِ و (112) نَوْنُ زَحِي
 بَاتْ كَلَا نَوْتَي مَهْ وِعِيَّيْشَ يَلَعْ دُوَهْيَلَا يَتَسَيَّلْ يَرَا صَنَلَا يَلَا قِ و
 مَهْنُ يَبْ مَكْحِي هَلَلَا فْمَهْلُ وِقْلْ ثَم نَوْمَلْ عِيَّيْلَا نِي ذَلَا لَاقِ كَلْ ذَا كْ
 (113) نَوْفَلْ تَخِي هِي فَاوْنَا كْ اَمِي فَا مَي قَلَا مَوِي .

“And yet, the Qur’an notes with regret, humankind destroyed this universal truth and became divided into sects.³⁶ While the Qur’an is opposed to sectarianism, it accepts that there are different ways of reaching the universal truth. It says, For each we have appointed a divine law and a traced-out way. Had God willed He could have made you one community. But that He may try you by that which He hath given you. So vie one with another in good works.”³⁷

The responsibility is on the intellectuals and the media to enlighten people to have better understanding of their faith in social aspects. People should be aware of peace as primary universal human rights. “Where, after all, do universal human rights begin? In small places, close to home—so close and so small that they cannot be seen on any maps of the world. Yet they are the world of the individual person; the neighbourhood he lives in; the school or college he attends; the factory, farm or office where he works. Such are the places where every man, woman and child seeks equal justice, equal opportunity, equal dignity without discrimination. Unless these rights have meaning there, they have little meaning anywhere. Without concerted citizen action to uphold them close to home, we shall look in vain for progress in the larger world.” (Eleanor Roosevelt, “In Our Hands,” a 1958 speech delivered on the tenth anniversary of the Universal Declaration of Human Rights, as cited in OHCHR, 2003, p. 4).³⁸ The me-

³⁵ Ibid., 2:111–113.

³⁶ Ibid., 6:160.

³⁷ Ibid., 5:48.

³⁸ Azar, Goslin and Okado, “Achieving Peace in the Family” in *Handbook on Building Cultures of Peace*, p. 319.

dia plays a central role in the public sphere to encourage people to have peace communications with each other. "The media is used as an effective tool for peace. Rather than promoting division, the media can advocate for strategies of conflict resolution, dialogue, cross-conflict understanding, and reconciliation."³⁹

As noted by Bickler et al. (2004), some elements of good journalism that coincide with the goals of peace journalism include: (a) identifying, understanding, and explaining the roots of conflict and the underlying interests that maintain it; (b) reporting events accurately and fairly, working against manipulation and disinformation; (c) providing balanced information from a variety of sources; (d) educating the public by offering fair representation on divisive issues; and (e) creating a space for discussion and debate of the issues.

CONCLUSION

In conclusion, as we have seen, we need a more peaceful world, in which non-violent communication will be guaranteed. Since religion is a crucial factor to secure a peaceful world, as almost every war between the nations has involved wrong religious education, we strongly need to have a true interpretation of religious teachings. Indeed, all religions provide valuable resources for peacemaking. As we have seen in this paper, there are many principles in Islamic teachings that provide a foundation for creative peacemaking. Islam is a religion of universalism, tolerance, peace, and reconciliation. Islamic teachings attempt to invite people to strive for global peace and a peaceful life on the basis of theism, justice and piety. In Islam, then, peace is a primary law. However, sometimes it is misunderstood as a religion of violence. The responsibility is on intellectuals and the media to enlighten people to have better understanding of their faith in social aspects.

REFERENCES

Abdul Aziz Said, Nathan C. Funk, and Ayse S. Kadayifci, "Introduction: Islamic Approaches to Peace and Conflict Resolution," in *Peace and Conflict Resolution in Islam: Precept and Practice* (Lanham, MD: University Press of America. 2001.

³⁹ Loewenberg, 2009, p. 174.

- Al-'amr bil-ma'rūf wal-nahy 'an al-munkar*. This common phrase occurs repeatedly in the Qur'ān (*sūra* 3:110, 114, 9:71, etc.).
- Amir Shakib Arslan, *Our Decline and its Causes*. Lahore: Ashraf. 1944.
- Cousins, N. *Modern Man is Obsolete*. New York: Viking Press. 1946.
- Galtung Johan, "Violence, Peace, and Peace Research," *Journal of Peace Research* 6, no. 3 (1969):167–97.
- Gopin, M. *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*. Oxford, New York: Oxford University Press. 2000.
- Hick J. The Philosophy of World Religions, *Scottish Journal of Theology*, 3, 1984.
- Hick J. *An Interpretation of Religion: human responses to the transcendent*. Basingstoke: Macmillan.1989.
- Gerrieter Haar and James J. Busuttill (eds.) *Bridge or Barrier: Religion, Violence and Visions for Peace*. BRILL, LEIDEN – BOSTON. 2005
- James Turner Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War*. Princeton: Princeton University Press. 1975.
- Lane, E. *An Arabic-English Lexicon*, book 1. London: Williams and Norgate. 1865.
- Legenhausen, M. *Islam and Religious Pluralism*. London: Al-Hoda. 1999.
- McFague, "An Epilogue: The Christian Paradigm," in Peter C. Hodgson and Robert H. King, eds., *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Nasr, S. H. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco, CA: Harper San Francisco. 2002.
- Ponniah, S.M. "A Hindu perspective", in Tunku Abdul Rahman Putra, Tan Chee Khoo, Chandra Muzaffar and Lim Kit Siang, *Contemporary Issues on Malaysian Religions*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications. 1984.
- Gavriel Salomon, "Peace Education: Its Nature, Nurture and the Challenges It Faces", in *Handbook on Building Cultures of Peace*, Joseph de Rivera, Editor, New York: Springer Science+ Business Media, LLC. 2009.
- Reuven Firestone, *JIHĀD: The Origin of Holy War in Islam*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1999.
- Wesley Ariarajah S., *The Bible and Peoples of Others Faiths*. Maryknoll, NY: Orbis Books. 1989.
- Galtung, J. *Peace by peaceful means: Peace and conflict development and civilization*. Thousand Oaks, CA: Sage. 1996.
- Michelle Cromwell and William B. Voegelé, "Non-violent Action, Trust and Building a Culture of Peace" in Joseph de Rivera, Editor, *Handbook on Building Cultures of Peace*. New York: Springer Science+ Business Media, LLC. 2009.

- Hakvoort, I. (in press). Peace education in the contexts of tranquillity. In G. Salomon and E. Cairns (Eds.), *Handbook on peace education*. New York: Taylor and Francis.
- Gavriel Salomon, "Peace Education: Its Nature, Nurture and the Challenges It Faces", in *Handbook on Building Cultures of Peace*, Joseph de Rivera, Editor, New York: Springer Science+ Business Media, LLC. 2009.
- Harris, I. M. and Morrison, M. L. *Peace education*. New York: McFarland. 2003.
- Strom, M. S. *Resource book: Facing history and ourselves: Holocaust and human behavior*. 1994.
- Azar, Goslin and Okado, "Achieving Peace in the Family" in *Handbook on Building Cultures of Peace*, Joseph de Rivera, Editor, New York: Springer Science+ Business Media, LLC. 2009.
- The Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR) *ABC: Teaching human rights: Practical activities for primary and secondary schools* (HR/PUB/DECADE/2003/1). New York: United Nations. 2003.
- United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO) (November 16). *Yamoussoukro declaration on peace and the minds of men*. General Conference of UNESCO. Paris. New York: UNESCO. 1989.



KS. KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK*

MODERNIZACJA ISLAMU – FENOMEN ŚWIATA MUZUŁMAŃSKIEGO CZY POLITYCZNY CEL ZACHODU?

Zgodnie z opinią wielu badaczy współczesne dzieje fundamentalizmu muzułmańskiego są ściśle związane z historią porażki demokratyzacji świata islamu. Różne ugrupowania polityczne, które przejmowały władzę w państwach muzułmańskich w schyłkowej epoce kolonializmu, zasadniczo opowiadały się za modernizacją i upodmiotowieniem narodu. Z tym wiązał się postulat o konieczności dorównania standardom świata zachodniego, co automatycznie miało zagwarantować godziwe życie, przezwyciężenie korupcji, dobrobyt i wolność¹. Dziś z perspektywy czasu ocenia się, że ową postulowaną nowoczesność wprowadzano wybiórczo, utrwalając istniejące – często będące zaprzeczeniem demokracji – systemy władzy.

Stopniowo nowoczesność i jej istotny element – świeckość państwa – w coraz szerszych kręgach muzułmanów zaczęto utożsamiać z nadmiernym podporządkowaniem się Zachodowi. Klasycznym tego przykładem jest Pakistan, który za rządów pierwszego prezydenta Muhammada Ali Dżinaha (1876–1948; przywódca od 1947 roku) przyjął świeckość państwa, by w latach dyktatury Muhammada Zii-ul-Haqa (1924–1988; prezydent od 1977 roku) ewoluował w stronę państwa islamskiego. Obecnie

* Ks. prof. dr hab., Katedra Historii Religii Bliskiego i Dalekiego Wschodu, Uniwersytet Papieski w Krakowie.

¹ Por. S. Rahnema, *Radical Islamism and Failed Developmentalism*, „Third World Quarterly” 29 (2008), s. 483–496; S. Carapico, *Foreign Aid for Promoting Democracy in the Arab World*, „Middle East Journal” 56 (2002), s. 379–395; D. Vandervalle, *Islam in Algeria: Religion, Culture, and Opposition in a Renter State*, [w:] *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, red. J.L. Esposito, Boulder 1997, s. 33–51; F. Faqir, *Engendering Democracy and Islam in the Arab World*, „Third World Quarterly” 18 (2001), s. 165–174; M. Ottaway, T. Carothers, A. Hawthorne, D. Brumberg, *Democratic Mirage in the Middle East*, Washington 2002; B.O. Utvik, *Islamism: Digesting Modernity the Islamic Way*, „Forum for Development Studies” 2 (1993), s. 197–210.

kraj ten na planie politycznym rozdarty jest pomiędzy jednym a drugim modelem².

Nadużycia władzy w krajach muzułmańskich, takie jak fałszowane wybory, przejmowanie osiągnięć nowoczesności w zasadzie po to, by zmienić się w nowoczesne dyktatury sprawiły, iż dla wielu muzułmanów modernizacja stała się symbolem efektywnego wykorzystania przez elity nowoczesnych środków represji i indoktrynacji³. W związku z tym wśród teoretyków modernizacji i obserwatorów sceny politycznej krajów muzułmańskich rodzi szereg pytań. Czy sprzeniewierzenie się ideałom demokracji sprawia, że w świecie muzułmańskim skompromitowała się sama idea modernizacji⁴? Czy wraz z krytyką westernizacji w społeczeństwach muzułmańskich, dynamicznym nawrotem do religii w jej tradycyjnych formach można nadal mówić o szansach takiej modernizacji islamu, która zmierzałaby do świeckości państwa, respektując zarazem prawa jednostek i rządy prawa? Czy postulowana modernizacja islamu jest rzeczywiście pragnieniem muzułmanów, czy też idealistyczną projekcją Zachodu? Czy modernizacja świata islamu załamała się w pół drogi?

Moim zdaniem, wyżej sformułowane pytania odnoszą się do bardziej dynamicznej rzeczywistości wyznaczonej przez nowe paradygmaty. Problem sprowadza się bowiem do pytań, czy islamskie odrodzenie należy uważać zawsze za atak na nowoczesne państwo oraz czy demokracja może wspierać islamizację⁵.

AKTUALNA MIMO KRYZYSU: RACJE ZA MODERNIZACJĄ ISLAMU

Niepowodzenia nurtów modernistycznych w wielu państwach muzułmańskich sprawiły, że od przełomu lat 60. i 70. nastąpiła nie tylko fala krytyki teorii modernizacji, ale również czasowe odejście od niej. W świecie zachodnim pojawiły się nawet pytania, czy islam i modernizacja wza-

² Por. I. Talbot, *Pakistan, a Modern History*, New York 1998, s. 134–138; 287–328; Ch. Jaffrelot, *Pakistan: Nationalism without a Nation?*, New York 2002, s. 263–337.

³ Por. B. Lewis, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, tłum. J. Kozłowska, Warszawa 2003, 179. Zob. też: V. Langohr, *Of Islamists and ballot Boxes: Rethinking the Relationship Between Islamism's and Electoral Politics*, „International Journal of Middle East Studies” 33 (2001), s. 591–610.

⁴ Tego rodzaju problemy rodzą się w kontekście pytania, skąd bierze się popularność islamistów. Na ten temat zob. szerzej: R. Woltering, *The roots of Islamist Popularity*, „Third World Quarterly” 23 (2002), s. 1133–1143.

⁵ Por. M. Khan, *The Political Philosophy of Islamic Resurgence*, „Cultural Dynamics” 13 (2001), s. 223.

jemnie się nie wykluczają jako dwa obce sobie fenomeny przynależące do różnych kultur i światów. Jednakże istnieje kilka racji przemawiających za koniecznością podejmowania na nowo tematu modernizacji islamu. Niektóre z tych racji nawiązują do problemów z przeszłości, inne zaś wynikają z ostatnich wydarzeń i dokonujących się na naszych oczach przemian.

Po pierwsze, dyskurs o konieczności uwspółcześnienia islamu wymuszają zarzuty pod adresem islamu jako religii inspirującej muzułmanów do łamania praw człowieka w imię wyznawanych zasad. W ferworze dyskusji, a czasem polemik stosunkowo często pojawiają się oskarżenia pod adresem świata muzułmańskiego, że islam wywiera hamujący wpływ na rozwój państw muzułmańskich, zamyka swych wyznawców przed nowoczesną myślą i generuje konflikty – jednym słowem, konserwuje stagnację. Wynika to po części z psychologicznego oddziaływania fundamentalizmu islamskiego na jednostki i całe grupy⁶. Wydaje się jednak, że na tym polu bardzo łatwo o nieuprawnione uogólnienia. W średniowieczu bowiem świat islamu stanowił jedno z głównych centrów cywilizacji i rozwoju. Był otwarty na asymilację osiągnięć nauki greckiej i myśli chrześcijańskiej, przyswoił je i w pewnej mierze zmodyfikował⁷. Ponadto sami muzułmanie nie są zgodni, co stanowi istotę islamu. Radykalne rozumienie szariatu jest wtórne do Koranu. Zatem nieuprawniona jest dedukcja typu: „co islam uczynił z muzułmanów”, ale jak sugeruje Bernard Lewis, zasadne jest pytanie, „co muzułmanie uczynili z islamem”⁸.

Po wtóre, refleksję nad modernizacją islamu inspiruje to, że nie każda rekonstrukcja politycznego islamu prowadzi automatycznie do radykalnych form fundamentalizmu muzułmańskiego. Warto pamiętać o spostrzeżeniach Halduna Gülapa, że niejednokrotnie islam, będąc silnie obecny w instytucjach państwowych, stanowi specyficzny kod kulturowy i nie zawsze musi mieć wiele do czynienia z autentyczną, pogłębioną religijnością⁹. Sytuacja ta jest znamieną dla Turcji. Nie negując faktu, że

⁶ M. Taylor, J. Horgan, *The Psychological and Behavioural Bases of Islamic Fundamentalism*, „Terrorism and Political Violence” 13 (2001), s. 37–71.

⁷ Por. K. Kościelniak, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku*, Kraków 2001, s. 169–208; *idem*, *Dynamizm akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej w pierwszych wiekach islamu na Bliskim Wschodzie*, „Saeculum Christianum” 9 (2001), s. 1–19; *idem*, *Akulturacja muzułmańska i arabizacja chrześcijan. Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, „Analecta Cracoviensia” 32 (2000), s. 289–306.

⁸ Por. B. Lewis, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu...*, s. 185.

⁹ Por. H. Gülap, *Whatever Happened to Secularization? The Multiple Islams in Turkey*, „South Atlantic Quarterly”, 102[2/3] (2003), s. 381–395; *idem*, *Globalization and*

na arenie politycznej tego kraju, pojawiają się również radykalni fundamentaliści, wydaje się, iż teza o reislamizacji społeczeństwa tureckiego musi być stawiana ostrożnie, ponieważ islam stanowi tam często tradycję, za pomocą której określa się ramy wspólnoty. Co więcej, działacze Partii Dobrobytu starają się udowodnić światu, iż nie istnieje sprzeczność pomiędzy wartościami islamu a wolnym rynkiem czy racjonalizmem. Na przykład twierdzi się, że takie tradycyjne wartości islamu, jak solidarność, zwarta wspólnota czy sprawiedliwość wspierają modernizację. Zwolennicy tego typu myślenia bywają niejednokrotnie określani jako przedstawiciele „konserwatywnej demokracji” uwzględniającej przestrzeń islamu, nie zaś zaliczani do fundamentalistów muzułmańskich¹⁰. Stąd powstaje nowy problem, w jakim stopniu Turcja stanowi wyjątek w świecie islamu lub czy aktualnie kształtuje się nowy fenomen „islamizacji modernizmu” zamiast „modernizacji islamu”.

Po trzecie, temat unowocześniania islamu prowokuje połączenie teorii modernizacji z demokracją. Stąd w ostatnich latach wielu autorów zastanawia się, czy państwa muzułmańskie dysponują potencjałem pozwalającym na przekształcenie się w nowoczesne demokracje. Dyskutowane tematy dotyczą możliwości pełniejszego wyrażania grupowych interesów przez mieszkańców świata islamu oraz udzielania większej autonomii dla organizacji, partii i instytucji. W atmosferze globalizacji akcentuje się konieczność większej aktywności obywatelskiej i upolitycznienia mas, które z kolei ułatwiają akceptację pluralizmu¹¹.

Po czwarte, modernizacja islamu znalazła się w centrum uwagi po uznaniu przez kraje zachodnie, że światowej wojny z terroryzmem muzułmańskim nie można wygrać jedynie poprzez działania militarne. W zasadzie terroryzm zmusza do pogłębionej refleksji nad naturą politycznego islamu, który generuje to niepokojące zjawisko¹². Chociaż fe-

Political Islam: the Social Bases of Turkey's Welfare Party, „International Journal of Middle East Studies” 33/3 (2001), s. 433–448; *idem*, *Political Islam in Turkey: the Rise and Fall of the Refah Party*, „The Muslim World” 89/1 (1999), s. 24–36.

¹⁰ Por.: V. Gregorian, *Islam: A Mosaic, Not a Monolith*, Washington 2003, s. 26–38; S. Aydin, R. Çakir, *Political Islam in Turkey*, <http://search?hl=pl&q=Political+Islam+in+Turkey%3A+&lr=&aq=f&oq> (1.01.2010); Y. Akdoğan, *Muhafazakar Demokraci* [*Conservative Democracy*], *AK Parti*, Ankara 2004; Z. Önis, *Political Islam at the Crossroads: from hegemony to co-existence*, „Contemporary Politics” 7 (2001), s. 281–298.

¹¹ S. Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, London 1993,

¹² Por. G.E. Fuller, *The Future of Political Islam*, „Foreign Affairs” 81/2 (2002), s. 48–60.

nomen terroryzmu występuje w różnych kulturach i na gruncie różnych religii, to jednak muzułmańska wersja tego zjawiska zdobyła wyjątkowo złą sławę na skutek wydarzeń z 11 września 2001 roku, wielu zamachów terrorystycznych czy regionalnych konfliktów, takich jak ten w Afganistanie. Podejmowane próby rozwiązania tej kwestii skupiają się obecnie na kompleksowych próbach usunięcia źródeł przemocy, które uwzględniają ideologię, politykę, socjologię i religię. Daniel Pipes stwierdził wprost, że „bezpośrednim celem wojny musi być zniszczenie wojującego islamu, a ostatecznym celem – modernizacja islamu”¹³. W kontekście eskalacji napięć pomiędzy zwolennikami terroryzmu w świecie islamu a modernistami muzułmańskimi po 11 września 2001 jeszcze bardziej utrwalił się podział na „dobrych” i „złych” muzułmanów w języku dyskursów politycznych¹⁴. Chociaż tego rodzaju wypowiedzi bywają różnie oceniane, temat nowoczesności świata islamu wpisał się na trwałe do wielu nurtów badawczych naszej epoki.

Po piąte, idea „unowocześniania islamu” stała się niezwykle nośna nie tylko dzięki wojnie z terroryzmem, ale pojawiła się ona wielokrotnie wcześniej, m.in. w związku ze słynną tezą Samuela P. Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”¹⁵. Niezależnie od tego, czy istotnie teoria ta posiada potwierdzenie w faktach, wielu autorów zaczęło pisać o konieczności zasypywania „przepaści” pomiędzy światami poprzez uwspółcześnienie islamu. Na bazie wspomnianej teorii do dziś toczy się dyskusja, czy kultura jest głównym czynnikiem wyjaśniającym opór środowisk islamskich przed modernizacją, czy też uwarunkowania społeczne i czynniki zewnętrzne odgrywają najistotniejszą rolę w sposobie myślenia i działania muzułmanów¹⁶.

Po szóste, konieczność „modernizacji islamu” zaczęła pojawiać się również w praktycznym aspekcie społeczeństw zachodnich. Klasycznym tego przykładem są działania z 2003 roku norweskiej minister Erny Solberg, która domagała się przyznania równych praw muzułmańskim dziewczynom i kobietom, uznając konserwatywnych imamów za winnych polityki

¹³ Por. D. Pipes, *Fixing Islam*, „New York Sun”, April 6, 2004, edycja internetowa: <http://www.danielpipes.org/1704/the-rand-corporation-and-fixing-islam> (12.01.2010).

¹⁴ Por. M. Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism*, „American Anthropologist” 104 (2002), s. 766–775.

¹⁵ Por. S. Huntington, *The Clash of Civilizations*, „Foreign Affairs” 72 (1993), s. 22–49; *idem*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

¹⁶ Por. B.M. Russett, J.R. Oneal, M. Cox, *Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism déjà vu? Some Evidence*, „Journal of Peace Research” 37 (2000), s. 583–608; M.I. Midlarsky, *Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace*, „International Studies Quarterly” 42 (1998), s. 585–511.

izolacji muzułmanów. W ramach tej debaty wielokrotnie podejmowano zagadnienie teologii islamu w kontekście nowoczesności. Okazało się, że zasadniczy problem stanowi nie tyle to, co mówi sam Koran, ile interpretacja, czyli to, o czym on mówi według muzułmanów¹⁷.

Wreszcie, po siódme, „modernizacja islamu” znalazła zwolenników wśród autorów stwierdzających, iż globalizacja narzuca wszystkim krajom uniwersalistyczny kierunek zmian. Właśnie globalizacja – ich zdaniem – stymuluje procesy ewolucji struktur państwowych, zmienia relacje pomiędzy państwem a społeczeństwem obywatelskim oraz wspiera procesy integracji regionalnej. Zdaniem Davida Helda globalizacja polityczna oznacza zmiany w procesach władzy politycznej, autorytetu i form rządzenia, które przebiegają w przestrzeni i czasie¹⁸.

* * *

Zatem istnieje przynajmniej siedem powodów, by wciąż na nowo zajmować się tematem unowocześniania islamu. Mimo że wiele aspektów postulowanej modernizacji islamu wymaga nieustannych, bieżących korekt (o czym poniżej), wydaje się, że jest to zagadnienie znajdujące się ciągle w centrum uwagi zarówno samych muzułmanów, jak i świata zachodniego.

UNOWOCZEŚNIANIE ISLAMU – TEORETYCZNO-PRAKTYCZNY WYMIAR PERSPEKTYWY ZACHODU

Bardzo często posługujemy się uproszczonymi wizjami świata, uważając zbyt pochopnie, że jakimiś doraźnymi działaniami można wpłynąć na szybką modernizację świata muzułmańskiego. Specjaliści zachodni dążący do wypracowania strategii uwspółcześniania islamu coraz częściej zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa tworzenia idealistycznych wizji bez realnego odniesienia do rzeczywistości. Z tego powodu coraz bardziej wnikliwie weryfikuje się opinie i tezy, ujmując interdyscyplinarnie fenomen współczesnego islamu. W sposób szczególny analizowana jest walka pomiędzy różnymi ugrupowaniami muzułmańskimi o współczesną wykładnię islamu. Chodzi o ustalenie środowisk, które najwięcej wnoszą do umiarkowanej wersji islamu. Tego rodzaju poszukiwania stają się równo-

¹⁷ Por. B. Staerk, *Modernizing Islam*, <http://blog.bearstrong.net/archive/weblog/000532.html> (2.01.2010).

¹⁸ Por. D. Held, *Globalization Theory – Approaches and Controversies*, Cambridge 2007; *idem*, *Global Transformation – Politics, Economic and Culture*, Cambridge 2005.

częście pomocą dla rządów zachodnich w kształtowaniu polityki wobec islamu. Klasycznym tego przykładem są badania i przemyślenia Cheryl Benard opublikowane w niewielkiej książce pt. *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*¹⁹.

Ze względu na to, że autorka odważnie przechodzi od teorii do praktycznych wskazówek modernizacji islamu warto poświęcić tej publikacji więcej miejsca. Benard zdaje sobie sprawę, że wszelkie wysiłki na rzecz modernizacji islamu są niezwykle ambitne. Same przykłady tworzenia narodu wskazują, jak często przedsięwzięcie to jest zniechęcające i skazane na niepowodzenie. Tym bardziej próba wcielania w życie kontrolowanej i zaplanowanej reformy religii (lub budowania nowej religii) w ramach modernizacji jest zadaniem niewymiernie bardziej zdradliwym i skomplikowanym. Dążąc do demokratycznych przekształceń w islamie, Zachód wspiera cel, który ciągle nie ma wystarczającego zaplecza, wzorców i adekwatnych analogii z historii.

Podobnie jak inni badacze tego zagadnienia, Cheryl Benard wyróżnia cztery grupy muzułmanów ze względu na stosunek do swej religii. Pierwszą z nich stanowią fundamentaliści, spośród których z kolei wyodrębnia dwie podgrupy: stronnictwa radykalne (jak np. talibowie) posuwające się do stosowania przemocy dla realizacji swego celu – budowy totalitarnego, islamskiego państwa oraz skrypturaliści (jak np. wahabici w Arabii Saudyjskiej), którzy zazwyczaj dysponują ustaloną strukturą religijną i są mniej skłonni do polegania na przemocy²⁰.

Z kolei drugą grupę stanowią tradycjoniści, którzy również dzielą się na dwie podgrupy: konserwatystów (jak np. stronnictwo wielkiego ajatollaha Alego al-Sistaniego [ur. 1930] w Iraku) dążących do jak najwierniejszego zachowania ortodoksyjnych norm i starych obyczajów oraz reformistów (jak np. władcy Kuwejtu), którzy posiadają te same tradycyjne cele, ale w praktyce są bardziej innowacyjni i elastyczni w przestrzeganiu szczegółowych zasad. Przy czym Benard pamięta, by przestrzegać niezwykle ważnego rozróżnienia pomiędzy fundamentalistami i tradycjonistami²¹.

Do trzeciej grupy należą różnego rodzaju moderniści, jak np. Muammar Kaddafi (ur. W 1942) z Libii, którzy uznają islam za rzeczywistość możliwą do pogodzenia z nowoczesnością i ze wszystkich sił starają się

¹⁹ Por. Ch. Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*, Santa Monica 2003.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 27–28.

²¹ Por. *ibidem*, s. 29–32.

tego dowieść przez odwoływanie się do historii²². Wreszcie, czwarta grupa – sekularyści – reprezentowani są także przez dwa nurty: przedstawiciele głównego kierunku (tacy jak np. zwolennicy Atatürka w Turcji) uznających religię za sprawę prywatną i niedopuszczających, by odgrywała ona publiczną rolę, oraz radykalni zwolennicy laicyzacji (jak np. komuniści), którzy uważają religię za twór czysto ludzki i całkowicie ją odrzucają²³.

Benard prezentuje nurty muzułmańskie, z którymi należałoby zawrzeć „sojusz” w walce o skuteczne unowocześnienie świata muzułmańskiego. Wskazuje przede wszystkim na modernistów, uznając ich za najbliższych wartościom współczesnego demokratycznego społeczeństwa. Fundamentalistów sytuuje na wrogiej pozycji względem modernizmu, zatem stanowią oni przeciwników nowoczesności *par excellence*. Z kolei tradycjonalisci są potencjalnie użytecznym elementem dla sił, które dążą do demokracji. Posiadają jednak zbyt wiele cech wspólnych z fundamentalistami, by można było ufać w ich szczerłość i zaangażowanie w modernizację islamu. Wreszcie sekularyści przyjmują często zbyt antyzachodnie postawy i dlatego nie są w stanie skutecznie reformować islamu.

Uwzględniając bogactwo przejawów islamu, Benard daje konkretne rady dla wzmocnienia procesu modernizacji jako strategii przebudowy islamu. Według jej wskazań należy piętnować niemoralność i hipokryzję fundamentalistów, zachęcając dziennikarzy do demaskowania korupcji ich przywódców. Postuluje również krytykę przestarzałych form tradycjonalizmu, które sprzyjają szerzeniu się zacofania²⁴. W jej opinii na szczególne poparcie zasługują moderniści, zaś sekularyści tylko w konkretnych przypadkach. Taktycznie warto wspierać tradycjonalistów przeciwko fundamentalistom, ponieważ tylko konsekwentne przeciwstawianie się fundamentalistom może uwolnić islam z ciężącego nań balastu. Należy zdecydowanie promować wartości współczesnej, zachodniej demokracji, zachęcając do powstawania świeckich instytucji społecznych i kulturalnych. Ważne jest skupienie się na młodym pokoleniu, przy udzielaniu pomocy państwom, grupom i jednostkom w wypracowywaniu właściwych postaw²⁵.

Wydaje się, że wiele postulatów Cheryl Benard jest słusznych i godnych uwagi. Można powątpiewać jedynie w zbyt mało krytyczny entuzjazm wobec muzułmańskich modernistów – grupy, której wysiłki czynione przez dwa stulecia nie doprowadziły do pogodzenia islamu z realiami współ-

²² Por. *ibidem*, s. 37–47.

²³ Por. *ibidem*, s. 25–26.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 62.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 62–64.

czesności. Już ponad sześćdziesiąt lat temu Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895–1971) wyraził wiele wątpliwości wobec pewnego typu myślenia o modernizmie muzułmańskim. Z pasją zwalczał uproszczenia, które uwikłane są w intelektualnym bałaganie i paraliżującym romantyzmie²⁶. Dziś również pojawiają się opinie o modernizmie muzułmańskim, jako o ruchu zmęczonym, zatrzymanym w miejscu z powodu błędnych przesłanek i argumentów²⁷. Nie należy również zapominać o tym, iż postmodernizm prowadził m.in. do krytyki modernizmu²⁸, co w ostateczności tłumaczy sceptycyzm i krytykę niektórych badaczy względem prób unowocześniania islamu.

We współczesnych dyskusjach naukowych na temat modernistów muzułmańskich często podkreśla się znaczenie zwolenników sekularyzacji z ich naczelnym postulatem rozdziału religii od państwa i polityki. Według niektórych właśnie, ci ostatni mieliby stanowić główny, najbardziej świeży reformatorski nurt w islamie, będący lekarstwem na bolączki obecnego marazmu i radykalizmu w różnych częściach świata muzułmańskiego²⁹. Mimo że taktyka propagowania i popierania różnych form sekularyzacji w świecie islamu cieszy się stosunkowo dużym poparciem w zachodnich środowiskach, warto poddać krytycznej refleksji niektóre aspekty laicyzacji. Mianowicie, ciągle pozostaje otwarte pytanie, czy każdy typ sekularyzacji dobrze przysłużył się Zachodowi oraz czy kemalizm w Turcji, która uchodzi za pierwszy muzułmański kraj laickiego sukcesu w naszych czasach, jest nadal ideologią inspirującą modernizację islamu³⁰. Wobec kryzysu kemalizmu coraz bardziej kontrowersyjne staje się zastosowanie francuskiego modelu sekularyzacji. Niezwykle trudną do rozstrzygnięcia jest kwestia, jaki typ sekularyzacji byłby możliwy do adaptacji w świecie islamu.

* * *

²⁶ Zob. szczegóły tej krytyki w: H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947.

²⁷ Por. D. Pipes, *Fixing Islam*, „New York Sun”, April 6, 2004, <http://www.danielpipes.org/1704/the-rand-corporation-and-fixing-islam> (12.01.2010).

²⁸ Por. Ch. Jencks, *Critical Modernism: Where is Post-Modernism Going? What is Post-Modernism?*, New York 2007, s. 139.

²⁹ Por. D. Pipes, *Fixing Islam*, „New York Sun” 2004, April 6, <http://www.danielpipes.org/1704/the-rand-corporation-and-fixing-islam> (12.01.2010).

³⁰ Por. E. Özbudun, *Democratization Reforms in Turkey, 1993–2004*, „Turkish Studies” 8/2 (2007), s. 179–196; M. Somer, *Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey: Implications for the World, Muslims and Secular Democracy*, „Third World Quarterly” 28/7 (2007), s. 1271–1289.

Typologia islamu modernistycznego, sekularyzmu, fundamentalizmu islamskiego i tradycjonalizmu budzi już od kilkudziesięciu lat liczne zastrzeżenia i domaga się nieustannych udoskonaleń na poziomie teorii³¹. Osiągnięcia te nie powinny jednak pozostawać wyłącznie w sferze teoretycznej, lecz posiadać zastosowanie w praktyce. Wspomniano już, że jednym z celów modernizacji islamu jest taka przemiana ideologiczna, która pozwoliłaby na wyeliminowanie od wewnątrz (z szeregów muzułmanów) zwolenników przemocy i terroru. Zatem ze wszech miar godne polecenia jest skupianie się na ideologicznych i religijnych źródłach przemocy, rozróżniając mozaikę ugrupowań muzułmańskich. Taka metoda uwalnia od niebezpiecznych uogólnień, identyfikuje poszczególnych aktorów sceny polityczno-religijnej państw islamskich. Odkrycie różnic pomiędzy rodzajami praktykowania islamu dotyczy wszystkich dziedzin życia: od stosunku do państwa islamskiego aż po prawo mężów do bicia żon. Obserwacja praktykowanych wartości i stylów życia ujawnia obłudę wielu radykalnych fundamentalistów i terrorystów³².

KONIECZNOŚĆ NIEUSTANNEJ REWIZJI POSTULATÓW MODERNIZACJI ISLAMU

Postulat modernizacji prowokuje nie tylko teoretyków z krajów islamskich do nowego przemyślenia swoich fundamentów społecznych oraz roli i miejsca muzułmanów w polityce światowej. Paradoksalnie również tzw. świat zachodni zmuszony został do nieustannego rewidowania sposobów myślenia o zmianach i demokracji, ponieważ stały się one przestrzenią podatną na nadużycia, uproszczenia i możliwości niebezpiecznego zawężenia perspektywy, co obrazuje spór o istotę modernizacji, zmian i postępu³³.

Mimo swej atrakcyjności oświeceniowa teoria zmiany uznająca postęp za wskaźnik kształtowania racjonalnego społeczeństwa stała się przedmiotem zacieklej krytyki. Choć do dziś pojawiają się tendencje zmierzające do jej wskrzeszenia³⁴, w połowie XX wieku zastąpiono ją teorią moder-

³¹ Por. W.E. Shepard, *Islam and Ideology: Towards a Typology*, w: „International Journal of Middle East Studies” 19 (1987), s. 307.

³² Por. Ch. Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies...*, s. 9, 62.

³³ Zob. np. opinie: P.M. Regan, E.A. Henderson, *Democracy, Threats and Political Repression in Developing Countries: Are Democracies Internally less Violent?*, „Third World Quarterly” 23 (2002), s. 119–136; G.E. Robinson, *Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan*, „Middle East Journal” 51 (1997), s. 373–387.

³⁴ Por. J. Habermas, *Modernity – An Incomplete Project*, [w:] *Postmodern Culture*, red. H. Foster, London 1985, s. 4.

nizacji, która wynikała z ekonomiczno-politycznych uwarunkowań ery postkolonialnej. Modernizacja systemów politycznych polegać miała na coraz większym zróżnicowaniu potrzeb społeczeństwa oraz adekwatnej specjalizacji instytucji politycznych zajmujących się ich realizacją. Teoria modernizacji w różnych wariantach wskazywała społeczeństwom Azji, Afryki i Ameryki Południowej drogę rozwoju cywilizacyjnego, która najogólniej mówiąc, miała polegać na przejmowaniu wzorów ekonomicznych, politycznych i kulturowych szeroko rozumianego Zachodu. W tym kontekście również efektywna modernizacja islamu zakładała tworzenie odpowiednich rządów i spełnienie wielu warunków społeczno-kulturowych według rozwiązań zachodnich³⁵.

Na takich zasadach próbowano zaszczepić podstawy modernizmu w świecie islamu³⁶. Szybko okazało się jednak, że założenia te tworzyły teorię naiwną, przesadnie optymistyczną, mechanistyczną i często imperialistyczną. W odniesieniu do świata islamu problematyczne okazały się np. tworzenie aparatu politycznego, który cieszyłby się społeczną legitymizacją, przygotowanie społeczeństwa do przyjmowania wartości nowoczesnej kultury zachodniej oraz zintegrowanie populacji w społeczeństwo narodowe³⁷. Mówienie o konieczności modernizacji islamu przybierało czasem postać wręcz pogardliwej ignorancji wobec osiągnięć cywilizacji mużulmańskiej, różnorodności kulturowo-etnicznej, społecznej i religijnej świata islamu. Próby wcielania w życie tak rozumianego unowocześnienia przyniosły wielorakie skutki, które niejednokrotnie w świecie mużulmańskim przełożyły się na wzrost nastrojów fundamentalistycznych i panislamskich³⁸.

Przełom lat 80. i 90. był okresem szczególnym dla badaczy i teoretyków modernizacji. Postępowała globalizacja gospodarki kapitalistycznej, nastąpił upadek bloku socjalistycznego związanego z ZSRR, trwał rozwój UE. W latach 90. teorie modernizacyjne połączono z demokratyzacją. Podjęto wysiłki wypracowania operacyjnej definicji modernizacji, a także

³⁵ Por.: M. Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago 2005, s. 326.

³⁶ Por. *idem*, *Condition for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran*, „Theory and Society” 30 (2001), s. 669–731.

³⁷ Por.: A. Leftwich, *States Development: on the Primacy of Politics in Development*, Cambridge 2000, 16–17; T. Emmett, *Culture, structure and development: An alternative perspective*, „Development Southern Africa” 6 (1989), s. 147–160. Na temat modeli demokracji zob.: D. Held, *Democracy and the Global Order: from the Modern State to Cosmopolitan Governance*, R. Ketcham, *The Idea of Democracy in the Modern Era*, Lawrence 2004.

³⁸ Por. R.L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton 1999, s. 20–92; 123–168.

uchwycenia istoty relacji występujących pomiędzy demokracją polityczną a licznymi wymiarami rozwoju społeczno-ekonomicznego. Na przykład w opisach Roberta Dahla spotyka się 3 typy wyznaczników modernizacji, które pozytywnie związane są z demokracją: nowoczesność (rozumiana jako wysoki poziom życia), dynamika (wyrażana rozwojem ekonomicznym i konsumpcją) oraz pluralizm (koegzystencja wielu podmiotów społecznych). Wszystkie te wyznaczniki mają stanowić jeden fenomen: *Modern Dynamic Pluralist* (MDP). Zdaniem Dahla, gdy społeczeństwo znajdujące się w sferze rządów autorytarnych (reżimów) stopniowo zdobywa syndrom MDP, automatycznie stwarza ono presję oddaloną. Owa presja jest organicznie związana z żądaniem swobód obywatelskich w przestrzeni społecznej, ekonomicznej, kulturowej, psychologicznej oraz politycznej. Z drugiej strony należy pamiętać, iż demokracja oznacza pewien stan idealny, który w praktyce nie został nigdy i nigdzie osiągnięty we wszystkich swych założeniach. Obrazuje to praktyka w zakresie niesymetrycznych relacji pomiędzy rządzącymi a społeczeństwem³⁹.

Wspomniano już, że w kontekście unowocześnienia islamu nie można zapomnieć o globalizacji, która jest ściśle powiązana z szeregiem zmian politycznych. Spór o to, jak należy ostatecznie rozumieć ten fenomen, również nie został rozwiązany. W niniejszych badaniach przyjmuje się, że globalizacja stanowi kompleksowy zespół procesów ekonomicznych, które w ciągu ostatnich 20 lat progresywnie zwiększają wpływy na politykę i kulturę. Jest to zjawisko nowe o niezwykle wręcz dynamice, które Anthony Giddens określił, że nadeszło znikąd, aby być wszędzie w ciągu zaledwie jednej dekady. Stanowi ona specyficzną intensyfikację relacji między społeczeństwami⁴⁰. Badacze tego fenomenu, jak np. wspomniany David Held, twierdzą, że globalizacja stanowi historyczny proces, który przekształca przestrzenną organizację stosunków społecznych i transakcji, tworząc transkontynentalne lub międzyregionalne sieci interakcji oraz władzy.

Wydaje się, że nie wypracowano jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy wzmiankowane wyżej zmiany są radykalne i trwałe. Stąd w obszarze zainteresowań badaczy modernizacji islamu znalazło się również pytanie o wpływ globalizacji na zmiany stosunków politycznych wewnątrz poszczególnych państw. Okazuje się, że wbrew opiniom entuzjastów teorii globalizacji zmiany powodowane tym procesem nie zawsze prowadzą do

³⁹ Por. R. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven 1982, s. 4–11; 26–47; 197–205.

⁴⁰ A. Giddens, *The Globalizing of Modernity*, [w:] *The Global Transformations Reader: an Introduction to the Globalization Debate*, red. D. Held, A.G. McGrew, Cambridge 2000, s. 60.

uniwersalizmu i jednokierunkowego rozwoju; przebiegają one raczej wielokierunkowo, odnosząc odmienne skutki w różnych krajach muzułmańskich i kulturze islamu⁴¹.

Oddziaływanie globalizacji na teorię modernizacji politycznej w świecie islamu jest równie skomplikowane jak sama globalizacja. Jest prawdą, że stworzone przez globalizację makrostruktury ekonomiczne, standardy konsumpcji i kultury masowej posiadają cechy uniwersalnych wzorców ideologicznych i politycznych. Należy jednak pamiętać, że w praktyce nakładają się one na uwarunkowania narodowe i lokalne, często tworząc wręcz dialektyczne układy przeciwieństw. Trudno rozstrzygać też pytanie, czy globalizacja zawsze stanowi kontynuację modernizacji, czy też może sygnalizuje nadejście ery ponowoczesnej.

Nawiązując do globalizacji, nie można stracić też cennych uwag Oliviera Roya z jego *Globalized Islam*, który uważa terroryzm za patologiczną konsekwencję globalizacji świata islamu. Fundamentalizm muzułmański (choć nie każdy fundamentalista jest terrorystą!) posiada pewne cechy powszechne: rozwija się ponad podziałami etnicznymi i nie jest powiązany z żadnym konkretnym miejscem. *Dar al-islam* znajduje się wszędzie tam, gdzie mieszkają prawdziwi muzułmanie, a posiłkiem *halal* może być zarówno tradycyjne danie arabskie, jak również hamburger, byle przygotowany z dozwolonych składników. Analogicznie przyszłość Al-Kaidy ściśle związana jest z procesem globalizacji, np. poprzez udzielanie „koncesji” lokalnym terrorystom czy zawieranie sojuszy z innymi organizacjami⁴².

WNIOSKI: MODERNIZACJA WEWNĄTRZ ŚWIATA ISLAMU

A ZEWNĘTRZNE IMPULSY: KOMPLEMENTARNOŚĆ MODELI UNOWOCZEŚNIANIA

Jeśli przypomina się tutaj rysy teorii modernizacji i zmagania o jej zdefiniowanie w różnych kontekstach, to tylko dlatego, aby uniknąć niebezpiecznych uproszczeń perspektywy.

⁴¹ Przykładem tego jest np. skomplikowany system zależności pomiędzy elitami rządzącymi a przedstawicielami Al-Azharu, które ukazują konflikty pomiędzy tymi podmiotami a zarazem aspekty legitymizacji władzy ze strony autorytetów religijnych. Na temat zob. np.: T. Moustafa, *Conflict and cooperation between the state and religious institutions in contemporary Egypt*, „International Journal of Middle East Studies” 32 (2000), s. 3–22.

⁴² Por.: O. Roy, *Globalised Islam: Fundamentalism, De-territorialisation and the Search for the New 'Ummah'*. London 2003; *Globalized Islam – Interview with Olivier Roy*, „Relioscope” 8 Nov 2004, http://www.religion.info/english/interviews/article_117.shtml (11.01.2010).

- 1) Wydaje się, że zagadnienie modernizacji islamu należy ujmować obecnie w perspektywie dynamicznej, tzn. uwzględniającej rewizje teorii modernizacji i rozwoju. Czasem polegać one będą na odwróceniu sekwencji przyczyn i skutków w procesie przemian.
- 2) Niejednokrotnie socjocentryczna kategoria „rozwoju politycznego” musi uzyskać raczej cechy kategorii „polityki rozwoju”. Ta ostatnia w sposób szczególny kładzie nacisk na znaczenie polityki, władzy i państwa jako aktywnych podmiotów (warunków rozwoju), a nie tylko pasywnych przedmiotów zmian.
- 3) Trzeba zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństw dogmatyzowania niektórych postulatów teorii modernizacji. Do takich „dogmatów” należy, po pierwsze, nawiązujące do ewolucjonizmu założenie, że modernizacja jest procesem powszechnym i jednoliniowym, poprzez którego wszystkie stadia musi przejść każde społeczeństwo. Innym kontrowersyjnym *principium* jest przyjęcie tezy, że zmiany są zawsze nieodwracalne i nieuchronne. Dyskusyjnym założeniem jest również przekonanie progresistów, że procesy modernizacji zawsze prowadzą do powszechnej poprawy jakości życia. Do bardzo spornych aksjomatów należy i ten, który głosi, że warunkiem nowoczesności jest rozbitcie naturalnych wspólnot, erozja tożsamości kolektywnej i uformowanie się tożsamości indywidualnej. Wreszcie wielce problematyczne wydaje się też przekonanie o konieczności całkowitego rozdzielenia funkcji gospodarczych od rodziny.

* * *

Bezkrytyczne przyjęcie za pewnik wielu kontrowersyjnych założeń modernizacji w rozumieniu zachodnim miałyby cechy nowego „imperializmu” kulturowego i politycznego. Nie służyłoby obiektywizmowi, ponieważ prowadziłyby do uznania za wzorce nowoczesności pewne fenomeny społeczeństw zachodnich. Z drugiej strony stosunkowo zgodnie niemal przez wszystkich badaczy przyjmowane są stwierdzenia, że przejście od tradycjonalizmu do nowoczesności wyznacza możliwość uczestnictwa jednostki w życiu publicznym, dostęp do informacji i wiedzy, likwidacja analfabetyzmu, rozwój kultury masowej czy uzyskiwanie przewagi racjonalnego prawa nad obyczajem.

* * *

Po przedstawieniu wielu aspektów modernizacji islamu, fenomenowi zmian, które w pewnej mierze wymusza proces globalizacji, warto pokusić się

o odpowiedź na postawione w tytule pytanie. Unowocześnienie islamu przekształca się raczej w wieloaspektową, dynamiczną rzeczywistość epoki ponowoczesnej. Mamy więc nadal do czynienia z wysuwaniem przez różne środowiska postulatami uwspółcześnienia islamu, lecz odbywa się to na podstawie nowych paradygmatów. Modernizacja ta jest rzeczywiście pragnieniem i inspiracją do działania dla wielu muzułmanów i staje się coraz mniej idealistycznym priorytetem Zachodu, który próbuje podejmować kroki na rzecz uwspółcześnienia islamu z całym realizmem politycznym, kulturowym i społecznym.

Ocena przedsięwzięć modernizacyjnych islamu jest ambiwalentna i zależy od poszczególnych krajów muzułmańskich. Otóż istnieje grupa krajów islamskich, w których muzułmanie pragną przyswoić sobie nowoczesność w jej technologicznym wymiarze, nie przejmując ideologiczno-kulturowych osiągnięć Zachodu. Zgodnie z takim ujęciem, mamy do czynienia z pewnym typem modernizacji, ale bez elementów „westernizacji”. Z drugiej strony istnieją kraje, które określane są jako islamskie, a w rzeczywistości wpływ islamu na ich muzułmańskich obywateli bywa w niektórych wypadkach przeceniany na Zachodzie. Tam modernizacja społeczeństw muzułmańskich postępuje w zależności różnego stopnia przyzwolenia przez rządzących czy autorytety religijne.

Sumując, niezależnie od oceny i rozmiaru modernizacji w świecie islamu w kontekście globalizacji należy uważnie badać wszelkie możliwe konteksty ekonomiczne, polityczne, społeczne itd. Chodzi o to, by ustalić, czy pojawiające się w różnych formach próby modernizacji islamu w poszczególnych krajach muzułmańskich są wynikiem endogennego przystosowania się społeczeństwa do nowych okoliczności, które wymusza zmieniający się świat, czy też egzogenem przejmowaniem pewnych zachodnich wzorów kulturowych.



JERZY ZDANOWSKI*

ISLAM – ZACHÓD: JAKA PRZYSZŁOŚĆ?

Wyznawcy chrześcijaństwa i islamu stanowią prawie połowę mieszkańców kuli ziemskiej. Nie jest więc bez znaczenia dla świata, dla jego przyszłości to, jak układają się wzajemne stosunki między tymi dwoma wielkimi systemami religijnymi i cywilizacjami. Obecny stan tych stosunków jest zły, a nawet bardzo zły. Zamachy samobójcze w Nowym Jorku, Waszyngtonie, Madrycie i Londynie, ataki na turystów w Indonezji, Egipcie czy Turcji, wreszcie wojny na Bałkanach, w Iraku, Afganistanie i Sudanie mogą świadczyć o zaostrzaniu się konfliktu międzycywilizacyjnego i zapowiadać wręcz wojnę między islamem a cywilizacją zachodnią. Jest to prawdopodobne tym bardziej, że w ostatnich latach pogorszyły się warunki do prowadzenia dialogu między islamem a chrześcijaństwem jako religiami, a stereotypy kulturowe, istniejące po obydwu stronach, jeszcze się umocniły.

Z drugiej strony trzeba brać pod uwagę, iż islam i Zachód mają za sobą ponad 1400 lat wzajemnych relacji, w których okresy konfrontacji przeplatały się z intensywną wymianą wartości kulturowych i dóbr materialnych; cechowały się ciekawością jednej strony wobec drugiej, licznymi i ważnymi zapożyczeniami kulturowymi oraz próbami naśladowania jednych przez drugich. Islam i chrześcijaństwo to również stałe i codzienne sąsiedztwo wyznawców obydwu religii na Bliskim Wschodzie, Turcji, Bałkanach, Indii, Europie czy USA.

Jaka jest więc przyszłość wzajemnych relacji, tak ważnych dla świata?

Jest kilka zagadnień, które składają się na ogólny obraz. Wszystkie one należą do czynników długiego trwania, a więc takich, których działanie rozłożone jest w czasie i uwarunkowane wieloma innymi czynnikami. Jednym z czynników długiego trwania jest teologia. Islam i chrześcijaństwo wyrastają z tego samego pnia – są religiami Abrahamowymi. Pojawiają się w nich te same postaci – Adam, Ewa, Abraham, Mojżesz, a także Jezus i jego matka. Jest ta sama wizja życia, świata, czasu. Jest wspólna postać Boga. Jest wiele innych podobieństw. Z drugiej strony jest wiele różnic, i to

* Prof. dr hab. nauk humanistycznych, Instytut Studiów Wschodnich Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ.

poważnych. Muzułmanie odrzucili koncepcję Trójcy Świętej; nie wierzą, że Jezus został ukrzyżowany. Szanują go jako proroka, ale odmawiają mu boskości. Chrześcijaństwo odmawia z kolei świętości Koranowi – księdze, w której zawarte jest, według muzułmanów, ostateczne Objawienie. W teologii chrześcijańskiej pojawił się już w VII wieku silny nurt, traktujący islam jako herezję. Różnice teologiczne między islamem i chrześcijaństwem są strukturalne i można jedynie je łagodzić. Temu właśnie służy dialog teologiczny, który prowadzony jest przez obydwie strony od stuleci. Strony poszukują w ten sposób wspólnej drogi do Boga. Dialog ten nabrał nowych form po II Soborze Watykańskim, ale w ostatnich latach wyraźniej osłabł.

Wzajemna niechęć, a nawet wrogość wyrasta z historii. Wydarzenia takie, jak zdobycie przez muzułmanów Jerozolimy w VII w., wyparcie chrześcijaństwa przez islam z Afryki Północnej, wyprawy krzyżowe czy odbicie przez chrześcijan Hiszpanii, zrodziły poważne urazy psychiczne i bariery porozumienia się. Wystarczy powiedzieć, że wśród mieszkańców Bliskiego Wschodu wyprawy krzyżowe są ciągle żywym obrazem z podstępными, okrutnymi i wiarołomnymi Frankami, jak wówczas nazywano zachodnich chrześcijan. Jeszcze głębszą niechęć do ludzi Zachodu zrodził kolonializm. Kraje Bliskiego i Środkowego Wschodu musiały zapłacić krwawą cenę za niepodległość. Dla wielu Egipcjan bombardowanie Bagdadu w marcu 2003 r. przez siły państw zachodnich wywołało skojarzenia z ostrzałem Aleksandrii przez flotę brytyjską w 1882 r. Warto brać pod uwagę to, że kolonializm nie jest na Bliskim Wschodzie zamierzchłą przeszłością. Francuzi opuścili Tunezję w 1956 r., a Algierię w 1962 r. W Egipcie wielu ludzi pamięta agresję brytyjsko-francuską przeciwko temu krajowi w 1956 r., a w Syrii ciągle żywa jest pamięć o bombardowaniu Damaszku przez lotnictwo francuskie w latach 30. XX w.; w rezultacie tych ataków zginęły tysiące ludzi. Właśnie problem wyjścia obydwu stron z cyklu historycznego, jakim był kolonializm, tłumaczy wiele zjawisk we wzajemnych stosunkach. Zachód najwyraźniej nie potrafi sobie ułożyć stosunków z podległymi mu niegdyś krajami i ciągle stawia na rozwiązanie siłowe. Kraje muzułmańskie z kolei sygnalizują coraz większe ambicje do emancypacji politycznej i gospodarczej. Przeszłość zrodziła także wiele stereotypów, które okazały się niezwykle trwałe, m.in. dlatego że znalazły sobie miejsce w wytworach kultury duchowej, w tym, w tych najwspanialszych, tworzących kulturowy kanon cywilizacji. Średniowieczną kulturę masową tworzyły w dużym stopniu *Chansons de gestes* (Pieśni o czynach), w których głównym „bohaterem” był podstępny i okrutny Saracen. Dante w *Boskiej komedii* „skazał” Mahometa na okropne męki, gdyż zasługiwał na nie jako heretyk. Wolter z kolei przedstawił proroka islamu jako epileptyka. Druga strona nie po-

zostawała „dłużna”. W Mekce jeszcze na początku XX w. matki straszyły dzieci, aby nie jeździły do Dżuddy, gdyż mogą tam spotkać monstra o zielonych twarzach, od których trudno oczekiwać czegoś dobrego. Chodziło oczywiście o Europejczyków chrześcijan. Co ciekawe, stereotypy kulturowe wytrzymują próbę czasu i zwielokrotnienie kontaktów międzyludzkich w dobie globalizacji, a więc większe możliwości poznania się, w niewielkim tylko stopniu osłabia siłę ich oddziaływania.

Różnice teologiczne i wzajemny sposób postrzegania się to poważny problem w stosunkach między islamem a Zachodem. Jednak prawdziwym wyzwaniem dla obydwu stron są nierozwiązane problemy polityczne i palące potrzeby rozwojowe. Jest sprawą bezsporną, że ciągnący się od 1948 r. konflikt izraelsko-palestyński kładzie się głębokim cieniem na całokształcie relacji Zachodu ze światem islamu. Jednostronne często poparcie ze strony USA i wielu krajów europejskich dla Izraela, wyrozumiałość dla izraelskiej polityki nuklearnej przy jednoczesnym jej braku dla państw arabskich i Iranu, a także zastój w realizacji międzynarodowych postanowień na temat przyszłości Palestyńczyków wywołuje w społeczeństwach muzułmańskich poczucie niesprawiedliwości dziejowej, rodzi niechęć do Zachodu i podejrzenia o stronniczość. Oczywiście trudno się spodziewać, że powstanie państwa palestyńskiego poprawi natychmiast obraz Zachodu w społeczeństwach bliskowschodnich i osłabi napięcia między cywilizacjami. Są to przecież rezultaty procesów długiego trwania i nie zmieni ich jedno wydarzenie. Może być ono jednak ważnym przełomem w tych stosunkach, a na pewno będzie oznaczać zwrot w stronę łagodzenia napięć.

Innym poważnym problemem politycznym jest interwencja krajów zachodnich w Iraku w marcu 2003 r. Prawie 90% badanej ludności Bliskiego Wschodu było jej przeciwnie. Niemniej, większość badanych uznała usunięcie Saddama Husajna za fakt pozytywny. Ci sami ludzie są jednak przeciwni długotrwałej obecności USA i ich sojuszników w Iraku. Uważają, że Zachodowi chodzi o inne cele niż tylko wprowadzenie w Iraku demokratycznego systemu władzy. Tym ukrytym celem ma być chęć kontrolowania arabskich zasobów ropy naftowej, stworzenie parasola ochronnego dla Izraela i – generalnie – dążenie do dominacji nad światem islamu. W tym sensie interwencja z 2003 r. jest postrzegana jako przejaw nowego kolonializmu i ogniwo w ciągu wydarzeń, na który złożyła się wojna o Kanał Sueski w 1956 r., wojna 6-dniowa w 1967 r. i interwencja radziecka w Afganistanie w 1979 r. W tym właśnie aspekcie znaczna część mieszkańców regionu solidaryzuje się z walką prowadzoną przeciwko Zachodowi przez Al-Kaidę, chociaż jedynie 6–7% badanych popiera terroryzm. Warto zauważyć w tym miejscu, że muzułmanie z Bliskiego Wschodu do-

brze pamiętają o postawie Jana Pawła II, który sprzeciwił się atakowi na Irak w 2003 r. i był pierwszym papieżem, który złożył wizytę w meczecie, podczas swej milenijnej pielgrzymki do Syrii w maju 2001 r.

Porozumieniu nie sprzyjają coraz częstsze po 11 września 2001 r. przypadki prześladowań chrześcijan w krajach muzułmańskim. Chrześcijanie z Bliskiego Wschodu opuszczają wręcz masowo ten region, gdzie byli obecni od 2 tys. lat. Przyczyną tego *exodusu* jest niepewna sytuacja polityczna, permanentny kryzys gospodarczy i narastająca niechęć ze strony większości muzułmańskiej, która ma niewątpliwie związek z obecnością militarną chrześcijańskiego Zachodu w regionie. W samym Iraku liczba chrześcijan zmniejszyła się z ok. 1 mln w 2000 r. do ok. 25 tys. w 2007 r. W Betlejem, na obszarze Autonomii Palestyńskiej, odsetek ludności chrześcijańskiej spadł od 1948 r. z ok. 85% do ok. 12% obecnie. W Jerozolimie, gdzie jeszcze w 1922 r. chrześcijanie stanowili ok. 50% mieszkańców, w 2007 r. ich społeczność to zaledwie ok. 2% populacji miasta. Rodzą się niepokoje o pełną islamizację nie tylko Bliskiego Wschodu, ale i Europy. Najdobitniej tego rodzaju obawy wyraził Kościół katolicki. Papież Benedykt XVI w swoim wykładzie w Ratyźbonie (wrzesień 2006 r.) skrytykował nawracanie na islam przy użyciu siły.

Obawy Europejczyków budzi stały wzrost liczebności społeczności muzułmańskiej w UE (liczy ona ok. 20 mln osób, czyli ok. 5% populacji krajów Unii). Zwłaszcza że wielu oficjalnych przedstawicieli państw muzułmańskich mówi otwarcie o nieuchronności przyszłej islamizacji Zachodu. Jedną z odpowiedzi na tego typu wizje było wystąpienie włoskiej dziennikarki Oriany Fallaci, wzywające do wyrzucenia muzułmanów z Europy. Wywołało ono ostre protesty muzułmanów obywateli Unii, którzy przypomnieli o udziale imigrantów z Algierii, Maroka, Tunezji i innych krajów muzułmańskich w budowaniu potęgi przemysłowej Europy. Chodziło m.in. o robotników sprowadzanych często z całymi rodzinami do pracy w przemyśle samochodowym Francji. W ten ciąg wzajemnych podejrzeń, obaw czy obsesji wpisują się także wydarzenia wywołane opublikowaniem karykatur proroka Mahometa przez duńską gazetę „Jyllands Posten” w 2006 r. i zamieszki w 2005 r. we Francji na tle antyimigracyjnych i antimuzułmańskich postaw w Europie.

Muzułmański Bliski Wschód jest najbliższym sąsiadem chrześcijańskiej Europy. Boryka się z poważnymi problemami rozwojowymi i jest oczywiste, że sam sobie z nimi nie poradzi. Jest też oczywiste, że jeśli problemy te pozostaną nierozwiązane, to ich negatywne skutki będą nadal przenosić się na sąsiada. Te problemy to: destabilizacja gospodarcza, niska dynamika wzrostu PKB, przeludnienie, szybki przyrost naturalny, wysokie bezrobocie, ciągłe wysoki analfabetyzm, przestarzałe metody edukacji. Świat

arabski, skupiając ok. 5% ludności świata, ma tylko 2% udziału w handlu międzynarodowym. Tworzy bardzo mało dzieł artystycznych i naukowych o wartości globalnej. W sferze politycznej dominują rządy autorytarne, represyjne, tłumiące głosy społeczeństwa. Często rządy te utrzymują się dzięki poparciu elit rządzących Zachodu, które widzą w tym swój interes polityczny. Autorytaryzm rządów rodzi tymczasem nepotyzm, korupcję. Awans społeczny i zawodowy nie jest w tej sytuacji kwestią posiadania odpowiedniej wiedzy, lecz właściwych znajomości. Brak perspektyw na szybką poprawę sytuacji gospodarczej i politycznej rodzi frustrację, apatię i chęć sięgania po rozwiązania skrajne z użyciem siły.

Poprawa sytuacji mieszkańców regionu oraz wprowadzenie reform w świecie muzułmańskim jest coraz częstszym tematem konferencji i spotkań naukowców regionu. Zwraca się przy tym uwagę na to, że problemy rozwojowe będą się pogłębiać w związku z szybkim przyrostem liczby mieszkańców Bliskiego Wschodu. Obecnie na obszarze od Maroka na zachodzie po Oman na wschodzie mieszka 325 mln ludzi. W 2050 r. ma ich być 550 mln. Zwraca się także uwagę na to, że świat muzułmański jest ciągle „odwrócony” w sensie intelektualnym od Europy; mało interesuje się tym, co dzieje się na Zachodzie w kulturze i nauce. Znacznie mniej jest np. ośrodków ds. europejskich na uniwersytetach arabskich niż ośrodków ds. bliskowschodnich na uniwersytetach europejskich. W tym względzie w powszechnej świadomości ludzi Bliskiego Wschodu pokutuje przekonanie o doskonałości własnego świata, które to przekonanie wyrasta z przekonania o doskonałości islamu jako religii.

Europa, Unia Europejska, widzi problemy sąsiada i stara się mu pomóc. Służą temu i układy stowarzyszeniowe z poszczególnymi państwami regionu, i programy pomocowe w ramach Programu Sąsiedztwa Śródziemnomorskiego, i wiele form współpracy między instytucjami państwowymi i pozarządowymi. Studenci uniwersytetów arabskich są włączeni do programów unijnych w rodzaju Erasmusa, a naukowcy z ośrodków arabskich uczestniczą w projektach sponsorowanych przez Europejską Fundację Nauki w Strasburgu. Jest to działanie w pożądanym kierunku. W ten sposób tworzy się bowiem sieć powiązań międzyludzkich, będących najlepszą podstawą dialogu między cywilizacjami.

Konflikt między islamem a Zachodem jest, bez wątpienia, czymś realnym. Przejawia się przy tym na wielu płaszczyznach i rodzi poważne problemy. I choć zachodni indywidualizm jest często trudny do pogodzenia ze wspólnotowym etosem wartości, dominującym w społeczeństwach muzułmańskich, to istniejące rozbieżności w tym względzie nie muszą wcale prowadzić do konfliktu zbrojnego między obu cywilizacjami. Doświadczenia wielowiekowych kontaktów pokazują, że nie da się rozwiązać

tego konfliktu za pomocą środków militarnych. Potrzebna jest tolerancja i wzajemne zrozumienie. Tak samo jest oczywiste, że środkami militarnymi nie da się rozwiązać problemów rozwojowych świata muzułmańskiego. Konieczne jest przyjęcie długotrwałej strategii i prowadzenie konsekwentnej polityki, ukierunkowanej na wzrost gospodarczy, integrację gospodarczą, tworzenie sieci powiązań ludzkich opartych na zasadzie dwustronnych korzyści. Alternatywą jest wybuch ksenofobii i populizmu na skalę, która spowoduje powszechny chaos.

To, jak będą kształtowały się przyszłe relacje między Zachodem a światem islamu zależy od obydwu stron – od tego, czy Europa pokona strach przed sąsiadem i poważnie spojrzy na jego problemy, oraz od tego, czy elity społeczne państw muzułmańskich zdołają wykorzystać możliwości, jakie daje im potencjał ludnościowy i surowcowy regionu oraz globalizacja.

BIBLIOGRAFIA

- Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, red. C.M. Henry, R. Springborg, Cambridge University Press: Cambridge 2001.
- Goddard H., *Christians and Muslims. From Double Standards to Mutual Understanding*, Curzon Press: Richmond 1995.
- Halliday F., *The Middle East in International Relations*, Cambridge University Press: Cambridge 2005.
- Images of the Muslim World Before 1700*, red. D. Blanks, The American University of Cairo Press: Cairo 1997.
- Islam: A Challenge for Christianity*, red. H. Küng, J. Moltmann, SCM Press: London 1994.
- Khalid I., *The Egyptian Economy, 1952–2000. Performance, policies, and issues*, Routledge: London – New York 2006.
- The Middle East and the United States. A Historical and Political Reassessment*, red. D. Lesch, Westview, Boulder 2007.
- Owen R., *The Middle East in the World Economy 1800–1914*, I.B. Tauris, London–New York 1993.
- A Political Economy of the Middle East*, red. A. Richards, J. Waterbury, Westview: Boulder, 2008.
- Watt W.M., *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, Routledge: London–New York 1991.
- Zebiri K., *Muslims and Christians Face to Face*, Oneworld: Oxford 2003.

ANNA DIAWOŁ*
KATARZYNA CZAJKOWSKA**

EUROPA WOBEC WYZWAŃ IMIGRACJI MUZUŁMANÓW

WPROWADZENIE

Wraz z wejściem Europy w XXI wiek toczy się dyskusja na temat tego, jak będzie ona wyglądać, czy powinna się zmienić i jakie stoją przed nią wyzwania? Wielu znanych polityków, Joschka Fischer, Tony Blair, Silvio Berlusconi, prześciga się w przedstawianiu kolejnych wizji nowej Europy i scenariuszy jej rozwoju¹. Ta dyskusja nie odbywa się bez poruszania jednego z bardziej nurtujących tematów. Obecność ponad 14 milionów muzułmanów w Europie coraz częściej budzi kontrowersje i niepokoi zarówno rządzących, jak i zwykłych obywateli.

Stąd też przedmiotem niniejszego opracowania stał się problem migracji muzułmanów do Europy, migracji w wielu przypadkach niekontrolowanej, odbywającej się z pominięciem obowiązujących praw ruchu migracyjnego. Napływ imigrantów do Europy rodzi kilka problemów. Po pierwsze, konieczność włączenia tak dużej grupy osób w europejski rynek pracy, po drugie, problem asymilacji kulturowej oraz pluralizmu kulturowego. Ważny jest także wpływ obecności muzułmanów na zmiany w postrzeganiu przez Europejczyków zarówno samych siebie, jak i tego, co inne, zwłaszcza że coraz częściej można usłyszeć głosy kreślące konfliktogenną perspektywę dla tej części globu, ze względu na wzrastającą liczbę wyznawców islamu. Mimo trudności wynikających, po pierwsze, z aktualności tematu, po drugie, z jego złożoności oraz trudności związanych z tym, że migracja jest procesem, w związku z czym bardzo trudno

* Mgr, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

** Mgr, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

¹ Za przykład mogą posłużyć słowa Silvio Berlusconiego, premiera Włoch, który oświadczył, że standardy cywilizacji zachodniej i islamskiej są bardzo odmienne, dodał ponadto, że muzułmanie są grupą pozostającą daleko w tyle za Europejczykami, [za:] J. Baylis, S. Smith, *Globalizacja polityki światowej*, Kraków 2008, s. 679.

jest odnieść się do kwestii, które ciągle podlegają zmianom, autorki zdecydowały się skoncentrować na trzech głównych sprawach: charakterystyce społeczności muzułmańskiej w Europie, wskazaniu aktualnych trendów migracyjnych wśród muzułmanów oraz określeniu zagrożeń i wyzwań dla Europy, jakie ze sobą niesie obecność muzułmańskich imigrantów.

Poniżej zostaną przedstawione główne stanowiska w toczących się debatach na temat konieczności reformy islamu w Europie oraz zmiany nastawienia do tej religii ze strony Europejczyków. Komentarze autorskie będą stanowiły ich niewielkie uzupełnienie.

MUZUŁMANIE W EUROPIE

Kontakty między światem islamu a Zachodem mają ponad 1000-letnią tradycję. Kontakty te na przestrzeni wieków miały różnorodny charakter i można je podzielić na kilka okresów. Pierwszy okres od powstania islamu do XII wieku nie wiązał się z większym zainteresowaniem Europy nową religią, co wynikało z poczucia wyższości chrześcijan oraz ignorancji wobec tego, co obce. Muzułmanów postrzegano jako mało interesujących barbarzyńców. Okres wypraw krzyżowych przyniósł ze sobą nowe postrzeganie świata islamu. Z jednej strony wzajemna wrogość, chęć dominacji, a z drugiej poznanie bogactwa i osiągnięć kultury islamu stało się inspiracją do zmian i przewartościowań wewnątrz Europy. Następnie okres odrodzenia w Europie, a raczej klimat, jaki panował, skłaniał do podjęcia zaawansowanych studiów nad islamem oraz jego kontekstem politycznym, społecznym i kulturowym. Następnie przełom XIX i XX, epoka kolonializmu, wytworzyły więzi oraz współzależności, które niejako do dziś określają charakter wzajemnych kontaktów².

Fala imigracji muzułmanów po drugiej wojnie światowej była jedną z najważniejszych zmian w Europie od czasów reformacji. Turcy, Marokańczycy czy Palestyńczycy przyjeżdżali na kontynent europejski jako robotnicy, którzy marzyli o lepszej egzystencji, nie mogąc sobie jej zapewnić w rodzinnych stronach. Z czasem, kiedy zaczęły dołączać do nich rodziny, nikt już nie mówił o powrocie, ale chciał jak najlepiej urządzić się w nowym środowisku. Wówczas to Europejczycy zorientowali się, że do ich krajów przyjechała nie tania siła robocza, ale ludzie ze swoimi potrzebami, roszczeniami oraz z własną religią. Druga fala migracji stworzyła więc zwarte, dobrze zorganizowane społeczeństwo, które ze względu na wy-

² D. Rudnicka-Kassem, *Chrześcijaństwo. Koegzystencja. Polemika. Dialog*, „Politeja” 2004, nr 1, s. 48–52.

soki wskaźnik urodzin bardzo szybko się rozrastało. Konieczny był więc rozwój mużulmańskich instytucji, sklepów, szkół, meczetów. Przykładowo do lat 70. w Wielkiej Brytanii istniało tylko 13 meczetów, a w latach 80. już prawie 300. Gwałtowny ich rozwój świadczył o zmianie, jaka dokonała się wśród imigrantów, którzy przestali być tylko tymczasowymi obywatelami, Europa stała się dla nich nowym domem³. Dopóki mużulmanie byli wyalienowani ze sfery publicznej swoich nowych ojczyzn obawiano się, że nie czując więzi z krajem i narodem, będą bez skrupułów działać na jego niekorzyść i kontestować wszystkie, podejmowane poza ich wspólnotą decyzje. W momencie, kiedy zaczęli się w krajach przyjmujących zadomawiać, wysuwali uwagi i roszczenia, których nie tylko nikt się nie spodziewał, ale też od nich nie oczekiwał. Za rok przełomowy w tym względzie uznaje się 1989, kiedy miały miejsce dwa wydarzenia aktywizujące społeczność mużulmańską w europejskiej sferze publicznej. Pierwsze dotyczyło reakcji społeczności mużulmańskiej na publikację w Wielkiej Brytanii książki Salmana Rushdiego *Szatańskie wersety*, drugie zaktywizowało społeczność w obronie noszenia chust przez mużulmanki we Francji. Od tego momentu intensyfikacji uległa debata dotycząca obecności mużulmanów w Europie⁴.

Wraz z osiedleniem się na stałe mużulmanie zaczęli wypowiadać się w kwestiach publicznych i walczyć o takie same prawa, jakie przysługują innym wyznaniom. Od występującego w danym kraju europejskim rodzaju stosunków państwo–kościół zależy, w jakim stopniu mużulmanie mają udział w kształtowaniu przestrzeni publicznej. Siłą rzeczy w korzystniejszej sytuacji znajdują się mużulmanie, zamieszkujący kraje gwarantujące równość wszystkich religii, niż te zakładające świeckość lub dominację jednej z nich⁵. Przykładem państwa, w którym wszystkie wyznania mają zagwarantowany ten sam status, jest Holandia i tam też powstaje wiele instytucji islamskich, począwszy od domów modlitwy, na mużulmańskich szkołach, finansowanych częściowo przez rząd holenderski skończywszy. Znacznie mniejszą różnorodność instytucji religijnych można spotkać w Niemczech, gdyż kraj ten nie uznaje islamu jako religii zinstytucjonalizowanej. We Francji z kolei, państwie konstytucyjnie laickim, prawo zakazuje nauczania religii w szkołach i posługiwania się symbolami religijnymi, co wpływa na gorszą sytuację mużulmanów. We Francji mamy do czynienia

³ K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: mużulmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2006, s. 30–32.

⁴ K. Pędziwiatr, *op. cit.*, s. 38.

⁵ K. Górak-Sosnowska, *Instytucjonalizacja islamu w Europie*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe” 2005, t. 4, nr 12, s. 123.

nia już z trzecim pokoleniem wywodzącym się z rodzin robotników muzułmańskich. Choć islam stanowi w tym kraju drugą największą religię, a mniejszość muzułmańska liczy ponad 5 milionów osób, to bardzo często jej członków traktuje się jako obywateli drugiej kategorii, pozbawionych szans na poprawę warunków bytowych. Dotychczasowe próby regulacji sytuacji mniejszości islamskiej poniosły fiasko, czego przykładem może być próba poddania muzułmanów oficjalnej władzy państwowej. Podczas gdy formalnie władzę sprawuje Rada Kultu Muzułmańskiego pod kuratelą francuskiego MSW, nie ma ona żadnego autorytetu wśród grup muzułmanów skupionych wokół określonego meczetu, najczęściej finansowanego przez ich rodzime kraje. W ostatnich latach dodatkowo mamy do czynienia z niezwykle ożywieniem religijnym francuskiej mniejszości muzułmańskiej. We Francji zbudowano więcej meczetów i założono więcej towarzystw religijnych i szkół koranicznych, niż miało to miejsce w ich rodzimych stronach. Warto zaznaczyć, że w Portugalii religia nie posiada oficjalnego statusu, a jednak muzułmanie cieszą się swobodą zgromadzeń i wypowiedzi, natomiast w Belgii, mniejszość islamska uznana oficjalnie nie może swobodnie się rozwijać⁶.

Muzułmanie w wybranych krajach Europy

Państwo	Procent z całkowitej populacji
Francja	7–8
Niemcy	3,4
Wielka Brytania	2,7
Holandia	5,8
Włochy	1,2
Hiszpania	1,4
Belgia	4

Źródło: opracowano na podstawie K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2005.

Muzułmanie w Europie znajdują się w trudnej sytuacji ekonomicznej, brak pracy, niska pozycja społeczna, wywołują agresywne postawy oraz przyczyniają się do szukania pomocy i wsparcia w organizacjach fundamentalistycznych. Wskaźnik bezrobocia wśród muzułmanów w niemal wszystkich krajach Europy przewyższa średnią krajową. Pogarszająca się sytuacja ekonomiczna i brak perspektyw prowadzą z kolei do wzrostu

⁶ *Ibidem*, s. 128.

szarej strefy i przestępczości zorganizowanej wśród muzułmanów⁷. Brak wykształcenia i odpowiednich kwalifikacji to tylko część problemów, ważniejsze dotyczą dyskryminacji i uprzedzeń, z jakimi się stykają.

W Europie muzułmanie traktowani są w bardzo restrykcyjnych kategoriach. Wyróżnia się albo muzułmanów, tzw. liberalnych, którzy nie obnoszą się z religią albo tych praktykujących utożsamiających się w pełni z islamem. Według Jamie Glazowa w Europie tak naprawdę mamy do czynienia z wieloma kategoriami muzułmanów, pierwsza to apostaci, czyli muzułmanie bądź niewierzący lub ci, którzy przeszli na inną wiarę. Następnie muzułmanie zdeklarowani, czyli tacy, którzy deklarują swoją przynależność do ummy, ale tak naprawdę niepraktykujący. Muzułmanie kulturowi oddający się wierze tylko w życiu prywatnym, muzułmanie polityczni przenoszący wiarę do sfery publicznej oraz muzułmanie radykalni, wśród których są zarówno ortodoksi nieuznający stosowania siły, tacy, którzy walczą słowem, a nie mieczem, jak i ci, dla których agresywny dżihad jest sensem egzystencji⁸. Guy Sorman natomiast uważa, że wyznawcy islamu w Europie mają religię inną niż ich przodkowie, jest to specyficzne wyznanie powstałe w wyniku imigracji oraz trudnej drogi do zachowania tożsamości, alienacji, a także po części wyrzeczenia się religii. Ten nowy odłam może doprowadzić do specyficznego tworu, jakim będzie europejski islam łączący w sobie tradycję proroka, a także europejski dorobek oświecenia⁹.

CHARAKTERYSTYKA MIGRACJI MUZUŁMANÓW

Bardzo trudno jest określić liczbę muzułmanów w poszczególnych krajach. Trudności wynikają często z faktu, że religia jest zaliczana do sfery prywatnej i bardzo rzadko pada o nią pytanie. Najliczniejsza grupa muzułmanów, przede wszystkim ze względu na przeszłość kolonialną, mieszka we Francji, Niemczech i Wielkiej Brytanii. Na problemy z określeniem wielkości populacji arabskiej w Europie wpływa także zjawisko nielegalnej imigracji. Statystyki wskazują, że co roku z państw basenu Morza Śródziemnego do krajów Unii przybywa legalnie około 700 000 osób. W tym samym czasie pół miliona obywateli arabskich dostaje się na kontynent

⁷ R.J. Pauly, *Islam in Europe, integration or marginalization*, Burlington 2004, s. 140–165.

⁸ *Islamization of Europe and Policies to Prevent It*, <http://www.islam-watch.org/NoSharia/index.html>, 2009, s. 1–5.

⁹ G. Sorman, *Islam w Europie, nowa synteza tradycji*, „Europa” 2006, nr 24, s. 13.

nielegalnie. Główną przyczyną jest stały wyż demograficzny oraz zła sytuacja ekonomiczna w krajach muzułmańskich. Badania przeprowadzone przez instytucje unijne dowodzą, że w ciągu kilkunastu najbliższych lat liczba ludności arabskiej z obszaru Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu podwoi się. Co piąty obywatel Unii Europejskiej w 2050 roku będzie wyznawał islam¹⁰. W takich krajach, jak Wielka Brytania, Hiszpania, Holandia wynik ten zostanie osiągnięty wcześniej. Niski przyrost populacji w Europie oraz wysoki wskaźnik urodzeń w krajach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej wywołują pytania o przyszłość i tożsamość Europy. Bernard Louis twierdzi, że „powstanie idącej w miliony społeczności muzułmanów urodzonych i wykształconych w Europie, uważających się za Europejczyków, będzie miało ogromne i niedające się przewidzieć konsekwencje dla Europy, islamu i stosunków między nimi”¹¹.

Europejczycy zdają sobie sprawę z konsekwencji napływu imigrantów zarówno tych przybywających drogą legalną, jak i tych dostających się na kontynent przy pomocy grup przestępczych. Zjawisko to w połączeniu z odradzającym się fundamentalizmem islamskim może powodować zagrożenie dla przyszłości i bezpieczeństwa Europy. Wraz z napływem nielegalnych imigrantów ma miejsce także rozwój przestępczości. Zaniepokojenie społeczeństw budzi tworzenie się grup muzułmanów, którzy poprzez reislamizację „słowem i mieczem”, chcą nawracać muzułmanów przyjmujących kulturę zachodnią. Napływ imigrantów z krajów Bliskiego Wschodu, budzi także obawę o przeniesienie na teren Europy lokalnych konfliktów. Nielegalni imigranci stają się świetną pożywką dla radykalnych grup islamskich i stanowią dla nich zaplecze logistyczne¹². Wzrost liczby muzułmanów w Europie prowadzi do polaryzacji nastrojów, do negatywnych emocji z obawy o masowy napływ tego, co inne. Obcy kojarzy się z zagrożeniem, niechęcią, a także w przypadku realnego zagrożenia staje się zawsze kozłem ofiarnym. Należy zaznaczyć, że muzułmanie przybywają na kontynent z taką samą częstotliwością jak przedstawiciele innych wyznań, jednak to głównie im przypisuje się rolę winowajcy za wszelkie okrucieństwa i zagrożenia dla przyszłości Europy.

¹⁰ A. Michaels, *A Fifth of European Union will be Muslim by 2050*, <http://www.fait-freedom.org/2009/08/08/afifth-of-european-union-will-be-muslim-by-2050>, 2009, s. 1.

¹¹ B. Lewis, *Europa a islam*, [w:] *Europa i co z tego wynika*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Warszawa 1990, s. 300.

¹² M. Studzińska, *Nielegalna imigracja – nowe wyzwanie dla bezpieczeństwa europejskiego*, „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego” 2006, s. 201.

Nielegalna imigracja, jak już było wspomniane, jest jednym z najważniejszych wyzwań dla współczesnej Europy. Przyczyny jej są najczęściej ekonomiczne. Bezrobocie, brak perspektywy, przeludnienie krajów Maghrebu i Maszreku, powodują chęć dostania się do lepszego świata, który oferuje Europa. Nielegalni imigranci to także osoby, które opuszczają rodzinne kraje ze względów politycznych, przekonań religijnych, dyskryminacji lub ucisku. Przemytem osób drogą lądową lub morską zajmują się najczęściej organizacje przestępcze. Główne trasy, przez które nielegalni imigranci dostają się do Europy, prowadzą z Bliskiego Wschodu do wybrzeży Grecji i Włoch, z Maghrebu do Włoch i Hiszpanii oraz z Turcji do krajów bałkańskich lub Austrii¹³. Grupy te są bardzo zwarte, połączone często więzami rodzinnymi, dlatego trudno jest je wykryć. Ich przywódcy dobrze znają się na ustawodawstwie europejskim i wiedzą, jak omijać przepisy. Nielegalny przyjazd do Europy jest dość kosztowny. Organizacje przestępcze pobierają opłaty przed zorganizowaniem przerzutu, które wahają się od 3500 do 11 250 euro i są uzależnione od kraju docelowego, standardu i rodzaju transportu. Często zdarza się jednak, że podróż trwa kilkanaście dni i na jej poszczególnych etapach *boat people*¹⁴ zmuszani są do ciężkiej pracy lub są wykorzystywani do przemytu narkotyków. Dochody z nielegalnej imigracji stale rosną, co powoduje, że pojawiają się nowe, bardziej radykalne grupy, które trudnią się organizowaniem przerzutu.

Ataki terrorystyczne z 11 września 2001 roku w USA, a następnie w Madrycie i Londynie, miały ogromne znaczenie dla postrzegania muzułmanów w świecie zachodnim. Obok wojny z terroryzmem zaczęto na nowo definiować cywilizacje poprzez wyznaczanie standardów dobra, których rzecz jasna należało szukać w krajach zachodnich kierujących się uniwersalnym liberalizmem. Świat zaczęto dzielić na cywilizowany i niecywilizowany. Rozpoczęło się na nowo wznoszenie granic pomiędzy światem islamu a Zachodem, czego konsekwencją była fala niezadowolenia z obecności muzułmanów w krajach Europy. Zachód stał się mniej liberalny¹⁵. Wiele państw Europy rozpoczęło wprowadzanie polityki ograniczającej imigrację, uznając, że europejski rynek pracy nie jest przygotowany na napływ nowych pracowników. Migracja uważana ze przyczynę bezrobocia w krajach zachodnich stała się źródłem napięć społecznych oraz wzrostu postaw rasistowskich i ksenofobicznych. Po 11 września 2001 roku kra-

¹³ *Crime and Development in Africa*, UN Report, http://www.unodc.org/pdf/African_report.pdf, June 2005.

¹⁴ *Boat people* – termin ten oznacza osoby próbujące przedostać się do krajów Zachodu drogą morską.

¹⁵ *Globalizacja...*, *op. cit.*, s. 679.

je europejskie wdrażały restrykcyjne prawo antyterrorystyczne, przepisy ograniczające imigrację, daleko posunięte kontrole wśród społeczności islamskiej, powodując tym samym wzrost poglądów rasistowskich i utożsamianie religii islamskiej tylko i wyłącznie z aktami terroru. W reakcji na wzrost negatywnych postaw społecznych, zwolennicy dialogu twierdzili, że społeczność islamska została już tak napiętnowana, że sama potrzebuje ochrony. Kolejnym etapem powinno być uznanie islamu za nieodłączny czynnik krajobrazu europejskiego i podjęcie wszelkich prób na rzecz integracji, a nie jak dotąd przeciwstawiania sobie społeczności europejskiej i islamskiej oraz ochrony jednej przed drugą¹⁶.

Imigracja jest zjawiskiem, które ciągle podlega zmianie. Dlatego też powoduje ona konieczność ciągłego przystosowywania się do nowych jego form. Prawo do zapewnienia ochrony własnym obywatelem przez rządy europejskie jest niekwestionowane, jednak jak podaje Amnesty International „żaden człowiek nie jest nielegalny” i należy przy formułowaniu przepisów dotyczących migracji uwzględniać prawa każdego człowieka do godnego życia. Sekretarz generalny OECD José Ángel Gurría powiedział: „migracja nie jest kranem, który można zakręcić i odkręcić według potrzeb. Europa potrzebuje uniwersalnych praw dotyczących mniejszości i migracji, niezależnych od tego czy stosujemy je w dobrych, czy złych czasach”¹⁷.

EUROPA JAKO MIEJSCE DIALOGU I RYWALIZACJI

Rozważania dotyczące relacji międzykulturowych w kontekście islamu w Europie stanowią ważną kwestię z punktu widzenia niniejszego opracowania. Historyczne doświadczenia kontynentu sprawiły, że w Europie przez długi okres przeważał etnocentryzm, co wiązało się z sukcesem, z jakim państwa europejskie narzucały swoją kulturę, języki i dominację polityczną innym kontynentom. Przekonanie o wyższości kultury europejskiej zrodziło tezę o jej uniwersalnym charakterze. Europejska wizja świata oparta była więc na postrzeganiu świata w kategoriach dychotomicznych, przeciwstawianiu Europejczyków innym ludom. Europa praktycznie nie akceptowała wartości, jakie niosą ze sobą inne kultury. Europejska tożsamość ukształtowana została w opozycji do konkurencyjnych

¹⁶ J. Cesari, *The Securitization of Islam In Europe*, „Research Paper” 2009, nr 15, http://www.eumap.org/library/static/libr3/u/0/5/1826_1_g.pdf, s. 10–13.

¹⁷ A. Michaels, *Muslim Europe, demographic time bomb, transforming our continent*, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/5994047/Muslim-Europe-the-demographic-time-bomb-transforming-our-continent.html>, 2009, s. 3.

kregów kulturowych¹⁸. Jedną z cech kultury europejskiej było, jak twierdzi Paul Foucault, wykluczenie „tego, co inne”. Dzisiaj Europejczycy muszą zacząć określać swoją tożsamość nie przeciwko innemu tylko ku innemu, co pozwoli na otwarty dialog z tym, co inne, odmienne i obce¹⁹.

Należy zastanowić się, czym jest tożsamość europejska, czy ma konotacje geopolityczne, historyczne czy duchowe. Czy tożsamość ta, kształtowana przez stulecia, jest obecnie dojrzała i niezmienna, czy też jej charakter zmienia się na naszych oczach i wynika z wymogów czasów współczesnych. Według Kazimierza Malaka, tożsamość europejska to wspólny dla ludności zamieszkującej kontynent system wartości i tradycji, zarówno tych pozytywnych, jak negatywnych, oraz wzorców zachowań odcisniętych w wytworach materialnych i niematerialnych, pozwalających jednoznacznie określić nas jako Europejczyków. Zestaw tych wartości ukształtowanych przez polityczną i duchową historię zawiera szacunek dla istoty ludzkiej, wolność i prawa osobiste, równość wobec prawa, demokrację i ochronę praw mniejszości. Powołując się na Roberta Coopera, możemy dzisiaj mówić o kształtowaniu tożsamości Europy ponowoczesnej, czyli Europy pluralistycznej bez granic, w której konflikty są rozwiązywane za pomocą konsensualnego przewyciężania różnic, ewentualnie poprzez poszukiwanie *modus vivendi* pozwalającego zachować różnice i jednocześnie hamującego wzajemnie destrukcyjny potencjał²⁰. Wyznając powyższe zasady, Europa musi przynajmniej deklarować otwartość i chęć porozumienia, aby nie wrócić do czasów przednowoczesnych konfliktów i wojen.

Europa swoją obecną identyfikację opiera na idei multikulturalizmu, kształtując wspólnotę ludzi żyjących razem bez względu na przynależność narodową, państwową, wyznanie i poglądy. Jednak Europie wolnej od konfliktów i wojen do całokształtu tożsamości brakuje jeszcze jednego kluczowego elementu, mianowicie występowania innego, do którego można by się postawić w opozycji i odróżnić. W Europie odbywa się więc konstruowanie wyobrażeń na temat innego, które są podtrzymywane dla porządkowania rzeczywistości społecznej. Jednym z nich jest myślenie dychotomiczne o dwóch cywilizacjach europejskiej i islamskiej. Przykładowo zawsze stawia się islam w opozycji do praw człowieka, nie ma praw człowieka w islamie, a tylko prawa człowieka i islam. Kolejną sprawą jest myślenie uniwersalistyczne. Wszelkie działania muzułmanów traktowane

¹⁸ R. Virbricht, *Europa w islamskiej wizji świata*, „Lud” 1999, t. 83, s. 27.

¹⁹ S. Konopacki, *Koniec Europy. Czy UE jest zdolna do dalszego rozszerzenia*, Centrum Europejskie Natolin, z. 28, Warszawa 2006, s. 20–23.

²⁰ R. Cooper, *The Breaking of the Nations. Order and Chaos In the Twenty First Century*, „Atlantic Monthly Press” 2004, s. 16.

są w kategoriach wypełniania lub poddawania się nakazom i zakazom religijnym. Nie bierze się pod uwagę indywidualnego działania lub myślenia niezależnego od religii. W myśleniu dehumanizującym islamu nie traktuje się w odniesieniu do zwykłego człowieka, nie dostrzega się, że za pojęciem islamu stoi istota ludzka. W końcu myślenie polaryzujące polega na tym, że jeśli muzułmanin nie przyjmuje w całości naszego systemu wartości, to na pewno jest przeciwko nim²¹.

Demokratyczna, wielokulturowa Europa, starając się zachować swoją unikatowość i odmienność, mierzy się z problemami natury społecznej, politycznej i ideowej. Pierwszy z nich polega na tym, że w środowisku demokratycznym każdy w granicach prawa i porządku publicznego może wybierać. Muzułmanin chcący ubierać się tradycyjnie, jeść potrawy halal i obchodzić własne święta z demokratycznego punktu widzenia nie robi nic złego, jednak z punktu widzenia orędowników demokracji jest zagrożeniem. Kolejny problem dotyczy polityki: demokracja zakłada wolność wyboru, jednak gdy pojawia się groźba przejęcia władzy w wolnych wyborach przez organizacje islamskie, traktowane jest to jako naruszenie dotychczasowego porządku. Trzecia sprawa dotyczy samej idei demokracji, która powinna być wieloreligijna, ale w rzeczywistości jest świecka, a kwestie *sacrum* sprowadza do sfery prywatnej, czemu tradycyjne społeczeństwo islamskie nie może się poddać²².

Denis de Rougemont podkreśla natomiast, że fundamentem cywilizacji europejskiej jest kultura dialogu i sprzeciwu, polegająca na odrzuceniu jednolitości. To, co określa Europę od wieków i jest nadal aktualne, biorąc pod uwagę czynniki historyczne, kulturowe i polityczne, to podziały religijne będące nieodłączną częścią krajobrazu europejskiego. Inny od zarażania dziejów uczestniczy w życiu Europy. Dialog z innym będzie jednym z głównych czynników wpływających na identyfikację europejską. Konieczne jest określenie przestrzeni, w której kontakty te będą mogły być rozwijane, a wspólnota interesów będzie mogła być zdefiniowana.

Należy zadać pytanie, czy możliwe jest pogodzenie europejskiego systemu wartości i tego, który dominuje w społeczności muzułmanów. W Europie władza należy do suwerennego ludu, w islamie pochodzi ona od Boga. Jeśli stwierdzimy, że scenariusz integracji nie jest możliwy, to równie dobrze możemy zaprzeczyć istnieniu ogólnoludzkich wartości,

²¹ L.R. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A Work of Comparative Political Theory*, Princeton–New Jersey 2009, s. 37–49.

²² S. Zemni, *Islam, European Identity and the limits of Multiculturalism*, [w:] *Religious freedom and the neutrality of the state. The position of the European Union*, red. W. Shadid, P.S. van Koningsveld, Lauven 2002, s. 158–163.

wspólnych wszystkim niezależnie od religii, jaką wyznają, kultury, w jakiej się wychowali czy też miejsca, które zamieszkują. Natomiast pojawiają się głosy, że pogodzenie islamu z systemem wartości laicyzującej się Europy jest możliwe. Wspólna praca jednej i drugiej strony może doprowadzić do powstania nowej jakości, jaką będzie euroislam oparty na uniwersalnych wartościach jak pokój i chęć życia w społeczeństwie bez konfliktów²³.

W Europie można często usłyszeć głosy, że obecne napięcia związane z obecnością mużulmanów są najlepszym dowodem na potwierdzenie tezy Samuela Huntingtona, który definiuje współczesny świat poprzez wskazanie różnic cywilizacyjnych. Teza ta służy oponentom wielokulturowości jako usprawiedliwienie dla historycznych uprzedzeń, wykorzystywana jest często w debacie jako argument przeciwko możliwości współistnienia obok siebie mużulmanów i Europejczyków. Postawy takie potęgują wzajemną niechęć i uprzedzenia, gdyż bardzo trudno jest utrzymać atmosferę dialogu i współpracy, gdy przedstawia się islam jako zagrożenie dla gospodarki i polityki europejskiej. Huntington uważa, że na skutek procesów globalizacji i kurczenia się świata, czynnikami wyróżniającymi daną społeczność nie jest przynależność narodowa, a jej kultura. Jednak, czy można jednoznacznie stwierdzić, że istnieją obszary jednolite kulturowo, nawet jeśli tak, to na pewno do takiego obszaru nie można zaliczyć Europy. Jej historia, wielowiekowy przepływ myśli i idei pomiędzy narodami europejskimi oraz kontakty kulturowe ze społecznościami zamieszkującymi inne kontynenty wskazywałyby raczej na to, że dzisiaj Europa powinna być miejscem spotkania kultur, a różnice nie powinny dzielić, ale dawać podstawy do prowadzenia otwartego dialogu. Europejczycy więc, aby nie zaprzeczać fundamentom, na których rozkwitała Europa, muszą dostrzec wkład, jaki cywilizacja islamska wniosła w jej rozwój i powstanie, uznać islam za jeden ze składników jej kultury. Jedynie taka droga otworzy pole do współpracy²⁴.

Warto się zastanowić nad tym, w jakim stopniu mużulmanie przybywający na kontynent europejski dążą do przewyciężenia różnic kulturowych i cywilizacyjnych oraz w jakim stopniu akceptują konieczność zmian i przystosowania się do życia w warunkach zachodniej demokracji. Janusz Danecki twierdzi, że „w samym świecie islamu zaskakuje to, że mimo gwałtownych przemian tradycyjne podziały nadal się utrzymują, nie ma wielkich i dogłębnych przewartościowań w stosunku do Zachodu – trwa

²³ T. Stefaniuk, *Islam, Zachód, wartości*, [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, red. K. Górak-Sosnowska, K. Pędziwiatr, P. Kubicki, Warszawa 2006, s. 48–50.

²⁴ R. Scruton, *Islam, Europa, Fukuyama i koniec historii*, przeł. T. Bieroń, „Europa” 2006, nr 126, s. 6. Zob. szerzej: S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i kształtowanie nowego ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.

ta sama niechęć połączona z akceptacją. Innymi słowy, dawna opozycja pomiędzy modernistami a tradycjonalistami-fundamentalistami nadal się utrzymuje²⁵. Jak podaje raport Europejskiego Centrum Monitorowania Przypadków Rasizmu i Ksenofobii „muzułmanie coraz częściej odczuwają, że warunkiem ich akceptacji przez społeczeństwa zachodnie jest całkowita asymilacja i wyrzeczenie się własnej kulturowej tożsamości”²⁶. Muzułmanie stykają się więc w Europie z różnymi przejawami rasizmu, począwszy od bezpośrednich ataków i na dyskryminacji w środowisku pracy skończywszy. Mniej istotne wydaje się Europejczykom to, że muzulmanie pochodzą z różnych stron świata, przybyli do Europy w różnym okresie, mają różne sytuacje życiowe, zawody i zajęcia. Bardziej istotne wydaje się, że wyznają islam z założenia przeczący wartościom nie tyle chrześcijańskim, ile ogólnocywilizacyjnym. Trudno jest więc oczekiwać od muzulmanów integracji ze społeczeństwami zachodnimi, jeżeli się ją skutecznie uniemożliwia w życiu codziennym. Z drugiej strony w Europie pojawiają się reformatorzy muzulmańscy, prezentujący koncepcje pogodzenia islamskich zasad z europejskim systemem wartości. Mają one pokazać, że islam nie jest ani wrogi, ani niebezpieczny, a muzulmanie tworzą społeczność otwartą na zmiany.

Wśród myślicieli muzulmańskich w Europie obecnie dominują dwa zasadnicze nurty, określające wizję wzajemnego współistnienia. Pierwszy reprezentuje Tarik Ramadan, teolog muzulmański i profesor filozofii. Twierdzi, że nie widzi sprzeczności w byciu jednocześnie muzulmaninem i Europejczykiem. Muzułmanie w Europie powinni wyjść z gett, być bardziej samokrytyczni i skończyć z mentalnością ofiary. Muzułmanie nie powinni mieszać religii z kulturą. Nie widzi sprzeczności między islamem a takimi wartościami europejskimi, jak demokracja, wolność i równość. Inne poglądy głosi Bassam Tibi, twórca pojęcia euroislam jako nowej formy religii muzulmańskiej, która powinna się wykształcić w warunkach zachodniej demokracji. Powstanie liberalnej, apolitycznej wersji islamu powinno być według niego możliwe do zaakceptowania zarówno przez Europejczyków, jak i wyznawców islamu. Swoją koncepcję opiera na założeniu, że religia jest sprawą prywatną, a przestrzeń publiczna ma świecki charakter²⁷. Tibi równocześnie podkreśla, że w pracę nad pogodzeniem

²⁵ J. Danecki, *Przemiany w dzisiejszym islamie*, [w:] *Zagadnienia współczesnego islamu*, red. A. Abbas, Poznań 2003, s. 7.

²⁶ *Muslim alienation risk in Europe*, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/6189675.stm>, 2006, s. 1–2.

²⁷ A. Skowron-Nalborczyk, *Czy reforma islamu wyjdzie z Europy*, „Więź” 2006, nr 3, s. 38.

wartości zachodnich z mużulmańskimi powinni włączyć się równie mocno Europejczycy, przestrzega przed zamknięciem i ignorancją. Twierdzi, że „Europa staje przed wielkim wyzwaniem ze strony islamu i islamizmu. Islam jest religią a islamizm polityczną ideologią, która powstaje przez upolitycznienie islamu. Islam zawiera nauki, których Europa nie może zaakceptować, na przykład brak równouprawnienia kobiet i mężczyzn. Europa jest pod presją, aby się otworzyć na inne kultury. Europejczycy nie mają wyjścia, muszą znaleźć jakiś sposób. Powinni się wyzbyć arogancji i eurocentryzmu. Trzeba to jednak uczynić tak, aby nie stracić własnej tożsamości”²⁸.

PODSUMOWANIE

Czynnikiem, który w najbliższej przyszłości znacznie wpłynie na charakter wzajemnych relacji, będzie wynik negocjacji akcesyjnych Turcji z Unią Europejską. Czy Europa potwierdzi swoją otwartość i pluralizm, przyjmując nowy i w większości mużulmański kraj, czy też okopie się na dotychczasowej pozycji i zamknie na odmienną kulturę?

Przyszłość w dużym stopniu zależy do obu stron: albo wzajemnie dostosują swoje wartości i rozwiązania instytucjonalne, wzbogacając swoje cywilizacje, albo przyjmą pozycje konfrontacyjne, zwalczając swoje kultury i nie pozwalając się w pełni rozwinąć żadnej z nich, albo w końcu żyjąc obok siebie, będą udawały, że druga strona zupełnie nie istnieje, a swoją egzystencję będą ograniczały do gett, ulegających stopniowej fundamentalizacji.

Kształt wzajemnych relacji w XXI wieku będzie zależał od wkładu i wysiłku zarówno mużulmanów jako grupy, poszczególnych państw europejskich, polityki UE oraz od zwykłych obywateli. Niezmiernie ważne jest wyzbycie się obaw, jakie głosiła Oriana Fallaci, twierdząc, że Europa staje się prowincją islamu, jego kolonią, że bardzo szybko się jemu poddaje, na co wpływ ma czynnik demograficzny oraz sekularyzacja Europy²⁹. Jeśli Europa wielokulturowa ma dalej istnieć, to musi przyjąć drogę zmierzającą do lepszego wzajemnego poznania się i akceptacji swych odmienności.

²⁸ B. Tibi, *Euroislam jako europejski most między cywilizacjami*, [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, red. K. Górak-Sosnowska, K. Pędziwiatr, P. Kubicki, Warszawa 2006, s. 16–20.

²⁹ O. Fallaci zaprezentowała swoje poglądy w książce *Wściekłość i duma*, Warszawa 2003.



ROLA RELIGII W KULTURZE I POLITYCE PAŃSTWA



ANNA BEDNARSKA-STEC*

FUNDAMENTALIZM PROTESTANCKI W STANACH ZJEDNOCZONYCH AMERYKI

WPROWADZENIE

Podjmując próbę określenia, czym jest „fundamentalizm religijny”, trzeba od razu zastrzec, że powinno się mówić o tym zjawisku w liczbie mnogiej. Różnice między fundamentalizmami wynikają nie tylko z różnic między religiami, ale także z różnic między realiami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi¹.

Fundamentalizm można zdefiniować na wiele sposobów. Najprościej mówiąc, jest to powrót do źródeł, fundamentów religii². Można go określić, za Bassamem Tibi, polityzacją religii³. Dążąc jednak do definicyjnej precyzji, warto zacytować Steve’a Bruce’a: „fundamentalisci odpowiadają na problemy stworzone przez procesy modernizacji, opowiadając się za ogólnospołecznym posłuszeństwem wobec jakiegoś autentycznego i nieomylnego tekstu bądź tradycji lub starając się zdobyć władzę pozwalającą na narzucenie owej tradycji w odnowionej postaci”⁴.

O samym fundamentalizmie protestanckim również należałoby mówić w liczbie mnogiej⁵. Brak instytucji odgórnie organizującej teologicznie protestantyzm sprawia, że ma on w swojej naturze skłonność do podziałów. Nie inaczej jest z fundamentalizmem wyrosłym na jego gruncie, który od początku był, jak zauważył Mochtar Ben Barka, „zróżnicowanym wewnątrznie i rozproszonym ruchem międzywyznaniowym, który wznosił się ponad granice dzielące poszczególne odłamy”⁶.

* Mgr, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Wrocławski.

¹ S. Bruce, *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 15.

² B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997, s. 5.

³ *Ibidem*, s. 34.

⁴ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 120.

⁵ *Ibidem*.

⁶ S. Fath, *Religia w Białym Domu*, tłum. E. Cylwik, Warszawa 2007, s. 72.

Amerykański fundamentalizm chrześcijański ukształtował się na gruncie ewangelikalizmu – międzywyznaniowego nurtu, zrodzonego w XVIII wieku na fali przebudzenia skostniałej poreformacyjnej religijności, dla którego charakterystyczne jest uznawanie Pisma Świętego za jedyną podstawę wiary, osobista relacja z Bogiem i ewangelizacja. Ponieważ w wierze ewangelikanów niezwykle ważne jest doświadczenie osobistego nawrócenia, obcy jest im model chrześcijaństwa dziedzicznego.

Aby w pełni zrozumieć fundamentalistów, trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że wiara ewangelicznych chrześcijan, która wiąże się z niezwykle głębokim religijnym zaangażowaniem, zasadza się na opozycji: akceptacja przekazu zawartego w Ewangeliu oznacza wartościowe życie na ziemi i życie wieczne po śmierci, natomiast odrzucenie go oznacza zupełnie realne męki piekielne⁷. Jednak, co ważne, zależność między chrześcijaństwem ewangelicznym i fundamentalizmem (przynajmniej tym definiowanym wąsko, niepotocznie) nie działa w obie strony – wszyscy fundamentaliści protestanccy są ewangelikanami, ale nie wszyscy ewangelikanie są fundamentalistami.

Dla najbardziej ortodoksyjnych fundamentalistów charakterystyczny jest premillenaryzm. Premillenaryzm, który pojawił się pod koniec XIX wieku, zakłada parując jeszcze przed ustanowieniem przez Chrystusa tysiącletniego królestwa. „Premillenaryści – pisze Karen Armstrong – porwanie żywcem do nieba wyobrażali sobie bardzo konkretnie i szczegółowo. Nagle dojdzie do katastrof samolotów, samochodów i pociągów, ponieważ ponownie narodzeni piloci, kierowcy i maszyniści zostaną uniesieni w powietrze. Załamie się giełda i upadną rządy. Ci, którzy pozostaną, uświadomią sobie, że zostali skazani i że prawdziwi wierni mieli absolutną rację”⁸.

Premillenaryzm fundamentalistów naznaczony jest dodatkowo *dyspensacjonizmem*, który zakłada, że bieg historii to zmiany ze złego na gorsze, w związku z czym wysiłek człowieka jest bezcelowy⁹. W takiej perspektywie najlepszą do przyjęcia postawą jest zachowanie dystansu wobec kultury, co gwarantuje niewinność¹⁰.

Trudności z definicyjnym ujęciem zjawiska fundamentalizmu składają się na problemy z precyzyjnym określeniem danych liczbowych

⁷ G.M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925*, Oxford 1980, s. 3.

⁸ K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. J. Kolczyńska, Warszawa 2005, s. 204.

⁹ S. Fath, *Religia w Białym Domu*, s. 79.

¹⁰ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 85.

dotyczących ewangelikanów i fundamentalistów protestanckich. Szacuje się, że obecnie na świecie jest 400–500 milionów chrześcijan ewangelicznych, z tego w Stanach Zjednoczonych, według różnych źródeł, ok. 50–70 milionów¹¹ lub nawet 100 milionów¹². Większość kościołów, które określają się mianem fundamentalistycznych, to konserwatywne kościoły baptystyczne. Można tutaj wymienić np. General Association of Regular Baptist Churches (Ogólne Stowarzyszenie Kościołów Baptystów Regularnych) z ok. 120 tysiącami członków (tendencja malejąca)¹³ oraz największe jednolite wyznanie w tym kraju po Kościele katolickim, czyli Southern Baptist Convention (Konwencję Baptystów Południowych), które ma już ponad 16 milionów członków i 42 tysiące kościołów w Stanach Zjednoczonych¹⁴. Jednak fundamentalizm protestancki dotyczy także innych wyznań – np. prezbiterianizmu czy metodyzmu, jak również chrześcijaństwa niezwiązanego z żadną denominacją: The Independent Fundamental Churches of America (Niezależne Fundamentalistyczne Kościoły Ameryki), mają ok. 70 tysięcy członków¹⁵. Stąd można uznać, że liczba fundamentalistów w USA szacowana na ok. 20 milionów¹⁶, jest prawdopodobna. Wydaje się jednak, że zależy ona od sposobu, w jaki fundamentalizm zostanie zdefiniowany i tym samym od tego, które kościoły zostaną określone jako spełniające kryteria przynależności do tego nurtu chrześcijaństwa.

GENEZA FUNDAMENTALIZMU PROTESTANCKIEGO

Wyczerpująca odpowiedź na pytanie, skąd się wzięli fundamentaliści protestanccy, jest bardzo złożona. Fundamentalizm był ruchem zrodzonym jako sprzeciw wobec modernizmowi, wąsko rozumianemu jako liberalna teologia, później sprzeciw ten został poszerzony o inne trendy nowoczesnej kultury¹⁷.

¹¹ S. Fath, *Religia w Białym Domu*, s. 58.

¹² Dane za stronę *Institute for the Study of American Evangelicals*, <http://isae.wheaton.edu>.

¹³ Dane za 1998 rok za stronę www.adherents.com.

¹⁴ Dane za stronę *South Baptist Convention*, www.sbc.net.

¹⁵ Dane za 1998 rok za stronę www.adherents.com.

¹⁶ M. Potz, *Granice wolności religijnej: kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wrocław 2008, s. 161.

¹⁷ W.V. Trollinger jr., *God's Empire: William Bell Riley and Midwestern Fundamentalism*, Wisconsin 1991, s. 29.

Modernizm w odniesieniu do religii realizował się poprzez ruch, który narodził się w Kościele anglikańskim i objął inne wyznania protestanckie¹⁸. Uznawał, że religia musi być poddana nowej interpretacji, odpowiedniej dla nowoczesnego człowieka, i że taka interpretacja nie spowoduje utraty żadnego z jej istotnych elementów¹⁹. A jednak pojawienie się Wyższej Krytyki, dyscypliny naukowej, stawiającej sobie za cel analizę Pisma Świętego na takich samych, naukowych, zasadach, co każdy inny tekst (analiza ta musi uwzględniać historyczno-kulturowy kontekst tekstu; elementami składającymi się na tak określone zadanie są: określenie literackiego gatunku tekstu, jego historycznego tła czy kulturowych i psychologicznych czynników mających wpływ na pracę autora bądź redaktora tekstu²⁰) – dla wielu oznaczało podważenie samej religii. W efekcie Biblia przestała być tym, za co ją uważano – zakwestionowano jej jednolitość, autorstwo oraz prawdziwość niektórych zawartych w niej twierdzeń i tym samym zreletywizowano jej wartość.

Modernizm wraz z racjonalizmem nie tylko zmieniły postrzeganie religii, ale i ją samą. Charakter tej zmiany najlepiej oddają słowa Amziego Clarence'a Dixona z 1920 roku, który był jedną z ważnych postaci kształtującego się ruchu fundamentalistycznego: „Jestem chrześcijaninem, ponieważ jestem myślicielem, racjonalistą i naukowcem”²¹.

Literalne odczytywanie treści zawartych w Piśmie Świętym stanowiło sposób na umiejscowienie religii, która – przeciwstawiona naukowemu opisowi rzeczywistości – nie mogła utrzymać swojej dawnej pozycji w świecie rządzonym przez logikę i naukę. Modernizm na tyle silnie wpłynął na myślenie fundamentalistów, że ich działania były podporządkowane prawom nowoczesności, dlatego określanie tych protestantów jako konserwatywnych chrześcijan, co często ma miejsce, może prowadzić do błędnego postrzegania ich natury²².

Odpowiedzi na pytanie, skąd się wzięli fundamentaliści protestancy, należy szukać również w samych amerykańskich realiach XIX wieku, które niewątpliwie sprzyjały odczuwaniu niepokoju społecznego. Wojna

¹⁸ Nurt ten zaznaczył swoją obecność również w obrębie Kościoła katolickiego; w encyklice *Pascendi Dominici gregis* z 1907 roku papież Pius X określa modernizm jako „syntezę wszystkich herezji”.

¹⁹ C.W. Emmett, *What is 'Modernism'?*, [w:] *Fundamentalism versus Modernism*, red. E.C. Vanderlaan, New York 1925, s. 54.

²⁰ D.G. Bloesch, *A Christological Hermeneutic: Crisis and Conflict in Hermeneutics*, 1985, www.religion-online.org/showarticle.asp?title=0.

²¹ K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 260.

²² *Ibidem*.

scesyjna (1861–1865) była postrzegana jako apokalipsa, a jej koniec nie okazał się początkiem niczego dobrego, bowiem w północnych stanach pojawił się kapitalizm²³. Kolejne stulecie dało dodatkowe argumenty antymodernistom: Wielki Kryzys, I i II wojna światowa, bomba atomowa, komunizm.

Można dostrzec jeszcze jedną – paradoksalną – przyczynę zagrożenia pozycji chrześcijaństwa. To przecież Reformacja dała ludziom przyzwolenie na samodzielne czytanie i rozumienie Pisma Świętego. W ten sposób wpłynęła na indywidualizację i tym samym subiektywizację wiary. W efekcie chrześcijaństwo zaczęło się dzielić i różnicować. A warunki pluralizmu religijnego sprawiają, że wierzący mają mniejsze zaufanie do własnej wiary; jak pisze Steve Bruce: „System idei jest najbardziej przekonujący, gdy idee te mają zasięg uniwersalny i podzielane są przez wszystkich. Wówczas nie są wierzeniami czy przekonaniem, lecz właściwym opisem rzeczywistości”²⁴. Warto tutaj dodać, że dziś mieszkańcy amerykańskich miast coraz rzadziej określają się jako członkowie jednego kościoła, wybierając luźne powiązania z kilkoma²⁵.

POCZĄTKI RUCHU FUNDAMENTALISTÓW

Przełomowymi wydarzeniami dla początku protestanckiego ruchu fundamentalistycznego były konferencje biblijne w Niagara Falls oraz przede wszystkim wydanie serii dwunastu broszur w latach 1910–1915. To ogromne przedsięwzięcie edukacyjne sfinansowało dwóch braci milionerów, zajmujących się przemysłem naftowym, Lyman i Milton Stewart. Nazwa ruchu pochodzi od tytułu tych właśnie broszur: *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (*Fundamenty: świadectwo prawdy*). Zostały one rozesłane do wszystkich pastorów, wykładowców i studentów teologii w Ameryce. Zawierały w sumie około stu artykułów z przystępnym wyjaśnieniem dogmatów, które zostały uznane przez wyższą krytykę za błędne: nieomylność Pisma, narodzenie Jezusa z Dziewicy, odpokutowanie przez Chrystusa na krzyżu ludzkich grzechów, jego cielesne zmartwychwstanie, obiektywna realność czynionych przez niego cudów. Autorami broszur byli teologowie tak różnych wyznań, jak prezbiterianizm, baptyzm czy anglikanizm.

²³ *Ibidem*, s. 202.

²⁴ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 43.

²⁵ S. Fath, *Religia w Białym Domu*, s. 141.

Początkowo fundamentaliści protestanccy pozostawali związani z własnymi kościołami, ponieważ ich pierwotnym celem było zahamowanie wpływu liberalnej teologii na protestantyzm. Z czasem jednak – ze względu na radykalizację ruchu – doszło do rozłamów i podziałów wewnętrznych w niemal każdym z kościołów protestanckich.

Pierwsza wielka batalia fundamentalistów amerykańskiego protestantyzmu dotyczyła nauczania w szkołach publicznych teorii ewolucjonizmu, co było wówczas zakazane w kilku stanach. W 1925 roku w stanie Tennessee odbył się słynny proces nauczyciela biologii – Johna T. Scopesa – oskarżonego właśnie o wykładanie niezgodne z nauczaniem biblijnym. Scopes przegrał i został ukarany grzywną, a prawo zakazujące nauczania darwinizmu w tym stanie zostało zniesione dopiero w latach 60. Jednak wydarzenie to skompromitowało fundamentalistów. Funkcję oskarżyciela pełnił William Jennings Bryan, który przepytywany przez obrońcę Scopesa przyznał między innymi, że świat ma więcej niż sześć tysięcy lat. Po tych wydarzeniach fundamentaliści właściwie zniknęli na kilka dekad z życia publicznego, by wyjść z ukrycia w latach 70.

Od końca XIX wieku powstawały kluczowe instytucje fundamentalistów protestanckich, które zapewniały im poczucie posiadania własnej przestrzeni we wrogim świecie²⁶. Do najważniejszych z nich należy Moody Bible Institute, który został założony w 1886 roku w Chicago. Około 1930 roku w USA istniało już co najmniej 50 fundamentalistycznych uczelni biblijnych, a wkrótce potem pojawiło się kolejnych 26²⁷. W tym czasie powstał Bob Jones University (Południowa Karolina), który dostarczył najwięcej w całym kraju fundamentalistycznie wykształconych nauczycieli²⁸. Uczelnia ta działała bez akredytacji akademickiej, a więc na innych warunkach niż tworzone do tej pory chrześcijańskie szkoły wyższe.

W 1919 roku pastor baptystyczny William Bell Riley założył pierwszą organizację o charakterze międzywyznaniowym i międzynarodowym – World's Christian Fundamentals Association (Światowe Chrześcijańskie Stowarzyszenie Fundamentalistyczne) – której ambicją było połączenie konserwatywnych chrześcijan. W 1922 roku Riley w ten sposób mówił o stworzonej przez siebie organizacji: „wiele matek i ojców – przekonanych, że nasze uczelnie i seminaria teologiczne zostały zepsute przez wprowadzenie nauki, kłamliwie tak nazywanej, zdając sobie sprawę, że ich synowie i córki, będąc cztery krótkie lata z dala od domu, zmienili się z pobożnie wierzących w kpiących sceptyków – powitało to stowarzy-

²⁶ K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 309.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 310.

szczenie jako pewny znak nadejścia nowych czasów zarówno dla wiary, jak i wspólnoty”²⁹.

W 1960 roku powstała pierwsza chrześcijańska sieć telewizyjna w Stanach Zjednoczonych: CBN – Christian Broadcasting Network. Jej założycielem był – znany również z politycznego zaangażowania – pastor zielonoświątkowy Pat Robertson, który unowocześnił formułę telewizyjnych programów ewangelizacyjnych – jego *700 Club* był stylizowany na program publicystyczny, podczas gdy tradycyjne metody teleewangelizacji przybierały postać nabożeństw lub krucjat odnowy religijnej³⁰.

PRZEKONANIA FUNDAMENTALISTÓW

Společne i polityczne przekonania fundamentalistów protestanckich przekładają się na wizję cywilizacji, która pozostaje w poważnym dysnansie ze współczesną kulturą zachodnią. Charakterystyczne dla fundamentalizmu jest bowiem przekonanie o istnieniu – w przeszłości – pewnego doskonałego społecznego ucieleśnienia prawdziwej religii³¹. Dyskurs fundamentalistów jest jednak dostosowany do standardów nowoczesnego społeczeństwa, bo chcą oni być oceniani w oparciu o kryteria świeckie³². Stąd opis stworzenia świata z Księgi Rodzaju jest przez nich nazywany „nauką o stworzeniu”. Karen Armstrong pisze o przekształceniu przez protestanckich fundamentalistów mitów chrześcijańskich w fakty naukowe i stworzeniu hybrydy, która nie jest ani dobrą nauką, ani prawdziwą religią³³.

Zresztą przekonania fundamentalistów nie są sprzeczne z poglądami około połowy Amerykanów, skoro z badań opinii publicznej z 2004 roku wynika, że jedynie 13 procent z nich wierzy w ukształtowanie się człowieka na drodze ewolucji bez udziału Boga, a 45 procent jest zwolennikami kreacjonizmu³⁴.

Stosunek fundamentalistów do teorii ewolucji dobrze obrazuje fragment książki dotyczącej historii i geografii świata z lat 80. XX wieku: „W naszym nowoczesnym świecie jest wielu ludzi, którzy wymyślają uro-

²⁹ Cytat za: W.B. Riley, *God's Empire...*, s. 38 (gdzie nie podano inaczej, tłumaczenie własne).

³⁰ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 92.

³¹ *Ibidem*, s. 23.

³² *Ibidem*, s. 117.

³³ K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 502.

³⁴ A. Szostkiewicz, *Partyzanci Pana Jezusa*, „Polityka” 2004/2005, nr 52/53.

jone historie o pierwszym człowieku. [...] Ewoluściści kpią z prawdy, że Bóg stworzył ziemię i ludzi. [...] Nie ma żadnych naukowych dowodów na ewolucję. [...] Adam i Ewa nie wyglądali jak małpy. Adam był niewątpliwie najbardziej przystojnym mężczyzną, jaki kiedykolwiek żył, a Ewa najpiękniejszą kobietą, bo byli bezpośrednim owocem własnoręcznego Boskiego dzieła”³⁵.

Jeśli chodzi o kwestie społeczne, fundamentaliści walczą z aborcją, pornografią, edukacją seksualną w szkołach, prawami homoseksualistów. Sprzeciwiają się też próbom usankcjonowania kontrolowanego dostępu do broni. Pod względem poglądów polityczno-ekonomicznych fundamentalistów protestanckich można określić jako liberałów. Są zwolennikami obniżenia nakładów państwa na opiekę społeczną, niższych podatków, prowadzenia stanowczej polityki zagranicznej oraz ograniczenia możliwości działań związków zawodowych³⁶.

POWRÓT

Dopiero w latach 70. XX wieku fundamentaliści chrześcijańscy powrócili do życia publicznego i włączyli się do polityki. Stało się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, było z czym walczyć: zmiany społeczno-kulturowe lat 60. i 70. sprawiły, że uaktywniły się organizacje walczące o prawa kobiet i homoseksualistów; zniesiono segregację rasową; zalegalizowano aborcję; ograniczono rolę religii w szkołach. Po drugie, konserwatywne chrześcijaństwo miało wówczas bardzo duże wsparcie społeczne. Według sondażu Gallupa z 1979 roku: 1 na 3 Amerykanów przeżył ponowne narodziny, prawie 50% Amerykanów wierzyło, że Biblia jest nieomylna, ponad 80% Amerykanów uważało Jezusa za istotę boską. Działało ok. 1300 stacji radiowych i telewizyjnych głoszących ewangelię³⁷.

Reakcją na liberalizację obyczajów było powstanie New Christian Right (Nowej Chrześcijańskiej Prawicy), zwanej także Religious Right (Religijną Prawicą), którą można określić jako ruch społeczno-religijny. Co warto podkreślić, przynależą do niego nie tylko fundamentaliści protestanccy, ale również, między innymi, katolicy. Trudno wskazać liczbę osób wspierających Nową Chrześcijańską Prawicę, bo w jej skład wchodzi bardzo wiele, większych i mniejszych, organizacji rozmaicie wyprofilowanych,

³⁵ Cytat z książki L.E. Hick, *Old World History and Geography*, [za:] C. Hyers, *The Rise and Fall of Creationism*, „The Christian Century” 1984, nr 24/04.

³⁶ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 96.

³⁷ K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 381.

o różnym stopniu przynależności. Celem ruchu jest promowanie światopoglądu konserwatywnych chrześcijan poprzez skuteczne, polityczne działanie³⁸. Początkowo miało być to oddziaływanie zarówno na partię demokratyczną, jak i republikańską, szybko jednak Religijna Prawica stała się jedną z frakcji tej drugiej³⁹.

Pierwszą znaczącą organizacją Nowej Chrześcijańskiej Prawicy była *Moral Majority* (Moralna Większość), która działała w latach 1979–1989 pod przywództwem słynnego ewangelickiego kaznodziei Jerry'ego Falwella. Poparcie Moralnej Większości przyczyniło się w dużym stopniu do zwycięstwa Ronalda Reagana w wyborach prezydenckich⁴⁰. Działania tej organizacji pokazały, że fundamentaliści zrezygnowali z izolacjonizmu i zaczęli współpracować z ludźmi spoza własnego kręgu, którzy popierali ich poglądy polityczne czy moralne. Moralna Większość zajmowała się przede wszystkim aktywizowaniem konserwatywnych chrześcijan – zarówno jako wyborców, jak i kandydatów, głównie na szczeblu lokalnym⁴¹.

Po rozwiązaniu Moralnej Większości, jej struktury zostały wchłonięte przez, założoną przez Pata Robertsona, *Christian Coalition* (Chrześcijańska Koalicja). Organizacja ta, która ma dwa miliony członków i dwa tysiące oddziałów w pięćdziesięciu stanach, jest dla jednych „ruchem nadziei na moralne odrodzenie Ameryki, dla drugich – niebezpieczną sektą bigotów”⁴².

Jej działania skupione są głównie wokół informowania wyborców, jak głosować, czyli którzy kandydaci reprezentują właściwą, prorodzinną politykę. Takie przewodniki są rozsyłane, według danych organizacji, w dziesiątkach milionów egzemplarzy, w 2000 roku było to 70 milionów⁴³. Obecnie wpływy chrześcijańskiej koalicji – w porównaniu do ostatniego dziesięciolecia XX wieku, kiedy przeżywała lata swojej świetności – znacznie zmalały, między innymi w związku z kłopotami finansowymi.

Skłonność do przemocy przypisuje się fundamentalistom chrześcijańskim z powodu działań antyaborcyjnych. W 1985 roku 92% klinik, w których wykonywano zabiegi usuwania ciąży, donosiło o atakach ze strony fundamentalistów: były to zarówno pikiety, jak i akty wandalizmu⁴⁴.

³⁸ M. Potz, *Granice wolności religijnej...*, s. 160.

³⁹ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 90.

⁴⁰ M. Potz, *Granice wolności religijnej...*, s. 166.

⁴¹ K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 444.

⁴² A. Szostkiewicz, *Partyzanci Pana Jezusa*, s. 65.

⁴³ Dane za stroną *Christian Coalition of America*, www.cc.org.

⁴⁴ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 15.

Zdarzały się też bardzo poważne przestępstwa – podkładanie bomb oraz morderstwa, ale były to pojedyncze incydenty.

Najbardziej znaną organizacją walczącą z legalnością aborcji w Stanach Zjednoczonych jest Operation Rescue (Operacja Ratunek, 1987). Jej założyciel Randall Terry określił swoje cele jako stworzenie „narodu, którego polityka znów będzie oparta na etyce judeochrześcijańskiej, na niej będzie oparty także system prawny i powszechna moralność; nie będzie to naród pływający po niepewnych wodach humanizmu, lecz kraj zbudowany na opoce Wyższych Praw”⁴⁵. W praktyce cel ten jest realizowany poprzez niedopuszczanie do klinik, w których wykonuje się zabiegi usuwania ciąży, personelu ani kobiet, oraz publikowanie materiałów antyaborcyjnych. Dane tej organizacji mówią o ponad 35 000 aresztowań jej członków około roku 1990⁴⁶.

Inne organizacje należące do Chrześcijańskiej Prawicy, to, między innymi, założone w 1987 roku Home School Legal Defense Association (Stowarzyszenie Prawnej Ochrony Edukacji Domowej), broniące interesów rodziców, którzy rezygnują z edukacji swoich dzieci w szkołach, czy American Family Association (Stowarzyszenie Amerykańskich Rodzin), które zajmuje się głównie problemem obecności w mediach seksu i przemocy. W swoich działaniach wykorzystuje groźby i bojkot, by zmusić reklamodawców do rezygnacji ze wspierania programów, które prezentują wspomniane wyżej treści⁴⁷.

PODSUMOWANIE

W połowie XX wieku uznano za pewne, że proces laicyzacji będzie postępował bez żadnych zakłóceń i przeszkód⁴⁸. Tymczasem, prawie 60 lat później, raczej nic nie wskazuje na to, by fundamentalizm protestancki w Stanach Zjednoczonych miał utracić swoją żywotność i możliwość wpływania na polityczny i społeczny kształt amerykańskiej kultury. Niechęć wobec fundamentalizmu jest wynikiem ujmowania przez chrześcijan reprezentujących ten nurt protestantyzmu w kategoriach zagrożenia wielu z podstawowych wartości oraz osiągnięć świata zachodniego, i co więcej, podejmowania z nimi walki. Mimo że walka ta przeważnie odbywa

⁴⁵ K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 509.

⁴⁶ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 15.

⁴⁷ W.M. Chavanne, *With God on our Side: Reflections on the Religious Right 1997*, www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1658.

⁴⁸ K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 7.

się w granicach prawa, czasami jest bardzo agresywna i nosi znamiona przemocy, choćby werbalnej.

Można jednak spróbować zrozumieć fundamentalistów, co czyni S. Bruce, pisząc, że „nie ma nic niezwykłego w tym, że ludzie traktują religię bardzo poważnie”⁴⁹. Według tego autora, fundamentalizm jest „racjonalną reakcją tradycyjnie religijnych ludzi na zmiany społeczne, polityczne i gospodarcze, które umniejszają i ograniczają rolę religii w życiu publicznym”⁵⁰. Warto też podkreślić, że – jak wykazały badania Martina E. Marty’ego oraz R. Scotta Appleby’a, których wyniki przytacza K. Armstrong – fundamentaliści nie postrzegają swojej walki w kategoriach politycznych, lecz wojny między siłami dobra i zła, a sam fundamentalizm jest odpowiedzią na odczuwany kryzys wartości duchowych, z którym wiąże się lęk przed całkowitym duchowym unicestwieniem⁵¹. W takiej perspektywie ten nurt protestantyzmu nie stanowi dziwactwa czy ekstremizmu. Chodzi w nim przecież o usiłowanie kontynuowania tradycji czy też utrzymania dawnego znaczenia religii, za którym kryją się ważne ludzkie potrzeby. Jednak czy przyjęcie takiego punktu widzenia – które niewątpliwie pozwala, przynajmniej w jakimś stopniu, zrozumieć motyw działania fundamentalistów – może coś zmienić w relacji między nimi a resztą społeczeństwa czy świata myślącą liberalnie, zarówno w kwestiach teologicznych, jak i społecznych?

⁴⁹ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 146.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 147.

⁵¹ K. Armstrong, *W imię Boga...*, s. 9–10.



ALICJA CURANOVIĆ*

RELIGIA JAKO CZYNNIK *SOFT POWER* FEDERACJI ROSYJSKIEJ

W Rosji mocarstwo (mocarstwowość) funkcjonuje nie tylko jako kategoria polityczna, ale także jako czynnik formowania tożsamości narodowej, przez co pojęcie to ma wartość szczególną. Stanisław Bieleń podkreśla, że w przypadku Rosji „mocarstwowość odnosiła się do państwowej samoświadomości [...]. Rosyjska ideologia mocarstwowości nie była na ogół kojarzona z wysokim poziomem kultury, nauki, z zasobnością i gospodarnością ekonomiczną, lecz raczej z przemocą wobec obcych i słabszych”¹. W tradycji rosyjskiej stawiano przede wszystkim na *hard power*, tj. na twarde atrybuty potęgi. O mocy państwa stanowiła gospodarka ukierunkowana na podnoszenie potencjału wojskowego, zhierarchizowany system polityczny legitymizowany mesjanistyczną ideologią oraz skuteczna ekspansja terytorialna². Istotnym elementem struktury imperium była Cerkiew, która akcentowała państwową samoświadomość (*dierżavnost*) narodu rosyjskiego – odpowiedzialnego przed Bogiem za powstrzymanie przyścia Antychrysta³. Jednocześnie działalność misyjna Kościoła Prawosławnego w Azji i Ameryce Północnej była jednym z najważniejszych czynników wzmacniających *soft power* Imperium Rosyjskiego⁴.

Po roku 1991 Rosja doświadczyła kryzysu właściwie w każdej kluczowej dla państwa sferze: gospodarczej, społecznej, ustrojowej. Tym, co uchroniło Rosję, przed całkowitą degradacją na arenie międzynarodowej i sprawiło, że najsilniejsze państwa starały się ją dowartościowywać, kompensować jej faktyczną słabość okazywanym szacunkiem (czego wyrazem było przyjęcie do elitarnego G7 w 1998 roku), był posiadany przez nią

* Dr, Instytut Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet Warszawski.

¹ S. Bieleń, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006, s. 91.

² *Ibidem*, s. 92.

³ *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999, s. 112.

⁴ Zob. В. Цыпин, *История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды 1700–2005*, Москва 2006.

arsenał nuklearny. Sojusznicy NATO wsparli także Kreml w staraniach o przejęcie od Kazachstanu, Białorusi i Ukrainy broni jądrowej, by w ten sposób Moskwa stała się atomowym monopolistą w przestrzeni poradzieckiej. To utwierdziło tylko Rosję w słuszności jej przywiązania do *hard power*.

Twarde atrybuty potęgi są doceniane także przez społeczeństwo. Badania ankietowe wskazują, że odzyskanie przez Rosję pozycji światowego mocarstwa większość obywateli warunkuje wzmocnieniem potencjału gospodarczego (53%), potencjału militarnego (35%) czy poprawieniem poziomu życia ludności (30%), a zdecydowana mniejszość – odrodzeniem kultury i ducha narodowego (8%)⁵. Ponadto w ostatnich latach socjologzy odnotowali wzrost liczby Rosjan podkreślających znaczenie rozbudowy potencjału militarnego (z 24% do 35%). Podobne opinie wyrażają także duchowni, na przykład Wsiewołod Czaplin z Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (RCP) apelował do ówczesnego prezydenta Władimira Putina o rozbudowę arsenału, również nuklearnego, uznając to za jedyny sposób zabezpieczenia Rosji przed amerykańskim imperializmem⁶. Bliska współpraca Cerkwi z armią jest częścią tradycji Imperium Rosyjskiego⁷, nie ona jest jednak przyczyną takiego stanowiska prawosławnego duchowieństwa. Wielu hierarchów Patriarchatu Moskiewskiego uważa siłę militarną za gwarancję zachowania rosyjskiej odrębności kulturowej, zabezpieczenia jej „suwerenności cywilizacyjnej”. To ostatnie pojęcie można rozumieć jako zdolność państwa do odparcia presji kulturowej ze strony innych mocarstw. Bez większej przesady można stwierdzić, że zachowanie jak najpełniejszej suwerenności jest rosyjską racją stanu, która wymaga wzmocnienia *hard power*.

A co z *soft power* Federacji Rosyjskiej? Miękkie atrybuty potęgi są traktowane przez wielu badaczy jako wyznacznik nowoczesnego mocarstwa, chociaż wydaje się, że właściwszym określeniem byłoby „wszechstronne” czy „kompletne” mocarstwo, które, jak zwrócił uwagę Joseph Nye jun., potrafi wpłynąć na politykę innych krajów nie tylko przez groźby i zastraszania, ale także poprzez swoją atrakcyjność. Nye wyróżnił trzy ważne zasoby miękkiej siły: kulturę, wartości polityczne (respektowane w kraju

⁵ *Россия в мире: наши национальные цели и как их добиться*, URL: <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/10954.html> (16.10.2009).

⁶ *Orthodox Church supports military buildup*, URL: <http://www.speroforum.com/site/article.asp?id=16109&t=Orthodox+Church+supports+military+buildup> (22.09.2008).

⁷ Zob. A.Б. Григорьев, *Вера и верность. Очерки из истории отношений Русской Православной Церкви и Российской армии*, Москва 2005.

i poza jego granicami) oraz politykę zagraniczną (jeśli postrzegana jest przez inne państwa jako uzasadniona, moralna)⁸.

W kontekście zagadnienia poruszanego w tym artykule, największe znaczenie ma atrakcyjność kulturowa, która przyciąga elity innych krajów. Badając *soft power*, nie można nie zauważyć kontrastu między dwoma zimnowojennymi supermocarstwami – USA i ZSRR. Ideokratyczne państwo ludu pracującego, mimo promocji własnej kultury za granicą (przede wszystkim tzw. kultury wysokiej – baletu, literatury pięknej, muzyki poważnej itd.), nie stworzyło atrakcyjnej dla innych kultury masowej⁹. Wśród współczesnych rosyjskich elit dominuje przekonanie, że Rosja musi zachować i wzmocnić swój status mocarstwa. Wielu intelektualistów, na przykład Aleksander Panarin, uważa wręcz, że Rosja musi być mocarstwem, w przeciwnym razie „nie jest” to Rosja. Zasoby twardej potęgi nadal są traktowane priorytetowo, ale coraz większą wagę przywiązuje się właśnie do *soft power*. Świadomość jej znaczenia wyraźnie wzrosła w Rosji, próbującej uczyć się na błędach ZSRR.

Wśród zasobów miękkiej potęgi swojego państwa Rosjanie wyróżniają tradycję religijną. Nie bez znaczenia dla takiego ujęcia *soft power* są dwa zjawiska obserwowane we współczesnej Rosji: „renesans religijny” oraz „klerykalizacja sfery publicznej”.

Pierwsze z nich odnosi się do wyraźnego wzrostu deklaracji przynależności do konkretnej religii wśród obywateli Federacji Rosyjskiej. Z badań przeprowadzonych przez Siergieja Fiłatowa, Ludmiłę Woroncową i Dmitrija Furmana wynikało, że w latach 1990–1993 odsetek ludności „wierzącej” wzrósł z 29% do 40%, podczas gdy grupa określająca się jako ateści zmalała o połowę – z 16% do 8%¹⁰. Prawdziwy „boom religijny” dotyczył przede wszystkim prawosławia, któremu według danych opublikowanych przez Centrum Lewady w latach 1989–1994 przybyło 26% wyznawców i choć później odnotowano osłabienie tej tendencji, to w ciągu dekady 1997–2007 odsetek osób przyznających się do prawosławnej tożsamości wzrósł z 45 % do 66 % (na rok 2008 – 70%). W tym samym czasie pozostałe wyznania zdołały zaledwie utrzymać liczbę wiernych, natomiast wyraźnie zmniejszyła się grupa zadeklarowanych niewierzących z 45% do 23%. We-

⁸ J.S. Nye jun., *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, Warszawa 2007, s. 34–45.

⁹ Zob. R. Stites, *Russian Popular Culture. Entertainment and Society Since 1990*, Cambridge 2000.

¹⁰ Największym zainteresowaniem religia cieszyła się wśród ludzi młodych. »Wierzący« wśród grupy wiekowej 16–17 lat stanowili w 1992 roku 45%. K. Behrens, *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die »neuen Zaren«*, München 2000, s. 113.

dług ostatnich badań przeprowadzonych przez Centrum Lewady w lutym 2008 roku wśród 1600 respondentów pochodzących ze 130 miejscowości, 71% stanowili prawosławni, 5% muzułmanie, po 1% katolicy i protestanci, mniej niż 1% buddyści oraz Żydzi, a ateści 5%¹¹.

Przytaczając te dane, nie należy zapominać, że dla większości Rosjan religia jest przede wszystkim kategorią identyfikacyjną, wyznacznikiem przynależności do pewnej tradycji, w mniejszym stopniu wyraża zaś światopogląd ściśle religijny (podobna postawa cechuje także rosyjskich muzułmanów czy buddystów). Na pierwszorzędne znaczenie konfesji jako czynnika identyfikacyjnego wskazuje zjawisko „prawosławnego ateizmu”. Zasadność pozornie absurdalnego hasła, którego używał w swojej pierwszej prezydenckiej kampanii Aleksander Łukaszenka¹², potwierdzają badania, według których wśród rosyjskich wiernych wskazujących swoją przynależność do konkretnego wyznania istnieje grupa „niewierzących w Boga” – w roku 2000 osoby te stanowiły 17%, w 2001 – 21%, a w 2008 – 16%¹³. Przyglądając się powyższym danym, warto przywołać niezwykle trafną diagnozę Dmitrija Furmana, dotyczącą paradoksu rosyjskiej religijności – pod względem liczby osób identyfikujących się z konkretną religią społeczeństwo rosyjskie przypomina te na Bliskim Wschodzie, pod względem deklaracji wiary w Boga, obywatele Federacji Rosyjskiej znajdują się poniżej przeciętnego poziomu laickiej Europy Zachodniej¹⁴.

Obserwujący zachodzące w Federacji Rosyjskiej zmiany rosyjscy badacze podkreślają także wzrost aktywności instytucji wyznaniowych w sferze publicznej. W tym kontekście pojawiają się głosy o „klerikalizacji sfery publicznej” czy wręcz jej „prawosławizacji”¹⁵. W zmienionej w 1997 roku ustawie wyznaniowej zostały wyodrębnione „religie tradycyjne” (prawosławie, islam, buddyzm, judaizm) jako te, które odegrały istotną rolę w historii i kulturze Rosji. Ponadto wśród czterech wyróżnionych przyznano Cerkwi status *primus inter pares*. Mimo kilku prób ustawodawczych podjętych przez deputowanych Dumy „religie tradycyjne” nie zyskały ran-

¹¹ Левада-Центр провел исследования религиозности россиян, URL: <http://www.demos-center.ru/news/22030.html> (9.10.2008).

¹² Pytany o swój światopogląd religijny Aleksander Łukaszenka odpowiedział, że jest prawosławnym ateistą.

¹³ Według tych badań 21% respondentów wierzy w Boga, chociaż czasem wątpi, a 32% „wierzy i nie wątpi”. Левада-Центр провел исследования религиозности россиян, <http://www.demos-center.ru/news/22030.html> (9.10.2008).

¹⁴ Д. Фурман, К. Каарияйнен, *Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века*, Москва 2006, nr 173.

¹⁵ С. Филатов, *Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия*, [w:] *Религия и конфликт*, red. А. Малашенко, С. Филатов, Москва 2007, s. 17–20.

gi kategorii prawnej. Niemniej jednak, rola instytucji wyznaniowych wyraźnie wzrosła.

Borys Jelcyn był pierwszym prezydentem, który zdecydował się na złożenie przysięgi i odebranie uroczystego błogosławieństwa¹⁶. Wykorzystywanie symboliki prawosławnej, zapraszanie na uroczystości duchowieństwa miało wypełnić pustkę po symbolach minionego ustroju. Jelcyn wykorzystywał cieszącą się dużym zaufaniem społecznym Cerkiew również do poprawienia własnych notowań. Za jego rządów patriarcha rosyjskiej Cerkwi przyznano szóste miejsce w protokole dostojników państwowych, a hierarchowie cerkiewni zaczęli uczestniczyć w uroczystościach publicznych (na przykład poświęcenie nowo otwartych budynków, uroczyste msze, błogosławieństwo polityków)¹⁷. Z kolei patriarcha próbował wzmocnić własną pozycję, co udało się m.in. w roku 1993, gdy Aleksij II zgodził się mediować w konflikcie między głową państwa i Radą Najwyższą.

Dwukrotnie po zaprzysiężeniu na urząd prezydenta Władimir Putin wziął udział w uroczystej mszy, ale, jak zwracają uwagę komentatorzy, w odróżnieniu od Jelcyna, nie przyjął publicznie patriarchalnego błogosławieństwa, chociaż „Sojusz Prawosławnych Obywateli” domagał się obecności Aleksija II podczas inauguracji jako „odwiecznego elementu rosyjskiej tradycji”¹⁸. Z kolei Dmitrij Miedwiediew po zaprzysiężeniu na prezydenta 7 maja 2008 roku wraz z małżonką¹⁹ wziął udział w uroczystej mszy, podczas której patriarcha udzielił mu błogosławieństwa²⁰. Podczas inauguracji nowy prezydent zapowiedział, że „stosunki szczególnego zaufania, które wiążą państwo i Cerkiew, zostaną zachowane i pogłębiane dla dobra ojczyzny i ludzi w niej żyjących”, czym wprawił w pewną konfuzję przedstawicieli pozostałych „religii tradycyjnych”²¹. Odebrano to jako

¹⁶ Pierwsza uroczysta inauguracja odbyła się 10 lipca 1991 roku.

¹⁷ Н. Митрохин, *Русская Православная Церковь: современное состояние и актуальные проблемы*, Москва 2004, s. 235.

¹⁸ Союз православных граждан резко критикует попытки понизить статус участия Патриарха Алексия II в церемонии инаугурации В.В. Путина, <http://www.mospat.ru/archive/nr005051.htm> (2.10.2008).

¹⁹ Zarówno Dmitrij Miedwiediew, jak i jego żona Swietłana, deklarują przynależność do Cerkwi (pierwsza Dama Rosji patronuje programowi „Duchowo-moralna kultura dorastającego pokolenia”, zaangażowała się także w popularyzację nowego rosyjskiego „Święta miłości, rodziny i wierności”, obchodzonego 8 lipca jako prawosławny odpowiednik dnia św. Walentego).

²⁰ Церковь и власть: молебен в честь Медведева, http://religion.ng.ru/events/2008-05-21/3_medvedev.html (22.09.2008).

²¹ 7 maja 2008 r., <http://www.kremlin.ru/text/appears/2008/05/200312.shtml> (8.10.2008).

zapowiedź umocnienia już i tak uprzywilejowanej pozycji RCP i zwiększenia dystansu między nią i trzema „konfesjami tradycyjnymi”.

W wypowiedziach polityków piastujących obecnie najważniejsze urzędy w państwie – prezydenta Dmitrija Miedwediewa, premiera Władimira Putina czy ministra spraw zagranicznych Siergieja Ławrowa, tzw. religie tradycyjne wskazywane są jako sprzymierzeńcy władzy w promowaniu rosyjskiej tradycji tolerancji wyznaniowej. Ścisłą współpracą z państwem zainteresowane są także same instytucje, które promują koncepcję partnerstwa społecznego, w której za najważniejsze płaszczyzny kooperacji uznaje się edukację, wychowanie patriotyczne, kształtowanie morale narodu oraz działalność socjalną w szpitalach, sierocińcach, domach opieki, więzieniach itd. Patriarsze Kiriłłowi przypisuje się ambicje nadania RCP rangi swoistego ministerstwa ds. moralności. W myśl zasady, Cerkiew jest oddzielona od państwa, lecz nie od narodu, hierarchowie domagają się m.in. wprowadzenia do szkół przedmiotu „Podstawy kultury prawosławnej”, a także instytucji kapelanów w armii, uwzględniania opinii Cerkwi w procesie legislacyjnym czy redagowaniu programu telewizji publicznej.

Kreml chce wykorzystać instytucje wyznaniowe dla legitymizacji nowej wizji Rosji w XXI wieku. Coraz częściej elity władzy przedstawiają Rosję jako wieloetniczną i wielowyznaniową odrębną cywilizację prawosławną (eurazjatycką lub po prostu – rosyjską), którą wyróżnia wielowiekowe pokojowe współistnienie chrześcijan i muzułmanów. Rosyjskie prawosławie znalazło *modus vivendi* koegzystencji z innymi konfesjami. To doświadczenie harmonizacji chrześcijaństwa i islamu jest unikalne i bardzo wartościowe, szczególnie uwzględniając apokaliptyczną wizję Samuela Huntingtona „zderzenia cywilizacji”²².

Na początku XXI wieku Rosja twierdzi, że ma ofertę cywilizacyjną, której głównym elementem jest model współżycia chrześcijaństwa z islamem. Moskwa ma także misję, polegającą na zapobieżeniu konfliktowi między światem islamu i Zachodem, a także na pośredniczeniu między Okcydentem i Orientem, inicjowaniu oraz moderowaniu dialogu międzywyznaniowego. Czynniki religijny odgrywa istotną rolę w kreacji nowej wizji porządku międzynarodowego, roli w nim Rosji, jej tożsamości oraz nowego wizerunku.

Uwiarygodnieniu tej wizji sprzyja wprzęgnięcie rosyjskich instytucji wyznaniowych do działań dyplomacji Federacji Rosyjskiej. Z kolei skuteczna działalność instytucji wyznaniowych na arenie międzynarodowej wymaga od Kremla wzmocnienia ich potencjału jako podmiotów transnarodowych, tj. jednostek niesuwerennych, nieterytorialnych, zdolnych do działania na terenie kilku państw. Najważniejszą rolę odgrywają repre-

²² Zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2004.

zentanci dwóch najliczniejszych konfesji, czyli RCP oraz muftifaty. O ile Patriarchat Moskiewski skupia zdecydowaną większość wyznawców prawosławia, o tyle w przypadku muftifatów brak jednej instytucji reprezentującej wszystkich lub zdecydowaną większość rosyjskich muzułmanów. Między najbardziej wpływowymi toczy się rywalizacja o względy Kremla. Do nich należy Rada Muftich Rosji (przewodniczący Rawil Gajnutdin), Duchowy Związek Muzułmanów Rosji (Tałgat Tadżudin), Centrum Koordynacyjne Muzułmanów Kaukazu (Izmail Bierdijew) oraz Duchowy Związek Muzułmanów Tatarstanu (Gusman Ischakow)²³.

Po latach dyskryminacji w Związku Radzieckim wszystkie instytucje wyznaniowe Federacji Rosyjskiej były znacząco osłabione, koncentrowały one zatem swoje wysiłki przede wszystkim na odbudowie własnej pozycji. Po wyborze Władimira Putina na głowę państwa administracja prezydenta zaczęła aktywnie wspierać „religie tradycyjne” poprzez subwencje, zwrot majątku czy korzystne regulacje majątkowe (np. w odniesieniu do tzw. ziemi cerkiewnych²⁴). W roku 2004 państwo przeznaczyło 200 milionów rubli na odnowienie 50 świątyń prawosławnych, trzy lata później na ten sam cel (odrestaurowano 364 obiekty) wydano z budżetu 1,5 miliarda rubli. Prezydent Miedwiediew zapowiedział, że w latach 2008–2010 państwo co roku przekaze dwa miliardy rubli w związku z ochroną prawosławnego dziedzictwa narodowego²⁵, a także obiecał pieniądze na odbudowę klasztoru Nowej Jerozolimy²⁶.

Dla wzmocnienia instytucji wyznaniowych jako podmiotów transnarodowych kluczowe znaczenie mają działania Kremla na arenie międzynarodowej, m.in. angażowanie dyplomacji w zwrot majątków Cerkwi utraconych po 1917 (m.in. na Bliskim Wschodzie oraz w Europie Zachodniej – w Biarritz, Nicei, Wiedniu, Budapeszcie²⁷), a także wspieranie finansowe budowy nowych obiektów (w Ameryce Łacińskiej, Afryce, na Półwyspie Arabskim)²⁸.

²³ Zob. *Современная религиозная жизнь России*, red. М. Бурдо, С.Б. Филатов, т. 3, Москва 2005, s. 78–212.

²⁴ *Церковь не станет вторым «Газпромом»*, http://religion.ng.ru/facts/2009-03-04/1_profit.html?mthree=1 (11.03.2009).

²⁵ *РПЦ не возвращены еще около десяти тысяч храмов*, <http://www.rian.ru/religion/20071211/91885615.html> (7.10.2008).

²⁶ *Президент Дмитрий Медведев подписал указ о предоставлении субсидий на восстановление Ново-Иерусалимского монастыря*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/578795.html> (11.03.2009).

²⁷ W większości przypadków spór toczył się między Patriarchatem Moskiewskim o Konstantynopol i znalazł swoje rozstrzygnięcie w sądzie cywilnym.

²⁸ Często w budowanie nowych świątyń czy ośrodków dla pielgrzymów inwestują przedsiębiorstwa państwowe, m.in. Gazprom, Łukoil.

Ważne jest współdziałanie Kremla z RCP i muftifatami na forum międzynarodowym. W ostatnich latach celem tej współpracy jest stworzenie przy instytucjach ciał reprezentujących religie oraz promujących dialog międzywyznaniowy. Gdy w 2006 roku Rosja przewodziła Radzie Europy, poświęciła temu zagadnieniu dwie konferencje – w Kazaniu i Nowogrodzie. W tym samym roku w dniach 2–5 lipca odbył się w Moskwie szczyt przedstawicieli konfesji, który poprzedził spotkanie państw G8 w Petersburgu. Obrady zebranych w stolicy Rosji otworzył prezydent Putin, a sekretarz ONZ Kofi Annan poparł inicjatywę powołania Rady Wyznaniowej na forum ONZ²⁹. Pod koniec 2008 roku odbył się w Moskwie kolejny zjazd duchownych różnych konfesji, poświęcony rosyjskiej propozycji powołania Rady Wyznaniowej i uczynienia ONZ ważnym ośrodkiem debaty międzywyznaniowej. Wśród obecnych był Allahszukjur Pasza-zade z Kaukazu, przedstawiciel Watykanu Antonio Menini, rabin Izraela Jona Metzger, przedstawiciel amerykańskiego funduszu „Nakaz sumienia” Budmir Lonczar oraz przedstawiciel Światowej Ligi Islamskiej Mohammad Hajat³⁰. Utworzenie takiego ciała konsultacyjnego promuje także Kreml wspierany przez prawosławnych i muzułmańskich duchownych. Rezultatem tych starań jest utworzenie w 2009 przy UNESCO grupy wysokiego szczebla skupiającej przedstawicieli wpływowych instytucji wyznaniowych, w tym RCP³¹. Pierwsze posiedzenie grupy miało miejsce w swiatodaniółskim klasztorze w Moskwie 22 lipca 2009 roku³².

Ciekawym wątkiem we współpracy Kremla z RCP na arenie międzynarodowej jest wsparcie, jakiego udziela rząd rosyjski Cerkwi w jej staraniach o uzyskanie prymatu w powszechnym Kościele prawosławnym. Mogąca pochwalić się największą liczbą wiernych RCP aspiruje do roli przedstawiciela wyznawców prawosławia w świecie. W rywalizacji z Konstantynopolem Patriarchat Moskiewski może liczyć na rosyjską dyplomację, na przykład gdy przy poparciu rządu estońskiego Patriarchat Konstantynopola ustanowił w 1996 roku własną jurysdykcję nad Prawosławnym Autonomicznym Kościołem Estońskim, rosyjski MSZ zaostrzył politykę

²⁹ *Открытие Всемирного саммита религиозных лидеров* (3.06.2006), <http://www.kremlin.ru/text/appears/2006/07/108171.shtml> (8.10.008).

³⁰ *Религиозные лидеры обсудят в Москве вопросы сотрудничества с международными институтами*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/487497.html> (12.01.2009).

³¹ *Русская церковь создаст при ЮНЕСКО консультативную группу по межрелигиозному диалогу*, <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=31176> (5.11.2009).

³² *В Москве пройдет первое заседание Группы высокого уровня по межрелигиозному диалогу*, <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=31124> (23.10.2009).

wobec Tallina³³, a Duma zażądała od prezydenta Jelcyna nałożenia sankcji ekonomicznych na republikę bałtycką³⁴. Dyplomacja rosyjska miała też udział w zażegnaniu kryzysu między dwoma patriarchatami i nakłonieniu hierarchów do ponownego nawiązania stosunków kanonicznych.

Przy okazji warto podkreślić, że po wyborze Kiriłła na XVI patriarchę Moskwy i Wszechrusi w bractwach prawosławnych pojawiły się nawet sugestie stworzenia „prawosławnego Watykanu” w Siergijew Posad³⁵. Podkreślano przy tym predyspozycje Kiriłła do roli światowego lidera prawosławnych.

Muftifaty odgrywają mniejszą rolę w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej. W porównaniu z RCP mają one niewielkie doświadczenie w dyplomacji, ale stopniowo odrabiają straty. Najbardziej dążąca do rozszerzenia swoich kontaktów dyplomatycznych Rada Muftich Rosji powołała Komisję ds. dialogu z chrześcijaństwem oraz urząd analogiczny do „cerkiewnego MSZ”, tj. Oddział do Spraw Zagranicznych (jego pracami kieruje mufti Ruszan Chazrat Abbjasow). Instytucje muzułmańskie są użyteczne dla Kremla w ograniczaniu aktywności ekstremistów islamskich, ułatwiają sprawowanie kontroli nad edukacją wyznaniową oraz działają na rzecz zmniejszenia poparcia wśród muzułmańskiej opinii publicznej dla czeczeńskich bojowników.

Dużym wspólnym osiągnięciem RCP i muftifatów było uzyskanie przez Rosję statusu obserwatora w OKI w 2005 roku. Jednym z ważnych rezultatów było powstanie Grupy postrzegania strategicznego „Rosja – świat islamu”, która przyczynia się do promowania wśród *umity* „rosyjskiego modelu współistnienia chrześcijaństwa i islamu. Już podczas pierwszego spotkania, które z inicjatywy Rosji odbyło się w Moskwie w marcu 2006 roku, sformułowano propozycję utworzenia pod egidą ONZ Rady Cywilizacji jako forum spotkań różnych religii. Inicjatywę tę podjęła Hiszpania, organizując rok później w Madrycie międzynarodowy kongres dialogu międzywyznaniowego, któremu przewodniczyli wspólnie król Arabii Saudyjskiej Abdullah oraz hiszpański monarcha Juan Carlos³⁶. Na szczycie w Stambule w 2007 roku postanowiono nadać spotkaniom ramy insty-

³³ M.in. nagłośniono na forum OBWE i Rady Europy naruszenie praw mniejszości rosyjskiej żyjącej w Estonii.

³⁴ A. Evans, *Forced Miracles: The Russian Orthodox Church and Postsoviet International Relations*, „Religion, State&Society” 2002, nr 1, s. 37.

³⁵ Wcześniej taką inicjatywę zgłosił w 2006 roku w Dumie deputowany A. Mitrofanow. *Депутат А. Митрофанов предложил создать «русский Ватикан»*, <http://www.demos-center.ru/news/12379.html> (9.10.2008).

³⁶ *В Стамбуле завершилось третье заседание международной группы «Россия — Исламский мир»*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/192227.html> (25.09.2008).

tuczonalne, utworzyć fundusz oraz nagrodę za wkład na rzecz rozwoju dialogu między chrześcijaństwem i islamem. Poza tym, wyszczególniono trzy najpilniejsze projekty – wydanie zbiorowej publikacji dotyczącej tolerancji wyznaniowej, stworzenie strony internetowej i czasopisma³⁷ o relacjach Rosji ze światem islamu oraz utworzenie komisji ds. dialogu³⁸.

Jest to tylko jeden z przykładów aktywności instytucji wyznaniowych sprzyjających kreacji atrakcyjnego wizerunku Rosji, mogącej podzielić się z innymi krajami swoim doświadczeniem w zakresie umacniania w społeczeństwie tolerancji. Dmitrij Miedwiediew na spotkaniu z sekretarzem UNESCO w Moskwie w lipcu 2009 roku, powiedział: „Rosja ma unikalne doświadczenie w prowadzeniu dialogu międzywyznaniowego, które gromadziła przez stulecia. Dzięki temu mogliśmy stworzyć wielkie państwo, które rozwija się i w którym szanuje się prawa wszystkich religii. Z doświadczeń Rosji powinny korzystać inne państwa”³⁹.

Takie są aspiracje Rosji, należy jednak zadać pytanie, czy Federacja Rosyjska faktycznie ma coś do zaoferowania innym państwom. Potencjalnymi adresatami oferty cywilizacyjnej Rosji są narody prawosławne i muzułmańskie. Jednak te pierwsze są przywiązane do własnej tradycji i mimo sympatii dla Rosji orientują się w swoich działaniach raczej na Brukselę, niż na Moskwę. Z kolei w krajach muzułmańskich islam rosyjski jest często postrzegany jako uproszczony (zwulgaryzowany), wręcz świecki, lekceważąco nazywany „komunistycznym”.

Czy Rosja rzeczywiście dysponuje kulturowym *know-how* w zakresie harmonizacji religii? Warto zalecić pewien dystans do rosyjskich „peanów” na temat „unikalnej tolerancji wyznaniowej”. Już w uznawanej za „złotą epokę” Rusi Kijowskiej tolerancja nie rozciągała się na katolików i Żydów. Faktem jest, że historia rosyjska nie zna wypraw krzyżowych czy wydarzeń podobnych do francuskiej nocy św. Bartłomieja, lecz wynikało to przede wszystkim z silnej pozycji rządzących, którzy nie okazywali zainteresowania rozpalaniem stosów, niż z braku zapału duchowieństwa. Za przykład może posłużyć podbój chanatów nadwołżańskich przez Iwana Groźnego, który nadał wojnie aurę religijną. Już po przejęciu władzy przez Rosjan Cerkiew przeprowadziła przymusową akcję chrystianizacyjną, która obejmowała burzenie meczetów i zabór majątków tatarskich możnych. Powołże zostało objęte administracją kościelną, w 1555 roku

³⁷ *Россия – исламский мир: стратегическое партнерство цивилизаций.*

³⁸ *Россия – Исламский мир: третья встреча в Стамбуле*, <http://www.rusorient.ru/Article.aspx?articleId=887090b3-6516-4cfb-9cb1-28d4dae6089f> (12.01.2009).

³⁹ *Российский уникальный опыт межрелигиозного диалога надо обсуждать на глобальном уровне – Медведев*, <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=31149> (28.09.2009).

założono eparchię w Kazaniu⁴⁰. Ponadto włączono ten region do prawosławnej przestrzeni kulturowej, promując kult ikony Matki Boskiej Kazańskiej. Zgodnie z legendą, po ogromnym pożarze w 1579 roku w Kazaniu dziewczynce ukazała się Matka Boska i wskazała jej miejsce znajdowania się ikony, ukrytej przez władze chanatu. Kierując się objawieniem, znaleziono ikonę w ruinach doszczętnie spalonego budynku, co uznano za cud. Św. Siergiej przypisał obrazowi Matki Boskiej Kazańskiej moc jednoczenia i ratowania narodu rosyjskiego, m.in. wierzono, że dzięki wstawianictwu Matki Boskiej Kazańskiej udało się przepędzić Polaków z Kremla w 1612 roku.

Po rozpadzie ZSRR władze wieloetnicznej i wielowyznaniowej Federacji Rosyjskiej stanęły przed koniecznością wypracowania nowego modelu relacji państwo–konfesje. Po dziewiętnastu latach nadal nie wykształcił się klarowny system, co przyznają przedstawiciele zarówno RCP, jak i wspólnot islamskich. Przyjmując zatem, że „rosyjski model” jest *in statu nascendi*, należy zapytać o istnienie innych zasobów *soft power* Rosji. Miękkie atrybuty potęgi mają znaczenie dla zaspokojenia ambicji Moskwy dołączenia do grona mocarstw mających decydujący głos w formowaniu ładu światowego. Uzyskanie takiego statusu wymaga wzmocnienia pozycji Rosji w regionie kluczowym dla jej bezpieczeństwa, czyli w Eurazji.

W sercu Eurazji rozciąga się rosyjska przestrzeń kulturowa (*ruski mir*), której granice wyznaczają dwa kryteria: język oraz religia. Co ciekawe, można przytoczyć przykłady fizycznej demarkacji *limesów* cywilizacji za pomocą symboli religijnych, i tak w ostatnich latach prawosławne krzyże i *czasownie* zostały wzniesione na terytoriach będących przedmiotem sporu lub rywalizacji, m.in. na wyspie Kołgujew (2003)⁴¹, na Kurylach (2004)⁴² czy na Krymie (2007)⁴³.

W celu wzmocnienia rosyjskiej kultury ukazem prezydenta z 21 lipca 2007 roku utworzono fundusz „*Ruski mir*”. Zgodnie ze statutem instytucji, *ruski mir* „to świat Rosji. Powołanie każdego człowieka do niesienia pomocy rodakom, opiekania się bliźnim. Często można usłyszeć, co państwo może zrobić dla ludzi, ale równie ważne jest też to, co każdy z nas może zrobić dla Ojczyzny. Od postaw roszczeniowych należy powrócić do idei służenia Rosji”. *Ruski mir* obejmuje obywateli Federacji Rosyjskiej (*ruskich*

⁴⁰ A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, t. 1, Warszawa 2004, s. 348–349.

⁴¹ *Состоялось освящение самой северной в мире православной часовни*, <http://www.mospat.ru/archive/nr309043.htm?print=1> (6.10.2008).

⁴² G. Simons, *The Russian Orthodox Church and Its Role in Cultural Production*, Stockholm 2005, s. 38.

⁴³ *Крымские татары не дали установить российским казакам поклонный крест в крымском поселке*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/467908.html> (10.03.2009).

i rossijan), rosyjską diasporę w przestrzeni poradzieckiej (*sootieczestwienników*), potomków rosyjskich emigrantów, obcokrajowców znających język rosyjski oraz wszystkich, którzy „szczerze interesują się Rosją i troszczą się o jej przyszłość”⁴⁴. *Ruski mir* jest „projektem globalnym” mającym na celu wzmocnienie rosyjskiego *soft power*.

Pozycja Rosji w Eurazji jest oceniana względem dwóch rosnących potęg – Chin oraz Indii o wyższym niż rosyjski potencjale demograficznym i gospodarczym. W stosunku do wymienionych krajów Rosja nadal utrzymuje przewagę militarną i technologiczną, czyli *hard power*. Jednak ta korzystna dla Moskwy asymetria stopniowo będzie maleć, potrzebne jest więc także poprawienie atrakcyjności kulturowej Rosji. Oczywiście nie po to, by elity chińskie czy indyjskie zorientowały się na Rosję (to bardzo mało realistyczny wariant), lecz by elity Kaukazu czy Azji Centralnej nie przestały zerkać ku Moskwie.

Odwołując się do kryterium religijnego, rosyjskie elity próbują wskazać nową rolę dla Rosji w powstającym łądzie wielobiegunowym, w którym Moskwa razem z Pekinem i Delhi równoważy dominację USA. Podkreślając uniwersalny charakter chrześcijaństwa, kontrastujący z konfucjanizmem i hinduizmem, Kreml proponuje następujący podział zadań: w nowym porządku światowym Chiny będą „fabryką”, Indie „laboratorium”, a Rosja „uniwersytetem idei”.

Rosyjska miękka potęga, bazująca na tradycji religijnej, może oddziaływać na część elit w prawosławnych byłych republikach ZSRR, tj. Ukrainie, Białorusi, Mołdowie oraz Gruzji. Jest to zasięg dość skromny, zważywszy na to, że Gruzja ma własną, starszą od rosyjskiej, tradycję prawosławną, prezydent Wiktor Juszczenko podejmuje wysiłki na rzecz utworzenia kanonicznej Cerkwi ukraińskiej niezależnej od Patriarchatu Moskiewskiego, a dojście do władzy opozycji w lipcowych wyborach w Kiszyniowie w 2009 roku najpewniej wzmocni tam wpływy Cerkwi rumuńskiej. Zdecydowanie większy potencjał ma atrakcyjność kulturowa wynikająca ze statusu rosyjskiego jako *lingua franca* poradzieckiej Eurazji. Powszechna znajomość języka rosyjskiego jest nadal ważnym atutem Moskwy w rywalizacji z Pekinem o wpływy w Azji Centralnej.

Na początku XXI wieku elity władzy dostrzegają potrzebę wzmocnienia i rozwoju zasobów *soft power*, mają pomysł na nowy wizerunek i rolę Rosji. Problemem pozostaje jednak wiarygodność Moskwy jako potęgi światowej. Niektórzy sceptycy określają Rosję, moim zdaniem niesłusznie, krajem trzeciego świata z bronią atomową. Dobrze to jednak oddaje ogrom wyzwania, jakim jest w przypadku Rosji zwiększenie jej atrakcyjności kulturowej.

⁴⁴ <http://www.ruskiymir.ru/ruskiymir/ru/fund/about> (23.11.2009).

ABIDA EIJAZ*

EXPLOITATIONS IN THE NAME OF RELIGION: THE CASE OF PAKISTAN

ABSTRACT

According to José Casanova, secularization theory actually consists of three different theories: secularization as the segregation of secular spheres from religious standards and institutions; secularization as a decline of religious beliefs and practices; and secularization as marginalization of religion to a privatized sphere. With the increasing contradictions between science and the Bible in the 17th century, trends of secularization started flourishing. However, scientific developments did not have any disagreement with the Quran. As a result the conversion rate towards Islam started to increase. In the middle of the twentieth century technological development empowered the Western media. The terms 'Islam' and 'Muslims' in the Western media started to be associated with any culprits who were Muslims. In this respect both traditions, 'Formalist' and 'Realist', were used by the Western media. Media ownership structures and conglomeration trends vividly describe who controls the contents. Since Islam and Muslims are not the same. Islam is not reducible to Muslim history, culture or practice. The beliefs, rituals and practices are shaped through cultures and histories. That is why among the fifty-seven Islamic countries, rituals and practices vary. Scholars like Edward Said, Jack Shaheen, Elizabeth Poole, and Yasmeen Elayan suggest that the Western media have depicted Islam and Muslims in negative ways through verbal as well as non-verbal communication. Discourses on Muslims as 'extremists', 'terrorists' and 'militants' have affected the image of the entire Islamic world. The recent coverage of Guantanamo's Muslim prisoners is evidence of this practice. Now Muslims' practices are being attached to such discourses. Pakistan is an Islamic Republic with a 96% Muslim popu-

* Assistant Professor in the Institute of Communication Studies, University of the Punjab Lahore, Pakistan.

lation. The Pakistani government is pro-American and the media follow government policy. The Pakistani media usually depend on the available Western resources for the maximization of profit. This phenomenon is transforming global discourses into local discourses and facilitating 'electronic colonialism'. A man with a beard or a woman with a veil (hijab) is usually discouraged from employment. Many students have reported this trend that was not prevalent before. The ideological state apparatuses are aligned with the Western system as a legacy of colonialism. Though the rulers changed after independence in 1947 the systems have remained the same. The Western educational system and courses dominate the educational scenario. The product of a Western education becomes part of the controlling mechanism. This trend is building an intellectual dependencia. People from the traditional educational system are treated as second-rate. Their outlook and attire receive the disapproval of the elite (secular) class with tag of 'militants' or 'jihadis'. The phenomenon denotes how 'electronic colonialism' is perpetuating negative connotations and promoting discourses against Islam and Muslims.

EXPLOITATIONS IN THE NAME OF RELIGION: THE CASE OF PAKISTAN

In a society that is not secular, religion plays a pivotal role in bringing about cultural changes. Culture works in two ways; it determines certain changes and is determined by certain changes. As far as Pakistan is concerned, its culture is not different from its neighboring country India, which declares itself to be a secular state. Pakistan is claimed to be an ideological and Islamic state that came into being to practice Islam. As a matter of fact, Pakistan was established as a political statement, because the culture, system, institutions and practices remained similar to India. The legacy and continuity of the system means segregation of religion from other spheres. According to Abdus Salam Khurshid (1977), in 1940 Quaid-i-Azam Mohammad Ali Jinnah in his Presidential Address at the annual session of the Muslim League said that Hindus and Muslims belong to two different sets of religions, philosophies, social customs and literature. They neither inter-marry nor inter-dine and indeed they belong to two different civilizations. The bases of civilizations are conflicting and contradictory ideas. However, followers of any other religion were granted complete freedom to follow their beliefs. As the founder of Pakistan said, in his inaugural speech to the Constituent Assembly on 11th August, 1947,

"You are free; you are free to go to your temples...mosques or to any other place of worship in this State of Pakistan. You may belong to any

religion or caste or creed – that has nothing to do with the business of the State...Hindus would cease to be Hindus and Muslims would cease to be Muslims, not in the religious sense, because that is the personal faith of each individual, but in the political sense as citizens of the State.”¹

He further explained,

“Today, you might say with justice that Roman Catholics and Protestants do not exist; what exists now is that every man is a citizen, an equal citizen of Great Britain and they are all members of the Nation.”²

Careful analysis of the statement shows that Quaid-i-Azam perceived religion as a theological domain and Pakistan as a secular place for different religious communities. The relationship of religion and politics in Pakistan dates back to its inception. Unfortunately, after the demise of Quaid-i-Azam, Islam has been used in different ways by political leaders to serve their self interests. Religion and its followers are not the same; religion is a theological domain while religious communities are the different interpretations and operationalizations of a particular religion. Islam has been interpreted and operationalized in many ways in different parts of the world. Islam is not reducible to Muslim history, culture or practice. The beliefs, rituals and practices are shaped through cultures and histories. That is why the rituals and practices vary among the 57 Islamic countries.

Political demagogues in Pakistan have used religion whenever they found it useful. The relationship between politics and media is very strong. From the very beginning, the Pakistani media have been under the control or owned by the governments, so the media inevitably served them. Studies of Pakistan’s foreign policy reflect that after membership of SEATO and Cento, all governments have worked under the influence of America. The first constitution of Pakistan was formulated in 1956. The preamble was an objective resolution that served to provide an Islamic coating. After two years General Ayub assumed powers and governed for eleven years (1958–1969). During this period, Badaber airbase Peshawar was used for covert operations by the U.S. C.I.A, used to make regular flights of U-2 planes across the Soviet Union to monitor military deployments and other communications. It was exposed to the whole world when Gary Powers’ U-2 was shot down by the Soviet Union in its area. The legacy continued, and in 1985 the martial law administrator Zia-ul-Haq, with U.S. funding, produced combatants for America’s proxy war in Afghanistan. The Af-

¹ Jinnah M.A. (1947), Speech at the Constituent Assembly. Retrieved on September 20, 2009. From: website <http://www.pakistan.gov.pk/Quaid/speech03.htm>.

² Ibid.

ghan liberation struggle turned into an Islamic 'Jihad'. The Madrassa system flourished under the auspices of Zia-ul-Haq to provide 'Jihadis' for the American proxy war. Zia-ul-Haq used Islam to validate his regime. He conducted a countrywide referendum. On the ballot paper, statements were formulated such as 'if you are a Muslim and you want to implement Islam in Pakistan, tick "yes"'. 'Yes' meant that Zia-ul-Haq was going to be the elected president. In the name of state-led 'Islamization' many laws were introduced and amended. Ideological state apparatuses embarked upon a campaign to maneuver the term 'Jihad' and propagated it in a peculiar perspective. The term 'Jihad' does not mean fighting against non-Muslims or killing them. It means a struggle to know the 'truth' and gain enlightenment. But now the term carries negative connotations. General Pervez Musharraf (1999–2008) was perceived to be a secular ruler. He allied himself with religious parties to gain political legitimacy. At the same time he favored America's stance regarding religious groups. During the last two years drone attacks had become a routine matter in Pakistan. The stated objective of the attacks was to eliminate terrorists from the region. The terrorists were identified and defined by U.S. forces. According to media reports, Blackwater, now known as Xe Services, is working in Pakistan. The reason is America's expansion of its embassy in Islamabad to continue the war against terror with ease. Xe Services is one of the three largest security contractors of the State Department of America. The company protects American headquarters and executes search operations. It was quite easy to identify the face of the enemy, as the global media had already projected and defined it through their realist and formalist media traditions.

The media served as a mouthpiece for these governments. Before the turn of this century, the mainstream media in Pakistan, including television, radio and newspapers, were owned by the state or worked under the control of the government. Limited channels were available and the contents were arranged and approved by the governments. A number of studies conclude that the mainstream Pakistani media have always toed the policy of the governments of the time. The media do not work in a vacuum. They exert an influence upon culture and in turn shape the society.

According to Van Dijk (2000), media discourses are the main source of people's perceptions, ideologies and practices. Many Americans – Muslims and non-Muslims – believe that a major barrier to greater understanding of Islam lies in the portrayal and images of Muslims in the media³.

³ Greg Noakes, *Muslims and the American Press. Muslims on the Americanization Path?*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 286.

Edward Said made an attempt to explain how the depictions of Muslim world are connected with Western colonialism. Said shows how the discourse of Orientalism gave itself legitimacy, revealing that what Orientalists were really talking about was creating the levers of power. Said's general premise is that knowledge is inextricably tied to power, and that pure scholarship does not exist.⁴ The negative image of Muslims has been reinforced for decades through different media traditions. The global media and technological advancements have empowered owners and stakeholders to propagate religious discourses according to their own desire. Globalization has facilitated immediate and global effects. With the advancement of technology, acculturation processes are widening. In a society where ideological state apparatuses are already aligned with the global orchestra, it becomes quite easy to diffuse favorable opinion. Corporate control filters and restricts debates and discussions in a predetermined manner. Alternative and oppositional views appear as fragmented and facilitate the marginalization and demonization of a particular segment of the population.⁵ Muslims, particularly Arab Muslims, are demonized in Hollywood films. There are scores of films that depict Arab Muslims in the roles of terrorists and extremists. Such images are a constant reminder to the entire world of what the enemy looks like. The film *Siege* portrays an Arab Muslim terrorist blowing up buses and killing innocent people. *G.I. Jane*, *Operation Condor*, *Iron Eagle*, *Navy Seals*, *Patriot Games*, *The American President*, *Delta Force 3*, represent but a short list of films depicting dark-skinned Arabs causing havoc.⁶

The religious scholar Karen Armstrong finds that the roots of negative imagery of Muslims lie far deeper. She maintains, "Ever since the Crusades, the people of Western Christendom developed a stereotypical and distorted image of Islam, which they regarded as the enemy of civilization." As a matter of fact, during the Crusades, Christians instigated a series of brutal holy wars against the Muslim world. However, Islam is described as an inherently violent and intolerant faith, which had only been able to establish itself by the sword. Armstrong furthers her point by stating, "The

⁴ Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979.

⁵ Saied R. Ameli, Syed M. Marandi, Sameera Ahmed, Seyfeddin Kara, and Arzu Merali, *British Muslims' Expectations of the Government. The British Media and Muslim Representation: The Ideology of Demonisation*. Islamic Human Rights Commission: Wembley, 2007, p.19.

⁶ Kutty F. & Bushira Yousuf, „Hollywood's View of Arabs, Muslims,“ Toronto Star, Sept. 14, 1998. Reprinted in „Other Voices“ supplement to The Washington Report on Middle East Affairs (Washington, DC), December 1998, p. S-10.

myth of the supposed fanatical intolerance of Islam has become one of the received ideas of the West.⁷

According to Ramakrishna Rao (1978), head of the Department of Philosophy, University of Mysore, one thousand and eighteen people were killed during the entire wars fought by Hazrat Muhammad, peace be upon him, and all the wars were fought in self-defense. The Quran, which gives guidelines for Muslims, dictates in Surah Al Mumtahinah, verse eight, "Allah forbids you not, with regard to those who fight you not for your faith, nor drive you out of your homes, from dealing kindly and justly with them: for Allah loves those who are just." It is prescribed to Muslims to deal kindly and equitably even with unbelievers, unless they are rampant and out to destroy Muslims. Hazrat Mohammad, peace be upon him, implemented this rule throughout his life and set an example for Muslims. Researchers agree that texts are 'polysemic' and can be interpreted in many ways. It is necessary to be an expert in a language in order to understand and explain certain discourses. The interpretation of Quranic verses by scholars who are not expert in Arabic creates misunderstandings and confusions.

Pakistan is perceived and reflected by the Western media as an ideological and Islamic state nourishing extremists. According to Ronald Farrar, "All the world can learn about world events is what New York, London, or Paris chooses to tell them. Selected depictions create fear among the Western secular people. As a result Pakistani Muslims are the subject of derogatory and marginalized discourses. Some staged events like the 'flogging issue' have assisted this phenomenon. However, it is on record that none of the Islamic political parties in Pakistan could succeed in getting a considerable voter base. Those who claim to implement their perceived 'Sharia' are never welcomed. The children of such politicians receive a secular and modern education from the West but they claim to materialize Islam. In fact they chant shallow slogans. Their cognitive dissonance is exposed to the masses. People have always disapproved of the idea of the government of such parties. This means that Pakistanis voiced their opinion through voting for the segregation of state and religion.

Efforts to understand Islam as a religion are in decline, although rituals and practices continue. For example the Quran is read as a ritual without understanding the meanings. The celebrity culture promotes such trends. The content of popular media and media consumption habits mean that religion-related contents are unpopular. Pakistani dailies publish religious content on Fridays. According to newspaper owners, circulation on Fri-

⁷ Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, New York: Random House, 2000, pp.179–180.

days reduces to 50% due to the religion-related content. Surprisingly, circulation doubles on the days of the glamour and fashion editions. The mainstream media as a mirror of society reflect popular culture, tastes and trends. The Pakistani media usually project Western styles and traditions. A content analysis of English-language newspapers, magazines, and channels replicates this argument. Western norms, values and lifestyles are growing in popularity especially among youth. As a teacher the author has observed that students know and always exhibit interest in getting information about Western celebrities. They idealize their lifestyles. That is why a fair complexion has become a symbol of beauty and advertisements of such products are abundant in the media. This is an overt and observable change; however, covert changes are at work as well.

The media influence and affect perceptions and cognitions by virtue of being one of the ideological apparatuses. Appearances, signs and symbols related and associated to practicing Muslims are being manipulated at connotative level. The majority of both Muslims and non-Muslims do not have a true knowledge of Islam. Negative connotations are associated with Muslims. There are three different approaches for the analysis of any representations; reflective, intentional, and constructionist. It depends on the recipient which approach will affect him. An enlightened, educated and critical recipient can jump into the text to find out reality. In a society where the literacy rate is very poor and the media have been controlled by governments for a long time, propagated and popular discourses acquire a privileged position. In Pakistan, the result is domination of Western culture, philosophy and ideology. The educational institutions that follow Western contents and adopt English are considered the best. The products of such institutions always appreciate the foreign standards. 'White is right' becomes the standard. The U.S. appears in the media as a champion of democracy. In the name of the 'War on Terror' millions of innocent people die. Whether it is Iraq or Afghanistan, Muslims become victims.

In this age of globalization, technology is empowering educated, skilled, and resourceful people. The majority of such individuals belong to the developed world. It is quite easy to upload anything on YouTube with anonymity. On the one hand, 'weblogs' are facilitating information dissemination, while curtailing the opportunities of poor and unprivileged people to access and participate. There is a dire need to understand each other in order to lead a peaceful, harmonious co-existence. Religious tolerance is often equated with respect and sympathetic attitudes to other faiths. It is better to highlight common points as dictated by the Quran, "Come to those points that are similar between us." (Al Imran Surah 3 Verse 64)

BIBLIOGRAPHY

- Elayan Yasmeen, *Stereotypes of Arab and Arab-Americans Presented in Hollywood Movies Released During 1994 to 2000*. An unpublished thesis submitted to the faculty of the Department of Communication East Tennessee State University. lib.ntcu.edu.tw/notes/list/Mass_Communications.xls (Accessed August 20, 2009).
- Farrar Ronald T., *Mass Communication an Introduction to the Field*. New York: The McGraw Hill Companies, Inc., 1997.
- Jinnah M.A. (1947), *Presidential Address to the Constituent Assembly of Pakistan on 11th August, 1947*. <http://www.pakistan.gov.pk/Quaid/speech03.htm>.
- Khurshid A.S., *History of the Idea of Pakistan*. California: University Press, 1977.
- Noakes G., *Muslims and the American Press. Muslims on the Americanization Path?*, New York: Oxford University Press, 2000.
- Rao K.S.R. (1978), *Mohammad (peace be upon him) The Prophet*. <http://www.scribd.com/doc/3270508/Mohammed-peace-be-upon-him-The-Prophet-Prof-KS-Ramakrishna-Rao-A-NonMuslims-Views> (Accessed on September 24, 2009).
- Saied R. Ameli, Syed M. Marandi, Sameera Ahmed, Seyfeddin Kara, and Arzu Merali, *British Muslims' Expectations of the Government. The British Media and Muslim Representation: the Ideology of Demonisation*. Islamic Human rights Commission: Wembley, 2007, p. 19.
- Shaheen G. Jack, *The TV Arab*, Ohio: Bowling Green State Univ. Popular Press, 1984. www.google.com/ElayanY050305f.pdf (Accessed June 10, 2009).

MARCIN RZEPKA*

HADŹDŹ I DŹIHAD. WPŁYW ISLAMU NA POLITYKĘ ZAGRANICZNĄ AFGANISTANU PO 2001 ROKU

Uwzględniając uwarunkowania międzynarodowe i sytuację Afganistanu po obaleniu rządu talibów, zwłaszcza konferencję w Bonn, w grudniu 2001 roku, w czasie której przedstawiono zakres działań w Afganistanie (wśród nich najważniejszym było opracowanie i przyjęcie Konstytucji oraz przeprowadzenie wyborów), biorąc pod uwagę późniejsze konferencje poświęcone Afganistanowi (sytuacji politycznej, społecznej i ekonomicznej w kraju) w Tokio, Berlinie czy Londynie, można mniemać, że istotną polityki zagranicznej Afganistanu było, oczywiście w pewnym zakresie, utrzymanie poprawnych relacji z krajami – darczyńcami, wspierającymi projekty rozwojowe kraju, który w zasadzie do chwili obecnej uzależniony jest od pomocy międzynarodowej. Pojawia się w tym kontekście pytanie o miejsce i rolę religii w kształtowaniu relacji między Afganistanem a społecznością międzynarodową. W jakim stopniu islam może wpływać na preferencje polityczne, na zawierane sojusze i czy rzeczywiście są one motywowane religijnie?

Przystępując do odpowiedzi na powyższe pytania, które dotyczą wpływu islamu na politykę zagraniczną Afganistanu po 2001 roku, warto zastanowić się nad:

- 1) jak islam definiowany jest w przestrzeni politycznej Afganistanu, czy wpływa na autoidentyfikację mieszkańców, czy wspomniane w tytule *hadźdź* i *dźihad* są elementami, symbolami, znakami istotnymi dla islamu afgańskiego, i czy wpływają na politykę zagraniczną;
- 2) jakie są założenia polityki zagranicznej Afganistanu i jej priorytety;
- 3) jak przedstawiają się relacje pomiędzy Afganistanem a dwoma jego sąsiadami – Iranem i Pakistanem (jest to o tyle istotne, że wszystkie wymienione kraje są republikami muzułmańskimi, co przynajmniej

* Dr, Katedra Historii Religii Bliskiego i Dalekiego Wschodu Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie.

- w teorii pozwala zakładać, iż islam będzie odgrywał pewną rolę w relacjach między nimi);
- 4) jakie są perspektywy rozwoju polityki zagranicznej Afganistanu i czy jest w niej miejsce na islam.

ISLAM W PRZESTRZENI POLITYCZNEJ AFGANISTANU I PROBLEM AUTOIDENTYFIKACJI PAŃSTWA

Niewątpliwie elementem świadczącym o pozycji islamu w Afganistanie jest nazwa kraju będąca jednocześnie manifestacją polityczną – Dżomhurij-e Eslami-je Afghanistan (w j. dari: Islamska Republika Afganistanu). W pewnym więc stopniu idea islamskości państwa jako zasady obowiązującej w polityce wewnętrznej oddziałuje na politykę zewnętrzną, już choćby poprzez fakt kategoryzowania tego państwa jako muzułmańskiego. Istotne jednak w tym kontekście jest zrozumienie, w jaki sposób islam jest definiowany obecnie w afgańskiej przestrzeni politycznej, w przeciwieństwie na przykład do czasu, gdy Afganistanem rządili talibowie w latach 1996–2001, kiedy to islam również wpływał na identyfikację polityczną państwa i kształtował relacje międzynarodowe, kraj zaś rządzony przez talibów nosił nazwę: D’Afghanistan Islami Emarat (w j. paszto: Muzułmański Emirat Afganistanu).

Oczywiście definicje islamu afgańskiego, jakie pojawiają się w wypowiedziach polityków, naukowców, czy zwykłych obywateli odzwierciedlają szereg odmiennych kategorii, wartości, opinii. Nie ma więc jednej wizji islamu, a prezentowane poglądy ewoluują od pragmatycznych po zupełnie idealistyczne. Jako przykład można podać interpretację frazy Dżomhurij-e Eslami (Republika Islamska) zaproponowaną przez prof. N.M. Aziza, dyrektora Centrum Badań nad Kuzszanami w Kabulu, Tadżyka z pochodzenia, w czasie nieoficjalnej rozmowy w styczniu 2005 roku¹. Otóż jego zdaniem określenie Afganistanu jako Dżomhurij-e Eslami miało być tylko i wyłącznie działaniem politycznym wynikającym z faktu, iż sąsiedzi Afganistanu, a więc Iran i Pakistan, również określają się jako republiki muzułmańskie. Trudno dociekać racji, jakie miałyby przemawiać za taką właśnie wykładnią. Uderza jednak zupełny brak refleksji nad przemianami społecznymi, które zaszły w Afganistanie, poczynszyszy od komunistycznej rewolucji saurowej (1978 rok) po upadek rządu talibów (2001 rok). Uwzględniwszy bowiem wzrastającą rolę islamu jako czynnika politycznego, aktywizującego społeczeństwo w walce z komunistycznym reżimem

¹ Autor niniejszego tekstu prowadził wówczas badania w Kabulu w ramach projektu realizowanego przez Pracownię Interdyscyplinarnych Badań Eurazjatyckich UJ.

i będącego podstawą ideologii mudżahedinów² obecny system polityczny Afganistanu – Dżomhurij-e Eslami można potraktować jako syntezę tradycji republikańskich (po przewrocie Mohammada Dauda w 1973 roku) z tradycją polityczną mudżahedinów. Stosunkowo dobrze jest to widoczne w przestrzeni symbolicznej, zwłaszcza w hymnie, który łączy w sobie idee wyrażane w hymnie z okresu republiki (1973–1978) z wartościami okresu mudżahedinów (w hymnie pojawia się na przykład fraza: *Allah akbar*), oraz w afgańskiej fladze, na której pojawiają się nowe elementy: wyznanie wiary, fraza *Allah akbar*.

W definiowaniu Afganistanu jako państwa muzułmańskiego i określaniu jego priorytetów na arenie międzynarodowej kryje się jednak pewna sprzeczność. Jest ona doskonale widoczna w konstytucji afgańskiej, która określa również, wprawdzie ogólnie, cele polityki zagranicznej państwa.

Artykuł 8 Konstytucji stanowi, że: „fundamentem polityki zagranicznej państwa jest zachowanie niepodległości (*esteglal*) i zabezpieczenie interesów narodowych oraz zachowanie integralności terytorialnej, unikanie przemocy, współpraca, wzajemny szacunek i poszanowanie praw międzynarodowych”³. Owe wspomniane prawa międzynarodowe zostały wyszczególnione w art. 7: „państwo przestrzega regulacji międzynarodowych, w tym postanowień dotyczących praw człowieka”⁴. Wspomniana sprzeczność wynika z interpretacji artykułów konstytucji od pierwszego do trzeciego, w których definiowany jest ustrój państwa, jego religia oraz pozycja i prawa mniejszości religijnych. Wolność religijna jest dopuszczalna, ale w granicach wyznaczonych przez islam. Regulacje międzynarodowe (dotyczące praw człowieka) mogą nie mieć siły wiążącej w Afganistanie, jeśli zostaną uznane za sprzeczne z islamem (jako przykład radykalnej interpretacji prawa w Afganistanie można podać sprawę konwertyty Abdur Rahmana czy Parwiza Kambachsza, oskarżonego o rozpowszechnianie treści szkodliwych dla islamu). W tym sensie islam rzeczywiście wpływa na kontakty międzynarodowe.

Wracając jednak do problemu definiowania islamu w polityce afgańskiej, cenne w tym względzie są wypowiedzi prezydenta Hameda Karzaja, zwłaszcza z okresu przed wyborami w 2004 roku⁵. Odwołania do islamu są skrajnie idealistyczne, a ich celem jest utrwalenie, umocnienie czy zwielokrotnienie mitu Afganistanu. W zasadzie mają one ukazać wartość, jaką jest Afganistan, i afgańskość w kontekście międzynarodowym.

² Zob. O. Roy, *Islam and resistance in Afghanistan*, Cambridge 1990.

³ Na podstawie tekstu w j. dari: *Ghanun-e asasi-je Afghanistan*, Kabul 1382, s. 3.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Hamed Karzaj, *Rah-e man, rah-e Afghanistan. Madżmu'e-je sochanraniha wa mosohbeha-je Hamed Karzaj*, Daftar-e sochangu-je rijasat-e dowlat, 1383.

Islam sam w sobie będący wartością afgańską, traktowany jest jako element tradycji, który określa tożsamość Afgana – mieszkańca Afganistanu. Dodatkowo, jak wynika z wypowiedzi Karzaja, jest on źródłem demokracji (czy raczej może być) w Afganistanie (drugim ma być afgańska tradycja rad plemiennych – *dżirg*). To reinterpretowanie islamu, nadawanie mu zupełnie innego oblicza niż w okresie rządów talibów jest bardzo istotne. Islam afgański bowiem, zdaniem polityków, miałby przyczynić się do pokoju, integracji społeczeństwa, bezpieczeństwa, w konsekwencji miałby warunkować rozwój kontaktów zagranicznych, jak zostało to przedstawione w art. 8, na zasadach współpracy, wzajemnego szacunku itd.

Islam nabiera charakteru symbolicznego w polityce afgańskiej. W owej przestrzeni symbolicznej można wyróżnić jeszcze dwa elementy, niosące zarówno ładunek emocjonalny, jak i społeczno-polityczny, które stanowią część afgańskiego islam-symbolu, będą to *hadżdż* i *dżihad*. Również one zajmują istotne miejsce w wypowiedziach polityków, są odpowiednio interpretowane i rozumiane.

Hadżdż – pielgrzymka. Karzaj w jednym z wywiadów wspomniał, że rozpoczął urzędowanie jako prezydent od udania się do *Chane-je Choda* (Domu Bożego), a więc odbycia pielgrzymki do Mekki. U podstaw kształtowania relacji dyplomatycznych Afganistanu po 2001 roku legła próba legitymizowania jego działań w świecie muzułmańskim. Z drugiej zaś strony polityka zagraniczna stała się elementem legitymizowania własnych działań przed społeczeństwem afgańskim⁶. Niemniej kwestia uregulowania spraw związanych z pielgrzymką do Mekki była jednym z ważniejszych wyzwań po 2001 roku, a przy tym niezwykle praktycznym. Nakładała się ona bowiem na problem wzajemnych kontaktów między Afganistanem a Arabią Saudyjską. Zważywszy bowiem na zmienne dzieje stosunków dyplomatycznych między tymi krajami, sięgające 1933 roku, a zwłaszcza zerwanie kontaktów w okresie panowania komunistów w Afganistanie (po 1978 roku), a później uznanie przez Arabię Saudyjską (jako jeden z trzech krajów) władzy talibów na arenie międzynarodowej (po 1996 roku), to właśnie ponowne ułożenie poprawnych relacji z tym państwem stało się nadrzędnym elementem w polityce zagranicznej Afganistanu po 2001 roku⁷.

⁶ F. Halliday uznaje legitymizowanie działań państwa na arenie międzynarodowej przed własnym społeczeństwem za główną funkcję polityki zagranicznej w świecie arabskim, zob. F. Halliday, *Bliski Wschód w stosunkach międzynarodowych*, tłum. J. Tengerowicz, Kraków 2009, s. 55.

⁷ H. Szah Farchari, *Wezarat-e omur-e charedže wa pajan-e moszkelat-e mohadžeran dar Arabestan-e Sa'udi*, Mahname-je Suri, nr 17–18, s. 26–28.

Bezpośrednio jednak sprawą pielgrzymek zajmuje się afgańskie Ministerstwo Hadźdżu i Wakfów, które odpowiada również za kształtowanie polityki religijnej w kraju i jednocześnie wizerunku Afganistanu jak państwa muzułmańskiego za granicą. Oczywiście w pewnych kwestiach działania tego ministerstwa pokrywają się z działaniami afgańskiego MSZ.

Ministrem ds. hadźdżu i wakfów był do końca 2009 roku Nematullah Shahrani, Uzbek z pochodzenia. W 2002 roku jako ówczesny wiceprezydent został szefem dziewięcioosobowej komisji mającej przygotować wstępny projekt konstytucji afgańskiej. Aby nieco przybliżyć jego postać, warto dodać, iż Shahrani uczył się na Uniwersytecie Kabulskim, później zaś w Egipcie na uczelni Al-Azhar oraz na Uniwersytecie Waszyngtońskim. Po 2001 roku powrócił do kraju, angażując się w działalność polityczną. W czasie prac w komisji konstytucyjnej wygłosił opinię: „Nasza konstytucja jest jak lustro. Z jednej strony odbija oczekiwania ludzi, z drugiej zaś to, co najlepsze w prawach innych narodów. Chcemy związać Afganistan ze światem”⁸. To idealistyczne podejście do konstytucji doskonale obrazuje rolę, jaką miała odgrywać w społeczeństwie afgańskim, łącząc to, co swojskie, afgańskie, stapiając pragnienia i oczekiwania ludzi uzyskane w wyniku badań sondażowych z tym, co najlepsze w prawach innych narodów, wydaje się, że chodzi tu o wolność, równość, sprawiedliwość. W jakimś stopniu konstytucja miała być wizytówką państwa na arenie międzynarodowej, lustrem, miała wiązać Afganistan ze światem. Wracając do wspomnianego Ministerstwa Hadźdżu i Wakfów, pojawia się pytanie, w jaki sposób owo kształtowanie więzi ze światem może odbywać się za jego pośrednictwem?

W wydanym w 2007 roku planie strategicznym ministerstwo przedstawiło swoje główne cele, należały do nich oprócz budzenia świadomości religijnej mieszkańców Afganistanu, organizowanie hadźdżu, gromadzenie funduszy, ewidencjonowanie chonegahów, bractw mistycznych, mistyków i mułłów (to przypomina działania w okresie komunistycznym). Ministerstwo ma się zajmować również „rozwijaniem relacji z ambasadami (krajów muzułmańskich, jak się wydaje) oraz muzułmańskimi organizacjami dobroczynnymi na świecie za pośrednictwem MZS”. Okazuje się jednak, że oprócz pielgrzymki do Mekki (w której, jak wynika z danych ministerstwa, udział bierze co roku około 27 tys. Afganów) ministerstwo pomaga w organizacji pielgrzymek dla szyitów, do Kerbali, Meszhedu i innych miejsc oraz w przypadku społeczności hinduskiej – wyjazdy do Indii w celu „odbycia kąpieli w świętej rzece Ganges”⁹.

⁸ A. Rashid, *Descent into Chaos*, Viking 2008, s. 211.

⁹ *Strategy of Ministry of Haj and Endowment For The Afghanistan National Development Strategy* 2007.

Używając więc terminu *hadźdź* w odniesieniu do polityki zagranicznej Afganistanu, należy mieć na uwadze politykę religijną państwa, która w oczywisty sposób wpływa na politykę zagraniczną, co jest widoczne w przypadku odpowiedniego traktowania szyitów i hindusów, i ma przełożenie na kontakty z Iranem i Indiami.

Dźihad jako drugi symboliczny element przestrzeni politycznej i publicznej Afganistanu – sam w sobie ma dla muzułmanów charakter ponadnarodowy.

W wypowiedziach Karzaja zajmuje on dużo miejsca. Jego zdaniem, niemalże wszyscy Afganowie to mudżahedini, miłośnicy prawa, wolności, a Afganistan, mitologizowany i sakralizowany to ziemia mudżahedinów. Poprzez odwołanie do dźihadu Karzaj próbuje również określać doraźne cele polityczne, w tym na przykład walkę z przemytem czy produkcją narkotyków. Dźihad miałby więc określać wszelkie pozytywne cechy narodu.

W takim metaforycznym ujęciu *hadźdź* oznaczałby działania na zewnątrz, to znaczy wpływałby na zawierane sojusze, kształtowałby relacje z innymi państwami poprzez odwołanie do islamu, dźihad natomiast kierowałby uwagę do wewnątrz, ukazując potencjał Afganistanu.

Wydaje się, iż takie idealistyczne i symboliczne wizje islamu, wraz z odpowiednią interpretacją *hadźdźu* i dźihadu wpisują się w pewien model instrumentalnego traktowania islamu, który widzimy już w czasie panowania Amanullaha (1919–1929) i jego koncepcji utworzenia kalifatu w Afganistanie. Można więc zadać pytanie, czy taka wizja Afganistanu, jaką rozwijał Amanullah – miejsca przyjaznego dla wszystkich muzułmanów, ma wpływ na obecną politykę państwa afgańskiego? Wydaje się, że tak i znajduje to wyraz w roli, jaką próbują nadać Afganistanowi politycy, a ma nią być: pośredniczenie i mediacje. Przechodzimy więc do drugiego aspektu naszych rozważań: celów polityki zagranicznej Afganistanu.

ZAŁOŻENIA POLITYKI ZAGRANICZNEJ AFGANISTANU

Afgańskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych, przedstawiając program swojej polityki zagranicznej, dowodzi: „Jako naród muzułmański, Afganistan jest zdeterminowany, by stać się członkiem rodziny pluralistycznych demokracji; i pomostem między światem islamu a Zachodem, poprzez wielostronną, pełną współpracy i zaufania politykę zagraniczną”¹⁰.

Założeniem polityki zagranicznej jest utworzenie z Afganistanu kraju-mediatora, co w pewnym sensie przypomina dawną rolę Afganistanu jako

¹⁰ <http://www.mfa.gov.af/policyarea.asp> (12.12.2009).

kraju buforowego. Koncepcja ta jednak traci na znaczeniu po 1947 roku, a w 2001 roku jest już zupełnie nieaktualna¹¹.

Ta idea Afganistanu jako państwa łącznika wyjaśniana jest przez ministerstwo: „Afganistan jest zdeterminowany, aby być nie tylko pomostem lądowym między Azją Centralną a Południową i Bliskim Wschodem, ale pomostem między islamem a krajami pluralistycznej demokracji. Widzimy pewne trudności, ale przy wsparciu międzynarodowym możemy rzeczywiście zmierzać w tym kierunku”¹². Taka polityka łączy się ze znaczną aktywnością, jaką podejmuje Afganistan na arenie międzynarodowej. Można zapytać, czy takie działania mają coś wspólnego z tradycyjną polityką zagraniczną Afganistanu? Czy w ogóle można mówić o tradycyjnej afgańskiej polityce zagranicznej? Wydaje się, że tak. Owa tradycyjna polityka określana bywa terminem *bi-tarafi*, co odpowiada założeniom o neutralności państwa, nieangażowania się po którejkolwiek ze stron. Stosunkowo dobrze ten typ polityki realizował Afganistan do czasu rewolucji saurowej. Utrzymywanie stanu równowagi było głównym celem kraju. Wydaje się, że i dzisiaj mamy nawrót do owej polityki, a widoczne to jest w staraniach o utrzymanie poprawnych relacji zarówno z USA, jak i Iranem czy innymi krajami.

MSZ, precyzując priorytety swojej polityki, podaje najważniejsze obszary zaangażowania. Pierwszym z nich jest utrzymanie pozytywnych relacji z krajami sąsiadującymi.

Relacje z sąsiadami stanowią najpoważniejsze wyzwanie dla polityki zagranicznej Afganistanu. MZS dowodzi, iż w wyniku długich lat wojny Afganistan utracił wypracowany wcześniej stan równowagi w relacjach z sąsiadującymi krajami, który zamierza w chwili obecnej odbudować czy odnowić. To zmusza Afganistan do angażowania się na forum organizacji podejmujących działania na rzecz współpracy regionalnej. W grudniu 2002 roku podpisano w Kabulu *Deklarację o dobrosąsiedzkich relacjach*, która określała priorytety współpracy. Podobnie w 2003 roku Abdullah Abdullah, ówczesny minister spraw zagranicznych, przekonywał, iż współpraca regionalna należy do najważniejszych zadań afgańskiej polityki zagranicznej¹³. Współpraca regionalna realizowana jest przez obecność w organizacjach: Południowoazjatyckie Stowarzyszenie Współpracy Regionalnej SAARC, którego członkiem Afganistan został 4 kwietnia 2007 roku.

¹¹ A. Gisutozzi, *Koran, kalasznikow i laptop. Rebelia neotalibów w Afganistanie*, tłum. Ł. Müller, Kraków 2009, s. 207.

¹² <http://www.mfa.gov.af/policyarea.asp> (12.12.2009).

¹³ Sh.M. D'Souza, *Afghanistan in South Asia: Regional Cooperation or Competition?*, „South Asian Survey”, 16/1 (2009), s. 24.

Współpraca regionalna zakłada osiągnięcie kilku celów: eliminacja handlu i przemytu narkotyków, rozwój infrastruktury (drogi, kolej), co miałyby bardziej integrować Afganistan z rejonem, poprawa i rozwój stosunków handlowych, partnerstwo w działaniach energetycznych. Oczywiście utrzymanie owych poprawnych relacji nie zależy tylko od samego Afganistanu, ile od dobrej woli sąsiadów. Pomimo starań relacje między sąsiadami określane są jako zimny pokój – *cold peace*.

Drugim ważnym elementem polityki zagranicznej Afganistanu ma być współpraca z krajami muzułmańskimi. Istotna jest zwłaszcza współpraca z Organizacją Konferencji Islamskiej. Dzięki specjalnemu funduszowi na rzecz Afganistanu organizacja ta wspiera projekty edukacyjne, jednym z nich ma być otwarcie centrum edukacji muzułmańskiej w Kapisie na północy kraju. Rozpoczęcie działalności centrum planowane jest na grudzień 2009¹⁴.

Najpoważniejszym jednak wyzwaniem dla polityki zagranicznej Afganistanu jest utrzymanie kontaktów z Iranem i Pakistanem.

KONTAKTY AFGANISTANU Z REPUBLIKAMI MUZUŁMAŃSKIMI – IRAN, PAKISTAN

Wydaje się, że element islamu jako czynnika stymulującego politykę zagraniczną może pojawić się w relacjach Afganistanu z jego sąsiadami, z których dwa to republiki islamskie: Iran i Pakistan.

Warto więc przyrzeć się relacjom z tymi właśnie państwami. Z punktu widzenia Iranu Afganistan pozostaje ważnym krajem. Obecnie stosunki układają się pozytywnie, co znajduje wyraz w projektach pomocowych, w jakie angażuje się Iran. Stabilna sytuacja w Afganistanie leży w interesie Iranu, zważywszy na wciąż obecny problem uchodźców afgańskich. W okresie panowania talibów, zwłaszcza po zajęciu w 1998 Mazar-e Szarif i zabójstwie irańskich dyplomatów kraje te stanęły niemalże na skraju wojny. Oczywiście Iran wspierał, i wciąż wspiera, mniejszość szyicką – Hazarów, tak więc relacje i zaangażowanie Iranu można postrzegać przez pryzmat islamu – to Iran doprowadził do połączenia kilku partii szyickich i utworzenia Hezb-e Wahdat. Warto jednak zwrócić uwagę, że w efekcie niewielkich wpływów, jakie wynikały z poparcia Hazarów, Iran udzielał poparcia Tadzycykom skupionym wokół Ahmada Szaha Masuda, bojąc się wpływów Pasztunów – sunnitów. Tak więc poza kluczem religijnym mamy tutaj również element etniczny i kulturowy, odwołanie się do wspólnej tradycji, języka.

¹⁴ http://www.oic-oci.org/topic_detail.asp?t_id=2544&cx_key=Afghanistan (10.11.2009).

Wpływ islamu na kontakty między tymi krajami widoczny jest w ustawodawstwie dotyczącym szyitów. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż w obecnej konstytucji pojawił się zapis, który nie ma odpowiednika we wcześniejszych konstytucjach afgańskich, dotyczy on właśnie szyitów. W tym więc sensie rozwiązanie problemu szyickiego rzutuje na politykę zagraniczną Afganistanu, dotyczy to również wspomnianych wcześniej pielgrzymek do miejsc szyickich, również w Iranie.

Nie ulega wątpliwości, iż Pakistan ma swoje interesy w Afganistanie, a wpływ tego kraju na sytuację wewnętrzną Afganistanu był największy w latach 90. XX wieku. W pewnym sensie ówczesny Afganistan rządzony przez talibów można postrzegać jako sukces Pakistanu¹⁵. Wielu Afganów, łącznie z Karzajem, jest przekonanych o współpracy talibów z Pakistanem. Obalenie talibów stanowiło więc dla Pakistanu utratę wpływów. Oczywiście w tym czasie wpływ religii jest wyraźny. Wydaje się jednak, że podstawowym czynnikiem decydującym o charakterze kontaktów między dwoma krajami jest element polityczny i etniczny. Chodzi tu głównie o granicę z Pakistanem – linię Duranda, która dzieli obszar etnicznie zamieszkiwany przez Pasztunów¹⁶. Ponadto zważywszy na zaangażowanie Indii w Afganistanie Pakistan może czuć się zaniepokojony.

W roku 2006 Bush odwiedził dwóch prezydentów Karzaja i Musharafa, którzy deklarowali wojnę z terroryzmem, sami jednak prowadzili wojnę na słowa między sobą, co doskonale obrazuje trudne stosunki między sąsiadami.

Trudno jednak uniknąć pytania, czy islam rzeczywiście odgrywa nadrzędną rolę w relacjach z tymi krajami? Chociaż przedstawiają się one jako republiki muzułmańskie, zakres wzajemnych kontaktów determinują w przeważającej mierze inne, niereligijne czynniki – etniczne, polityczne.

HADŹDŹ I DŹIHAD – PERSPEKTYWY POLITYKI ZAGRANICZNEJ AFGANISTANU

Jakie są perspektywy polityki zagranicznej Afganistanu? Podkreślić należy próby przywrócenia w Afganistanie tradycyjnych założeń politycznych pamiętających jeszcze czasy Amanullaha. Pewną rolę w tym procesie może odgrywać pismo wydawane przez afgańskie MSZ zatytułowane „Suri”. Miesięcznik ten zawiera szereg bardzo cennych artykułów: począwszy od opracowania słownictwa z zakresu prawa międzynarodowego, poprzez

¹⁵ A. Gisutozzi, *Koran, kałasznikow i laptop. Rebelia neotalibów w Afganistanie*, tłum. Ł. Müller, Kraków 2009, s. 208.

¹⁶ Zob. A. Głogowski, *Pakistan Afganistan. Trudne sąsiedztwo*, Małopolska Oficyna Wydawnicza 2006.

analizę protokołu dyplomatycznego po przypomnieniu historii dyplomacji afgańskiej, którą otwiera pierwszy minister spraw zagranicznych – Mahmud Tarzi. W tym sensie polityka obecna nabiera ciągłości i jest zakorzeniona we wcześniejszych działaniach. Wydaje się więc, że owa polityka nieangażowania się *bi-tarafi* będzie nadal dominować. Analizując jednak wypowiedzi polityków, zwłaszcza Karzaja, trudno oprzeć się wrażeniu, że władza tworzy pewien mit. Mit Afganistanu. Na stronie MZS możemy znaleźć następującą informację: „Opowiadamy się za pluralizmem”. Jako przykład został przywołany poetycki obraz doskonałego człowieka, którego doskonałość polega na łączeniu różnych cech, a więc jest jak Grek, jeśli chodzi o naukę, jeśli chodzi o wiarę, jest jak Arab, jak chrześcijanin pod względem manier itd.¹⁷ Rodzi się jednak wątpliwość dotycząca tego, kim takim jest Afgan i jaka jest jego tożsamość.

Ów mit afgański rozbijają nieco dawni współpracownicy Karzaja. Jednym z nich jest wspomniany Abdullah, minister spraw zagranicznych Afganistanu do 2006 roku. W wywiadzie udzielonym w marcu 2008 roku dla Kabul Center for Strategic Studies podjął się analizy polityki zagranicznej. Jawi się tu jako krytyk. Choć jego wizja jest boleśnie realistyczna. Rozprawia się bowiem z mitem Afganistanu, który miałby przyciągać innych, twierdzi bowiem: „zastanawiam się, jak możemy przekonać innych, by nam ufali, skoro my Afganowie, sami sobie nie ufamy”¹⁸.

Określając politykę zagraniczną Afganistanu, stwierdza: „głównym celem naszej polityki zagranicznej wynikającym z naszego interesu narodowego jest utrzymanie pomocy międzynarodowej w procesie odbudowy kraju”¹⁹. Strategicznym elementem jest więc pozyskiwanie pomocników.

PODSUMOWANIE

Na zakończenie warto spróbować przedstawić kilka wniosków:

- Islam, choć ma istotny wpływ na samookreślenie mieszkańców państwa, nie ma bezpośredniego przełożenia na politykę zagraniczną Afganistanu, raczej jest traktowany tradycyjnie, nieco instrumentalnie, tzn. jako siła scalająca społeczeństwo (Tak już za Abdur Rahmana). O niewielkim jednak wpływie islamu na stosunki międzynarodowe świadczą relacje z Pakistanem.

¹⁷ <http://www.mfa.gov.af/policyarea.asp> (12.12.2009).

¹⁸ Afghanistan's foreign policy after the Taliban: Part 1 and part 2 of our interview with Dr. Abdullah, March 1, 2008, <http://kabalcenter.org/?p=13> (12.12.2009).

¹⁹ *Ibidem*.

- Islam jednakże odgrywa rolę jako element kontaktu ze światem muzułmańskim. Możliwe, że ta współpraca będzie się rozwijać przy pomocy państw członkowskich Konferencji.
- Zakładając, że najważniejszym elementem polityki będzie utrzymanie stanu równowagi, czyli w pewnym stopniu powrót do tradycyjnego typu polityki, określanego jako *bi-tarafi*, nie można spodziewać się znacznego wpływu religii na kontakty międzynarodowe;

Dość nieoczekiwanie pojawia się jednak islam w relacjach międzynarodowych Afganistanu za sprawą Rosji. W październiku 2009 roku Rawil Gajnuddin – przewodniczący Rady Muftich Rosji oświadczył, że Rosja będzie zbliżać się do świata islamu właśnie poprzez Afganistan²⁰.

²⁰ <http://www.afghanistan.ru/doc/16004.html> (2.12.2009).



VARIA



MAGDALENA SZPUNAR*

REKLAMA DŹWIGNIĄ WIARY? *CHURCH* MARKETING I JEGO SPECYFIKA

Kościół w dobie postępującej sekularyzacji coraz częściej zaczyna dostrzegać rolę marketingu w procesie ewangelizacji, neoewangelizacji, a także reewangelizacji. Formy i techniki wykorzystywane w tradycyjnym marketingu zaimplementowane zostały na polu religijnym, co określa się mianem *church marketingu* lub *churchonomics*. Jak słusznie zauważa Marek Krajewski, żyjemy dzisiaj w czasach nieuwagi¹, stąd tak ważne staje się zabieganie o uwagę jednostek skoncentrowanych na innych niż duchowe wymiary życia. Główne komunikaty, jakie otrzymuje dzisiejszy odbiorca, to przekazy związane z postawami komercyjnymi, decyzjami konsumenta, rzadko zaś w przekazach reklamowych sięga się po perswazję związaną ze sferą ducha czy sferą *sacrum*, za sprawą *church marketingu* zmienia się to diametralnie. Reklama jako forma przekazu kojarzy nam się z konsumpcją, manipulowaniem, wprowadzeniem w błąd, jak więc taką formę przekazu połączyć z kreowaniem wizerunku Kościoła, ewangelizacją, jak reklamować sferę *sacrum*, by odnieść pożądany skutek?

Punktem wyjścia do moich rozważań na temat *church marketingu* będzie koncepcja Bruna Ballardiniego przedstawiona w książce pod tytułem *Jezus i biel stanie się jeszcze bielsza. Jak Kościół wymyślił marketing*. Autor postrzega Kościół jako swoistą korporację, która umiejętnie wykorzystuje zasady marketingu, kreując swój wizerunek i markę. Produktem Kościoła jest Słowo i jego pochodne, takie jak np. zbawienie. Oferta ta posiada wyjątkowe cechy, gdyż jest „jedynym wyrażeniem jedynego Boga”², jest także wieczna, co oznacza, że Kościół nie musi się zajmować problemami z zakresu „cyklu przydatności produktu”. Msza święta przez Ballardiniego

* Dr, Wydział Humanistyczny, Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie.

¹ M. Krajewski, *Reklama społeczna w czasach nieuwagi*, [w:] *Szlachetna propaganda dobrot, czyli drugi tom o reklamie społecznej*, red. P. Wasilewski, Kraków 2008, s. 285.

² B. Ballardini, *Jezus i biel stanie się jeszcze bielsza. Jak Kościół wymyślił marketing*, Warszawa 2008, s. 34–35.

potraktowana jest jako forma *eventu*, a Eucharystia stanowi zrytualizowaną formę „próbne go kosztowania” produktu. Kościół od początków swego istnienia oferował swoim klientom także pełną gamę gadżetów – począwszy od drzeworytów z wizerunkami Chrystusa i Matki Boskiej, przez upowszechnione dzięki technice druku małoformatowe wizerunki świętych (wł. *santini*), które w XVII wieku dzięki jezuitom stanowiły doskonałą formę wsparcia katechizacji³. Nie należy zapominać także o średniowiecznym handlu relikwiami czy odpustami. Współcześnie stałym elementem każdego kościelnego odpustu stają się stragany, na których zakupić można dewocjalia, a ikoną religijnego kiczu stała się plastikowa, fluorescencyjna figurka Maryi z przeznaczeniem na święconą wodę. Łańcuszki, watykańskie różańce, biblie dla dzieci, to tylko niektóre przykłady doskonałego marketingu kościelnego. *Church marketing* nie ogranicza się jedynie do sprzedaży dewocjaliów i gadżetów związanych z symboliką kościelną. O tym, jak szeroka może być oferta przykościelna, może przekonać się każdy odwiedzający zakon benedyktynów z Tyńca czy ojców cystersów, gdzie zakupić możemy nie tylko tradycyjne dewocjalia, ale benedyktyńskie piwo, wino, nalewki, ale także szereg produktów kosmetycznych, spożywczych czy parafarmaceutyków. Wino sygnowane swoim wizerunkiem sprzedawał także prałat Henryk Jankowski, choć nie cieszyło się ono zbyt dużym popytem. Równie skutecznym co gadżety elementem *church marketingu* jest muzyka sakralna. Ballardini, powołując się na psalm „Pan jest moim pasterzem”, zwraca uwagę na zaspokajanie tą melodią gustów muzycznych osób starszych, przyzwyczajonych do klasycznej mszy śpiewanej, ale także osób młodych preferujących stylistykę bluesową⁴. Autor słusznie zauważa, że Kościołowi udało się osiągnąć trudny do zrealizowania przez marketingowców cel: zwyczaj regularnego odwiedzania punktu sprzedaży – Kościoła. Tradycyjny konsument, dokonawszy zakupu, odchodzi zadowolony i z reguły nie wraca ponownie do tego samego sklepu. Inaczej dzieje się w przypadku konsumenta religijnego. Kościół osiągnął swój cel – przywiązanie klienteli, dzięki wytworzeniu więzi emocjonalnej, wypracowując „zasadniczą obietnicę”⁵, którą jest zbawienie. Podobnie religię postrzega Oliviero Toscani, twórca kontrowersyjnych kampanii reklamowych realizowanych na zlecenie firmy odzieżowej Benetton, wykorzystujących symbolikę religijną. Toscani pisze: „Największą kampanię reklamową w dziejach ludzkości zainicjował Jezus Chrystus. Toczyła się

³ *Ibidem*, s. 55.

⁴ B. Ballardini, *Jezus i biel stanie się jeszcze bielsza. Jak Kościół wymyślił marketing*, op. cit., s. 66–67.

⁵ *Ibidem*, s. 47.

pod uniwersalnym hasłem »Miłuj bliźniego swego«. Była też opatrzona znamionem logo: krzyżem. Kiedy przypominam to dziś specjalistom od reklamy, wszyscy podzielają mój pogląd⁶.

Pisząc o reklamie religijnej, warto zdefiniować, czym w ogóle jest reklama religijna i czym różni się od reklamy parareligijnej lub reklam komercyjnych wykorzystujących w swoim przekazie symbole religijne i parareligijne. Reklamę religijną proponuję definiować jako przekazy informacyjne o charakterze perswazyjnym mające na celu prezentację Boga/bóstwa, idei i wartości z nim związanych, promowanie Kościoła oraz wartości duchowych. W reklamie religijnej nie chodzi więc o skłonienie nabywcy do zakupu określonego produktu (chyba że jako produkt potraktujemy określoną ofertę religijną), a raczej o zwrócenie uwagi na kwestie duchowe, sferę *sacrum*, ale także promowanie Kościoła jako instytucji. Tomasz Szlendak zauważa, że można mówić nie tylko o rynku religijnym, ale także o urynkowaniu religii, co należy rozumieć jako zaimplementowanie na grunt religijny mechanizmów funkcjonujących na rynku konsumenckim. Autor zauważa, że w kulturze zachodniej jednostki są konsumentami wybrednymi, co wymusza strategie dostosowawcze religii i kościołów, które chcą pozyskać lub utrzymać wiernych⁷.

Reklamie religijnej zarzuca się supermarketyzację religii, zrównanie Boga i symboli religijnych do poziomu konsumpcji masła, proszku do prania czy pasty do zębów. Jak w ogóle eksponować w przestrzeni miejskiej reklamę religijną, czy przystoi reklamowanie religii obok billboardów z półnagimi kobietami reklamującymi bieliznę? A może w związku z tym, że niemal nic nas już nie szokuje, warto eksponować treści religijne właśnie poprzez wykorzystanie takich kontrastów? Skoro reklamowana jest niemal każda sfera naszego życia, dlaczego wyłączać z promowania treści religijne? Przecież – jak zauważają Zbigniew Domaszewicz i Vadim Makarenko – religia dzisiaj, chcąc nie chcąc, rywalizuje z McŚwiatem⁸. Joanna Jureczko-Wilk twierdzi, że w reklamie religijnej nie chodzi o sprzedawanie wiary czy reklamowanie Boga, chodzi raczej o wzbudzenie „świętego niepokoju o życie”⁹. Chodzi więc raczej o refleksję nad życiem, przemijaniem, o zatrzymanie się w biegu, dostrzeżenie lekceważonej i za-

⁶ O. Toscani, *Reklama – uśmiechnięte ścierwo*, Łódź 1995, s. 121.

⁷ T. Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław 2008, s. 103.

⁸ Z. Domaszewicz, V. Makarenko, *Jak radzi sobie reklama religijna*, <http://gospodarka.gazeta.pl/gospodarka/1,52981,2693808.html> (25.10.2009).

⁹ J. Jureczko-Wilk, *Bóg mówi z billboardów*, „Gość Niedzielny”, 11.05.2007, <http://wiadomosci.onet.pl/1410185,720,1,kioskart.html>.

pominanej duchowej sfery życia. Zdaniem Wacława Oszejcy, chrześcijanie sprzeniewierzą się misji ewangelizacyjnej, gdy nie będą się komunikować ze światem z wykorzystaniem wszystkich dostępnych współcześnie środków, nie wyłączając języka reklamy¹⁰. Implikuje to sytuację, w której religia staje się kolejnym towarem. Konsumenckie, utylitarne traktowanie religii oznacza zdaniem Szlendaka selektywny stosunek do norm i zasad religijnych (tzw. religijność selektywna), ale także wybór wyłącznie takich celów i wartości, które są dopasowane do naszego życia¹¹.

Kościół od dawna doceniał istotną rolę reklamy w procesie reewangelizacji i nowej ewangelizacji. Reklama, w tym reklama religijna, stanowi w pewnym sensie znak naszych czasów. Skoro żyjemy w społeczeństwie zdominowanym przez wszechobecną reklamę, „krzyczące” zewsząd slogany zachęcające do konsumpcji, Kościół wydaje się nie mieć innej alternatywy, jak sięgać po takie środki wyrazu, które okażą się skuteczne. Już w 1977 roku papież Paweł VI w swoim Orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu postulował, by instytucje katolickie „umiały śledzić uważnie rozwój nowoczesnych technik reklamy i odpowiednio je wykorzystywać do szerzenia ewangelicznego orędzia w sposób odpowiadający oczekiwaniom współczesnego człowieka”¹². Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu w Instrukcji duszpasterskiej *Aetatis novae*, z 1992 roku także zwracała uwagę, że obecność w sferze środków przekazu, w tym także w reklamie, jest dla Kościoła dziś niezbędnym elementem ogólnej strategii duszpasterskiej. W instrukcji tej czytamy także, że środki przekazu powinny być narzędziami „w służbie prowadzonej przez Kościół reewangelizacji i nowej ewangelizacji współczesnego świata”¹³.

Wyżyny marketingu religijnego osiągnął ojciec Tadeusz Rydzik, doskonale rozumiejący zasadę, że kto ma media, ten ma władzę. Media Rydzika tworzą swoisty koncern medialny – Telewizja Trwam, Radio Maryja¹⁴, „Nasz Dziennik”, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu oraz sieć telefonii komórkowej wRodzinie. Przekaz docierający do odbiorcy poprzez tak zróżnicowane kanały komunikacyjne ulega

¹⁰ Z. Domaszewicz, V. Makarenko, *Jak radzi sobie reklama religijna*, op. cit.

¹¹ T. Szlendak, *Supermarketyzacja*, op. cit., s. 104.

¹² Paweł VI, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1977*, „L'Osservatore Romano” 13.05.1977.

¹³ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae*, 20–21, Watykan 1992.

¹⁴ Wedle różnych szacunków Radia Maryja słucha 2–4% społeczeństwa, czyli około 1,5 mln Polaków – podaje za: M. Grabowska, *Słuchacze Radia Maryja*, Komunikat CBOS, BS/131/2008.

zwielokrotnieniu, a siła oddziaływania nadawcy się potęguje, działa on bowiem na wielu płaszczyznach komunikacyjnych. Na stronie CenterNet operatora telefonii wRodzinie czytamy: „Marka wRodzinie w swojej filozofii zakłada wspieranie wartości rodzinnych. Jest ciepła przyjazna, opiekuńcza, pomaga i uczy. Pamięta o dzieciach, rodzicach i dziadkach. Jest ambasadorem dialogu międzypokoleniowego. Telefonía wRodzinie ma służyć pomocą we wzajemnej komunikacji oraz utrzymywaniu bliskich więzi społeczności”¹⁵.

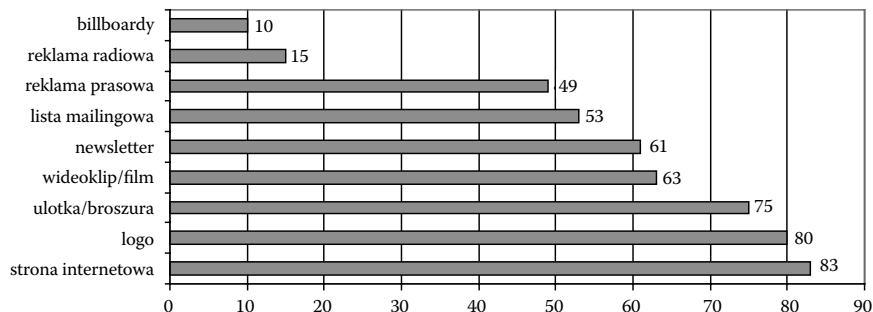
Z badań prowadzonych przez Center for Church Communication wynika, że najczęstszą formą marketingu stosowaną przez kościoły w USA są własne strony internetowe (83%), 80% kościołów posiada własne logo, 75% przyznaje się do tego, że reklamuje się poprzez ulotki i broszury, 63% wykorzystuje wideoklipy i filmy krótkometrażowe, 61% przygotowuje newslettery, 53% listy mailingowe, 49% sięga po reklamę w prasie, 15% wykupuje czas reklamowy w radiu, a 10% kościołów reklamuje się na billboardach. Warto wskazać, że 63% kościołów deklaruje, że marketing i promocja są dla nich ważne lub bardzo ważne, jednakże co piąty kościół nie wie, która z zastosowanych technik marketingowych była najbardziej efektywna (22%), natomiast 76% nie dokumentuje lub nie śledzi rezultatów kampanii reklamowych prowadzonych na ich rzecz. Jak wynika z raportu Center for Church Communication, aż 80% kościołów z 500 poddanych badaniu wydaje rocznie poniżej 10 000 dolarów na marketing i promocję¹⁶. W Polsce w reklamie religijnej niemal w ogóle nie korzysta się z reklamy prasowej, telewizyjnej, outdoorowej, ale także brak promocji drogą internetową. To kanały od dawna zarezerwowane dla reklamy komercyjnej i prawdopodobnie taka forma reklamowania religii, Kościoła czy Boga spotkałaby się z dezaprobatą i sprzeciwem polskiego społeczeństwa. Czasem polski Kościół katolicki próbuje ze swoją ofertą dotrzeć do wiernych poprzez ulotki, które rozdaje się np. w trakcie sprzedaży świątecznych opłatków *door-to-door* przez ministrantów czy parafian zaangażowanych w działalność Kościoła. Z ulotki takiej dowiadujemy się np., że: „Nie należy przesadzać w ilości kwiatów i wieńców na pogrzebie. Lepiej przeznaczyć pieniądze na Msze Św. za zmarłych” lub że: „Warunkiem udanego i szczęśliwego życia małżeńskiego i rodzinnego będzie mocne życie religijne prowadzone od początku małżeństwa”¹⁷.

¹⁵ <http://www.centernet.com.pl/index.php?strona=6&m=3&wiecej=105> (2.12.2009).

¹⁶ *Church marketing report*, Center for Church Communication, <http://www.cfcclabs.org/comreport.pdf> (23.10.2009).

¹⁷ Informacje zaczerpnięte z Informatora duszpasterskiego dla rodzin katolickich w parafii św. Jana Chrzciciela w Krakowie.

Rysunek 1. Formy marketingu stosowane przez kościoły w USA (dane w %) [N=500]



Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Church marketing report*, Center for Church Communication, <http://www.cfclabs.org/comreport.pdf> (23.10.2009).

Najczęściej wykorzystywaną i najlepiej ocenianą formą promocji kościoła są strony internetowe. Aż 73% kościołów odpowiedziało, że strona internetowa jest dla nich ważna lub bardzo ważna. Zadowolenie z własnej strony internetowej zadeklarowało 41% kościołów, 33% ma ambiwalentny stosunek do własnej witryny, 26% kościołów jest z niej niezadowolonych. Informacją, jaka najczęściej pojawia się na kościelnej witrynie, są dane kontaktowe (95%), często umieszcza się tam aktualności i komunikaty (86%) oraz mapy dojazdowe (79%). 40% kościołów umieszcza na stronach www kazania w formie audio, wideo bądź w formie tekstowej, a 10% prowadzi bloga. Aktualizacje na połowie kościelnych witryn dokonywane są raz w tygodniu (52%), co miesiąc lub co kilka miesięcy (41%), a 7% kościołów przyznaje, że nigdy takiej aktualizacji nie dokonało. Aktualizacje na stronach są najczęściej dokonywane przez personel kościelny (46%), ale niemal równie często aktualizacjami zajmują się wolontariusze (44%), jedynie 5% kościołów zleca to zadanie firmom zewnętrznym¹⁸. Kościół w USA z inicjatywą aktualizowania stron kościelnych słusznie wychodzi do wiernych. Oddolne zaangażowanie powoduje bowiem, że odbiorcy takich stron bardziej wierzą i ufają informacjom zamieszczanym przez parafian niż przez osoby duchowne. Ten sam mechanizm dotyczy opinii o produktach komercyjnych, które wystawiają sami blogerzy, a nie reklamodawcy, którym zarzuca się manipulację. Warto również zwrócić uwagę, na spory odsetek Kościołów w USA (40%), które na swoich stronach publikują kazania. W Polsce jest to forma właściwie w ogóle niewykorzy-

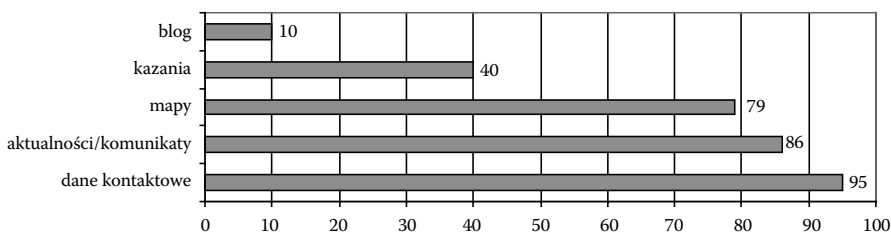
¹⁸ *Church marketing report*, Center for Church Communication, <http://www.cfclabs.org/comreport.pdf> (23.10.2009).

stywana na stronach www, jeśli już się pojawiają, to raczej w plikach audio, a nie wideo, a szkoda, bo prawdopodobnie młodzi ludzie byłiby zainteresowani taką formą komunikacji z Kościołem.

Porównując strategie marketingowe stosowane przez kościoły w USA, z wykorzystywanymi na naszym rodzimym rynku religijnym, promocja religii w Polsce jest nijaka i marna. Być może jest to wynik tego, że jesteśmy społeczeństwem konserwatywnym, z trudnością akceptującym nowości i zmiany, także w sferze religijnej. Po wtóre, należy pamiętać, że reklama nie pojawia się wtedy, gdy mamy do czynienia z monopolem. Jak zauważa Irena Borowik: „W Polsce trudno mówić o pluralizmie wyznaniowym. Mniejszości stanowią 3% ogółu społeczeństwa, a osób niezwiązanych z żadną religią jest równie niewiele”¹⁹. W USA istnieje mnogość kościołów i związków religijnych, które konkurują ze sobą o wiernych. W związku z tym niemal koniecznością jest zabieganie o uwagę klienta.

Z rankingu firmy Gemius wynika, że najpopularniejszą stroną o tematyce religijnej w Polsce jest witryna opoka.org.pl. W kwietniu 2008 odwiedziło ją ponad 717 000 internautów, co oznacza zasięg 4,9%. Mniejszym zainteresowaniem cieszy się serwis internetowy „Tygodnika Powszechnego”, który odwiedziło ponad 257 000 użytkowników. Trzecią lokatę, jeśli chodzi o liczbę odwiedzin odnotowuje serwis wiara.pl (ponad 218 000 odwiedzin), zaś na czwartym miejscu pod względem liczby odwiedzających znajduje się witryna ekai.pl (ponad 196 000 odwiedzin)²⁰.

Rysunek 2. Informacje zamieszczane na stronach internetowych kościołów (dane w %) [N=500]



Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Church marketing report*, Center for Church Communication, <http://www.cfclabs.org/comreport.pdf> (23.10.2009).

¹⁹ I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, s. 13.

²⁰ *O popularności witryn religijnych*, Megapanel PBI/Gemius, kwiecień 2008, <http://www.audyt.gemius.pl/pages/display/religia> (25.10.2009).

Tabela 1. Najpopularniejsze strony o tematyce religijnej w Polsce (według liczby użytkowników)

Lp.	Nazwa	Użytkownicy (<i>real users</i>)	Zasięg
1	opoka.org.pl	717 323	4,90%
2	onet.pl – Tygodnik Powszechny	257 314	1,76%
3	wiara.pl	218 548	1,49%
4	ekai.pl	196 661	1,34%
5	mateusz.pl	191 057	1,30%
6	katolik.pl	134 760	0,92%
7	kosciol.pl	125 174	0,85%
8	adonai.pl	111 741	0,76%
9	radiomaryja.pl	88 644	0,61%
10	jezuici.pl	85 832	0,59%

Źródło: *O popularności witryn religijnych*, Megapanel PBI/Gemius, kwiecień 2008, <http://www.audyt.gemius.pl/pages/display/religia> (25.10. 2009).

Okazuje się, że większość użytkowników witryn religijnych stanowią kobiety. Potwierdza to zarówno wskaźnik dopasowania²¹ użytkowników – 57,46% kobiet vs. 42,54% mężczyzn, jak i *affinity index*²², który wynosi 114,59 dla kobiet i 85,32 dla mężczyzn. Witryny religijne największą aprobatę zyskują wśród internautów w wieku od 15 do 24 lat 38,9% oraz w kategorii wiekowej 25–34 lata–19,51%. Połowę ruchu na religijnych stronach www generują osoby młode w wieku 15–34 lata²³. Dla kościelnych decydentów powinna to być ważna i cenna wskazówka, ukierunkowująca wysiłki ewangelizacyjne w stronę nowych mediów. Należy pamiętać, że Internet w przypadku wielu młodych osób jest podstawowym lub dominującym źródłem pozyskiwania informacji. Stąd też, jeżeli chcemy dotrzeć z przesłaniem ewangelizacyjnym, to z pewnością należy to czynić właśnie za pomocą nowych mediów, które stanowią naturalny element ich codziennego życia. Odwrotną tendencję obserwujemy w przypadku mediów tradycyjnych. Jeśli chodzi o strukturę słuchaczy Radia Maryja osoby w wieku 18–24 lata stanowią jedynie 4% słuchaczy, osoby w wieku 65 lat

²¹ *Dopasowanie użytkownika* to stosunek liczby użytkowników grupy celowej do liczby wszystkich użytkowników na wybranej witrynie w wybranym okresie, podają za: audyt.gemius.pl.

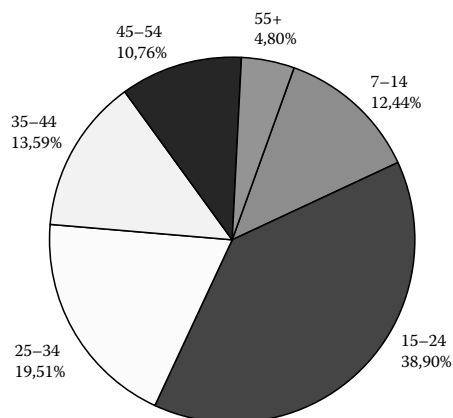
²² *Affinity index* to dopasowanie użytkownika grupy celowej na wybranych witrynach w stosunku do dopasowania polskich użytkowników grupy celowej w całym internecie, podają za: audyt.gemius.pl.

²³ *O popularności witryn religijnych*, op. cit.

i więcej 27%²⁴, podczas gdy w Internecie strony o tematyce religijnej odwiedza jedynie 4,8% osób w wieku 55+²⁵.

Najchętniej witryny o tematyce religijnej odwiedzają osoby zamieszkujące obszary wiejskie (28,36%), natomiast najaktywniejsi na tych witrynach są mieszkańcy 200–500-tysięcznych miast, którzy spędzają na nich przeciętnie 46 minut. Warto wskazać, że najchętniej na religijnych witrynach internetowych spędzają czas osoby z rodzin wielodzietnych: sześcioposobowych i większych oraz czteroosobowych gospodarstw domowych. Warto również dostrzec wahania sezonowe, jeśli chodzi o korzystanie z witryn religijnych²⁶. Wyraźne tendencje zwykłe obserwujemy w okresach świąt zarówno Bożego Narodzenia, jak i Wielkanocnych, wtedy też wykazujemy większe zainteresowanie religijnym wymiarem naszego życia. Spadki zaś odnotowywane są w miesiącach wakacyjnych, które z reguły dla młodzieży i dzieci są czasem beztroskiej zabawy, bezrefleksyjnym, stąd też często zapomina się wtedy o sferze *sacrum*.

Rysunek 3. Struktura wieku internautów odwiedzających strony o tematyce religijnej



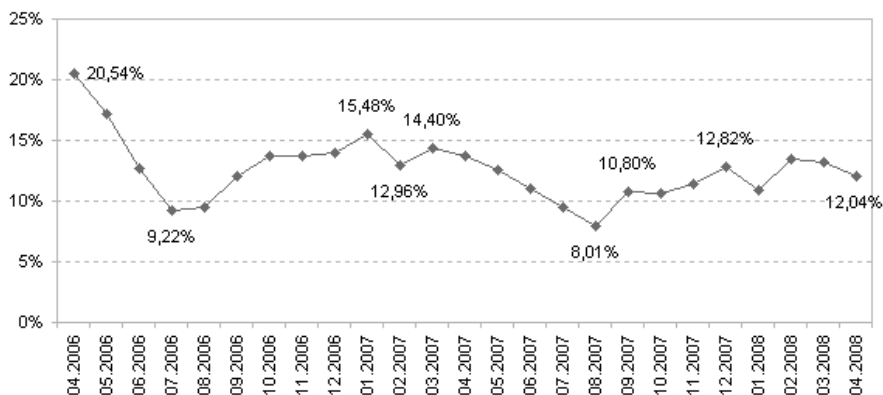
Źródło: *O popularności witryn religijnych*, Megapanel PBI/Gemius, kwiecień 2008, <http://www.audyt.gemius.pl/pages/display/religia> (25.10. 2009).

²⁴ M. Grabowska, *Sluchacze Radia Maryja*, Komunikat CBOS, BS/131/2008.

²⁵ *O popularności witryn religijnych*, op. cit.

²⁶ *Ibidem*.

Rysunek 4. Witryny o tematyce religijnej według zasięgu miesięcznego



Źródło: *O popularności witryn religijnych*, Megapanel PBI/Gemius, kwiecień 2008, <http://www.audyt.gemius.pl/pages/display/religia> (25.10.2009).

Wiarę próbuje się reklamować na wiele sposobów, byleby tylko przyciągnąć do siebie jak największą liczbę wiernych, szczególnie osób młodych, rzadko zainteresowanych duchową sferą życia. Z badań CBOS przeprowadzonych w 2009 roku wynika, że od początku lat dziewięćdziesiątych o połowę zmniejszył się odsetek osób głęboko wierzących w wieku 18–24 lata (ok. 9% w 1992 roku do poziomu ok. 5% w 2009). Młodzi ludzie mniej chętnie uczestniczą też w praktykach religijnych. Obecnie do cotygodniowego (lub częstszego) praktykowania w mszach, nabożeństwach przyznaje się około 50% badanych w wieku 18–24 lata, podczas gdy w 1992 roku odsetek ten wynosił 72%. Co niedzielę uczestniczy w mszy 43% młodych, podczas gdy w 1992 roku 63%, obecnie nie praktykuje aż 12% młodych respondentów²⁷. Wobec tego coraz częściej inicjuje się różne inicjatywy mające na celu przyciągnięcie młodzieży łatwo ulegającej procesowi sekularyzacji. W lutym 2009 roku zorganizowano w Bełchatowie dyskotekę ewangelizacyjną na tysiąc osób. Na kilka tygodni przed planowaną imprezą w mieście i okolicach rozwieszono czarne plakaty z białą dłońią z dziurą w środku i napisem „Love”. Ksiądz Michał Misiak, moderator bełchatowskiej oazy, która była inicjatorem akcji, tak tłumaczył idee plakatów: „To dłoń Chrystusa, przebita na krzyżu. Symbol tego, że nad wszystkimi czuwa Jezus i wyciąga do nas rękę. Dłoń, którą możemy przyjąć, ale możemy też odrzucić”. Jeden z najpopularniejszych

²⁷ R. Boguszewski, *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, Komunikat CBOS, BS/120/2009.

bełchatowskich klubów podzielono na dwie części. W jednej części odbywała się dyskoteka, w drugiej zorganizowano salę do modlitwy. Odbywała się tam adoracja krzyża, modlitwa wstawiennicza za osoby bawiące się na imprezie, a także spowiedź²⁸. Szlendak określa religijność młodych ludzi mianem „kombinatorycznej”. Oznacza ona, iż taka religijność wymaga od młodych ludzi zaangażowania w transformowanie religijnych rytuałów, to religijność kładąca nacisk na taniec, muzykę (wystarczy wymienić zespoły takie jak 2TM 2.3, czy Houk – paradoksalnie grające niegdyś ostrą, punk-rockową muzykę) i ekspresję ciała²⁹.

Jednak nie wszyscy przedstawiciele kościoła pozytywnie wypowiadają się na temat reklamy w kościele. Ksiądz Andrzej Luter w wypowiedzi dla „Gazety Wyborczej” przyznaje: „Nie odczuwam potrzeby posiłkowania się chwytami reklamowymi, bo kryje się za nimi zazwyczaj jakaś manipulacja, przesada, błaga, a czasami szantaż”³⁰. Katarzyna Łasica i Anita Skiba twierdzą: „Wciąż większej części kościoła nie podoba się pomysł masowego reklamowania wiary i instytucji kościelnych na billboardach. Uważają, że nie jest to ani konieczne, ani słuszne”³¹. Wydaje się jednak, że coraz większa część hierarchów kościelnych dostrzega konieczność wprowadzenia reklamy, by odwrócić negatywną tendencję spadku wyznawców, czy też dotrzeć ze swoją ofertą do tych, którzy nie dostrzegają w swoim życiu potrzeb religijnych. Również i internauci, którzy są lepiej wykształceni niż ogół społeczeństwa, młodszy, lepiej reagujący na zmianę, źle oceniają reklamę religijną. W sondzie prowadzonej na stronach portalu Interia.pl, w której wzięło udział 2401 internautów, 65% respondentów nie zgadza się ze stwierdzeniem, że Kościół powinien się uciekać do marketingu w celu promocji wiary, jedynie 30% internautów zgadza się z tą opinią, a 5% nie ma zdania w tej kwestii³².

Jednym z kluczowych czynników, który stoi przed reklamodawcami, jest odnalezienie skutecznych metod generowania uwagi społecznej, jak zauważa bowiem M. Krajewski, żyjemy w kulturze dystrakcji, a więc w otoczeniu, w którym najtrudniejsza do uzyskania jest uwaga odbiorcy³³.

²⁸ *Bełchatów: dyskoteka ewangelizacyjna na tysiąc osób*, <http://ekai.pl/wydarzenia/x18151/belchatow-dyskoteka-ewangelizacyjna-na-tysiac-osob/> (29.11.2009).

²⁹ T. Szlendak, *Supermarketyzacja*, *op. cit.*, s. 116.

³⁰ K. Łasica, A. Skiba, *Reklama dźwignią wiary*, <http://gospodarka.gazeta.pl/gospodarka/1,52981,4208972.html> (23.10.2009).

³¹ *Ibidem*.

³² Zob. http://fakty.interia.pl/tylko_u_nas/ankiety/czy-uwazasz-ze-kosciol-powinien-uciekac-sie-to-marketingu-w/wyniki,10309 (25.10.2009).

³³ M. Krajewski, *Reklama społeczna w czasach nieuwagi*, [w:] *Szlachetna propaganda dobroci, czyli drugi tom o reklamie społecznej*, *op. cit.*, s. 285.

Ogrom informacji zewsząd do nas docierających powoduje przeciążenie informacyjne. Nie jesteśmy w stanie ani przetwarzać, ani „konsumować” zalewających nas informacji, włączając w to trudności z oceną wiarygodności i rzetelności prezentowanych nam komunikatów. Szum informacyjny czy też smog informacyjny – używając słów Ryszarda Tadeusiewicza – dławi nasze oczy niczym gęsty dym. Krajewski uważa, że większość z nas choruje na anestezję, czyli niezdolność do odbierania jakichkolwiek przekazów ze względu na ich nadmiar. Nasycenie środowiska informacjami, obrazami i dźwiękami powoduje, że coraz trudniej nam skoncentrować uwagę na czymkolwiek dłużej niż na chwilę, a przed problemem tym stają dzisiaj wszyscy, którzy chcą nam coś zakomunikować – artyści, księża, nauczyciele, politycy, agencje reklamowe itp.³⁴ Nadawcy komunikatów o charakterze religijnym, ze względu na to, że przekazy te są mało atrakcyjne, szczególnie muszą zadbać o formę przekazu, by została ona dostrzeżona i zauważona przez odbiorcę znużonego kakofonią obrazów i dźwięków docierających doń zewsząd. Środki retoryczne i perswazyjne wykorzystywane w *church* marketingu muszą być zdecydowanie silniejsze i głębiej oddziałujące na emocje, niż ma to miejsce w typowej reklamie. Jedną z operujących mocnymi środkami symbolicznymi była kampania przeprowadzona przez CAN (*Churches Advertising Network*), która w 1999 zaprezentowała billboardy przedstawiające Jezusa przypominającego Ernesta Che Guevarę. Zdaniem autorów projektu taka analogia była jak najbardziej uprawniona, gdyż Jezus również był w pewnym sensie rewolucjonistą, większym niż ktokolwiek w XX wieku, a za głoszone przez siebie poglądy i konsekwencję w ich realizowaniu zginął na krzyżu³⁵. CAN w swoich kampaniach zwraca również uwagę na komercjalizację świąt, próbując zerwać z takim ich pojmowaniem. Małeńki Jezus w szopce ubrany jest w strój świętego Mikołaja, a towarzyszy mu napis „Chodź, poproś go o coś na te Święta”. Jak twierdzą inicjatorzy kampanii, chodziło o uświadomienie ludziom, że Jezus spełnia nie tylko materialne prośby, ale także te duchowe, i to one powinny stanowić podstawę świętowania³⁶.

Inną bardzo słynną kampanią *church* marketingu była przeprowadzona w 2000 roku akcja „Kampania Boga” w Singapurze. Inicjatorzy kampanii chcieli zerwać z wizerunkiem gniewnego i surowego Boga Ojca. Bóg więc przemawiał z billboardów, gazet i środków komunikacji miejskiej. Komunikował się z odbiorcą wyłącznie za pomocą tekstu, pocieszając: „Nie martw się, jeśli przegapiłeś dzisiejszy wschód słońca. Jutro mam

³⁴ *Ibidem*, s. 286.

³⁵ K. Łasica, A. Skiba, *Reklama dźwignią wiary*, op. cit.

³⁶ <http://www.churchads.org.uk/past/2003/index.html> (12.11.2009).

Rysunek 5. Jezus jako Ernesto Che Guevara



Źródło: <http://gospodarka.gazeta.pl/gospodarka/51,69806,4208972.html?i=4> (23.10.2009).

dla ciebie następny. Bóg”, żartował: „Nietzsche umarł. Bóg”, przypominał o swojej obecności w środkach komunikacji miejskiej: „Jestem tutaj”. Drogą SMS-ową rozsyłano użytkownikom telefonów komórkowych komunikat zapraszający do udziału w mszy: „Czy zamierzasz wpaść dziś do mnie? Bóg”³⁷. Przypominał o sobie także podczas zakupów: „Wyhodowałem to jabłko specjalnie dla Ciebie. Bóg”, przestrzegał kierowców „Proszę, nie prowadź, kiedy wypiełeś. Nie jesteś jeszcze całkiem gotów, żeby się ze mną spotkać. Bóg”, przypominał: „To nie jest koniec świata. Przynajmniej – zanim ja to powiem. Bóg”, a fanom nowych technologii uświadamiał: „Wszystkie moje efekty specjalne są zrobione bez użycia komputera. Bóg”³⁸.

Na obecność Boga zwracała uwagę akcja prowadzona w polskich kościołach w 1999 roku, której towarzyszyły plakaty przedstawiające spadające z nieba błyskawice z napisem „Jest Bóg”. W 2004 roku serwis Wiara.pl zachęcał do niedzieli bez zakupów sloganem: „W niedzielę nie chodź do sklepu”, a rok później pismo „Frona” za pomocą ulotek i radia zachęcało do modlitwy za prostytutki: „Dziewczyny czekają 24 h na dobę na twoją modlitwę”³⁹.

³⁷ Z. Domaszewicz, V. Makarenko, *Jak radzi sobie reklama religijna*, op. cit.

³⁸ J. Jureczko-Wilk, *Bóg mówi z billboardów*, „Gość Niedzielny” 2007, nr 19.

³⁹ Z. Domaszewicz, V. Makarenko, *Jak radzi sobie reklama religijna*, op. cit.

Rysunek 6. Prace Janusza Płachno nadesłane na konkurs dotyczący dekalogu zorganizowany przez Archidiecezję Warszawską w 2007 roku



Źródło: <http://gospodarka.gazeta.pl/gospodarka/51,69806,4208972.html?i=8> (23.10.2009).

Rysunek 7. Plakaty z kampanii „Emergering Spirit”



Źródło: M. Świejkowski, *Duchowe pobudzenie*, http://www.kampaniespoleczne.pl/kreacje,1381,duchowe_pobudzenie (14.11.2009).

Jedną z bardziej interesujących witryn o charakterze religijnym jest prowadzona przez Zjednoczony Kościół Kanady strona wondercafe.ca. Portal jest skierowany zarówno do osób wierzących, agnostyków, ale także ateistów. Witryna ta mająca charakter społecznościowy – łączy osoby o zupełnie odmiennych poglądach religijnych, pozwala konfrontować własne poglądy z innymi. Wondercafe.ca przełamuje stereotyp Kościoła jako instytucji jedynie krytykującej, niezdolnej do dialogu i udzielania odpowiedzi na ważne pytania stawiane przez wiernych⁴⁰. Portal promowany był przez sześć, uznanych przez wiele osób za bardzo kontrowersyjne, kreacji. Zjednoczony Kościół Kanady zadaje potencjalnym odbiorcom swojego przekazu następujące pytania: Jak przyjemny był seks, zanim został uznany za grzech?, Które fragmenty Biblii mają sens, a które nie?, Czy „duchowy odjazd” na marihuanie jest dobrym sposobem na zbliżenie się do Boga? W kampanii „Emerging Spirit” zwrócono uwagę także na kontrowersyjne kwestie, jak np. homoseksualne małżeństwa – plakat z weselnym tortem, na szczycie którego umieszczono figurki z dwoma mężczyznami trzymającymi się za ręce opatrzony napisem: Czy ktoś ma coś przeciwko? Inny plakat wyraźnie zwraca uwagę na kwestie komercjalizacji świąt, gdzie pojawia się mężczyzna odgrywający rolę Jezusa stylizowanego na Świętego Mikołaja w otoczeniu prezentów i dzieci. Scena doskonale znana amerykańskim dzieciom odwiedzającym centra handlowe, które siadając na kolanach Mikołajowi, szepczą mu na ucho sekretne prośby dotyczące bożonarodzeniowych prezentów.

Kościół coraz częściej poprzez akcje marketingowe zwraca się do swoich wiernych z prośbą o materialne wsparcie. Francuski Kościół w ciągu tylko 5 lat wydał 300 000 euro, by zmobilizować wiernych do wsparcia diecezji, realizując akcję *Leguez à l'Eglise catholique* – „Wspierajcie Kościół katolicki”. Kampania ta miała charakter nieco przewrotny zamiast wprost zwracać uwagę na trudności finansowe Kościoła, francuski episkopat finansujący kampanię postanowił zaakcentować pozytywne strony przekazywania datków Kościołowi. Akcji tej towarzyszył plakat chłopca, podpisany: „Louis jeszcze tego nie wie, ale w 2023 roku skończy seminarium i udzieli ślubu waszym wnukom. Dzięki wam”, oraz parę z hasłem: „W 2016 roku Camille i Paul ochrzczą swojego trzeciego syna w Kościele świeżo odnowionym przez ich parafię. Dzięki wam”⁴¹. Taka forma zwrócenia się o pomoc finansową w niczym nie przypomina nachalnych roszczeń wygłaszanych z ambony o datki na ogrzewanie kościoła czy re-

⁴⁰ M. Świejkowski, *Duchowe pobudzenie*, http://www.kampaniespoleczne.pl/kreacje,1381,duchowe_pobudzenie (14.11.2009).

⁴¹ M. Kryńska, *Przekaz od kościoła o przekazach dla kościoła*, http://www.kampaniespoleczne.pl/kampanie,472,przekaz_od_kosciola_o_przekazach_dla_kosciola (13.11.2009).

Rysunek 8. Plakaty towarzyszące kampanii „Wspierajcie Kościół katolicki”



Źródło: M. Kryńska, *Przekaz od kościoła o przekazach dla kościoła*, http://www.kampaniespoleczne.pl/kampanie,472,przekaz_od_kosciola_o_przekazach_dla_kosciola, (13.11.2009).

Rysunek 9. Plakaty reklamujące zakon jezuitów



Źródło: <http://www.jezuici.pl> (13.11.2009).

mont przeciekającego dachu. Plakaty uświadamiają wiernym, że *de facto* przyszłość Kościoła zależy od nich samych i bez wsparcia materialnego nie może on prawidłowo funkcjonować. Podobną kampanię, której celem było uzyskanie wsparcia finansowego – tym razem dla konkretnej parafii – zorganizował w 2007 kościół pod wezwaniem św. Piotra w Eynsham w Wielkiej Brytanii. Tym razem kampania przebiegała w Internecie i telewizji. Na jej potrzeby przygotowano spot z płaczącą Maryją, której wolno spływające łzy okazują się kroplami wpadającymi przez nieszczelny dach kościoła⁴².

Kościół reklamuje się, nie tylko zachęcając do praktyk religijnych, nawrócenia, refleksyjnego życia, ale także reklamuje się, by pozyskać duchownych. Szczególnie aktywny w tym względzie jest zakon jezuitów, który w poszukiwaniu nowych powołań w następujący sposób reklamuje życie zakonne: *Twardziel? Nie, jezuita. Nie jesteśmy aniołami. Wykonujemy tylko ich robotę, czy radosną odezwą: W drogę z nami*. Proste z formie plakaty rzeczywiście mogą być przekonujące. Szczególnie interesujący wydaje się plakat próbujący przełamać tradycyjną konwencję i stereotyp męczyzny twardziela. Jak słusznie zauważają Geert Hofstede i Gert Jan Hofstede, role społeczne związane z płcią są klarowne – od mężczyzn oczekuje się asertywności, twardości i nakierowania na sukces materialny, zaś od kobiet – skromności, czułości i troskliwości⁴³. Zakon skutecznie przekonuje, że nie tylko twardych i brutalnych mężczyzn potrzebuje współczesny świat, ale także zorientowanych na wartości duchowe, co bynajmniej nie deprecjonuje ich męskości.

W 2001 tygodnik „Gość Niedzielny” namawiał do odmawiania różańca drogą elektroniczną poprzez billboardy z hasłem „Przyłącz się do sieci”, na których widniały sznurki różańca oraz adres strony www. Jak pisała „Gazeta Wyborcza”, proboszcz parafii, przed którą umieszczono taki billboard, twierdził, że modlić się można w różny sposób, „nawet stukając w klawisze komputera”⁴⁴.

Witryną doskonale wykorzystującą marketing do promowania Kościoła katolickiego i religii jest witryna *catholicmobile.com*. Odwiedzający stronę mogą ściągnąć na swój telefon komórkowy dzwonki z melodiami pieśni religijnych, zamówić katolicki serwis SMS na komórkę, pobrać tapety z wizerunkiem Benedykta XVI. Na swoje telefony komórkowe sub-

⁴² E. Janota, *Zapłakana Maryja*, http://www.kampaniespoleczne.pl/kampanie,834,zaplakana_maryja (13.11.2009).

⁴³ G. Hofstede, G. J. Hofstede, *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, s. 140.

⁴⁴ *Różaniec w sieci*, <http://miasta.gazeta.pl/lodz/1,35136,618769.html> (14.11.2009).

skrybenci mogą otrzymywać teksty codziennych modlitw, codzienne czytania biblijne, czy przypomnienia o świętach religijnych, co ma zdaniem twórców witryny skłonić użytkowników tych usług do refleksji na tematy duchowe.

Warto zwrócić również uwagę na interesującą kampanię *church* marketingową *Godspeaks.com* (Bóg mówi). Pomysłodawcy akcji korzystają głównie z reklamy outdoorowej, umieszczając różne sentencje nawiązujące do Biblii sygnowane podpisem Boga. Na billboardach nie ma żadnego logo, adresu, odnośnika do strony www, czy jakiegokolwiek innej formy kontaktu, pod każdym hasłem widnieje jedynie podpis – Bóg. Z billboardów Bóg mówi: „Musimy porozmawiać”, „Chodź za mną”, „Powiedz dzieciom, że kocham je”, „Życie jest krótkie, wieczność nie”, pyta: „Potrzebujesz wskazówek?, Czujesz się zagubiony? Moja Książka jest twoją mapą”, „Potrzebujesz doradcy małżeńskiego? Jestem dostępny”, czy też zadaje pytania nawiązujące do dekalogu: „Jakiej części »Nie będziesz miał...« nie rozumiesz?”

Rysunek 10. Billboardy z kampanii *God speaks*



Źródło: <http://www.godspeaks.com> (15.11.2009).

Bóg przemawia również do nas z polskich billboardów. Od dłuższego czasu w Krakowie przy kościele pw. Pana Jezusa Dobrego Pasterza wisi plakat, z którego do przechodniów mówi Jezus: „Codziennie czekam na Ciebie”. Taka zachęta do odwiedzenia Kościoła w niczym nie przypomina kontrowersyjnych billboardów z kampanii *Emerging Spirit*. Sama forma plakatu jest skromna i niewyszukana w formie.

Rysunek 11. Reklama zachęcająca do odwiedzenia kościoła pw. Pana Jezusa Dobrego Pasterza w Krakowie



Źródło: zdjęcie wykonane przez autorkę.

Reklama religijna w Polsce dopiero raczkuje. Choć od dobrych kilkunastu lat *church* marketing w USA święci swoje tryumfy, tradycyjny i konserwatywny polski Kościół katolicki niechętnie sięga po narzędzia marketingowe w celu promocji religii, pozyskiwania wiernych, czy zwracania się o wsparcie finansowe. W USA nikogo nie dziwią reklamy Boga i wiary umieszczone obok produktów konsumpcyjnych. W Polsce wezwanie do modlitwy, obok którego reklamuje się margarynę za jedyne 3,99, ciągle budzi sprzeciw. Również i polskie społeczeństwo nie aprobuje reklamy religijnej. Nawet internauci, a więc osoby znacznie młodsze i lepiej wykształcone od populacji generalnej Polaków w 2/3 przypadków uważają, że Kościół nie powinien się uciekać do marketingu w celu promocji wiary. W USA *churchonomics* staje się potężną gałęzią działań marketingowych. W Polsce z powodu niemal monopolistycznej pozycji religii katolickiej na naszym rynku religijnym, reklama religijna jest zjawiskiem rzadkim, a jeśli już się pojawia, to w swojej formie niczym nie przypomina nierzadko kontrowersyjnej, czasem obrazoburczej reklamy religijnej wykorzystywanej na Zachodzie. Warto jednocześnie wskazać, że choć sama promocja Kościoła, wartości religijnych i wiary dopiero w Polsce się zaczyna, symbole religijne od dawna są chętnie wykorzystywane w reklamach komercyjnych, ale to oczywiście temat na inne rozważania w tym zakresie.



KATARZYNA CZAJKOWSKA*
ANNA DIAWOŁ**

INTERNET NA BLISKIM WSCHODZIE – MOŻLIWOŚCI I WYZWANIA

WPROWADZENIE

„Internet w coraz większym stopniu wpływa na społeczeństwa, rządy i korporacje na całym świecie. Wpływ ten musi być stale poddawany pod rozwagę, zarówno ze względu na nadzieje, jakie się w nim pokłada, jak również ze względu na niebezpieczeństwa, jakie za sobą niesie”¹. Od czasu, kiedy w 1991 roku Tunezja jako pierwszy kraj arabski uzyskała dostęp do Internetu, słowa J. Matthews, szefowej Carnegie Foundation for International Peace, wydają się nabierać nowego znaczenia. W momencie kiedy dostęp do sieci zaczęły uzyskiwać poszczególne kraje arabskie, pojawiła się niepowtarzalna okazja bieżącej obserwacji, jak to medium wpływa na region i jego składowe. Potrzeba oceny jego wpływu jest tym bardziej istotna, że nie przyniósł dotychczas zmian, jakich się spodziewano, wywołał natomiast zjawiska, które wymykają się tradycyjnym kryteriom oceny. Z kolei każda próba naukowego omówienia procesu digitalizacji w krajach arabskich prowadzi do różnych, czasami skrajnie sprzecznych wniosków. Tym bardziej że źródła dotyczące tematu, chociaż liczne, są nader zdywersyfikowane, często niespełniające kryteriów naukowości i silnie subiektywne.

Powtarzając za J.B. Altermanem, Bliskiego Wschodu nie ogarnęła niczym nieograniczona rewolucja technologiczna, nie można również stwierdzić, że region ten pozostaje poza jej zasięgiem². Aby zbadać fak-

* Mgr, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

** Mgr, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

¹ A.Z. Osman, *Second Generation Internet Users and Political Change*, „Arab Reform Bulletin”, May 2008, s. 1, <http://www.carnegieendowment.org/arb/?fa=show&article=20498> (1.10.2009).

² J.B. Alterman, *The Middle East's Information Revolution*, „Current History”, January 2000, s. 21, http://csis.org/files/media/isis/pubs/me_information_revolution.pdf (5.08.2010).

tyczny wpływ Internetu na tamtejsze społeczeństwa i rządy, należałoby zastosować zupełnie inne kryteria, niż czyni się to w stosunku do krajów zachodnich. Proces digitalizacji na Bliskim Wschodzie przebiega, według niego, w unikatowy sposób, z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, jest to proces nie spontaniczny, a wysoce zinstytucjonalizowany. Konkretnie instytucje i sektory są odpowiedzialne za jego implementację w sobie tylko właściwym kierunku i celu. Po drugie, wydaje się przebiegać w wysoce scentralizowany sposób, nie oddolnie, zgodnie z dynamiką społeczną, ale według reguł płynących z góry. Po trzecie, jest on sam w sobie narzędziem polityki i doraźnych celów, co widać zarówno w jego technologicznym, administracyjnym, jak i kulturowym wymiarze.

Błędem jest, według J.W. Andersona, charakteryzowanie Internetu na Bliskim Wschodzie za pomocą dychotomii: nowoczesny – tradycyjny, otwarty – zamknięty, rozwinięty – rozwijający się czy autorytarny – demokratyczny. Jednakże z biegiem kolejnych badań naukowych ta nomenklatura tak się zakorzeniła, że trudno uniknąć dzisiaj odniesień do niej³. W celu uniknięcia jej stosowania nie można jednak uniwersalizować wpływu nowoczesnych mediów na społeczeństwa i państwa. Szczególnie w przypadku Bliskiego Wschodu należy pamiętać, że media nie rozwijają się niezależnie od otoczenia i są odzwierciedleniem wypracowanych już schematów komunikacyjnych. Jego zdaniem, problemem tego regionu nie jest podział na korzystających z nowoczesnych mediów i pozbawionych do nich dostępu, ale podział na nadawców i odbiorców przekazywanych treści. Ci pierwsi mają tendencję do monopolizacji i uniformizacji tychże, zaś drudzy pozostali przy modelu bezpośredniego pozyskiwania informacji z wielu zaufanych źródeł⁴.

W momencie pojawienia się pierwszych łączny na Bliskim Wschodzie zwolennicy Internetu głosili, że przyniesie on demokratyzację, rozwój ekonomiczny oraz aktywizację wykluczonych społecznie grup. Jednocześnie obawiano się utraty kontroli społecznej, demoralizacji obyczajów i radykalizacji postaw. Rządy krajów, jak Egipt czy Jordania, w momencie pojawienia się technicznej możliwości akcesu do Internetu, kładły duży nacisk na rozwój sieci, deklarując brak kontroli państwowej i możliwość

³ J.W. Anderson, *Between Freedom and Coercion: Inside Internet Implementation in the Middle East*, Conference on Media and Image Change of the Middle East Post 9/11, Durham 20–21 September 2007, s. 1–2, <http://faculty.cua.edu/anderson/freedom%20and%20coercion.pdf> (5.08.2010).

⁴ *Idem*, *Technology, Media and the Next Generation In the Middle East*, [w:] *Working Papers on New Media and Information Technology in the Middle East*, Columbia University, 28 September 1999, s. 3–4, <http://www.mafhoum.com/press3/104T45.htm> (4.08.2010).

łączenia się z zagranicznymi serwerami. Większość krajów wykazywała jednak więcej obaw w stosunku do wolnego akcesu do sieci. W Iraku, w czasie rządów S. Husajna, został wprowadzony zakaz korzystania z Internetu. Arabia Saudyjska wprowadziła Internet z opóźnieniem, tworząc jednocześnie rozbudowany system kontroli. Syria również zwlekała z akcesem do Internetu i nawet po kilku latach jego funkcjonowania dostęp do sieci miały jedynie Centrum Kultury Amerykańskiej oraz Syryjskie Towarzystwo Inżynierów⁵. Kraje takie jak Bahrajn, Tunezja czy Jemen od razu zapowiedziały monitoring sieci i surowe przepisy dotyczące jej użytkowników⁶.

Na początku obecnej dekady społeczność arabska stanowiła tylko 1% wszystkich użytkowników Internetu na świecie, ale sytuacja ta szybko ulega zmianie. Badania wskazują, że obywatele arabscy tworzą najbardziej aktywne pod względem informacyjnym społeczeństwo, bardziej zainteresowane sferą publiczną od reszty społeczności na świecie⁷. W połowie 2010 roku Internet World Stats zarejestrowała ponad 63 miliony użytkowników Internetu z Bliskiego Wschodu i ponad 40 miliony użytkowników z Afryki Północnej, z czego 17 milionów stanowili Egipcjanie, 10,5 milionów Marokańczycy, 9,8 milionów Saudyjczycy⁸. W odniesieniu do populacji najwyższy odsetek, ponad 60% użytkowników Internetu, liczą Zjednoczone Emiraty Arabskie, następnie Bahrajn z ponad 55% udziałem i Katar z ponad 52% udziałem. Nawet w krajach o najmniejszej penetracji Internetu przyrost użytkowników jest ogromny i tak w okresie od 2000 do 2009 roku największy wzrost połączeń internetowych nastąpił w Somalii, Sudanie i Syrii, zajmujących najniższe pozycje w statystykach⁹. Wraz z potaniem usług internetowych i wejściem na rynek arabskojęzycznych Office '97 i przeglądarki Sindbadsakhr wzrost użytkowników Internetu i rozwój infrastruktury technologicznej postępuje w znacznie szybszym

⁵ D.L. Wheeler, *The Internet In the Arab World: Digital Divides and Cultural Connections*, Wyd. Royal Institute for Inter-Faith Studies, 16 June 2004, s. 1, http://www.riifs.org/guest/lecture_text/internet_n_arabworld_all_txt.htm (1.08.2010).

⁶ J.B. Alterman, *The Middle East's...*, *ibidem*, s. 23.

⁷ G.R. Bunt, *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London 2003, s. 14.

⁸ Statystyka dotycząca Bliskiego Wschodu uwzględnia 13 krajów, w tym Izrael i Iran, a także Zachodnie Wybrzeże i Strefę Gazy. Statystyka dotycząca Afryki Północnej uwzględnia 6 krajów, „Internet Usage Statistics In the Middle East”; „Internet Usage Statistics for Africa”, 30 June 2010, <http://www.internetworldstats.com/> (10.08.2010).

⁹ „Statistics of the Internet Usage in the Arab World (MENA Region)”, 24 March 2010, <http://www.internetworldstats.com/> (10.08.2010).

tempie¹⁰. Kraje arabskie korzystają z regionalnych łączy zapewnianych przez FLAG, łączący Azję, Afrykę i Europę, Africa ONE, działający na terenie Afryki oraz FOG, dostarczający sieć do krajów Zatoki Perskiej. Oprócz systemów regionalnych działają łącza krajowe, EIM dostarczany przez Zjednoczone Emiraty Arabskie czy ADSL, stworzony przez Arabię Saudyjską¹¹.

Dostęp do sieci w krajach arabskich jest coraz tańszy i bardziej zrelatywizowany. To, co najszybciej ulega zmianie, to koszty dostępu do Internetu, które gwałtownie maleją wraz z likwidacją monopolu dużych dostawców krajowych¹². Monopol Jordańskiego Przedsiębiorstwa Telekomunikacyjnego zakończył się w 2004, Saudyjskie Przedsiębiorstwo Telekomunikacyjne zostało sprywatyzowane w 2005 roku. W roku 2002 władze Bahrajnu wprowadziły prawo, które umożliwiło działalność prywatnym usługodawcom. Omańskie przedsiębiorstwo w obawie przed konkurencją znacznie zmniejszyło ceny instalacyjne, władze Egipskie jako pierwsze rozpoczęły inicjatywę bezpłatnego dostępu do sieci, w ramach ministerialnego programu rozwoju. Kraje arabskie zaczynają wykorzystywać infrastrukturę elektroniczną do świadomego kształtowania wzrostu gospodarczego i podnoszenia poziomu zatrudnienia. Przykładowo Jordania planuje stworzenie do 2011 roku wolnej strefy inwestycji IT, co pozwoli na wzrost użytkowników Internetu z 26% do 50% i ma przynieść zysk w wysokości 1 biliona dolarów. Rządy pracują także nad zwiększeniem w sieci udziału arabskojęzycznych stron¹³.

S. Dutta i M.E. Coury podkreślają znaczny postęp, jaki dokonuje się w rozwoju rynku IT na Bliskim Wschodzie. Kolejne kraje wprowadzają przepisy dotyczące własności, znaków towarowych i patentów. W krajach Maghrebu powstają inkubatory przedsiębiorczości, w krajach Lewantu ponad 1/5 usług bankowych dostępna jest on-line, większość krajów Zatoki Perskiej jest w trakcie digitalizacji sektora publicznego. ArabSat

¹⁰ B. Whitaker, *The Internet in Arab Countries*, 27 June 2009, s. 1, <http://www.al-bab.com/media/internet.htm> (25.10.2009).

¹¹ B. Warf, P. Vincent, *Multiple geographies of the Arab Internet*, „Area”, vol. 39, iss.1, March 2007, s. 87, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1475-4762.2007.00717.x/pdf> (28.07.2010).

¹² K. Loch, D. Straub, S. Kamel, *Diffusing the Internet in the Arab World: The Role of Social Norms and Technological Culturation*, „IEEE Transactions on Engineering Management”, vol. 50, iss. 1, February 2003, s. 47, http://ieeexplore.ieee.org/xpl/freeabs_all.jsp?arnumber=1193767 (28.07.2010).

¹³ H. Noman, *Internet filtering in the Middle East and North Africa*, Wyd. Open Net Initiative, 2009, s. 1, <http://opennet.net/research/regions/mena> (20.07.2009).

czy ALETAR są doskonałymi przykładami międzypaństwowej współpracy w regionie. Projekt Tejari jest unikatowym przedsięwzięciem z zakresu współpracy B2B¹⁴. Niestety jest to obraz jedynie skromnej części tego regionu. Podczas gdy powstają śmiałe biznesowe projekty międzynarodowe, większość średnich i małych przedsiębiorców nie ma do nich dostępu, bankowość elektroniczna i e-urzędy nie są wykorzystywane przez większość mieszkańców niemających dostępu do sieci lub nieumiejących z niej korzystać. Technokraci i inżynierowie z kolei mają lepsze relacje z zagranicznymi partnerami niż z rodzimymi.

Pomiędzy krajami arabskimi odnotowuje się duże rozbieżności w liczbie użytkowników Internetu. Podczas gdy w krajach, takich jak Zjednoczone Emiraty Arabskie czy Kuwejt, 1/4 populacji ma dostęp do sieci, w Jemenie czy Sudanie internauci stanowią nadal niewielki ułamek. Według B. Warfa i P. Vincenta kraje, mające najlepiej rozwiniętą sieć internetową, charakteryzują się bardziej zdywersyfikowaną gospodarką, rozwiniętym rynkiem telekomunikacyjnym i wysokim poziomem zatrudnienia. To także kraje o relatywnie zbliżonej pozycji obu płci, małym stopniu analfabetyzmu i dużym odsetku imigrantów z Azji Południowej i Wschodniej¹⁵. Różnice w rozwoju rynku usług IT pomiędzy krajami arabskimi S.S. Nour tłumaczy różnicowaniem poziomu gospodarczego, wyrażonego wysokością GDP, oraz rozwoju kapitału ludzkiego, ocenianego przeciętną liczbą lat kształcenia. W krajach o wysokim poziomie tych wskaźników Bahrajnie i Kuwejcie, również stopień penetracji sieci IT jest wysoki, w przeciwieństwie do krajów takich jak Yemen i Sudan, w obu przypadkach odnotowujących niski poziom¹⁶.

Zasięg szerokopasmowego Internetu w krajach arabskich wynosi 2% w stosunku do 15% zasięgu w skali świata, z czego najwięcej użytkowników łączy szerokopasmowych – ponad 10 abonentów na 100 mieszkańców – ma Bahrajn i Zjednoczone Emiraty Arabskie, mniej niż 1 abonent na 100 mieszkańców Egipt i Syria. Również liczba komputerów osobistych pozostaje w krajach arabskich znacznie niższa od światowego poziomu i wynosi 2,5% w stosunku do 10% w skali świata. Największą liczbę, ponad 70 komputerów na 100 mieszkańców, odnotowują Bahrajn i Arabia Saudyjska,

¹⁴ S. Dutta, M. E. Ciury, *ICT Challenges for the Arab World*, [w:] *Global Information Technology Report 2002–2003*, red. S. Dutta, B. Lanvin, F. Paua, Oxford 2003, s. 116–118, <http://www.mafhoum.com/press7/218T42.pdf> (2.08.2010).

¹⁵ B. Warf, P. Vincent, *Multiple geographies...*, s. 83–85.

¹⁶ S.S. Nour, *ICT Opportunities and Challenges for Development in the Arab World*, „Discussion Paper” September 2002, nr 83 (Helsinki), s. 7–8, <http://www.wider.unu.edu/stc/repec/pdfs/rp2002/dp2002-83.pdf> (2.08.2010).

najniższą, poniżej 10 komputerów na 100 mieszkańców, Egipt i Maroko¹⁷. Obiektywną barierą dla wzrostu liczby użytkowników Internetu jest cena sprzętu komputerowego, oscylująca wokół 1000 dolarów, oraz stałego łącza, kosztującego około 30 dolarów miesięcznie. Nieznajomość języków obcych, tym bardziej analfabetyzm znacznej liczby ludności, nie ułatwiają pokonywania barier komunikacyjnych. Do tego dochodzą bariery natury technicznej, począwszy od okresowego braku dostaw prądu, skończywszy na braku odpowiednich zabezpieczeń antywirusowych, zabezpieczeń treści i ochrony praw autorskich. W. Alrawabdeh jako podstawowe bariery dla rozwoju Internetu na Bliskim Wschodzie wymienia nieumiejętną politykę rządów, które nie uważają rozwijania sieci IT za priorytet postępu ich krajów, nie tworzą programów zachęcających przedsiębiorców i mieszkańców do korzystania z sieci, a także nie potrafią współpracować z partnerami na terenie kraju i za granicą¹⁸.

WPLYW INTERNETU NA AKTYWIZACJĘ SPOŁECZNĄ

Wielu badaczy podkreśla, jak korzystne zmiany może przynieść Internet w krajach arabskich. I. Volkmer przedstawia szereg dziedzin, w których rozwój sieci może przynieść zmiany pozytywne, zaczynając od *prosperity* ekonomicznej, przywrócenia do sfery publicznej społecznie wykluczonych grup i ograniczenia przestępczości w regionie, skończywszy na współpracy środowisk akademickich i dziennikarskich, integracji młodzieży oraz zakończeniu konfliktu izraelsko-palestyńskiego¹⁹. T. Friedman wiąże digitalizację krajów arabskich z procesem decentralizacji, liberalizacji i demokratyzacji społeczeństwa, które z kolei będzie mogło aktywnie wpływać na profil swoich władz²⁰. W.B. Quandt twierdzi, że dzięki Internetowi ma szansę rozwinąć się krajowy rynek współpracy, partnerstwa publiczno-

¹⁷ *Arabic Statistics. Broadband subscribers per 100 people*, United Nations Development Program on Governance in the Arab Region, 2008, <http://www.arabstats.org/indicator.asp?ind=318&gid=4&sgid=35> (25.07.2009).

¹⁸ W. Alrawabdeh, *Internet and the Arab World: Understanding the Key Issues and Overcoming the Barriers*, „The International Arab Journal of Information Technology” January 2009, t. 6, nr 1, s. 27–28, <http://www.ccis2k.org/iajit/PDF/vol.6,no.1/211.pdf> (5.08.2010).

¹⁹ A. Peled, *Debunking the Internet Myth. Technological Prophecies and Middle East Politics*, „Middle East Quarterly” September 2000, t. 7, nr 3, s. 41.

²⁰ B. Eichengreen, *One Economy: Ready or Not: Thomas Friedman's Jaunt through Globalization*, „Foreign Affairs” May/June 1999, t. 78, nr 3, New York, s. 119.

-prywatnego, wymiany *know-how*, co poprawi konkurencyjność i jakość na rynku wewnętrznym²¹. J. Anderson podkreśla, że Internet przyczynia się do wzmocnienia bliskowschodniej kultury. Jej reprezentanci tworzą w sieci wspólnotę o niepowtarzalnym kodzie kulturowym, religijnym i językowym²².

Zdaniem sceptyków, nie należy wierzyć, że dostęp do sieci przyniesie na Bliskim Wschodzie rewolucyjne zmiany. D. N. Greenfield twierdzi, że sieć zamiast wzmacniać więzi społeczności krajów arabskich, powoduje ich erozję. Podobnie jak w innych krajach i w tym regionie nie należy się spodziewać, że relacje nawiązane w sieci, będą przekładać się na rzeczywiste, a jak pokazują badania, ponad 10% internautów arabskich rezygnuje z życia prywatnego, więzi rodzinnych i koleżeńskich na rzecz aktywności w sieci²³. S.S. Elmusa zauważa, że to nie media wpływają na liberalizację i demokratyzację władzy, ale władza wpływa na kształt mediów, a stosując technologiczne i rynkowe zabiegi, może sterować kierunkiem ich rozwoju²⁴. A. Peled wątpi, jakoby rozwój infrastruktury IT miał w krótkim czasie przełożyć się na wzrost ekonomiczny i integrację gospodarczą. Dzisiaj tylko najbogatsze kraje i przedsiębiorstwa mogą korzystać z jej udogodnień, a brak infrastruktury technologicznej i wysokie koszty aprowizacyjne, tworzą bariery administracyjne i finansowe i odstraszą ewentualnych inwestorów²⁵. Także A. Peled zauważa, że arabscy internauci nie tworzą jednej społeczności, ale grupę indywidualistów, akceptujących w sieci drugą osobę o tyle, o ile utwierdza ich we własnych przekonaniach i atakujących wszystko, co jest niezgodne z ich przekonaniem²⁶.

Powtarzając jednak za J.B. Altermanem, pod wpływem mediów elektronicznych powstają nowe wspólnoty, zgodne lub też nie, z tradycyjnymi podziałami społecznymi. Mieszkańcy Bliskiego Wschodu nie uciekają od swojej tożsamości etnicznej i kulturowej, a wręcz starają się ją podkreślać

²¹ W.B. Quandt, *The Middle East on the Brink: Prospects for Change in the 21st Century*, „The Middle East Journal” 1996, t. 50, nr 1, s. 11.

²² J. Anderson, *The Internet and the Middle East: Commerce brings Region On-Line*, „Middle East Executive Reports” December 1997, t. 20, nr 12, s. 9. <http://faculty.cua.edu/anderson/Commerce%20Brings%20Region%20Online%201997.PDF> (5.08.2010).

²³ D.N. Greenfield, *Virtual Addiction: help for Net heads, Cyber freaks and Those who love them*, New York 1999, s. 8–9.

²⁴ S.S. Elmusa, *Faust without the Devil? The Interplay of Technology and Culture in Saudi Arabia*, „The Middle East Journal” 1997, t. 51, nr 3, s. 345–357.

²⁵ A. Peled, *Debunking the Internet...*, s. 46.

²⁶ *Ibidem*, s. 48.

i jej bronić, co nie oznacza, że stanowią społeczność jednorodną²⁷. Coraz częściej można odnotować w jej ramach aktywność rządów, organizacji religijnych, jak również grup opozycyjnych. Internet dał nowe możliwości ekspresji grupom dotychczas wykluczonym z dialogu społecznego, co w przypadku świata arabskiego oznacza zarówno mniejszości religijne, narodowe, jak również seksualne. Przy czym nie da się ustalić dokładnej liczby użytkowników Internetu ze względu na znaczną liczbę internautów korzystających z miejsc publicznego dostępu do sieci i kafejek internetowych. O liczbie tej może świadczyć tylko ilość takich miejsc, jak na przykład w Algierii, gdzie 10 kafejek internetowych przypada na 100 tysięcy mieszkańców, czy w Libii, gdzie 14 kafejek przypada na 100 tysięcy mieszkańców. Podobnie w Jordanii, Syrii i Egipcie, można odnotować kilkaset takich miejsc, które są odpowiedzią na zapotrzebowanie społeczne, a ich przyrost świadczy o jego stopniowym wzroście.

Elitarność nowoczesnych mediów w regionie, według J.W. Andersona, stopniowo zanika. Typowy użytkownik Internetu na Bliskim Wschodzie to młody mężczyzna, posiadający wykształcenie ścisłe, mający dostęp do Internetu w pracy²⁸. Jednak taki obraz arabskiego internauty D.L. Wheeler uważa za świadectwo braku uniwersalnego oddziaływania tego medium. W jej opinii tym, co świadczy o relatywizacji jego użycia, jest coraz częściej pojawiający się w sieci użytkownik, którego można scharakteryzować jako mężczyznę lub kobietę, w wieku średnio od 20 do 35 lat, wywodzącego się z klasy średniej, niemającego dostępu do Internetu w pracy, czyli niebędącego na szczycie hierarchii zatrudnienia, nieposiadającego dostępu do sieci w domu, czyli wywodzącego się z rodziny, której status materialny na to nie pozwala, preferującego posługiwanie się językiem arabskim, nie angielskim, z wykształceniem średnim i niższym²⁹. Według A. Hofheinsa, w ostatnich latach znacznie zwiększył się w grupie korzystającej z Internetu udział młodzieży pomiędzy 15 a 24 rokiem życia, wśród której w pewnych regionach nawet do 50% stanowią kobiety³⁰.

Internet, według B. Warfa i P. Vincenta, grupom marginalizowanym społecznie daje szansę, na którą musiałyby czekać co najmniej kilka ge-

²⁷ J.B. Alterman, *Transnational Media and Social Change In the Arab World*, „Transnational Broadcasting Studies” 1999, nr 2, <http://www.tbsjournal.com/Archives/Spring99/Articles/Alterman/alterman.html> (25.07.2010).

²⁸ J.W. Anderson, *The Internet...*, s. 6.

²⁹ D.L. Wheeler, *Empowering publics: Information Technology and Democratization In the Arab World – Lesson from Internet Cafés and beyond*, „Research Report” July 2006, nr 11, s. 9–10, <http://www.campusdemedia.it/public/RR11.pdf> (3.08.2010).

³⁰ A. Hofheinz, *The Internet in the Arab World: Playground for Political Liberalization*, „Internationale Politik und Gesellschaft” 2005, nr 3, s. 82, http://www.fes.de/ipg/IPG3_2005/07HOFHEINZ.PDF (26.07.10)

neracji³¹. W Egipcie chrześcijanie koptyjscy na stronach internetowych publikują fakty dotyczące ich prześladowań przez muzułmańskich fundamentalistów. W Libii strony grup opozycyjnych wobec reżimu Kaddafiego są jednymi z najczęściej odwiedzanych w kraju. Bracia Muzułmanie korzystający z serwerów w Londynie publikują teksty krytyczne wobec rządu egipskiego i syryjskiego. Komitet na rzecz obrony praw oraz ruch na rzecz reform w Arabii Saudyjskiej krytykują tą drogą posunięcia rodziny królewskiej. W Jordanii ograniczenia partycypacji w mediach publicznych zachęciły Front Akcji Islamskiej do wypowiedzenia się na forum internetowym³².

Możliwość korzystania z Internetu przełożyła się na aktywizację kobiet, które zaczęły wykorzystywać to narzędzie do działalności biznesowej, edukacyjnej i religijnej. Kobiety mogą być po raz pierwszy, jak twierdzi S. Hathout, takimi samymi uczestnikami sfery publicznej. „Internet to narzędzie, za pomocą którego można zmienić swoją tożsamość i jest się równym niezależnie od tego, czy jest się mężczyzną czy kobietą, czy jest się schowanym za chustą, czy nie”. Według D. Ardalana w miejscach, w których kobiety nie mogą się kształcić lub być aktywne zawodowo, coraz powszechniejszy jest profil kobiety, która jednocześnie wie o tradycyjnym życiu muzułmańskiej żony i matki oraz aktywistki i przywódczyni intelektualnej, na przykład w ramach serwisu Twomuslimgirls³³. Na niektórych stronach kobiety zasięgają porad prawnych, jak na Learningpartnership, a na innych uczą się islamskich obyczajów, jak na Muslimwomenstudies. E.A. Fattah, kobieta mieszkająca na przedmieściach Kairu, nawet nie przypuszczała, że zakładając w marcu 2008 roku na serwisie społecznościowym Facebook grupę broniącą praw robotników fabryk tekstylnych, rozpocznie w sieci strajk, w którym wezmą udział tysiące osób³⁴.

W Internecie rozwijają się szkoły, takie jak Muslimhomeschool, które pomagają kształcić się ludziom z różnych grup społecznych, przebywających w różnych miejscach. Wchodząc na stronę Islamicity, można odnieść wrażenie, że jest się w bliskowschodnim mieście. Znajduje się tam centrum edukacji i biznesu, centrum kojarzenia małżeństw, a także internetowe centrum zakupowe. Kolejnym przykładem inicjatywy obywatel-

³¹ B. Warf, P. Vincent, *Multiple geographies...*, s. 91–93.

³² P. Ajemian, *The Islamist opposition online in Egypt and Jordan*, January 2008, s. 1, <http://www.arabmediasociety.com/?article=577> (20.10.2009).

³³ „Islam on the Internet. National Public Radio Special Report”, 30 March 2002, s. 5, <http://www.npr.org/programs/watc/cyberislam/> (25.07.2009).

³⁴ D. Faris, *Revolutions without revolutionaries? Network theory, facebook and the Egyptian photosphere*, „Arab Media&Society”, Fall 2008, s. 4–5, http://www.arabmediasociety.com/articles/downloads/20080929153219_AMS6_David_Faris.pdf (4.08.2009).

skiej są niepolityczne i polityczne blogi z terenu Lewantu. Młodzież coraz częściej zmęczona oficjalną retoryką polityczną, opisuje własny świat, w którym istnieją muzyka, pasja, obserwacja dotycząca najbliższego otoczenia, ulicy i miasta³⁵. Nowo rozwijającą się dziedziną *on-line* są transakcje bezgotówkowe i *e-usługi* oferowane przez banki. Większość z nich koncentruje się na razie w krajach Zatoki Perskiej i Arabii Saudyjskiej i generuje około biliona dolarów rocznie. Swoje usługi drogą elektroniczną zaczynają oferować rządy. Władze Dubaju jako pierwsze w 2001 roku, założyły oficjalny portal rządowy, umożliwiający załatwianie spraw administracyjnych. Egipt również posiada oficjalną stronę rządową, oferującą bieżące informacje administracyjne i prawne. W Arabii Saudyjskiej powstał oficjalny portal promujący święte miasta i ułatwiający wierzącym przyjazd i pobyt.

Śledząc strony islamskie, można odnieść wrażenie, że najwięcej tematów dotyczy spraw polityki, w pierwszej kolejności lokalnej, a dopiero potem krajowej i międzynarodowej. Następnie poruszane są sprawy społeczne, kwestie dnia codziennego i więzi międzyludzkich. Według D.L. Wheel, użytkownicy Internetu korzystają z sieci po pierwsze, w celu zawierania nowych znajomości, także z przedstawicielami płci przeciwnej, po drugie, w celu poszerzania swoich horyzontów i wymiany informacji, także z rozmówcami zagranicznymi, po trzecie, w celu podnoszenia swoich kwalifikacji, w tym nauki języków obcych³⁶. Oprócz zwyczajowych form korzystania z sieci, w celach zawodowych i biznesowych, internauci szukają w niej kontaktów społecznych, wiadomości z regionu, porad prawnych. Rozwijają swoje zainteresowania, słuchają muzyki, czytają literaturę. Wśród najpopularniejszych stron w krajach arabskich znajduje się arabska i angielska wyszukiwarka Google, YouTube pozwalający na słuchanie i ściąganie muzyki, portal społecznościowy Facebook, Maktoob.com.inc – największy arabskojęzyczny portal społecznościowy, portal zakupowy MSN.com, Blogger.com, forum dyskusyjne Al Saha Al Arabiyya, internetowe wydania „Al Jazeera” i „Al Ahram”, a także Hawaa-world, portal dla kobiet³⁷.

Na stronach arabskich toczy się nieustanna polemika polityczna. Wystarczy przeczytać fora towarzyszące interwencji w Afganistanie czy Ira-

³⁵ M.M. Kraidy, „Public Media in the Arab world. Exploring the Gap between Reality and Ideals. A Report of Arab Media and Public Life project”, 23 February, Washington 2007, s. 3, http://www.centerforsocialmedia.org/files/pdf/arab_public_media.pdf (20.10.2009).

³⁶ D.L. Wheeler, *Empowering publics...*, s. 11–17.

³⁷ „The Alexa Traffic Rank”, <http://www.alexa.com/siteinfo> (10.08.2010).

ku, a można wywnioskować, że rozmówcy, reprezentujący jedną lub drugą stronę konfliktu są zdolni do wszystkiego i należałoby natychmiast ukrócić ich działanie. Zdaniem W. Benedetti, absolutnie nie powinno się tego robić, a rozmowy, które się tam toczą, powinny służyć społeczeństwom i rządów za lekcję obywatelstwa³⁸. Doskonałym przykładem jest konflikt izraelsko-palestyński, który również znalazł swoje odzwierciedlenie w sieci. Izraelskie przedsiębiorstwo telekomunikacyjne Bezeq zakazało Palestyńczykom korzystania ze swoich usług w celu podburzania społeczeństwa i zakłócania porządku publicznego. W odpowiedzi Palestyńczycy stworzyli w Izraelu niezależną sieć PalNet, umożliwiającą obchodzenie Izraelskich serwerów³⁹. W czasie konfliktu palestyńsko-izraelskiego w 2000 roku, podczas gdy w Strefie Gazy trwała walka, inna wirtualna toczyła się w Internecie. Strony Hezbollahu zostały sparaliżowane, a izraelscy internauci nawoływali do walki z internautami przeciwnej strony. Palestyńczycy w odpowiedzi zaatakowali strony izraelskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, Parlamentu i armii⁴⁰. Podczas gdy politycy izraelscy nawoływali w tym czasie, aby rzeczywistość wirtualna nie służyła walce, strona palestyńska odpowiadała, że on-line przynajmniej obie strony mają równe szanse.

Po atakach z 11 września na stronie Aljazeera pojawiła się ankieta, w której pytano, czy Stany Zjednoczone będą dążyły do zaprowadzenia pokoju na świecie, czy też do realizacji własnych interesów. Podczas gdy 55 tysięcy osób odpowiedziało na ankietę, tylko 4% zgodziło się z pierwszą odpowiedzią, a pozostałe wybrały drugą⁴¹. Dzięki dostępowi do Internetu społeczności arabskiej można śledzić także zmianę postaw i opinii. Przykładowo w czasie kampanii B. Obamy użytkownicy blogów z Syrii, Egiptu i Iranu wypowiadali się na jego temat pozytywnie i z nadzieją na radykalną zmianę polityki USA w stosunku do Regionu Bliskowschodniego. Pół roku jego prezydentury skłoniło ich do wypowiedzi przeciwnych, pełnych żalów i niespełnionych oczekiwań. Kiedy podczas interwencji USA w Iraku koordynator Salampax na swoim blogu publicznie w języku angielskim

³⁸ W. Benedetti, *Internet sites foster a dialogue that may turn out worthwhile*, 10 October 2010, s. 1, <http://www.islamicity.com/Recognitions/seattlep-i/011010/> (20.10.2009).

³⁹ B. Warf, P. Vincent, *Multiple geographies...*, s. 90–91.

⁴⁰ D. Rashed, *Cyber War: The Civilians War and Politics*, 17 November 2000, s. 2–3, http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=115607777750&pagename=Zone-English-Muslim_Affairs%2FMAELayout (21.10.2009).

⁴¹ K. Rinnawi, *The internet and the Arab world as a virtual public sphere*, s. 1, <http://cmsprod.bgu.ac.il/NR/rdonlyres/E1D4CA76-9BEF-49A3-8B70-ADF-2B3AF68FB/12231/Rinnawi.pdf> (25.07.2009).

wypowiedział słowa potępienia, nieświadomie zapoczątkował lawinę tego typu wypowiedzi, płynących nie tylko od osób prywatnych, ale również instytucji i organizacji⁴².

POLITYKA WOBEC UŻYTKOWNIKÓW INTERNETU

Tunezyjski kontestator Z. Yahyaoui, aresztowany w 2005 roku, stał się pierwszą ofiarą cenzury treści internetowych na Bliskim Wschodzie⁴³. Pomimo zmian, jakie dokonują się w świecie arabskim za pośrednictwem Internetu, cenzura i kary są nader częste⁴⁴. Rządy poszczególnych krajów wykorzystują różne metody w celu regulowania dostępu do sieci. Kuwejckie prawo prasowe z 2006 roku dopuszcza aresztowanie za publikacje internetowe sprzeczne z zasadami islamu i interesem państwowym⁴⁵. Prawo prasowe Omanu z 1984 roku cenzuruje treści polityczne, kulturalne i dotyczące sfery seksualnej. Syryjski kodeks karny cenzuruje treści rozprzestrzeniane poza granice kraju. Rządy w Egipcie i Syrii wykorzystują stan wyjątkowy do podejmowania nadzwyczajnych decyzji w stosunku do użytkowników Internetu, bez potrzeby orzeczeń sądowych w tej sprawie⁴⁶. W Zjednoczonych Emiratach Arabskich federalne prawo internetowe z 2007 roku zakazuje działalności w Internecie, obrażającej święte miejsca, zasady religijne, instytucję rodziny, a także rozprzestrzenianie treści służących wszelkim agresywnym działaniom⁴⁷. W styczniu 2008 roku Arabia Saudyjska wprowadziła 16 artykułów prawnych, nakładających kary grzywny oraz pozbawienia wolności na wszystkich, którzy nie tylko złamią obowiązujące zasady, ale także gdy udowodni się im zamiar popełnienia takiego czynu.

⁴² E. Zuckerman, *Meet the Bridgebloggers. Who speaking and who's listening in the International Blogosphere*, Harvard 2005, s. 2, <http://ethanzuckerman.com/meetthebridgebloggers/ezuckermanbridgeblog122305.html> (21.10.2009).

⁴³ A. Hofheinz, *The Internet...*, s. 79.

⁴⁴ *Egypt: new comic crimes written by the state security – Blogger in custody, on charges of exploitation of the democratic climate*, The Arabic Network for Human Rights Information, 14 May 2009, s. 1, <http://www.anhri.net/en/reports/2009/pr0514-2.shtml> (2.11.2009).

⁴⁵ *Country Profile: Kuwait*, BBC News, 11 March 2009, s. 2, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/country_profiles/791053.stm (2.11.2009).

⁴⁶ „Background: The State of Human Rights in Morocco”, Human Rights Watch, November 2005, s. 3, <http://www.hrw.org/reports/2005/morocco1105/4.htm> (2.11.2009).

⁴⁷ *UAE cyber crimes law*, „Gulf News”, 2 November 2007, s. 1, http://archive.gulfnews.com/uae/uaessentials/more_stories/10018507.html (2.11.2009).

Kolejnym narzędziem kontroli jest nadzór nad akcesem do Internetu. Według omańskiego prawa usunięty z sieci może zostać każdy, kto złamie kulturowe, polityczne lub religijne zasady obowiązujące w kraju⁴⁸. W Tunezji prawo telekomunikacyjne z 1998 roku zobowiązuje obywateli do kontroli treści wiadomości e-mail pod względem ich prawomyślności i praworządności pod groźbą utraty konta pocztowego. Czujność władzy w stosunku do użytkowników Internetu wzrasta wraz z niekorzystnymi wydarzeniami, które mogły być zapoczątkowane w sieci. Po atakach terrorystycznych w kwietniu 2007 roku, algierskie służby bezpieczeństwa były zobowiązane do kontrolowania odwiedzin w kafejkach oraz sprawdzania historii w wyszukiwarkach internetowych. W Jordanii w marcu 2008 roku władze wprowadziły nakaz montażu kamer w każdej kafejce internetowej. W tym samym czasie rząd syryjski wprowadził konieczność posiadania specjalnych kart identyfikacyjnych dla użytkowników kafejek⁴⁹. W Jemenie od października 2007 roku panuje prawo mówiące, że kto raz dopuścił się wykroczenia w sieci, nie ma możliwości skorzystania ponownie z kafejki internetowej. W Egipcie przeciętny odbiorca nie ma możliwości dostępu do strony internetowej Braci Muzułmanów i programu Partii Pracy, które zostały uznane przez władze za niepożądane. Syria od niedawna zablokowała dostęp do serwisów Facebook, Amazon, YouTube oraz stron mniejszości kurdyjskiej i stron izraelskich.

W większości krajów bliskowschodnich tematami zakazanymi w wirtualnej przestrzeni są pornografia, nudyzm, homoseksualizm, serwisy randkowe, alkohol, hazard oraz treści sprzeczne z islamem i namawiające do apostazji. Niektóre z krajów blokują strony umożliwiające tłumaczenie wiadomości z innych języków i programy do ściągania danych. W Arabii Saudyjskiej, Syrii, Tunezji i Jemenie, zakazane są strony naruszające porządek moralny i polityczny zakazane strony w Emiratach Arabskich, Bahrajnie i Jordanii są zwykle związane z tamtejszą opozycją polityczną. W Katarze zakazuje się tylko witryn promujących treści pornograficzne. Chociaż w takich krajach jak Sudan, Jemen czy Maroko zasady korzystania z sieci są najbardziej liberalne, warunki akcesu i administrowania siecią przez lata były na tyle restrykcyjne, że skutecznie zawężyły grono użytkowników i dostawców usług internetowych⁵⁰. Oprócz kontroli ze strony władz państwowych i braku dostępu z przyczyn technicznych, ma miejsce kontrola ze strony autorytetów religijnych, niedopuszczających na pewnych portalach do głosu osób mających odmienne opinie na temat prawd

⁴⁸ H. Noman, *Internet filtering...*, s. 4.

⁴⁹ K.Y. Oweis, *Syria expands 'iron censorship' over Internet*, „Reuters” 13 March 2008, s. 1, <http://uk.reuters.com/article/idUKL138353620080313?sp=true> (3.11.2009).

⁵⁰ A. Hofheinz, *The Internet...*, s. 79–80.

wiary. Kontrola płynie także ze strony społeczeństwa. Kiedy w Katarze Doha Center For Media Freedom skrytykowało rząd chcący ocenzurować serwis YouTube, wielu obywateli stanęło na stanowisku rządu⁵¹. W 2007 roku w Egipcie do sądu wpłynęła skarga obywatelska na 51 witryn internetowych z prośbą o zakaz ich funkcjonowania. W Tunezji po zablokowaniu serwisu Facebook przez Tunezyjską Agencję Internetową, wpłynęła do sądu skarga użytkownika, sąd jednak z własnej inicjatywy ją oddalił.

Krajem o najbardziej rozbudowanym systemie kontroli jest Arabia Saudyjska. Oprócz filtrowania niepożądanych stron i treści internetowych obowiązuje tam imienna kontrola korzystających z kafejek internetowych, dzieciom poniżej 18 lat zakazuje się korzystania z Internetu bez nadzoru dorosłych, a decyzją dekretu państwowego, Ośrodek Nauki i Technologii Króla Abdul Aziza jest jedynym miejscem dysponującym międzynarodowym łączem internetowym⁵². W Egipcie powołano Departament do spraw przeciwdziałania przestępstwom internetowym, każdy aktywista, programista, dziennikarz może być aresztowany za złamanie przepisów korzystania z sieci i zarządzania treściami on-line. W Syrii zablokowany jest dostęp do stron kurdyjskich. Zjednoczone Emiraty Arabskie blokują wszystkie strony umieszczane na serwerach zagranicznych. W Jemenie montuje się kamery i usuwa przesłony w kafejkach internetowych. W Tunezji rząd zakazał korzystania z wielu stron palestyńskich i egipskich, stron organizacji broniących praw człowieka oraz usługi Hotmail. W Dubaju rząd rozwija jedno z najnowocześniejszych na świecie internetowych centrów biznesowych, jednocześnie wprowadzając największe restrykcje akcesu i poruszania się po sieci⁵³. Wielu użytkowników arabskich obchodzi jednak ograniczenia, używając alternatywnych serwerów, Saudyjczycy korzystają z serwerów w Bahrajnie, a wielu Syryjczyków z serwerów w Libanie. Grupy opozycyjne często korzystają ze stron umieszczonych poza granicami kraju i zarządzanych z krajów zachodnich, studenci i naukowcy korzystają z sieci uniwersyteckich. Im większe restrykcje, tym większa jest szara strefa, zrzeszająca amatorów i profesjonalistów, na co dzień zajmujących się obchodzeniem ograniczeń⁵⁴.

Według Human Rights Watch, podczas gdy w krajach arabskich permanentnie blokuje się strony internetowe stawiające w negatywnym świetle

⁵¹ *A press row in Qatar -The limits to liberalization*, „The Economist” 14 May 2009, s. 2, http://www.economist.com/world/middleeast-africa/displaystory.cfm?story_id=13649580 (3.11.2009).

⁵² B. Warf, P. Vincent, *Multiple geographies...*, s. 90–91.

⁵³ F. Gardner, *Dubai launches cyber city*, BBC News, 30 October 1999, s. 2, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/493915.stm (3.11.2009).

⁵⁴ B. Warf, P. Vincent, *Multiple geographies...*, s. 90–91.

władze, poruszające problemy społeczne i naruszające zasady religijne, to w minimalnym stopniu kontroluje się strony bojowników islamskich, dotyczące produkcji broni i nawołujące do walki przeciw Zachodowi⁵⁵. Może to, zdaniem J. Donovana, wynikać z faktu, że służby krajów arabskich prowadzą odmienną walkę z terroryzmem niż Zachód. Podczas gdy władze zachodnie deklarują aresztowania i kary dla wszystkich użytkowników Internetu publicznie podlegających do terroryzmu, analitycy islamscy zachęcają internautów do wchodzenia na takie strony i zbijania argumentów radykałów. Zachodni operatorzy serwerów blokują strony z treściami terrorystycznymi, natomiast ci z krajów arabskich obserwują je i monitorują⁵⁶. Taka autokontrola może jednak nie zdać egzaminu, zważywszy, że na wielu muzułmańskich forach dostrzega się działania terrorystyczne każdej nacji, z wyjątkiem własnej. Jeden z wielu wypowiadających się na stronie Islamicity stwierdził, że zjawisko terroryzmu islamskiego zostało tak naprawdę zainicjowane przez Zachód, pozbawiony po zimnej wojnie wroga⁵⁷. Większość muzułmanów w rzeczywistości wirtualnej, jeżeli nawet przyznaje, że zjawisko to istnieje, to uznaje je za marginesowe i odcina się od niego.

ISLAM A INTERNET

J. Esposito twierdzi, że w porównaniu z kulturą zachodnią, która przez wieki dojrzywała do wymogów czasów współczesnych, kultura bliskowschodnia przechodzi zmiany gwałtownie i pod wielką presją technologiczną⁵⁸. Szczególnie dla wspólnoty islamskiej trudna może być rezygnacja z bezpośredniego kontaktu wiernych na rzecz porozumiewania się za pośrednictwem komputera i zamiana tradycyjnych tekstów religijnych na treści dostosowywane do wymogów sieci. Jednak zdaniem A. Hofheinz, grupy islamskie znacznie lepiej wykorzystują Internet niż ich odpowiedniki o proveniencji liberalnej i świeckiej. Już we wczesnych latach 90. Internet stał się medium integrującym członków organizacji muzułmańskich nie tylko z regionu, ale także z krajów Europy i Stanów Zjednoczonych. Wśród 100 najbardziej popularnych arabskich witryn czołowe

⁵⁵ „Technology as a restraint: Internet censorship and surveillance”, Human Rights Watch, 10 January 2007, <http://www.hrw.org/legacy/wr2k7/essays/shrinking/5.htm> (3.11.2009).

⁵⁶ J. Donovan, *Islamic Militants take jihad to the Internet*, Radio Free Europe, 16 June 2004, s. 2, <http://www.rferl.org/content/article/1053350.html> (4.11.2009).

⁵⁷ „Jihad Online: Islamic Terrorists and the Internet. Report of Anti-Defamation League”, 2002, s. 5, <http://www.adl.org/internet/jihad.asp> (4.11.2009).

⁵⁸ „Islam on the internet...”, s. 8.

miejsca zajmują Islam Memo, kontestujący Amerykańską inwazję na Irak, Arabia-inform.com założony przez dubajskich populistów czy wahabicki Almokhtsar.com, wymierzony we władze saudyjskie⁵⁹.

Według J.W. Andersona, muzułmańska społeczność on-line stanowi odwzorowanie tej istniejącej realnie. Jeżeli w tej drugiej występują napięcia społeczne, konflikty światopoglądowe i konfrontacja autorytetów, nie należy oczekiwać, że nie zostanie to powielone w rzeczywistości wirtualnej⁶⁰. Elektroniczne media, według niego, uczyniły z religii jeden z towarów na komunikacyjnym rynku. Istota wiary pozostała taka sama, zmieniły się natomiast wzory jej konsumpcji i podaży⁶¹. „W sieci mamy do czynienia z realnym podziałem, a nawet rozdźwiękiem, powstającej tam społeczności islamskiej. Zarówno tradycyjne szkoły sufickie, jak nowoczesne ośrodki uniwersyteckie, umiarkowane i radykalne ruchy religijne oraz ich zwolennicy i oponenty, szeregi autorów religijnych, głoszących zachowawcze lub rewolucyjne treści, wszyscy chcą być reprezentowani on-line”⁶². To nie znaczy, że w sieci powstaje jakaś społeczność, wymiana myśli, konwergencja obyczajów. Panuje tam raczej tradycyjny podział, a każdy broni własnej przestrzeni i stara się pozyskać jak najwięcej odbiorców. Jeden z bardziej znanych sunnickich kaznodziei szejk Y. al-Qaradawi, chociaż ortodoksyjny co do treści swoich nauk, stosuje nowoczesne metody ich przekazu, zamieszczając na swojej stronie oprócz tradycyjnych fatw, porady psychologiczne, wiadomości z regionu, materiały dla najmłodszych. Szejk Yusuf uważany jest za bardziej liberalnego i w swoim nauczaniu wychodzi naprzeciw potrzebom młodszego pokolenia, zamieszkującego również kraje zachodnie, do którego kieruje teksty zmodyfikowane według współczesnych potrzeb. Wirtualnej diaspory, według J.W. Andersona, nie cechuje pluralizm poglądów. Ma ona swoich przywódców, ściśle określoną grupę, która umie korzystać z nowoczesnych środków komunikacji i umieszcza w sieci tylko przez siebie uznane treści⁶³.

⁵⁹ A. Hofheinz, *The Internet...*, s. 88–89.

⁶⁰ J.W. Anderson, *Mediatized Islam, Cyberspace and the Public Sphere*, „Conference on The Challenges of Integrating Islam: Comparative Experiences of Europe and the Middle East”, Institute for Middle East Studies, Washington 14 February 2008, s. 7, <http://faculty.cua.edu/anderson/mediatized%20islam3.pdf> (5.08.2010).

⁶¹ J.W. Anderson, *New Media, New Publics: Reconfiguring the Public Sphere of Islam*, „Social Research. Islam: The Private and Public Spheres” 2003, t. 70, nr 3, New York s. 889, http://www.policynovations.org/ideas/policy_library/data/01338/_res/id=sa_File1/ (5.08.2010).

⁶² *Ibidem*, s. 897.

⁶³ *Ibidem*, s. 900–901.

Należy zauważyć, że pluralizacja środków komunikowania i ich liberalizacja nie jest tym samym, co pluralizacja i liberalizacja dyskursu w ich ramach. Wraz z postępem technologicznym na Bliskim Wschodzie pojawiają się wątpliwości natury moralnej. Wraz z rozwojem nowego środka komunikacji coraz trudniej jest o jedność i prawomyślność wierzących. Oferując społeczeństwu tysiące stron proponujących wszystko, poczynawszy od zakupów, skończywszy na wypowiedziach teologów i pozwalających każdemu dołączyć swój własny punkt widzenia, tworzy się równocześnie tak samo rozbudowany aparat kontroli. W czasie instalowania sieci internetowej na rynku Arabii Saudyjskiej przez firmę Silknet, jej dyrektor F. Yashar deklarował chęć sprostania tym wymaganiom. „Robimy wszystko, żeby zapewnić w tym kraju najlepsze rozwiązania technologiczne, ale zdajemy sobie sprawę, że nie może to kolidować z tradycją i kulturą regionu”⁶⁴. Jednak według H.E. Hassana, jednego z założycieli witryny Islamonline, oprócz tego, że zakazuje się ludziom wchodzenia na strony sprzeczne z obyczajami i przeczące zasadom islamu, trzeba im w zamian dać alternatywę. Nie należy im odcinać drogi do nowych możliwości, ale należy im je umiejętnie prezentować⁶⁵. Tradycyjny podział na Dar al-islam i Dar al-harb uległ dezaktualizacji i dzisiaj możemy uznać, że istnieje jeden Dar al-Internet, gdzie muzułmanie muszą szukać innych wyznaczników swojej tożsamości niż podział na terytorium meczetu i to pozostające poza nim.

Możliwość kontaktu za pomocą Internetu znosi wiele barier obyczajowych i pozwala na obejście wielu ograniczeń egzekwowanych w świecie rzeczywistym⁶⁶. W Internecie można znaleźć dziesiątki wykładów religijnych, modlitw i porad prawnych, a także dokonać tą drogą szahady. Internet znosi podziały w ramach samej religii, tworząc nowy byt, jakim jest „islamska popkultura”, na którą składają się oderwane dogmaty z różnych szkół islamu, lokalne wierzenia, poglądy polityczne, wpływy kulturowe, nie tylko rodzime, ale płynące z zewnątrz⁶⁷. Śledząc fora internetowe, można znaleźć dotąd niewypowiedziane pytania dotyczące badań prenatalnych, aborcji czy eutanazji, które w tym miejscu nie pozostają bez odpowiedzi.

⁶⁴ *Surfing in the desert*, BBC News, 6 May 1998, s. 2, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/88821.stm> (4.11.2009).

⁶⁵ F. Gardner, *Internet addiction strikes Egypt*, BBC News, 12 March 2000, s. 3, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/673178.stm (3.11.2009).

⁶⁶ S.Z. Janmohamed, *Faith reunited: How cyberspace is dissolving barriers to a Muslim nation*, Al Arabiya News Channel, 1 August 2009, s. 2, <http://www.alarabiya.net/views/2009/08/01/80498.html> (20.10.2009).

⁶⁷ „Islam on the internet...”, s. 2.

„Demokratyczność i otwartość narzędzia, jakim jest Internet, wydaje się brać górę nad zachowawczością meczetów i wieców politycznych. W sieci każdy, powtarzając za S.Z. Janmohamed, jest mile widziany i bez względu na płeć, przeszłość i upodobania może nazwać się muzułmaninem⁶⁸. Według M. Alema, internetowa społeczność muzułmańska jest jeszcze na tyle młoda, że potrafi być elastyczna i otwarta na wszelkie treści mogące zarazem wzmacniać, jak i osłabiać jej tożsamość⁶⁹. Z. Bukhari twierdzi, że Internet odgrywa ogromną rolę w jednoczeniu się muzułmanów z całego świata. Podczas niedawnych badań użytkowników Internetu stwierdzono obecność muzułmanów z ponad 80 krajów wszystkich kontynentów. Taką różnorodność etniczną, jego zdaniem, możemy spotkać tylko podczas pielgrzymki do Mekki⁷⁰. Od wieków muzułmanie starają się ustalić wspólne prawdy dotyczące interpretacji Koranu, słuszności ekstremizmu, roli kobiet. Dzisiaj dzięki Internetowi na naszych oczach zawierany jest konsensus, nieograniczający się do jednego meczetu i jednego imama.

Dla wierzących, jak twierdzi G. Eid, Internet powinien być idealnym narzędziem do rozprzestrzeniania idei zjednoczonej wspólnoty religijnej, niezależnie od granic państwowych i podziałów społecznych⁷¹. E-umma, która zaczęła się w ten sposób kształtować, według S.Z. Janmohamed, wyobrażona wspólnota wiernych, skoncentrowana wokół sieci⁷². Stwierdziła ona, że Internet urzeczywistnia odwieczne marzenie muzułmanów o wspólnocie. Sieć może rozwiązać większość barier natury czasowej, przestrzennej i etnicznej, jakie dotychczas napotykali⁷³. Jeżeli jednak uznać, że Internet może być źródłem przynależności do określonej religii, to z drugiej strony może wyznawcę od niej oddalać. W odniesieniu do Islamu Internet znosi granice i pozwala na kontakt i szerzenie wiary niezależnie do miejsca. Jednak funkcjonowanie w wirtualnej przestrzeni przynosi ze sobą izolację i indywidualizację, co sprzeczne jest z głównym założeniem definicji ummy jako wspólnoty żyjącej razem. Islam jest religią, która zaczyna się wtedy, gdy pojawia się grupa ludzi w realnym miejscu i czasie. Wydaje się zatem, że e-pielgrzymka i e-jałmużna bez realnego kontaktu ze wspólnotą, są tylko niedoskonałym substytutem.

⁶⁸ S.Z. Janmohamed, *Faith reunited...*, s. 2.

⁶⁹ „Islam on the internet...”, s. 4.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 9.

⁷¹ G. Eid, *The Internet in the Arab World. A new space of repression?*, The Arabic Network for Human Rights Information, 2004, s. 2, <http://www.anhri.net/en/reports/net2004/intro.shtml> (25.10.2009).

⁷² S.Z. Janmohamed, *Faith reunited...*, s. 1.

⁷³ *Ibidem*, s. 2.

Przywołując słowa D.F. Eickelmana, żadna grupa ani przywódca we współczesnych społeczeństwach muzułmańskich nie ma monopolu na zarządzanie tym, co dla nich święte⁷⁴. Wydawanie opinii na temat prawa i doktryny islamu nie może należeć wyłącznie do autorytetów religijnych, musi też zostać przekazane ludziom mogącym tylko wzbogacić myśl religijną o własną perspektywę kulturową, socjalną i polityczną⁷⁵. Internet pozwala w sposób demokratyczny wybrać autorytet i treści, w jakie chce się wierzyć. Szejk H. Jusuf, którego nauki na stronie Jannah są niezwykle popularne, może przekazywać wiernym to, co uznaje za słuszne i dopóki ci chcą je czytać, jego nauki pozostają aktualne. H. Al-Ansari oraz M.H. Al-Hajari, kiedy zakładali swój projekt internetowy Islamonline w Katarze w 1997 roku, stwierdzili, że nie jest on przeznaczony dla konkretnej narodowości oraz dla żadnej konkretnej grupy osób, powinien stać się dobrem całej wspólnoty islamskiej⁷⁶. Przykładem gry o wartości religijne są portale Islamweb i Islamtoday, inspirowane myślą różnych szkół islamskich. Pierwszy działający w Katarze reprezentuje wasatiyya, tak zwanych islamskich centrystów, Islamtodey z Arabii Saudyjskiej jest projektem nowego ruchu neosalafizmu. Obie strony oferują podobne treści i możliwości. Pojawia się więc pytanie, czy internauci wybierają jedną lub drugą ze względu na przesłanie religijne, czy też ze względu na atrakcyjność oferty multimedialnej i szaty graficznej. Inspirując się zawartością tych stron, da się jednak zaobserwować zjawisko, które można nazwać „społecznym głosem islamu”.

Szczególnie wśród młodego środowiska toczy się w Internecie zacięta dyskusja pomiędzy wierzącymi i ateistami. Ateiści nawołują do modernizacji, do wyzwolenia się z więzów tradycji, do otwarcia się na nowe trendy i idee, religijni internauci optują za wprowadzeniem państwa islamskiego, chcą powrotu do korzeni i nawrócenia swoich oponentów⁷⁷. Podczas gdy A. Ali, student stomatologii, twierdzi, że tylko islam jest w stanie zmienić świat, W. Korayem, student literatury klasycznej, nawołuje do wprowadzenia dnia bez hidżabu. Licząc tysiące użytkowników, grupa ateistów oskarża swoich przeciwników o szerzenie terroryzmu,

⁷⁴ D.F. Eickelman, *The Coming Transformation of the Muslim World*, „Middle East Review of International Affairs” September, 1999, t. 3, nr 3, s. 79.

⁷⁵ B. Gräf, *Islamonline.net: Independent, interactive, popular*, Arab Media & Society, January 2008, s. 16, http://www.arabmediasociety.com/articles/downloads/20080115032719_AMS4_Bettina_Graf.pdf (5.11.2009).

⁷⁶ *Ibidem*, s. 17.

⁷⁷ J. Fleishman, *Facebook reflects struggle over Islam's role*, Los Angeles Times, 19 September 2008, s. 2, <http://www.latimes.com/news/nationworld/world/la-fg-facebook19-2008sep19,0,1968535.story> (5.11.2009).

muzułmanie tak samo liczni twierdzą, że na to zjawisko wpłynęło zubożenie na wszelkie wartości podyktowane utratą wiary. Do grupy ateistów zwracają się osoby mające problemy małżeńskie, chcące się rozwieść lub dokonać aborcji, do muzułmanów zwracają się ci, którzy chcą przejść na islam, niemający w pobliżu miejsca zamieszkania meczetu, chcący poznać Koran w języku oryginału.

Według raportów instytucji monitorujących sieć, radykalne grupy islamskie *gros* swojej działalności rekrutacyjnej i organizacyjnej realizują w Internecie⁷⁸. Według G.E. Fullera zjawisko fundamentalizmu rośnie w sieci z trzech powodów. Po pierwsze, jest to narzędzie o ogromnym zasięgu, za pomocą którego nie tylko można ogłosić zamiary, ale także wykreować sytuację, która w rzeczywistości nigdy nie zaistniała. Po drugie, oskarżenie rzucone w stronę opozycji politycznej lub niewygodnej grupy raz na zawsze ją dyskredytuje, ponieważ Internet w przeciwieństwie do innych mediów jest trwalszym nośnikiem informacji. Po trzecie, za pomocą Internetu grupy zmarginalizowane, niemogące dochodzić swoich praw, mogą nie tylko poinformować, ale i zastraszyć opinię publiczną bardzo szybko i małym kosztem⁷⁹. Powtarzając słowa S.A. Weiherta, w dobie Internetu nie możemy patrzeć już na zjawisko terroryzmu przez pryzmat romantycznych wyobrażeń „żołnierzy ukrywających się w jaskiniach lub oddających życie na oczach widzów”, musimy uświadomić sobie, że dzisiaj terroryzm to przede wszystkim umiejętność wykorzystywania najnowocześniejszych technologii, paraliżowania systemów wroga i masowego komunikowania⁸⁰. W amerykańskiej nomenklaturze powstało nawet pojęcie islamskiej radykalizacji on-line, która zachodzi tylko poprzez kontakt w rzeczywistości wirtualnej. Radykałowie oferują zainteresowanym nie tylko modlitwy, wykładnie i pouczenia, ale filmy, muzykę i gry. T. Hegghammer twierdzi, że mniej powinno się obawiać tego, że Internet posłuży jednorazowemu atakowi terrorystycznemu i koordynacji działań małej grupy, a bardziej tego, że jest to narzędzie będące w stanie zmobilizować masy i najśmielsze założenia wirtualne wprowadzić w czyn⁸¹.

⁷⁸ „Terrorism and Internet: a US Senate report”, Intelligence and Terrorism Information Center at the Israel Intelligence Heritage&Commemoration Center, 14 July 2008, s. 1, <http://www.militantislammonitor.org/article/id/3534> (10.08.2009).

⁷⁹ G.E. Fuller, *Defining Terrorism in a New World Order*, 26 October 2001, s. 4, <http://www.islamonline.net/livedialogue/english/Browse.asp?hGuestID=4NGAMa> (10.11.2009).

⁸⁰ S.A. Weihert, *Terror w internecie*, „European Journalism Observatory”, 27 November 2006, s. 1–2, http://www.ejo.ch/index.php?option=com_content&task=view&id=1009&Itemid=177 (10.11.2009).

⁸¹ J. Donovan, *Islamic Militants...*, s. 1–2.

PODSUMOWANIE

K. Dervis i N. Shafik uważają Internet za kluczowy czynnik zmiany społecznej na Bliskim Wschodzie. Jeżeli będzie ona pozytywna, Internet przyniesie rozwój ekonomiczny i nową jakość życia dla mieszkańców regionu. Jeżeli jednak negatywna, obywatele za pomocą tego narzędzia uświadomią sobie, w jak restrykcyjnym i pozbawionym perspektyw żyją otoczeniu⁸². S. S. Nour zauważa, że rozwój rynku IT z jednej strony może przynieść wzrost zatrudnienia, gospodarkę opartą na wiedzy, wymianę *know-how*, wyrównywanie szans pomiędzy regionami i grupami społecznymi, z drugiej strony skutki całkiem odwrotne, czego na danym etapie nie da się jeszcze przewidzieć⁸³. Stanowiska co do roli Internetu na Bliskim Wschodzie są nader podzielone. Nie należy przeceniać wpływu tego medium na rządy i społeczności regionu, z drugiej strony nie należy też zjawiska digitalizacji bagatelizować. Być może dzisiaj niesie ono w dalszym ciągu więcej wyzwań niż możliwości.

Niemal każda organizacja rządowa i pozarządowa, grupa polityczna, akcja społeczna w regionie, ma swój odpowiednik on-line. Internet w dużym stopniu wykorzystuje się w kontekście politycznym. W jego ramach przede wszystkim jednak rozwijają się relacje międzyludzkie, koła zainteresowań, grupy dyskusyjne dotyczące muzyki, literatury, mody. Internet przyniósł ze sobą zagadnienia, które nie istniały wcześniej w debacie publicznej, problem homoseksualizmu, eutanazji, aborcji. B. Saeed twierdzi, że Internet poprzez stwarzanie pozorów anonimowości i dystansu społecznego stał się paradoksalnie dla wielu jego użytkowników jedyną drogą porozumienia i zbliżenia⁸⁴. Zdaniem K. Rinnawiego trudno sobie wyobrazić, żeby w jakimkolwiek z tradycyjnych mediów mieszkańców Bliskiego Wschodu mógł sobie pozwolić na taką swobodę wypowiedzi. Wydaje się, że z aktywności w wirtualnej przestrzeni, najbardziej skorzystały grupy islamskie. Najwięcej arabskojęzycznych stron internetowych dotyczy tematyki religijnej. W 2004 roku aż 65% arabskich stron internetowych miało taki właśnie charakter⁸⁵. Sekretarz generalny Międzynarodowej Islamskiej Organizacji Pomocy twierdzi, że 88% badanych przez niego internautów

⁸² K. Dervis, N. Shafik, *The Middle East and North Africa: A Tale of Two Futures*, „The Middle East Journal” 1998, t. 52, s. 4512–4513.

⁸³ S.S. Nour, *ICT Opportunities...*, s. 9–10.

⁸⁴ B. Saeed, *The Internet: Freedom or Prison?*, 23 December 1999, s. 3–4, http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1158658414164&pagename=Zone-English-ArtCulture%2FACELayout (5.11.2009).

⁸⁵ G. Eid, *The Internet...*, s. 4.

korzysta z Internetu w pierwszej kolejności, by dowiedzieć się czegoś lub przekazać swoją wiedzę o islamie⁸⁶.

Według A. Hofheinsa dwa czynniki są charakterystyczne dla arabskiego modelu korzystania z sieci. Pierwszym czynnikiem jest niezwykła aktywność arabskich internautów, którzy biorą czynny udział w dyskusjach on-line, w Internecie zawierają znajomości, wymieniają się doświadczeniami. Oprócz dyskusji o książkach, muzyce i filmach, na arabskich forach pojawiają się tematy religii, polityki, relacji między płciami, które prawdopodobnie nigdy nie zostałyby podjęte poza siecią. Drugi czynnik to religia, która odgrywa wśród arabskich internautów o wiele większą rolę, niż wśród jakiegokolwiek grupy na świecie. Spośród 100 najczęściej odwiedzanych przez Arabów stron 10–12% ma charakter religijny. Kaznodzieje mający swoje strony robią zawrotną karierę w sieci. Religia w Internecie jest natomiast domeną młodych, którzy prawd wiary coraz częściej nie szukają w meczecie czy w rodzinie, ale na internetowych forach⁸⁷. To, co łączy, zdaniem A. Hofheinsa te dwie cechy, to chęć uczynienia swojego głosu słyszalnym, zaistnienia w swoim regionie, wyrażenia swoich poglądów, a przede wszystkim wiara użytkowników sieci, że mogą coś zmienić, walczyć słowem, demonstrować światu swoje położenie. „Nigdy nie śniło nam się narzędzie doskonalsze niż to, do którego przekonał nas Abbaszyd Khilafah. Jeżeli dzięki prostemu powielaniu świętego tekstu mogliśmy dotrzeć z nim do całej Europy, niewyobrażalnym jest, co możemy uczynić teraz. Niewątpliwie nadchodzi dla współczesnego świata renesans wiary, dlatego nie możemy ignorować najpotężniejszego dzisiaj środka komunikacji”⁸⁸.

Spodziewano się, że Internet, w takich krajach jak Jordania, Egipt, Maroko, Arabia Saudyjska czy kraje Zatoki Perskiej, doprowadzi do liberalizacji polityki informacyjnej. Pojawienie się internetowej telewizji i prasy dawało nadzieję na przełom w procesie dywersyfikacji źródeł informacji i kres monopolu państwowego w tej sferze⁸⁹. Wraz z realizacją w 1998 roku internetowego formatu telewizji Al Jazeera, inne stacje telewizyjne, jak również stacje radiowe i tytuły prasowe zaczęły starać się o swoje odpowiedniki w wersji on-line. To musiało w istotny sposób wpłynąć na zmianę struktury mediów na Bliskim Wschodzie. Według J. W. Andersona, dotychczas jednak tak się nie stało, a nowoczesne media mają więcej wspólnego z tymi z początku ery informacyjnej, niż ze swoimi odpowied-

⁸⁶ G.R. Bunt, *Islam in the Digital Age...*, s. 207.

⁸⁷ A. Hofheinz, *The Internet...*, s. 90–92.

⁸⁸ *Renaissance of Faith*, 20 July 2001, s. 1–2, <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC0107-327> (4.11.2009).

⁸⁹ J.W. Anderson, *Technology...*, s. 3–4.

nikami na Zachodzie. Zmiana formy nadawania nie przyniosła pluralizacji źródeł informacji, nie zmniejszyła dystansu, dzielącego nadawców i odbiorców i nie zwiększyła udziału odbiorców w procesie wymiany informacji⁹⁰. Jak pisze A. Hofheinz, grupy reprezentowane w sieci, częściej docierają do swoich zwolenników bardziej tradycyjnymi metodami, wykorzystując łącza telefoniczne, faks i wiadomości tekstowe. W ten sposób zostały przygotowane protesty w Egipcie w 2003 roku przeciwko Amerykańskiej inwazji na Irak, czy demonstracje w Libanie w 2005 roku. Tę metodę wykorzystywały też władze sudańskie, dla uzyskania społecznego poparcia wobec reakcji ONZ na wydarzenia w Darfurze⁹¹.

„Tworzymy świat, gdzie każdy niezależnie gdzie się znajduje, może wyrazić swoje przekonania, bez poczucia strachu przed byciem zamkniętym w ciszy konformizmu”⁹². Stwierdzenie to pochodzące z Deklaracji na rzecz niezależnej cyberprzestrzeni, opublikowane na stronie Wadat, o ile jest prawdziwe dla większości krajów świata, w krajach arabskich jest obecnie dalekie od urzeczywistnienia. Oprócz ograniczeń odgórnych występują także ograniczenia oddolne. Największy dostęp do Internetu posiadają obywatele wielkich miast nad Zatoką Perską, w mniejszych miastach i na wsiach dostęp ten maleje⁹³. Socjologowie irańscy ostrzegają, że – podczas gdy niektóre rejony posiadają swobodny dostęp do Internetu – w innych miejscach nie ma nawet elektryczności. Do tego większość ludności nie posługuje się językiem angielskim, a prawie połowa w dalszym ciągu to analfabeci. Spauperyzowana społeczność, która uzyska dostęp do Internetu, może jeszcze bardziej pogрузić się w stagnacji i wycofać z życia publicznego albo rozpętać rewolucję. Taka sytuacja rodzi zjawisko podziału społeczeństwa na dwie grupy. Tych, którzy mają nieograniczony dostęp do zasobów informacyjnych i mogą to wykorzystywać do wpływania na swoją sytuację życiową oraz tych, którzy nie mają takich możliwości, co może w niedalekiej przyszłości doprowadzić do jeszcze większych podziałów społecznych i otwartego konfliktu⁹⁴.

Dialog społeczny, który toczy się w sieci, chociaż trudny, jest jednak bardziej konstruktywny niż konfrontacja lub cisza. To narzędzie dzisiaj nie rozwija się na Bliskim Wschodzie, tak jakby wielu obserwatorów tego

⁹⁰ *Idem, New Media...*, s. 894–895.

⁹¹ A. Hofheinz, *The Internet...*, s. 84–85.

⁹² G. Eid, *The Internet...*, s. 1.

⁹³ S. Crabtree, *Cell Phones Outpace Internet Access in Middle East*, The Gallup Organization, 13 July 2009, s. 2, <http://www.gallup.com/poll/121652/cell-phones-outpace-internet-access-middle-east.aspx> (1.11.2009).

⁹⁴ *Iran's bloggers thrive despite blocks*, BBC News, 15 December 2008, s. 2, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7782771.stm (1.11.2009).

oczekiwało, ale wydaje się najlepszym do osiągnięcia politycznego, społecznego i kulturowego zrozumienia. Jeżeli takie nie zostanie osiągnięte, użytkownicy Internetu zyskają przynajmniej wiedzę o sobie nawzajem. Powyższe fakty i konstatacje zapewne są tylko niewielkim przyczynkiem do tematu i niemal pewne jest, że na kilku stronach nie da się go przedstawić w wyczerpujący sposób. Jeszcze trudniej o dokonanie jakichkolwiek prognoz co do dalszych kierunków i konsekwencji zjawiska digitalizacji. Z uwagi jednak na wielość opinii na ten temat zarówno w środowisku naukowym, jak i w mediach, warto zastanowić się nad możliwościami i wyzwaniem, jakie za sobą niesie.

AGNIESZKA LISZKA*

ATEISTA CZYTA BIBLIĘ. PIER PAOLO PASOLINI MIĘDZY RELIGIĄ A POLITYKĄ

W twórczości Pier Paolo Pasoliniego (1922–1975), włoskiego reżysera, poety i pisarza, związek religii i polityki jest nierozzerwalny. Jednak, podobnie jak relacje zachodzące pomiędzy dwiema sferami są złożone i różnorodne, również sposób ich postrzegania i prezentowania przez artystę zmienia się stopniowo w miarę rozwoju jego przekonań i wizji świata. Pasolini nieustannie wypowiada się w swojej twórczości na tematy społeczne. Gwałtowne przemiany powojennego społeczeństwa włoskiego, ale także miejsce jednostki w przeobrażającej się rzeczywistości politycznej stanowią główny temat zwłaszcza jego wcześniejszych dzieł, zarówno powieści (rozgrywające się wśród rzymskiej biedoty *Ragazzi di vita* i *Una vita violenta*), jak i pierwszych wyreżyserowanych przez Pasoliniego filmów, a więc *Włóczykij* (*Accattone*) i *Mamma Roma*. We wszystkich tych utworach można dostrzec pewne odwołania, mniej lub bardziej bezpośrednie, do sfery *sacrum*, zwłaszcza zaś do postaci Chrystusa i jego ofiary.

Filmem, który jako pierwszy w sposób bezpośredni porusza kwestie religijne, jest *Twaróg* (*La Ricotta*), stanowiący część utworu *RoGoPaG*, pochodzący z wczesnego okresu twórczości Pasoliniego i stawiający w centrum zainteresowania problem nierówności społecznych. Do religii odwołuje się on przede wszystkim na płaszczyźnie tematycznej: historia rozgrywa się na planie filmu o męce Chrystusa, realizowanego przez lewicowego reżysera granego przez Orsona Wellesa. Główną postacią filmu jest jednak nie znany artysta, a jeden ze statystów, niejaki Stracci, odtwarzający rolę łotra ukrzyżowanego wraz z Jezusem. Centralnym momentem filmu staje się śmierć tego biednego, zazwyczaj niedojadającego mężczyzny, do której dochodzi wskutek spożycia nadmiernej ilości tytułowego twarogu. Film wywołał ogromne kontrowersje i spowodował oskarżenie Pasoliniego

* Mgr, Instytut Filologii Romańskiej, Uniwersytet Jagielloński.

o obrazę uczuć religijnych. Było to spowodowane przede wszystkim faktem, że śmierć bohatera następuje w momencie realizowania sceny ukrzyżowania, co wypukla analogię pomiędzy śmiercią Stracciego i Chrystusa, a tym samym także podobieństwo współczesnej mu rzymskiej biedoty do „najmniejszych”, za których oddał swe życie Chrystus. Zarzuty wobec reżysera dotyczyły zatem zarówno wykorzystywania religii do celów polityczno-ideologicznych i zaprzęgnięcia jej w lewicowy dyskurs, jak i naruszenia godności postaci Jezusa i powagi przekazu biblijnego. Pasolini utrzymywał jednak, że chociaż instytucja Kościoła katolickiego obraża jego poczucie religijności, desakralizowanie ludzi i rzeczy jest sprzeczne z jego naturą¹.

Związki religii i polityki najwyraźniej jednak ukazane zostają przez Pasoliniego w jego późniejszym filmie, którego sam tytuł może zaskakiwać u twórcy tak jednoznacznie kojarzonego z lewicą. Pomysł zrealizowania kinowej wersji *Ewangelii wg św. Mateusza* (*Il Vangelo secondo Matteo*) narodził się, jak twierdził sam reżyser, w wyniku zbiegu okoliczności. Pasolini przeczytał przypadkiem tę właśnie wersję życia i nauczania Chrystusa w ciągu krótkiego czasu i „żywołność” przekazu skłoniła go do realizacji filmu na jej podstawie². Jednak sam pomysł nawiązania do życia Chrystusa nie był dla reżysera nowy³, a jego żywsze zainteresowanie religią chrześcijańską zbiegło się w czasie ze zmianami dokonującymi się w obrębie tej instytucji w latach 60. i związanymi z obradami Soboru Watykańskiego II oraz z pontyfikatem dwóch kolejnych papieży: Jana XXIII i Pawła VI. Niezwykle burzliwe lata sześćdziesiąte były z wielu przyczyn okresem, w którym kuria rzymska stanęła przed różnymi nowymi wyzwaniem lub też została zmuszona zweryfikować i zmodyfikować swoje poglądy w niektórych istotnych kwestiach, zwłaszcza dotyczących dziedziny społecznej. Rzeczywistość społeczna, polityczna i ekonomiczna drugiej połowy XX wieku znacznie odbiegała od realiów końca wieku poprzedniego i encyklika *Rerum novarum* nie mogła już stanowić jedynej odpowiedzi na pojawiające się w tym czasie nowe pytania i wyzwania. Pierwszym papieżem, który spróbował się do tych problemów odnieść, był właśnie Jan XXIII. Nie może zatem dziwić fakt, że to właśnie jemu postanowił Pasolini zadedykować swój film, który zresztą – w przeciwieństwie do wspomnianego *Twarogu* – spotkał się z uznaniem i entuzjastycznym przyjęciem środowisk związanych z Kościołem, zarówno świeckich, jak i duchownych. Został natomiast poddany gwałtownej krytyce ze strony włoskiej lewicy.

¹ P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano 1999, s. 1421–1423.

² *Idem*, *Per il cinema*, Milano 2001, s. 2876.

³ Por. *ibidem*, s. 2839–28340, 2883.

Niewątpliwie dla wielu stanowił on zaskoczenie: reżyser i poeta, kojarzony nie tylko z sympatią do komunizmu, ale także z krytycznym stosunkiem do kościelnych elit i z niedawnym skandalem wywołanym właśnie niedopuszczalnym w powszechnej opinii potraktowaniem tematyki biblijnej, decyduje się na ekranizację fragmentu Pisma Świętego i, co więcej, wyjątkowo wiernie trzyma się oryginalnego tekstu, bez najmniejszego śladu ironii czy drwiny czy też bez jakichkolwiek prób ukazania „reakcyjnej” religii jako Marksowskiego „opium dla mas”.

Punktem wyjścia dla Pasoliniego przy pracy nad ekranizacją *Ewangelii* była przede wszystkim centralna postać Chrystusa, widziana jednak bardziej przez pryzmat jego człowieczeństwa niż natury boskiej. Sam reżyser tak wypowiadał się na ten temat: „Nie wierzę w Chrystusa, syna Boga, ale wierzę w boskość Chrystusa, tzn. wierzę, że jego człowieczeństwo jest tak wysokiej i szlachetnej próby, jest w takim stopniu idealne, że wykracza poza pospolite pojęcie człowieka”⁴. Jednocześnie jednak Chrystus Pasoliniego jest postacią, która niezmiennie reaguje oburzeniem na wszelkie przejawy hipokryzji i fałszu. Od początku więc jawi się ona właściwie mniej jako zbawiciel i mesjasz, a bardziej jako zapalony rewolucjonista, który przyszedł, aby wprowadzić nowy ład, który nie przynosi „pokoju ale miecz” (Mt 10, 34)⁵, jako „kontestator zastanego prawa i przywódca ludu”⁶. Nieustannie konfrontowany jest z przedstawicielami żydowskiej hierarchii kościelnej, a kluczową rolę w filmie odgrywają właśnie momenty jego bezpośredniego ataku na faryzeuszy. Nie bez przyczyny Pasolini wyeksponował bardzo silnie skierowaną do nich przemowę Chrystusa, zaczynającą się od słów: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy, bo zamykacie królestwo niebieskie przed ludźmi” (Mt 23, 13). Fragment, który w wersji św. Mateusza wybija się z całości tekstu głównie ze względu na obszerność, w filmie stanowi punkt centralny, moment, w którym bohater wypowiada *explicite* swoje przekonania, nie pozostawiając wątpliwości, kto jest jego głównym wrogiem, przeciwko komu skierowana jest jego działalność. Z drugiej jednak strony wyraźnie ukazana jest także łagodność czy wręcz prostota ewangelicznego rewolucjonisty, który największego przewrotu dokonuje, nakazując ludziom nadstawianie drugiego policzka. Tak samo w jednym z wywiadów twierdzi Pasolini: „W tym konkretnym momencie historycznym, w którym Chrystus dzia-

⁴ Cyt. za: M. Kornatowska, *Pasolini między marksizmem a ewangelią*, „Kultura” 1966, nr 35, s. 9.

⁵ Wszystkie cytaty z *Ewangelii* na podstawie *Biblii tysiąclecia*.

⁶ I. Kolasińska, *Misja Jezusa według Pier Paolo Pasoliniego*, [w:] *Pasolini: tak pięknie jest śnić*, red. A. Pitrus, Kraków 2002, s. 32.

łał, nakazanie ludziom, by nadstawili wrogowi drugi policzek, stanowiło przykład przyprawiającego o dreszcze nonkonformizmu, skandalu nie do zaakceptowania: i rzeczywiście został ukrzyżowany. Nie wiem, dlaczego w tym sensie Chrystus nie miałby być traktowany jako Rewolucjonista”⁷.

Oskarżenia rzucone pod adresem faryzeuszy to jednocześnie zarzuty stawiane współczesnemu reżyserowi społeczeństwu. Faryzeusze uosabiają to, co sam Pasolini uważa za najgorsze cechy mentalności mieszczańskiej: hipokryzję, konformizm, skrajny pragmatyzm czy egoizm. Przedstawiona w filmie żydowska starszyzna religijna odpowiada też jednocześnie obrazowi Kościoła katolickiego jako instytucji w takiej formie, jaką nadało mu w ciągu wieków rozwijające się społeczeństwo mieszczańskie, które ukształtowało go na swój obraz i podobieństwo, tak aby lepiej spełniał pożyteczną, uniformizującą rolę. Kościół jako instytucja nie jest dla Pasoliniego oderwana od polityki, ale znajduje się właściwie w mocy ideologii mieszczańskiej, która skutecznie zepchnęła na dalszy plan wartości zawarte w pierwotnym przekazie chrześcijaństwa.

Właśnie pierwotny przekaz, dobra nowina staje się głównym tematem filmu. Jest to jednak przekaz, który nie może dotrzeć do wszystkich i łatwiej będzie przyjęty wśród ludzi wyzyskiwanych czy nieszczęśliwych, tak jak miało to rzeczywiście miejsce w przypadku nauk Chrystusa, które stały się szybko fundamentem religii ludzi biednych, ciemionych, upośledzonych pod względem społecznym. Rewolucyjność Chrystusowej dobrej nowiny polegała właśnie w głównej mierze na tym, że jej adresata stanowiła właśnie ta część społeczeństwa, która wcześniej w ogóle nie była postrzegana przez przywódców religijnych jako godny odbiorca, mogący być czymś więcej niż zupełnie powolną kapłanom masą, w odniesieniu do której religia rzeczywiście staje się Marksowskim opium. Dzięki temu „wszędzie gdzie są wyzyskiwani i nieszczęśliwi – dobra nowina Chrystusa zachowuje swą siłę rewolucyjną, a słowa Ewangelii nabierają aktualności i buntowniczego sensu”⁸. W swoim filmie Pasolini przedstawia „mit wczesnego chrześcijaństwa i przeciwstawia go chrześcijaństwu kolejnych epok historycznych”⁹. Chrystianizm jest dla niego przede wszystkim wizją rzeczywistości; filozofią, której celem jest zupełna przemiana świata, czyli wprowadzenie nowych zasad jego funkcjonowania, których niepodważalnym i najważniejszym fundamentem pozostaje miłość. Włoski re-

⁷ Pagine corsare: http://www.pasolini.net/cinema_vangelo.htm (15.11.2009), przeł. A.L.

⁸ E. Modrzejewska, *Chrystus Pasoliniego: rewolucjonista, psychoanalitik i...?*, „Iluzjon” 1986, nr 4, s. 32.

⁹ *Ibidem*.

żyser prezentuje Chrystusa jako „wielkiego moralistę, który [...] wyraża swe zasady miłości i judaistycznej teorii odwetu: „oko za oko, ząb za ząb” przeciwstawia „nadstawianie drugiego policzka”¹⁰. Według Pasoliniego Chrystus, jaki ukazuje się w tekście Ewangelii św. Mateusza, rzeczywiście jest rewolucjonistą. Dąży do całkowitej przebudowy porządku społecznego. Przychodzi, aby burzyć stary ład, a na jego gruzach wznosić nowy, w miejsce skostniałej, silnie sformalizowanej i zinstytucjonalizowanej religii, dając nadzieję wiekuiestej sprawiedliwości. Właśnie na tym polega prawdziwa i jedyna możliwa rewolucja wczesnego chrześcijaństwa: na paradoksalnym w ówczesnym społeczeństwie oparciu wiary, życia i religii na miłości bliźniego.

W tym miejscu warto zacytować fragment artykułu Iwony Kolańskiej poświęcony w całości adaptacji Ewangelii św. Mateusza przez włoskiego reżysera. Otóż według autorki, Pasolini w swoim filmie:

Uwydatnił społeczne aspekty Ewangelii, respektując boski i religijny przekaz świętego tekstu. Adaptując literalnie tekst Ewangelii, Pasolini wykazywał „sprzeczności pomiędzy jego duchem a wykorzystaniem go w religii”. Nadał w ten sposób ewangelicznemu mitowi ofiary i odkupienia wymiar liryczny, etyczny i zarazem ludowy. Jego Ewangelia według świętego Mateusza zyskała charakter nie tyle osadzonej w konkretnych realiach historycznych i geograficznych, co raczej w kulturze [...], filozoficznej i socjologicznej medytacji nad charakterem, wymową i sensem Chrystusowej ofiary. Pasolini opowiada historię Jezusa jakby w oderwaniu od Kościoła [...] i z wyraźnym dystansem wobec klasy średniej [...] na rzecz sympatii wobec prostego ludu [...], tym samym przywracając ją ludziom, dla których religia znaczy najwięcej. W tym sensie film jest radykalnie upolityczniony, bowiem w ujęciu Pasoliniego tekst biblijny idealnie współgra z jego ideologią marksistowską¹¹.

Przekonanie, że chrześcijaństwo i marksizm niekoniecznie muszą wykluczać się wzajemnie, nie jest jednak tylko jakąś odizolowaną i ekscentryczną opinią samego Pasoliniego. Niewątpliwie trzeba w tym miejscu wziąć pod uwagę specyficzne realia powojennych Włoch, w których system polityczny i społeczny kształtował się nie tylko w wyraźnej opozycji do ciężącego nad najnowszą historią kraju widma faszyzmu, ale przede wszystkim pod przemożnym wpływem myśli lewicowej, której kierunek nadał nie tyle sam Marks, ile twórca Włoskiej Partii Komunistycznej, Antonio Gramsci. We włoskiej rzeczywistości pierwszych dziesięcioleci po drugiej wojnie światowej „dla wielu przedstawicieli środowisk intelektualnych i artystycznych komunizm oznaczał nie tyle wybór polityczny,

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ I. Kolańska, *op. cit.*, s. 33.

ile przede wszystkim moralny i estetyczny”¹². Najlepszym tego przykładem może być nie tylko popularność, ale i znaczenie we włoskiej kulturze powojennej nurtu neorealistycznego, który był świadectwem „często naiwnej i utopijnej fascynacji komunizmem, ideą naprawy i przeobrażenia człowieczego świata, fascynacji dynamiką i pięknem rewolucji”¹³. I właśnie, jak twierdzi Maria Kornatowska „Komunizm w tym rozumieniu ma w sobie często znacznie więcej z ewangelii niż z Marksa”¹⁴. Jakby potwierdzając to przekonanie, sam Pasolini powie w wywiadzie udzielonym „Les Lettres Françaises”, że „Wielkim antagonistą Chrystusa nie jest materializm komunistyczny, ale materializm mieszczański”¹⁵. Pasolini więc zauważa i podkreśla istnienie wspólnego zagrożenia zarówno dla istoty chrześcijaństwa, jak i dla podstawowych założeń marksizmu. W jego wersji życia Chrystusa przepaść pomiędzy prostymi ludźmi, słuchającymi przemawiającego i udzielającego „ośmiu błogosławieństw” młodego nazareńczyka a przedstawicielami wyższych, bogatszych i reprezentujących władzę warstw, nabiera charakteru marksowskiej walki klas. Co więcej, trudno nie zgodzić się z podzielanym przez wielu badaczy twórczości Pasoliniego twierdzeniem, że reżyser:

próbował w Ewangelii oddać niemożność jedności i całkowitej wspólnoty między ludem, rozumianym jako klasa społeczna przeciwstawna burżuazji, i religią, która stała się narzędziem w rękach burżuazji. Jest to film wyrosły z ideowego zaangażowania po stronie idei społecznej przeciwko ideologii kompromisu i pokoju społecznego. To – paradoksalnie – szczytowy moment zaangażowania twórcy po stronie walczącego marksizmu i ruchu robotniczego¹⁶.

Sam Pasolini widzi wiele punktów stycznych pomiędzy podejściem religijnym a własną perspektywą lewicowego intelektualisty. W wywiadzie udzielonym w 1965 r. Maurizio Ponziemu z czasopisma „Filmcritica” Pasolini podkreślał, że o ile rzeczywiście w jego filmie tematyka religijna istnieje, o tyle w przypadku jego samego nie można mówić o żadnym zbliżeniu się do religii czy konkretnie katolicyzmu. Reżyser twierdzi wręcz, że w równym stopniu co zawsze pozostał marksistą, a w filmie po prostu skupił ciąg tematów religijnych i irracjonalnych, które rozproszone były w jego osobowości. Jednak przyznaje jednocześnie, że pewna funkcja religijna, pewien dialog z tymi, którzy z religii czynią swoją ideologię, są w jego filmie obecne. Według Pasoliniego szczególnie znaczące – zarów-

¹² M. Kornatowska, *op. cit.*, s. 1.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ J. Kossak, *Kino Pasoliniego*, Warszawa 1976, s. 28–29.

no dla katolików, jak i dla marksistów – powinno być to, że zdeklarowany marksista mógł zrealizować taki film, nie rezygnując w najmniejszym stopniu ze swoich przekonań. Jednocześnie w tym samym wywiadzie reżyser zwraca uwagę, że ta możliwość porównania, zestawienia ze sobą marksizmu i chrześcijaństwa wydaje się symptomatyczna dla dialogu, który otwiera się zarówno ze strony „najlepszych katolików”, jak i „najbardziej inteligentnych komunistów”¹⁷. Warto zwrócić uwagę, że lata sześćdziesiąte minionego stulecia, w których powstała zarówno *Ewangelia według świętego Mateusza*, jak i następne *Ptaki i ptaszyska*, były, zwłaszcza w świecie zachodnim, okresem największego ożywienia takiego dialogu, o którym mówił w cytowanym wywiadzie Pasolini. Tymczasem jednak w zachodnich społeczeństwach kapitalistycznych religia staje się w coraz większym stopniu jedynie pustą formą, rytuałem, gdyż w ten sposób ludzie mają możliwość spokojnie cieszyć się dobrami konsumpcyjnymi, co refleksja duchowa mogłaby niepotrzebnie utrudniać¹⁸.

Bardzo reprezentatywny wycinek takiego społeczeństwa został ukazany przez Pasoliniego w późniejszym jego filmie, *Teoremat (Teorema)*. W uporządkowane, wypełnione rutyną i pozornym błogostanem życie bogatej, mieszczańskiej rodziny z mediolańskich przedmieść wkracza nieznajomy mężczyzna, który burzy zupełnie panujący tam spokój i sprawia, że wszyscy mieszkańcy podmiejskiej willi: ojciec, matka, syn, córka i służąca, nagle zaczynają zastanawiać się nad własnym życiem i jego sensem. Podobieństwo postaci młodzieńca z *Teorematu* do Chrystusa i wpływu, jaki wywiera on na rodzinę, w której życie wkracza do oddziaływania nauki Jezusa jako rewolucyjnej, nowatorskiej myśli, zmieniającej oblicze świata, jest oczywiste.

Pojawiający się w *Ewangelii według świętego Mateusza* temat relacji pomiędzy pierwotną wersją nauki Chrystusa a przeobrażeniem, jakie dokonało się w niej od momentu ukonstytuowania się chrześcijaństwa jako religii instytucjonalnej, powracał jeszcze niejednokrotnie w twórczości Pasoliniego z przełomu lat 60. i 70. Reżyser chciał go nawet uczynić przewodnim motywem osobnego filmu, który jednak nigdy nie został zrealizowany. Został natomiast ukończony sam scenariusz, podobnie jak *Ewangelia...*, oparty na tekście Nowego Testamentu. Tym razem jednak za źródło posłużyły Dzieje Apostolskie, gdyż film miał się koncentrować na życiu świętego Pawła oraz pierwszych latach kształtowania się organizacji kościelnej. Scenariusz, podobnie jak w przypadku *Ewangelii*, pozostawał wierny tekstowi oryginalnemu, podstawową różnicą było natomiast prze-

¹⁷ P.P. Pasolini, *Per il cinema, op. cit.*, s. 2885.

¹⁸ E. Modrzejewska, *op. cit.*, s. 34.

niesienie czasu i miejsca akcji do nowoczesnych miast świata zachodniego w XX wieku. Pasolini we wstępie do scenariusza mówi:

Taki czasowy gwałt zadany życiu św. Pawła przenoszący go w środek lat 60. wymaga naturalnie całej serii konkretnych transpozycji. Pierwsza i najważniejsza dotyczy zastąpienia konformizmu czasów Pawła (albo raczej dwóch konformizmów – żydowskiego i pogańskiego) konformizmem teraźniejszym: czyli społeczeństwa burżuazyjnego, tak w aspekcie historycznie i konwencjonalnie religijnym (analogicznym do żydowskiego), jak również w aspekcie świeckim, liberalnym i materialistycznym (analogicznym do pogańskiego)¹⁹.

Pierwsi chrześcijanie stawali się więc w planowanym filmie członkami ruchu oporu, spiskowcami i konspiratorami, którzy muszą uchodzić przed prześladowaniami faszystowskiej władzy, a później czarnoskórymi mieszkańcami amerykańskich slumsów. Dla reżysera

jest oczywiste, że św. Paweł zdewastował siłą i prostotą swojego przekazu religijnego pewien typ społeczności zbudowanej na gwałtach klasowych, imperializmie i przede wszystkim niewolnictwie; w konsekwencji jest oczywiste, że tak arystokracja rzymska, jak i różne klasy kolaborantów powinny zostać zamienione na dzisiejszą burżuazję, która ma w ręku kapitał, tymczasem poniżeni i podporządkowani to robotnicy, wszyscy proletariusze dzisiejszych czasów²⁰.

Święty Paweł stanowi dla Pasoliniego symbol wczesnego chrześcijaństwa, czystości idei, która w tym czasie panowała pomiędzy członkami wspólnoty dopiero kształtującej się i nieposiadającej ostatecznej formy organizacyjnej. Z drugiej zaś strony, święty Paweł jest właśnie pierwszym organizatorem zrębów nowej instytucji, która nie będzie się już opierać jedynie na przeżyciach mistycznych, ale także na działaniu.

Ta dwoistość funkcji jest kolejnym tematem związanym ściśle z rolą *sacrum* w twórczości Pasoliniego. Jak pisze w swojej pracy poświęconej w całości tej kwestii Conti Calabrese, relacja między świętością i władzą nie pojawia się u pisarza jedynie przy okazji radykalnej krytyki instytucji kościelnych, ale przechodzi także w ogólniejszą refleksję dotyczącą stosunków pomiędzy poczuciem świętości a wszelkimi formami inspirowanej nim organizacji społecznej. Problem ten poeta zamyka w określeniu, użytym jako tytuł swego ostatniego zbioru poezji pt. *Trasumanar e organizzar*²¹, co można przełożyć jako *Transcendencja i organizacja*. Pasoliniego interesuje przede wszystkim sposób, w jaki sfera *sacrum* wpłynęła na formowanie się wspólnot pierwotnych, a to z kolei prowadzi go do roz-

¹⁹ P.P. Pasolini, *Św. Paweł*, „Krytyka Polityczna” nr 13, 2007, s. 149.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ G. Conti Calabrese, *Pasolini e il sacro*, Milano 1994, s. 37.

ważań na temat schyłku sakralności we współczesnym społeczeństwie. W wywiadzie, udzielonym Jeanowi Duflot po zrealizowaniu filmu *Medea*, sam reżyser mówił, że studia nad pierwszymi wiekami chrześcijaństwa prowadzą go do wniosku, że drugą stroną duchowego wznoszenia się jest właśnie organizacja Kościoła. Człowiek archaiczny konstruował wspólnotę, w której egzystencja opierała się na rytuałach i elementach kultu wyznaczających granice każdej czynności praktycznej i kierujących ją nieodmiennie w stronę *sacrum*. Rytuały, zdaniem Pasoliniego, mają za zadanie przede wszystkim skodyfikować normy i reguły, których celem jest tak zorganizować życie wspólnoty, by nieustannie odnosiło się ono do hierofanii²². Następnym etapem tego procesu jest tworzenie się na tej podstawie instytucji kultu. Podobną zasadę widzi jednak Pasolini także w dzisiejszych społeczeństwach, a konkretnie w funkcjonowaniu grup ekstremistycznych, głównie powstałych na fali wydarzeń roku 1968, takich jak współczesna mu skrajnie lewicowa Lotta Continua. Według reżysera, akcjami tego typu grup kierują właśnie zasady o charakterze „irracjonalistyczno-pragmatycznym”, a pewien religijny niemal mistycyzm, widoczny w ich charakterze, realizuje się właśnie w tworzeniu skutecznych organizacji. Pasolini zwraca więc uwagę na pojawienie się pewnej „mitologii eschatologicznej”, która w czasach nam współczesnych przekształca się w akcję polityczną ruchów o charakterze rewolucyjnym, wywodzącą się z mitologicznego obrazu konieczności wiecznego odnawiania się świata, a więc również zburzenia istniejącego porządku, po to, by móc zbudować go od nowa²³. W tym kontekście zarzut, jaki Pasolini wydaje się stawiać kościołowi, polega na dysproporcji pomiędzy tymi dwoma elementami, czyli zupełnej dominacji organizacji, która na przestrzeni wieków doprowadziła właśnie do zupełnego skostnienia instytucji, a zarazem całkowitego stłumienia sfery mistycznej. Dlatego też w późnej twórczości Pasoliniego, zwłaszcza zaś w jego utworach nawiązujących do tematyki mitologicznej (*Pilades*, *Medea*), wyraźnie rysuje się przeciwstawienie zupełnie ześwieczonych społeczeństw zachodnich z ich dominującym pragmatycznym i praktycznym podejściem do życia, w którym waga konsumpcji decyduje o zanikaniu pojęcia „przedmiotu trwałego”, a więc poniekąd zmienia również sposób funkcjonowania człowieka w rzeczywistości oraz, z drugiej strony, społeczności pierwotnych, funkcjonujących jeszcze w oparciu o zasady wyznaczone przez *sacrum*. Symbolem tej dwoistości staje się u Pasoliniego centaur, który w *Medei* odgrywa kluczową rolę jako wychowawca Jazona.

²² W tym przypadku w rozumieniu, jakie nadał temu pojęciu M. Eliade (por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1999, s. 7–9).

²³ G. Conti Calabrese, *op. cit.*, s. 41–42.

Te dwie rzeczywistości: odchodząca w zapomnienie społeczność oparta na wspólnocie zorganizowanej wokół hierofanii oraz nowoczesne społeczeństwo, w którym *sacrum* ma coraz mniejszą rację bytu, spotykają się w filmie *Ptaki i ptaszyska (Uccellacci e uccellini)* i nie tyle zostają ze sobą skonfrontowane, ile właściwie przenikają się delikatnie: ostatnie przejawy starego porządku i przytłaczające, gwałtowne pojawianie się nowego ładu. Poprzez rosnące przedmieścia wielkiego, nowoczesnego miasta wędrują ojciec i syn o znaczącym nazwisku Innocenti (Niewinni), którzy jak gdyby jeszcze nie do końca przystosowali się do „nowego wspaniałego świata”. Co ciekawe, w drodze towarzyszy im wyjątkowo rozgadany kruk; i to właśnie on jest prawdziwym bohaterem tego filmu. Kruk stanowi poniekąd *alter ego* reżysera i oddaje też jego własne rozterki i konflikty ideologiczne. Przede wszystkim jest to wyrafinowany intelektualista przeciwstawiony prostym i niewinnym Innocentim, których zresztą przez całą drogę próbuje przekonywać do swoich racji i budzić w nich świadomość klasową. Jest on jednak postacią niejednowymiarową, właściwie sam zdaje sobie sprawę z braków własnej ideologii, z kryzysu, w jakim znalazł się marksizm po 1956 roku, z tego, że przestaje on jako ideologia odpowiadać potrzebom mas tworzących nowe, konsumpcyjne społeczeństwo.

Ptaki i ptaszyska to w rzeczywistości film opowiadający, z perspektywy zdeklarowanego marksisty, o kryzysie tej ideologii w wyniku konfrontacji teorii z rzeczywistością. Niewątpliwie kluczowe znaczenie dla tej zmiany percepcji miało kilka wydarzeń historycznych z przełomu lat 50. i 60., jak choćby XX kongres KPZR, związane z nim ujawnienie zbrodni stalinizmu i odwrót od niego jako głównego prądu w krajach realnego socjalizmu, a także upadek kultu jednostki, radziecka interwencja na Węgrzech, która nawet najbardziej lewicowo nastawionym intelektualistom zachodnim musiała ukazać wyraźnie rysy na idealnym w ich opinii wizerunku kraju sprawiedliwości, jakim mógł się niektórym wydawać Związek Radziecki. Z drugiej strony są to lata zwycięstwa rewolucji na Kubie i początków fascynacji lewicującej młodzieży zachodniej nowo powstałym reżimem jako swoistą alternatywą, obok Chin, dla modelu radzieckiego. Wreszcie, i to dla twórczości Pasoliniego stanowi kwestię kluczową: są to lata gwałtownej i nieoczekiwanej szybko postępującej dekolonizacji, co z kolei wprowadza na arenę międzynarodową problem Trzeciego Świata, a więc krajów, które musiały zacząć samodzielnie stawiać czoła problemom ekonomicznym i społecznym, które dawniej leżały w gestii metropolii²⁴.

Ptaki i ptaszyska są poniekąd reakcją Pasoliniego na tę właśnie rzeczywistość, a zarazem wizją komunizmu, który „rodzi się jedynie z po-

²⁴ E. Cerquiglini, *Pier Paolo Pasolini, Uccellacci uccellini: dalla sceneggiatura alla realizzazione cinematografica*, Udine 1996, s. 63.

trzeby odróżnienia człowieka od produktu, podkreślenia wyższości myślącego zwierzęcia nad nieożywionymi rzeczami, które on sam tworzy”²⁵. Ten sposób myślenia zaskakująco zbliża Pasoliniego do przekazu całego pontyfikatu Jana XXIII z jego próbami przewyciężenia różnic religijnych w imię pokoju i sprawiedliwości społecznej, a w efekcie prowadzi reżysera do poszukiwania „nieprawdopodobnej syntezy marksizmu i katolicyzmu”²⁶. Tego punktu styczniego szuka Pasolini częściowo w tradycji franciszkańskiej. W główną historię ukazaną w *Ptakach i ptaszyskach* wpleciona jest opowieść, stanowiąca najważniejszy moment filmu, o dwóch franciszkanach wysłanych przez świętego Franciszka, aby nawracać wróble i sokoły. Dwaj bracia głoszą więc ewangelię miłości wśród ptaków i wydają się osiągać znakomite rezultaty, gdyż zostają wysłuchani nawet przez drapieżne sokoły. Jednak, gdy z poczuciem dobrze wypełnionej misji i wizją czekającego odpoczynku wracają, aby zdać relację ze swoich postępów Biedaczynie z Asyżu, widzą, jak jeden z „nawróconych” sokołów zabija wróbla. Ta przypowieść jest dla Pasoliniego naturalnie pretekstem do ukazania „trudności, jakie muszą napotkać próby przewyciężenia klasowego podziału społeczeństwa”²⁷. Co ciekawe, w historii opowiedzianej przez Pasoliniego, ostatnie słowo należące do św. Franciszka, stanowi jednak wezwanie pełne otuchy i nadziei, zapowiedź możliwości stworzenia lepszego świata. Biedaczyna z Asyżu mówi między innymi: „Kiedyś nadejdzie człowiek o niebieskich oczach, który powie: «ponieważ wiemy, że sprawiedliwość jest postępową, i wiemy, że stopniowo w miarę postępowania społeczeństwa, budzi się świadomość jego niedoskonałej budowy, i wychodzą na jaw krzyczące nierówności, które wciąż jeszcze przytłaczają ludzkość. Czyż to nie to poczucie nierówności między klasą i klasą, między narodem i narodem jest największym zagrożeniem dla pokoju?»”²⁸. Autorem przytaczanych przez Franciszka słów, owym „człowiekiem o błękitnych oczach” jest jeden z dwóch wspomnianych wcześniej papieży, Paweł VI, który tak wypowiadał się na temat konieczności stworzenia nowego ładu, podczas audiencji w siedzibie ONZ w Nowym Jorku w 1965 roku. W jednym z wywiadów udzielonych Jeanowi Duflot Pasolini wspomina nawet, że przytoczone słowa brane były wielokrotnie za cytaty z Marksa²⁹. Warto podkreślić, że swoje skrajnie lewicowe poglądy społeczne wyraża autor za pośrednictwem dwóch postaci tworzących fundamenty nauki

²⁵ *Ibidem*, s. 67, przeł. A.L.

²⁶ *Ibidem*, s. 68, przeł. A.L.

²⁷ *Ibidem*, s. 69.

²⁸ Udienza generale di Paolo VI: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/documents/hf_p-vi_aud_19651006_it.html (15.11.2009), przeł. A.L.

²⁹ P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano 1999, s. 1454.

Kościoła katolickiego w tej kwestii. To poszukiwanie podobieństw między dwiema tak zasadniczo różnymi ideologiami było dla Pasoliniego często przyczyną krytyki zarówno ze strony środowisk katolickich, jak i włoskich komunistów.

Wyrazem tego ambiwalentnego stosunku reżysera do ortodoksyjnego marksizmu jest postać kruka, przygodnego towarzysza podróży Innocentich. Postać ta, jak twierdził sam Pasolini rozwijała się stopniowo, ewoluowała, aż wreszcie nabrała cech autobiograficznych, tak że wyraża ona ostatecznie nie tylko wszelkie przekonania, ale także wątpliwości i zarzuty samego autora. Dlatego też ideologia, jaką prezentuje kruk w swych długich wywodach to, według samego Pasoliniego, „marksizm otwarty na wszystkie synkretyzmy, kontaminacje i nawroty wstecz, ale marksizm trzymający się dobrze na swych zasadniczych pozycjach i nie odchylający się od swych perspektyw”³⁰.

Przy okazji wprowadzania na ekrany kolejnych filmów poruszających w jakikolwiek sposób tematykę religijną, Pasolini podkreślał wielokrotnie, że jego zainteresowanie Ewangelią nie oznacza bynajmniej, że przestał on być ateistą czy że zmienił swoją krytyczną postawę wobec Kościoła katolickiego jako instytucji. Ma on jednak świadomość tego, jak bardzo życie człowieka wychowanego w kulturze zachodniej wrosnięte jest w tradycję chrześcijańską³¹. Z tego też powodu traktuje chrześcijaństwo jako istotny element swojej tożsamości. Zarówno Ewangelia, jak i Dzieje Apostolskie traktowane są przez Pasoliniego przede wszystkim jako interesujące i wciąż aktualne teksty kultury, które niosą ze sobą sensy istotne również dla nowoczesnego człowieka. Jednocześnie tym, co fascynuje reżysera, jest obecność i waga przeżycia religijnego w codziennym życiu człowieka w społecznościach archaicznych. Obserwacja społeczeństw współczesnych prowadzi go jednak do stwierdzenia, że religijność i przeżycie mistyczne znikają niemal całkowicie z codzienności XX wieku. Trzy przedstawione powyżej i ściśle połączone ze sobą kwestie: zanikanie sfery *sacrum* we współczesnym społeczeństwie, nierozzerwalny związek między aspektem transcendentnym i organizacyjnym religii oraz ewangeliczna troska o bliźniego objawiająca się na poziomie społecznym zainteresowaniem najbiedniejszymi, najbardziej upośledzonymi warstwami społeczeństwa, stanowią trzon tematyki twórczości Pier Paolo Pasoliniego w latach 60. XX wieku. Charakterystyczny wydaje się fakt, że silnie lewicowemu społecznemu dyskursowi poety w tych latach patronują akurat trzy wspomniane wyżej postaci: Jezus Chrystus, św. Paweł i św. Franciszek.

³⁰ *Idem*, *Różne wcielenia kruka*, „Kultura Filmowa” 1968, nr 9 (121), s. 31.

³¹ Por. *idem*, *Saggi sulla politica e sulla società*, *op. cit.*, s. 1421–1422.

ANNA MAŁECKA*
KATARZYNA STARK**

BOHATER CZY BÓG-CZŁOWIEK? W KRĘGU ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ THOMASA CARLYLE'A I MIKOŁAJA BIERDIAJEW

WPROWADZENIE

W kontekście tematyki niniejszej publikacji interesujące wydawało nam się sięgnięcie do historii myśli oraz skonfrontowanie koncepcji filozoficzno-antropologicznych dotyczących boskich aspektów człowieczeństwa, a ukształtowanych w kręgu dwóch zasadniczo odmiennych tradycji narodowych i kulturowych. Pierwszym z analizowanych myślicieli jest Thomas Carlyle, szkocki pisarz epoki romantycznej i wiktoriańskiej, dla którego odniesieniem religijnym był swobodnie interpretowany kalwinizm, oraz Mikołaj Bierdiajew, XX-wieczny przedstawiciel rosyjskiej filozofii religijnej, przypisywany głównie do filozoficznych nurtów personalizmu i egzystencjalizmu, który – choć uznawał się za wolnomyśliciela – pozostaje zakorzeniony w tradycji prawosławnej.

Teza naszego artykułu brzmi, że mimo tak odmiennych uwarunkowań kulturowych i religijnych, wyrosłe na ich gruncie antropologie filozoficzne stawiają zasadniczo te same fundamentalne pytania dotyczące relacji między pierwiastkiem boskim i ludzkim w człowieku, chociaż pytania te znajdują u obu myślicieli inne rozwiązania.

Poszukując istoty człowieczeństwa, klasyczna antropologia filozoficzna skupia się na tym, co stanowi o wielkości człowieka. Paradoksalnie, poszukiwania te swe apogeum odnajdują w koncepcjach transcendowania ludzkich ograniczeń ku temu, co nieskończone i doskonałe. Znajduje

* Dr, Akademia Górniczo-Hutnicza, Kraków.

** Dr, Akademia Górniczo-Hutnicza, Kraków.

to swój wyraz w przypisywaniu pewnym jednostkom bądź też wszystkim ludziom cech boskich.

CARLYLE'OWSKI BOHATER

Za przedstawiciela tego typu teologicznej (lub dokładniej: *quasi*-teologicznej) koncepcji człowieka może być z pewnością uznany Thomas Carlyle (1795–1882), szczególnie we wczesnym, romantycznym okresie swej twórczości.

Pierwszych źródeł jego myśli należy szukać w wyniesionej z domu tradycji purytańskiej, z okresu młodości przynależności do Burgher Seceder Church, jednego z licznych odłamowych kościołów, które w wieku XVIII odłączyły się od panującego Kościoła szkockiego w poszukiwaniu ściślejszego jeszcze rygoryzmu. Podstawę doktrynalną burgherów stanowił kalwinizm. I to właśnie główne założenia wyznania, którego podwaliny dał reformator z Genewy, w dużej mierze zdeterminowały Carlyle'owski sposób interpretacji zagadnień filozoficznych, w tym również jego koncepcję człowieka. Sam pisarz uznawał się za „kalwinistę bez teologii” (*a Calvinist without the theology*), a zatem przejął z doktryny kalwińskiej bardziej jej ducha niż literę. I tak kalwinizm ugruntował jego przekonanie o tym, że jedynie wychodząc od myślenia o Bogu, człowiek może we właściwy sposób odczytywać fakty życia, a odczytanie to jest możliwe, gdyż Stwórca pozostawia wszędzie świadectwo, przejawiając się w Piśmie Świętym, naturze, a także w działaniach ludzi w historii. Również kalwińska doktryna predestynacji wpłynęła na Carlyle'owską teorię bohaterów jako ludzi wybranych przez Boga do wypełnienia Jego planu zbawienia. Koncepcjom antropologicznym towarzyszyła rygorystyczna etyka, z jej apoteozą obowiązku, pracy i heroizmu, której podstawy pisarz przejął także z myśli Kalwina.

W duchu swej symbolistycznej filozofii Carlyle pisał: „kiedy zgodziliśmy się, iż wszelka rzecz, na jaką wzrok nasz padnie, jest emblematem Boga Najwyższego, muszę dodać, że człowiek bardziej niż cokolwiek, stanowi taki emblemat”¹. Najgłębszą warstwą człowieka jako obrazu-symbolu Boga, interpretowaną w kategoriach semiotycznych, jest jego odniesienie do boskości. Człowiek pojmowany jako symbol równocześnie w tajemniczy sposób uobecnia Stwórcę innym ludziom.

Dla Carlyle'a najbardziej wyrazistym objawieniem boskości w świecie jest człowiek wybitny, bohater wpływający na tok historii i kształtujący ją

¹ T. Carlyle, *Bohaterowie*, Kraków 2006, s. 13.

zgodnie z misją otrzymaną od Boga. Odnajdujemy w tej koncepcji echa tradycyjnego rozumienia bohatera jako herosa-półboga, istoty wyższego rzędu, honorowanego powszechną czią z racji szczególnej służby ludzkości. Owa idea pośrednictwa między Bogiem a ludźmi i zarazem symbolicznego „wcielania” (*bodying forth*) boskości, zakorzeniona jest w akcie swoistego mistycznego poznania, jakie staje się udziałem bohatera.

Sam myśliciel zdolność mistycznego wglądu w naturę rzeczywistości utożsamiał z dość swobodnie interpretowaną Kantowską kategorią rozumu przeciwstawioną kategorii intelektu. Zgodnie z tendencją epoki, ściśle formalna charakterystyka *Vernunft* została tu zastąpiona przez terminy takie jak intuicja, duchowy wgląd oraz wiara². W eseju pt. *Novalis* szkocki myśliciel nazywa rozum „czystym, najgłębszym światłem naszej duszy”³, natomiast w tekście *State of German Literature* zakres rozumu zostaje określony jako „leżący w tym wyższym obszarze, gdzie nie sięga logika i argumentacja; w owej uświęconej dziedzinie, do jakiej odnoszą się poezja, cnota i boskość. W obecności rozumu intelekt załamuje się, ustępuje w cień, całkowicie oślepiiony poprzez morze światła, będące jednocześnie źródłem i kresem wszelkiej prawdziwej wiedzy”⁴. W powieści *Sartor Resartus* Carlyle w duchu swej „filozofii szaty” przedstawia mistyczne doświadczenie bohatera, w którym to, co zmysłowe, staje się jakby przezroczyste, umożliwiając spojrzenie poprzez pozory w rzeczy same: „Wszelkie ziemskie okrycia i garnitury egzystencji zniknęły już; i dla jego pełnej ekstazy wizji, wewnętrzna niebiańska świętość nad świętościami stała odkryta”⁵.

Podobnie jak dla Coleridge’a, rozum – jako narzędzie mistycznej wizji, absolutnego poznania – staje się zasadą stałości pośród nieustannej zmienności⁶. W filozofii autora *Sartora Resartusa* stanowi on nie tylko zdolność poznawczą, ale także źródło wiedzy praktycznej, jest umiejętnością ugruntowania myślenia w postulatach moralnego działania. Carlyle pozostawał tu więc zasadniczo zgodny z Kantem, uznając rozum praktyczny za władzę umożliwiającą osiągnięcie duchowej wiedzy poprzez uświadomienie

² René Wellek stwierdza, że Carlyle, przeciwstawiając w eseju *State of German Literature* intelekt rozumowi, zamiast wyjaśnienia terminów Kantowskich przedstawił starą antytezę między umysłem a uczuciem, rozumem dyskursywnym a intuicją, wiedzą intelektualną a wiarą. Por. R. Wellek, *Immanuel Kant in England*, Princeton 1931, s. 191.

³ T. Carlyle, *Novalis*, [w:] *idem, Critical and Miscellaneous Essays*, t. 2, London 1905, s. 27.

⁴ *Idem, State of German Literature*, [w:] *idem, Critical and Miscellaneous Essays*, t. 1, London 1905, s. 83.

⁵ T. Carlyle, *Sartor Resartus*, London 1888, s. 128–129.

⁶ S.T. Coleridge, *The Friend*, [w:] *idem, Complete Works*, New York 1953, t. 2, s. 176.

sobie „transcendentalnego, niezmiernego charakteru obowiązku [...], będącego istotą wszelkiej religii”⁷. To tu ma źródło moralność bohatera, jego rezygnacja z partykularyzmu, gotowość do czynu i poświęcenia.

Utożsamiony z wiarą oraz zdolnością duchowego wglądu, rozum traci jednocześnie powszechny charakter, jaki posiadał u Kanta. Wizja mistyczna dostępna jest jedynie dla nielicznych wybranych – dla bohaterów.

Ów mistyczny „wgląd w boską naturę rzeczywistości” pozwala bohaterowi przełamać ludzkie ograniczenia, a z więzi z Bogiem płynie moc do realizacji wyznaczonych mu zadań.

Jako jednostka wybitna bohater staje się „Bożym wysłannikiem”, ma do wypełnienia misję w historii, podobnie jak Fichteński *Held*, uznawany za przywódcę i dobroczyńcę ludzkości. Wedle słów Johna Lindberga heroizm to „publiczny wymiar prywatnej osobowości”⁸. Posłannictwo bohatera polega bowiem na wprowadzaniu współczesnego mu społeczeństwa w wymiar *sacrum*, uświadamianiu mu symbolicznego znaczenia zjawisk; bohater jest „łącznikiem między [ludem] a Niewidzialną świętością”⁹. Właśnie owa rola mediatora stanowić ma, zdaniem Le Quesnego, o istocie Carlyle’owskiej koncepcji bohaterstwa¹⁰.

Symboliczny akt uznania wielkości bohatera, przybierający postać udzielonych mu przez lud politycznych czy kulturowych insygniów władzy, jest czynnikiem umożliwiającym wybitnej jednostce działanie oraz wpływ na społeczeństwo¹¹. Hołd, z jakim spotyka się bohater, nosi zarazem znamiona kultu religijnego. Cześć oddawana wielkiemu człowiekowi jako najwyższemu symbolowi boskości jest pośrednio czią oddawaną Bogu. Tak rozumiany kult człowieka wybitnego stanowi, według Carlyle’a, zarówno „istotny element człowieczeństwa, jak też i duszę historii ludzkości tu, na tej Ziemi”¹², gwarantujący wcielanie prawdy w dzieje.

Carlyle nieraz wyrażał przekonanie o trwałości kultu bohaterów, którego korzenie tkwić miały w samej naturze ludzkiej, w religijnej potrzebie adorowania Boga w Jego przejawach. Upadek poszczególnych kultur tłumaczył nie tyle brakiem bohaterów, ile raczej faktem, że nie są oni roz-

⁷ T. Carlyle, *Boswell's Life of Johnson*, [w:] *idem, Critical and Miscellaneous Essays*, t. 3, London 1905, s. 110.

⁸ J. Lindberg, *The Decadence of Style: Symbolic Structure in Carlyle's Prose*, „Studies in Scottish Literature” 1964, nr 1, s. 184.

⁹ T. Carlyle, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, Kraków 1892, s. 168.

¹⁰ A.L. Le Quesne, *Carlyle*, Oxford 1982, s. 34.

¹¹ Por. T. Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, London 1948, s. 225–226.

¹² Por. B.H. Lehman, *Carlyle's Theory of the Hero*, New York 1966, s. 62.

poznawani lub wysłuchiwni. Nieumiejętność znalezienia autentycznych bohaterów czy też niechęć do lojalnego podporządkowania się ich wezwaniu jest, jak próbował dowieść w *Latter-Day Pamphlets*, głównym źródłem kryzysu moralności, odejściem od duchowego źródła kultury. Winą za ów zanik czci należnej „arystokracji ducha”, jaki napiętnował we współczesnym mu społeczeństwie, obarczał m.in. struktury demokratyczne.

Bohaterowie nie stanowili dla brytyjskiego myśliciela jedynie ideału jak nadczłowiek Nietzschego; byli postaciami historycznymi stale obecnymi w dziejach. W słynnej książce *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii* Carlyle zilustrował tezę o heroizmie w historii i kulturze przykładami zaczerpniętymi z różnych epok, wyrażając zarazem przekonanie, że natura bohaterów jest zawsze identyczna, niezależnie od pełnionych przez nich ról społecznych. Owo istotnościowe, niezróżnicowane „tworzywo duchowe” bohatera podlega konkretyzacji w zależności od splotu okoliczności, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych; to w tym „tworzywie” znajdują się załączki wielości postaci, jakie może przybrać każdy bohater. E. Cassirer oraz B.H. Lehman określają możliwość pełnienia przez bohatera rozlicznych ról jako zdolność proteuszową¹³. Ostateczna postać, jaką przybiera bohater, uzależniona jest, z jednej strony od symbolicznej drogi, na jakiej staje się on świadomy Boskiej Idei, z drugiej zaś od potrzeb ludzi, których ma stać się rzecznikiem.

Najstarszą odmianę heroizmu reprezentował bohater uznawany za samego Boga. Carlyle zilustrował tę formę bohaterstwa postacią Odyna z mitologii skandynawskiej. Według szkockiego autora ten pierwotny sposób pojmowania bohatera wynikał z prymitywnej koncepcji samego Boga, ograniczającej Go do jednostkowej, historycznej konkretyzacji. Medium objawienia zostało utożsamione z samym źródłem objawienia – tak tłumaczył Carlyle powstanie kultu bohatera jako bóstwa. Autor *Sartora Resartusa* wielokrotnie zaznaczał, że całkowite utożsamienie bohatera z Bogiem należy do zamierzchłych czasów pogaństwa i zostało przezwyciążone przez doskonalsze, idealne pojmowanie Bytu Najwyższego. Pisał w *Bohaterach*: „Powiem, że jeśli nie uważamy dzisiaj wielkiego człowieka dosłownie za Boga, to dlatego jedynie, że pojęcia nasze o Bogu, o najwyższym i niedostępnym źródle światłości, mądrości i heroizmu – coraz wyżej się wznoszą – wcale zaś nie dlatego, iżby poszanowanie nasze dla tych przymiotów, jako objawiających się w podobnych nam ludziach, miało się zniżyć”¹⁴.

¹³ Por. E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006; B.H. Lehman, *Carlyle's Theory of the Hero*, New York 1966.

¹⁴ T. Carlyle, *Bohaterowie, cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, brak nazwiska tłumacza, Kraków 1892, s. 123.

Następny z wymienionych typów bohaterów to prorok, który nie jest już uznawany za Boga, lecz jedynie za natchnionego przez Boga. W tym uzmysłowieniu przez lud pośredniczącej roli bohaterów Carlyle upatrywał znacznego postępu w pojmowaniu natury samej rzeczywistości – jako danej wyłącznie poprzez symbole i wymagającej w związku z tym hermeneuty. Prorok – jak przypomina Hector C. Macpherson – to we właściwym sensie tego słowa nie ten, kto przepowiada przyszłość, lecz raczej ten, kto budzi i ożywia w umysłach współczesnych „wyraziste poczucie wielkich, elementarnych faktów istnienia”¹⁵. Walcząc z pozorami i fałszem w postaci, w jakiej przejawiają się one w jego epoce, prorok apeluje przede wszystkim do szczególnych potrzeb duchowych swego pokolenia, społeczeństwa czy kręgu kulturowego.

Dziwić może, że jako przykład heroizmu profetycznego nie posłużył Carlyle’owi żaden z tak bliskiej mu tradycji proroków biblijnych, lecz Mahomet. Sam autor uznawał Mahometa nie tyle za proroka najwybitniejszego, ile za najbardziej typowego, który, po pierwsze, dostąpił objawienia, a po drugie, miał poczucie misji głoszenia prawdy w świecie, gdzie czczono wyłącznie pozory i „bałwany”. „Odczuwał on naturalnie – czytamy – że Opatrzność jego niewymownie zaszczyliła, zsyłając mu to ratujące od śmierci i mroku objawienie, że winien on był, w następstwie, odkryć tę prawdę wszystkim istotom: to mianowicie zostało wyrażone przez owo »Mahomet jest prorokiem Boga«...”¹⁶.

W takim rozumieniu prorokiem jest, w zasadzie, każdy bohater, który poprzez natchnione słowo lub czyn budzi wśród swego „ludu” – tak właśnie, jak czynili to prorocy biblijni – głębokie poczucie tajemnicy, świętości oraz powagi istnienia¹⁷. Dotyczy to w szczególnej mierze poety, który w świetle omawianej tu klasyfikacji, stanowił trzeci typ bohatera, obecny, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich, we wszystkich epokach historii, tak dawnych, jak i nowszych. Poetę i proroka zaliczył Carlyle do szerszej kategorii *vates*, obejmującej (u Gallów) wizjonerów, wieszczów, proroków, a także bardów i druidów. Różnicę między prorokiem a poetą upatrywał w sposobie ujmowania wizji: *vates*-prorok interpretuje Boską Ideę przede wszystkim w moralnych kategoriach dobra i obowiązku, natomiast *vates*-poeta – od strony estetycznej, jako piękno i pokrewne mu wartości. Piękno – brytyjski pisarz powie za Goethem – zawiera w sobie

¹⁵ H.C. Macpherson, *Thomas Carlyle*, Edinburgh and London 1897, s. 152.

¹⁶ T. Carlyle, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, op. cit., s. 85.

¹⁷ Por. H. C. Macpherson, *Thomas Carlyle*, Edinburgh–London 1897.

Dobro¹⁸. Prorok zatem wyraża także to, co winniśmy kochać, a każdy poeta-bohater jest równocześnie moralistą.

Za ilustrację tezy o heroizmie poetyckim posłużyły autorowi *Sartora* postaci Dantego oraz Szekspira. Dante zawarł w *Boskiej Komedii* wizję religijną w takiej formie, jaka bliska była wiekom średnim, starając się jednocześnie ukazać, że jej istota pozostaje prawdziwa na zawsze i dla każdego. Szekspir natomiast skupia się – jak pisze Carlyle – na sferze widzialnej, „wciela dla nas życie zewnętrzne naszej Europy”, w nim odnajduje ukryte motywy natury religijnej¹⁹.

Rolę szczególną przypisywał Carlyle czwartej postaci heroizmu, za jaką uznawał kapłaństwo. Istotę posłannictwa kapłanów stanowić miało „prowadzenie ludu ku niewidzialnej świętości”, interpretowanie „głosu z nieba”. Ideał ten bliski był więc profetycznemu – różnica sprowadzała się, w jego opinii, do tego, iż duszpasterz ujawniał prawdę Bożą w sposób bardziej zrozumiały i bliższy ludziom, w ich konkretnych sytuacjach życiowych. Autora interesowało w szczególności kapłaństwo reformatorskie, egzemplifikowane przez Marcina Lutra i Johna Knoxa. Ostatecznym celem przeprowadzanych w Kościele reform jest, według Carlyle’a, tworzenie autentycznej więzi między ludźmi a Bogiem.

Kolejną, piątą formą bohaterstwa jest pisarstwo. Ono to właśnie ma stać się – przepowiada szkocki myśliciel – jedną z dominujących postaci heroizmu w czasach przyszłych, pisarz bowiem dociera ze swym przesłaniem do szerszych kręgów ludzi niż inni bohaterowie. Literatura zostaje patetycznie nazwana „wiecznym kapłaństwem”; pisarz – duszpasterzem, głoszącym kazania do wszystkich ludzi we wszystkich czasach i miejscach. Carlyle przypisuje pisarzowi rolę religijnego, profetycznego przewodnika i nauczyciela czytelników, posiadającego „rząd dusz”.

Taką wizję pisarzy-bohaterów kreślił autor *Sartora* już we wczesnych esejach krytyczno-literackich oraz biograficznych. Najwybitniejszym pisarzem-bohaterem pozostał dla niego na zawsze Goethe. W *Bohaterach* Carlyle skupia się na trzech postaciach: Samuelu Johnsonie, Janie Jakubie Rousseau oraz Robercie Burnsie, stanowiących przykłady myślicieli, którzy heroicznie wytrwali w samotnej walce o prawdę przeciwko fałszowi swych czasów. Byli dla Carlyle’a bohaterami niezłomnymi i tragicznymi zarazem.

Ostatnim wreszcie typem bohatera jest władca („król”), postawiony najwyżej w hierarchii prezentowanych form heroizmu. W bezpośrednim kształtowaniu historii bohater ten ma udział największy. Mamy tu do czy-

¹⁸ T. Carlyle, *Bohaterowie...*, *op. cit.*, s. 119.

¹⁹ *Ibidem*, s. 147.

nienia z niezwykle wyidealizowaną koncepcją władcy. Jako kwintesencja wszelkich form heroizmu „król prawdziwy” odpowiada nie tylko za sferę polityczną; jest on również swojego rodzaju kapłanem, dostarczającym praktycznej nauki zasad moralności, sterującym na co dzień także duchowym życiem ludzi. Modelowym władcą, łączącym funkcje polityka i kapłana, był dla autora *Sartora* Oliver Cromwell.

Za ukoronowanie idei bohaterstwa Carlyle uznawał Chrystusa. W *Sartorze* Chrystus, jako doskonałe wcielenie Boga, zostaje utożsamiony z najwyższym symbolem boskości²⁰. Podobnie w dziele *On Heroes...* czytamy: „Wszak największym z bohaterów jest Ten, którego tu nie nazwiemy. Święte i milczące rozpamiętywanie przystoi temu świętemu przedmiotowi; tam znajdziecie ostateczną doskonałość pierwiastka, obecnego wszędzie w historii człowieka na ziemi”²¹.

BIERDIAJEWOWSKI BÓG-CZŁOWIEK

Carlyle’owski kult bohaterów znajduje oryginalne rozwinięcie w teorii Bogoczłowieczeństwa głoszonej przez Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), w której człowiek nie jest już tylko symbolem Boga, ale dzieli z Bogiem Jego naturę. Teoria antropologiczna Carlyle’a, uznająca bohaterów za półbogów, zostaje u Bierdiajewa zastąpiona mistycznym realizmem, z jego podstawową kategorią Boga-człowieka.

Bierdiajew znał i cenił twórczość Thomasa Carlyle’a. W swoich dziełach wielokrotnie o nim wspominał. Szczególną estymą darzył dzieło *Bohaterowie*, na które powoływał się, pisząc o „duchowym arystokratyzmie” oraz roli bohaterów w historii. Jednak w odróżnieniu od Carlyle’a, który nie był ani filozofem w sensie akademickim, ani też teologiem, Mikołaj Bierdiajew interpretował podstawowe pojęcia antropologiczne w kategoriach ściśle filozoficznych i teologicznych, przynależnych do wielkiej tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Istota jego antropologii, sprowadzająca się do koncepcji Boga-człowieka i Bogoczłowieczeństwa, oparta jest na dogmatach trynitarnym i chrystologicznym, do których włączył filozoficzno-teologiczne interpretacje powstałe w tradycji rosyjskiego prawosławia oraz zachodniej mistyki (Mistrz Eckhart, Angelus Silesius, Jacob Boehme). Jak słusznie podkreśla Andrzej Ostrowski, ideę Bogoczłowieczeństwa można „rozpatrywać zarówno jako ideę religijną,

²⁰ T. Carlyle, *Sartor Resartus*, *op. cit.*, s. 155.

²¹ Por. *idem*, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, *op. cit.*, s. 17.

jak i filozoficzną, przy czym źródeł tej ostatniej należy doszukiwać się w mistycyzmie zachodnioeuropejskim²².

Przyjmując za punkt wyjścia dogmat chrystologiczny²³, rosyjski filozof w sposób oryginalny interpretował teologiczną koncepcję *théosis*²⁴, znoszącą ontyczną przepaść między Stwórcą a stworzeniem, a zawartą w „złotej regule” Ojców Kościoła, którzy głosili, że Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek stał się Bogiem. Swoją teorię myśliciel trafnie określał jako „bogoczłowieczą antropologię”. W ramach tej antropologii, śledził stosunek człowieka do Boga na przestrzeni dziejów oraz ukazywał, jak jest możliwe osiągnięcie statusu Boga-człowieka poprzez przeobstwienie ludzkiej natury.

Nawiązując do tradycji filozoficznej Bierdiajew – podobnie jak Carlyle – odwoływał się do teorii Kanta. Rozstrzygający dla jego stanowiska stał się podział na zjawisko i rzecz samą w sobie, przy czym świat noumenalny jest u Bierdiajewa poznawalny dla ducha²⁵. Poglądy Kanta otworzyły przed nim możliwość interpretacji dogmatu chalcedońskiego w nowatorski sposób: w sferze noumenów człowieczeństwo istnieje odwiecznie w Bogu, a realizuje się w świecie historii poprzez rozwój samoświadomości człowieka i jego moralne doskonalenie się. Bierdiajew nie tylko powoływał się na Kantowskie antynomie rozumu, ale również na Hegłowską metodę dialektyczną, którą stosował, analizując bieg dziejów ludzkości pod kątem wewnątrztrynitarnych relacji.

²² A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999, s. 138.

²³ Naukę o Bogu w Trójcy jedynym sprecyzował wiek IV na Soborach Nicejskim I (325 r.) i Konstantynopolitańskim I (381 r.), natomiast chrześcijańska świadomość człowieka stającego się Bogiem i Boga stającego się człowiekiem, która zaczęła kształtować się w drugiej połowie II stulecia, znalazła ostateczny wyraz w dogmacie Soboru Chalcedońskiego (451 r.). Z punktu widzenia teologii prawosławnej mówienie o Bogu w terminach sięgających wprost do Jego istoty sprowadza Jego istnienie do bezosobowej idei. Na Zachodzie zaś rodzi się przekonanie, że istnienie Boga da się udowodnić za pomocą argumentów rozumowych. Bóg na chrześcijańskim Zachodzie staje się Bogiem filozofów, podczas gdy prawosławny Wschód w refleksji teologicznej odwołuje się do bezpośredniego żywego spotkania z Bogiem osobowym.

²⁴ Biblijne uzasadnienie idei przeobstwienia odnajdujemy w słowach św. Piotra, który powołując się na Chrystusa, pisze: „Tak samo Boska Jego wszechmoc udzieliła nam tego wszystkiego, co się odnosi do życia [...] abyście się [...] stali uczestnikami Boskiej natury, gdy już wyrwaliście się z zepsucia [wywołanego] żądzą na świecie” (2P 1, 3–4).

²⁵ O Bierdiajewowskiej interpretacji noumenu i fenomenu pisze Andrzej Ostrowski. Por.: A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, op. cit., s. 61–64.

Autor *Samopoznania* określał swoje stanowisko jako „monopluralizm”²⁶. W jego ujęciu ostateczna tajemnica związków Boga z człowiekiem nie mieści się ani w świadomości monistyczno-panteistycznej, ani też dualistycznej. W samej głębi życia duchowego „odśłania się nam jedność przeciwieństw – monizmu i dualizmu, jedności i wielości, immanentyzmu i transcendentyzmu, Boga i człowieka”²⁷.

Podobnie jak Carlyle, Bierdiajew metafizyczne podłoże idei Boga-człowieka odnajdywał w doświadczeniach religijnych, a szczególnie w doświadczeniu mistycznym. Jako fakty życia duchowego, tego typu doświadczenia uznawane są w Kościele Wschodnim za niezawodną metodę poznania Boga oraz prawdy o bosko-ludzkiem dramacie przejawiającym się w historii. Odkryta na tej drodze nierozzerwalna więź między Bogiem i człowiekiem, istniejąca w wieczności, przesądza o charakterze Bierdiajewowskiej teorii Bogoczłowieczeństwa.

Zarówno Bóg, jak i człowiek są traktowani nie jako byty substancjalne, ale jako żywe podmioty, osoby. Personalistyczny wymiar istnienia jest podstawą dla określenia wzajemnych bosko-ludzkich więzi, a ponadto determinuje zależność między Bogiem a człowiekiem, ich egzystencjalną niesamowystarczalność w wieczności.

Według Bierdiajewa odwieczny proces narodzin Trójcy implikuje jednoczesne objawienie się w Niej Boga i człowieka. Bóg nie istnieje „wcześniej” od człowieka. W procesie teogoniczno-antropogonicznym następuje równoczesne narodzenie Boga i człowieka. Jeśli „człowiek jest zakorzeniony w Bogu, tak jak Bóg zakorzeniony jest w człowieku”²⁸, to w konsekwencji „wewnętrzne życie Boga urzeczywistnia się przez człowieka i świat. Wewnętrzne życie człowieka i świata urzeczywistnia się przez Boga”²⁹. Bierdiajew powie, że „od człowieka zależy nie tylko jego własny los, ale także los Boski”³⁰, a ponieważ „człowiek jest potrzebny Boskiemu życiu dla Jego pełni”³¹, istnienie człowieka jest nieredukowalnym ogniwem stawania się Boga oraz koniecznym elementem współtworzą-

²⁶ O rozumieniu monopluralizmu przez Bierdiajewa pisze Grzegorz Przebinda. Por. G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1932–1922)*, Kraków 1998, s. 411.

²⁷ N. Bierdiajew, *Filozofia swobody*, Moskwa 1911, s. 51.

²⁸ *Idem*, *Samopoznanie. Opyt filozofskoj awtobiografii*, Paris 1983, s. 204.

²⁹ *Idem*, *Filozofia swobodnogo ducha. Problematika i apologia christianstwa*, Paris 1927–1928, t. 2, s. 21.

³⁰ *Idem*, *Samopoznanie...*, *op. cit.*, s. 239.

³¹ *Idem*, *Ekzistencjalnaja dialiektika bożestwiennogo i czielowieczieskiego*, Paris 1952, s. 139.

cym istotę Trójcy Świętej. Ta współzależność Bosko-ludzkiego istnienia, przekonanie, że ani Bóg nie jest w pełni sobą bez człowieka, ani człowiek bez Boga, implikuje ich otwarcie na siebie, innymi słowy, prowadzi, jak pisze Wacław Hryniewicz, „do wzajemnej k o e g z y s t e n c j i rzeczywistości ludzkiej w Bogu oraz rzeczywistości boskiej w człowieku”³².

Z punktu widzenia personalizmu metafora podwójnych narodzin wyraża podstawowe fakty egzystencjalne: z jednej strony życie ludzkie zostaje niezmiernie ubogacone, uzyskuje najwyższą wartość i godność, z drugiej zaś życie boskie napełnia się i niebywale wzbogaca o ludzki wymiar doświadczeń. Tajemnicę podwójnych narodzin Andrzej Ostrowski interpretuje w następujący sposób: „...człowiek jest potrzebny Bogu dla Jego pełni, natomiast Bóg potrzebny jest człowiekowi dla jego zbawienia i doskonałości”³³. Dlatego też Ostrowski, analizując tajemnicę Bogoczłowieczeństwa, wprowadza kategorię „wzajemności”, która – jego zdaniem – bardziej oddaje istotę tego związku niż pojęcia, takie jak „obustronne uwarunkowanie” czy też „zależność”³⁴.

Poprzez związek z człowiekiem i światem Bóg, zdaniem Bierdiajewa, staje się względny. Relatywizm, a nie absolutyzm jest więc punktem wyjścia dla interpretacji zarówno wewnątrztrynitarnych relacji, jak i początku świata i jego dziejów, oraz istniejących w nich osobowych, egzystencjalnych więzi między Bogiem a człowiekiem, w szczególności dla interpretacji stworzenia, raj, upadku, powrotu do Boga i ponownej z Nim jedności³⁵.

Konkretyzację idei Boga-człowieka Bierdiajew rozpatruje na przykładzie wcielenia Chrystusa. Inkarnacji Boga filozof nie uzasadnia przyczynami negatywnymi – istnieniem zła i grzechu, czy też reakcją Boga na upadek człowieka, ale traktuje ją jako ogniwo życia Trójcy, wpisane w odwieczną dialektykę Jej natury.

Autor *Egzystencjalnej dialektyki Boga i człowieka* pisze: „Bóg odsłania się przez Swojego Syna. Jego Syn jest doskonałym Bogiem i doskonałym czło-

³² W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1989, s. 168.

³³ A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, op. cit., s. 143.

³⁴ *Ibidem*, s. 140.

³⁵ Zbliżone poglądy wyraża C.G. Jung, pod inspirującym wpływem, którego pozostawał Bierdiajew. Jung pisze: „Uznać Boga za Absolut, to tyle, co pozbawić Go wszelkich związków z człowiekiem. Człowiek nie może wówczas działać na Boga ani Bóg na człowieka. Bóg taki byłby czymś całkowicie pozbawionym znaczenia. Słusznie więc można mówić tylko o takim Bogu, który jest względny wobec człowieka, tak jak człowiek jest względny wobec Boga” (C.G. Jung, *Osobowość maniczna*, [w:] *idem, Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 94).

wiekim, Bogoczłowiekiem, w którym w sposób doskonały element boski łączy się z elementem ludzkim³⁶. Tajemnicę życia Boga-człowieka wyrażają słowa: „Dwujedność, jedność dwóch natur niesprowadzalnych do jednej natury, jest tajemnicą życia religijnego, podstawowym fenomenem doświadczenia duchowego [...]. Tajemnica wiecznego życia dwóch natur, wiecznego życia nie tylko Boga, ale i człowieka, jest tajemnicą Chrystusa – Bogoczłowieka³⁷.”

Dzieje Chrystusa prezentowane są jako dzieje Boga, Jego dynamiczne „stawanie się” w świecie ludzkim. Poprzez wcielenie Bóg-człowiek łączy dwa światy – historię niebieską z historią ziemską, przyjmując jednocześnie wszystkie ograniczenia wynikające z natury świata zjawiskowego. Innymi słowy, w Bogu-człowieku odnajdujemy sposób aktualizacji idei osoby w świecie skończonym, ograniczonym, czasowym i historycznym. Jako nowy Adam, Chrystus występuje w opozycji do starego Adama – człowieka zdeterminowanego przez naturę, w pełni aktualizując duchowość przysługującą „wiecznemu człowiekowi”. W Nim synergizm bosko-ludzkiej wolności objawia wolność absolutnej duchowości. Chrystus staje się prekursorem nowego duchowego rodzaju ludzkiego, „w Duchu narodzonego i odrodzonego”. W osobie Chrystusa samoświadomość okazuje się świadomością Boga rodzącego się w człowieku i człowieka, który rodzi się w Bogu. Intuicje Bierdiajewa streszczają słowa Paula Evdokimova: „U człowieka świadomość boska mieści się wewnątrz jego samoświadomości i tu urzeczywistnia się bogoczłowieczeństwo³⁸”. Marek Styczyński natomiast osobę Boga-człowieka rozpatruje w kontekście dialektyki realizującego się ducha, który w Chrystusie umożliwia samopoznanie człowieczeństwa oraz wynosi człowieka do godności nowego Adama. Chrystus jako nowy Adam zyskuje „właściwości pra-Adama, dając nam jednocześnie doskonały wzór zjednoczenia: Jest to doskonały *theoantropos* i *antropotheos*³⁹. Idea człowieka duchowego jest – jak podkreśla egzystencjalista rosyjski – ideą typowo chrześcijańską⁴⁰.”

³⁶ N. Bierdiajew, *Mirosozercanie Dostojewskiego*, Praga 1923, s. 99.

³⁷ *Idem*, *Filozofia swobodnego ducha...*, *op. cit.*, t. 1, s. 74. Por. także *ibidem*, t. 2, s. 6.

³⁸ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1989, s. 57.

³⁹ M. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 114.

⁴⁰ Lech Stachowiak przypomina, że to właśnie teologia św. Pawła przedstawia Adama jako „typ Chrystusa (Rz 5,14), który nosi miano »nowego«, »duchowego« lub »ostatniego« Adama, mimo że jest »pierworodnym wobec każdego stworzenia« (Kol 1,15). Jeżeli pierwszy Adam był istotą ziemską, to »ostatni Adam jest duchem ożywiającym«, gwarantującym pełną przemianę duchową chrześcijanina przez zmartwychwstanie ciał (1 Kor 15, 45–49). Dlatego każdy winien wyzbywać się

Przebóstwienie ludzkiej natury Chrystusa nie oznacza utożsamienia jej z boską naturą, ale nadaje jej nową jakość, nieznaną naturze starego Adama. Bardzo trafnie charakteryzuje stan przebóstwienia John Meyendorff, twierdząc, że w Chrystusie przebóstwiona natura ludzka nie utraciła swych ludzkich cech, lecz przeciwnie, stały się one bardziej realne i autentyczne poprzez kontakt z boskim wzorem. „W Jezusie Chrystusie – kontynuuje Meyendorff – Bóg i człowiek są jednym; w Nim więc Bóg staje się dostępny nie przez to, że eliminuje *humanum*, lecz przez to, że urzeczywistnia i objawia człowieczeństwo w jego najczystszej i najbardziej autentycznej formie”⁴¹. Poprzez to, że Chrystus jest również w pełni człowiekiem, natura ludzka zostaje włączona do bezpośredniego uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej. Bierdiajew napisze: „*Théosis* czyni człowieka boskim, zachowując jednocześnie jego ludzką naturę”⁴².

Idea przebóstwienia człowieka jest mocno zakorzeniona w duchowości prawosławnej. W chrześcijaństwie wschodnim uznaje się, że *théosis* posiada biblijne źródło w twierdzeniu, że człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga. Powszechne jest tu przekonanie, że człowiek posiada naturę teoforyczną, przypieczętowaną przez zawarty w nim niezniszczalny obraz Boga. Poprzez doskonałe ucłowieczenie człowieka, przebóstwienie odsłonić ma w nim jego Boski obraz. Jak ujmuje to Waclaw Hryniewicz, idea *théosis* „oznacza duchowy rozwój człowieka na podobieństwo Chrystusa, dokonujący się mocą Ducha świętego; rozwój ten prowadzi do osiągnięcia prawdziwego człowieczeństwa”⁴³.

Archetyp Nowego Adama może się zrealizować w każdej osobie ludzkiej. Andrzej Ostrowski pisze: „Według Bierdiajewa, nakaz dany człowiekowi, aby stał się Bogiem, nie oznacza tego, żeby człowiek zrezygnował ze swojej natury, lecz żeby ją wzbogacił, uzupełnił o pierwiastek boski. Jak się jednak okazuje, pierwiastek boski »drzemie« w samym człowieku. Wzbogacenie czy też uzupełnienie nie będzie więc polegało na zdobywaniu, lecz na pobudzaniu tego, co tkwi w każdym z nas”⁴⁴. Myśl ta zostaje wyrażona w prawosławnej idei teandryzmu, wzajemnego współdziałania boskiej i ludzkiej natury, bosko-ludzkiej wolności i mocy twórczej. Należy pod-

religijno-moralnych cech »dawnego Adama«, poddając się przemianie w nowego człowieka, ukształtowanego na wzór nowego Adama (Kol 3, 9–10)” (L. Stachowiak, hasło: *Adam*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, s. 69).

⁴¹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 196.

⁴² N. Berdyaev, *Spirit and Reality*, tłum. G. Reavey, London 1946, s. 149.

⁴³ W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei... op. cit.*, s. 142; por. *ibidem*, s. 170, 279.

⁴⁴ A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej, op. cit.*, s. 141.

kreślić, że dla rosyjskiego personalisty zasada teandryzmu jest niezbędnym warunkiem powstania każdej filozofii czyniącej przedmiotem swych zainteresowań osobę ludzką. Kategoria osoby określa status człowieka, który osiąga pełnię człowieczeństwa⁴⁵.

W wyniku *théosis* człowiek uzyskuje najwyższy stopień ontycznej aktualizacji swego bytu – stan duchowości. Dopiero przebóstwiony stan natury ludzkiej, odsłaniający w niej obraz Boży, upoważnia do twierdzenia, że człowiek stał się osobą. Wówczas można powiedzieć, że: „Chrystus nie istnieje poza nami, ale w nas, jest On Człowiekiem Absolutnym w nas, jest naszym uczestnictwem w Trójcy św.”⁴⁶. Andrzej Ostrowski podkreśla, że w chwili, gdy człowiek osiąga osobową pełnię, staje się człowieko-Bogiem i „jest wówczas »równy« Bogoczłowiekowi, czyli Bogu”⁴⁷.

Autor *Samopoznania* eksponuje twórczą aktywność człowieka w procesie realizacji postulatów Bogocześnictwa. Powiada, że Bóg oczekuje od człowieka, by włączył się on do pełni Boskiego życia i partycypował w Boskim twórczym dziele prześwieślenia i nadawania sensu nicości meonicznej wolności. Filozof pisze: „Ostatnim słowem jest przebóstwienie, ale jest ono osiągalne przez wolność i twórczość człowieka, wzbogacającą życie samego Boga”⁴⁸.

Według Bierdiajewa proces stwórczy jest stale kontynuowany, a „nowy świat tworzony jest w sposób bosko-ludzki”⁴⁹. Egzemplifikacją jest tu przyjęcie tezy o „ósmym dniu stworzenia świata”. W jej świetle imperatywy tworzenia obowiązują wszystkich ludzi.

Wcielenie Syna Bożego można uznać – za Piotrem Przesmyckim – za fundamentalny fakt antropologiczny: „Chrystus, objawiając ludzkości »Bogocześnictwo« Boga (objawienie teologiczne), oczekuje od niej

⁴⁵ Szczególną uwagę na rozumienie człowieka jako osoby w kontekście idei Bogocześnictwa zwraca Piotr Przesmycki, który dokonuje wnikliwej analizy Bierdiajewowskiego człowieka z punktu widzenia personalistyczno-chryzologicznej antropologii, uwzględniając teandryczny charakter osoby ludzkiej (P. Przesmycki SDB, *W stronę Bogocześnictwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2002, s. 31–86).

⁴⁶ N. Bierdiajew, *Smysł twórczości. Opyt oprawdanija czelowieka*, Moskwa 1916, s. 254.

⁴⁷ A. Ostrowski, *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, op. cit., s. 211. Autor eksplikuje również noumenalny charakter osoby: „osoba, w przeciwieństwie do tego wszystkiego, co jest poza nią, w przeciwieństwie do tego, co symboliczne, jest jedyną realnością, czyli noumenem” (*ibidem*, s. 117).

⁴⁸ N. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 298.

⁴⁹ N. Bierdiajew, *Filozofia swobody*, op. cit., s. 250.

objawienia »Bogoczłowieczeństwa« człowieka, które jest prawdziwym człowieczeństwem (objawienie antropologiczne). *In Christo* człowiek zostaje powołany do realizacji idei »Bogoczłowieczeństwa«. To zaś dokonuje się przez wolność i twórczość⁵⁰. Twórczość ludzka to teurgia, czyli „Bogodziałalność”.

Z punktu widzenia Bierdiajewa, szczegółowa klasyfikacja bohaterów jako nielicznych jednostek dokonujących wielkich przemian w historii, dokonana przez Carlyle’a, nie wyczerpuje wszelkich przejawów aktywności twórczej człowieka. W filozofii rosyjskiego egzystencjalisty każdy człowiek powinien twórczo dążyć do aktualizacji swej boskiej natury.

Podążając śladami Carlyle’a, Bierdiajew eksponuje jednak rolę jednostek wybitnych, które zmieniają paradygmat myślenia i przynoszą go światu pod postacią wielkich czynów i dzieł - twórców-geniuszy, takich jak prorocy, święci, reformatorzy, uczeni, nauczyciele moralności. Autor *Filozofii wolności* zalicza do nich między innymi Chrystusa, św. Franciszka z Asyżu, Marcina Lutra, Jana Jakuba Rousseau, a nawet Fryderyka Nietzschego.

Geniusz wyraża los swego narodu, los człowieka i świata. Ujawnia nieznaną prawdę, dostępne *de facto* stanom świadomości, do których ludzkość jeszcze nie dojrzała. Dlatego też – podobnie jak u autora *Bohaterów* – pozostaje on często niezrozumiany i pozbawiony należnej mu czci. Przychylając się do Carlyle’owskiego kultu bohaterów, Bierdiajew pisze: „W odróżnieniu od ubóstwiania ludzi władzy kult autentycznie wielkich, genialnych, twórczych ludzi – proroków, apostołów, reformatorów, filozofów, uczonych, odkrywców, poetów, artystów, muzyków – oznacza szlachetną cześć w stosunku do twórczej wielkości, ciągle prześladowanej przez świat. [...] Niezwykli, genialni ludzie, z jednej strony są samotni, niezrozumiani, nie poddają się otaczającemu środowisku i czasowi, z drugiej strony nie są zamknięci w sobie, wyrażają ducha uniwersalnego, wyprzedzają swoją epokę”⁵¹.

Nawiązując do Carlyle’a, Bierdiajew podkreśla szczególne posłannictwo wybitnych ludzi oraz ich rolę w historii. To właśnie oni stanowią, według rosyjskiego egzystencjalisty, najlepszą ilustrację wypełniania idei powołania człowieka do czynnego uczestnictwa w realnym przeobrażeniu świata i aktualizują ideał Boga-człowieka, sięgając w swej twórczości wyżyn boskości.

⁵⁰ P. Przesmycki SDB, *W stronę Bogoczłowieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2002, s. 186.

⁵¹ M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 87.

PODSUMOWANIE

W artykule podkreślono zarówno pewien paralelizm koncepcji antropologicznych obu omawianych myślicieli, czerpiących z zachodniej klasyki filozoficznej XVIII i XIX wieku, jak i zasadnicze różnice, wynikające przede wszystkim z zakorzenienia w odmiennych tradycjach teologicznych. Rozpatrując poglądy obu filozofów w kontekście historii myśli, można stwierdzić, że Carlyle'owski bohater (półbóg, symboliczne objawienie boskości) w twórczości Bierdiajewa przeszedł ewolucję od symbolizmu do realizmu. Człowiek nie był tu już jedynie pojmowany jako symbol boskości, lecz dosłownie rozumiany jako urzeczywistnienie Boga.

Narzuca się pytanie, czy ta metamorfoza pojmowania bosko-ludzkich relacji wyznaczyła również trendy rozwoju współczesnej antropologii filozoficznej? Przywołajmy na zakończenie dwa przykłady. W chrześcijańskiej filozofii dialogu Bóg jest partnerem w bliskim spotkaniu duchowym z człowiekiem, jednak to nie bosko-ludzka natura człowieka w omawianym tu znaczeniu stanowi centrum tej filozofii. Natomiast w uniwersalistycznym ruchu Nowej Duchowości odnajdujemy zniekształcone echo idei Bogoczłowieczeństwa, przyjmującej tu postać znanego hasła: „Wszyscy jesteśmy bogami”. Zatem podstawowe założenia omawianych wcześniej antropologii filozoficznych, uznających odmienność substancjalną Boga i człowieka, zostają zakwestionowane. W Nowej Duchowości nie ma już miejsca dla Carlyle'owskiego bohatera – łącznika między Bogiem i światem, ani dla Bierdiajewowskiego Boga-człowieka.

GABRIELA CASTILLO TERÁN*

A MEXICAN RELIGION: MARIAN TRINITARIAN SPIRITUALISM

During the colony in Mexico (16th–18th centuries), the Catholic religion was one of the strongest elements in uniting the extremely varied population, in search of an unifying identity. In this process the Dominican, Franciscan and Jesuit orders not only took charge of evangelization, they also founded and managed universities, schools, hospitals, dispensaries, cemeteries and hospices. In other words, the social systems of education and health in the New Spain were ideologically and structurally dependent on the Catholic Church.

It was not until the end of the independence movement (1821), when the secularization of the benefit institutions started, that they fell into the hands of the recently created city council of Mexico. It is important, too, to remember that even when the viceroyalty and the Inquisitorial apparatus started they were still linked to the structure of the Catholic Church. The Inquisition preserved the climate of intolerance and ideological persecution needed to stop the practice of any other religious option, in particular Judaism. The process of evangelization was carefully monitored, and at the end of the 17th century the Catholic faith was strongly attached in all strata of the population from its syncretic forms even to the most orthodox ways.

The Independence War in Mexico (1810–1821), then, although looking for the political separation of the Spanish empire, had an important religious aspect. Some of the actions consequent to the independence movement were the creation of the Health Council in 1843, and with the Law on Separation and Nationalization of the Clergy Goods in 1859, the fracture of the benefit system in Mexico was affected by the lack of resources that the State was suffering from and by issues of the public administration. From there, the social assistance system remained unorganized, leaving without cover the most needy population sector.

* Anthropological Research Institute, Universidad Nacional Autónoma de México.

After the Independence War, the Mexican government divided its efforts between defending the national territory from foreign intervention (from France, Spain, and England) and establishing a separate State from the Church.

The first trials of the national constitution defended the freedom of teaching, of print, and of belief, and prohibited the Church to own goods or housing. These laws included the dissolution of monasteries, the secularization of cemeteries and the creation of a civil registry. The separation between the Catholic Church and State was made formal with the Reform Laws and the Constitution in 1857, legalizing the freedom of expression and belief. From then on, legally the Catholic Church was at the same level as any other Church. The success of the Reform Laws allowed the creation of new religious movements. Actually, the State favored foreign migration and the proliferation of Protestant Churches, although they were not very welcomed at the time, despite having well organized programs and resources for the task. At the same time, among some intellectual, artistic, military and civilian groups, masonic lodges and spiritism started to grow in acceptance.

Spiritism in Mexico spread in the last decades of the 19th century, and its best moment was during the presidency of Francisco I. Madero, who had his first contact with spiritism in France while studying business (1886–1892). Afterwards he kept in touch by letter with the organizers of the spiritism congresses that were held in Mexico in 1906 and 1908, and even provided large economic donations for these events, as well as for the publication of specialist journals in the field. This relationship that President Madero had with spiritism led him to the development of a personal ethic that influenced his political decisions, and gave him the fame of being a kind politician, a man of integrity, but also weak, lacking in character and idealistic, and moreover characterized as having unusual behavior, being a Freemason and even mentally ill. Despite being able to count on the acceptance of a select group of intellectuals, artists, politicians and some rich enthusiasts, spiritism was not viewed kindly, as it was associated with fantasy and charlatans. Either way, President Madero was tolerant to all ideological tendencies. Madero did not really officially promote spiritism as a religion, but he contributed to its diffusion in Mexico in those years.

In Mexico City, in September 1866, after nine years of approval of the Reform Laws that allowed freedom of beliefs, a religious movement called the Mexican Patriarchal Church of Elijah (MPCE) was born. Its founder remains a figure who deserves his own space for analysis; nevertheless

I limit myself in this space to mentioning only general information about his life: Roque Rojas Esparza was born in Mexico City in 1812. His autobiography shows him to have been the son of a descendant of a Jewish Spanish earl and an Otomi (indigenous group of Central Mexico).

Various versions of his life state that Roque Rojas cried three times before birth inside his mother's womb. It is mentioned that at birth his body was illuminated, and during his christening a dove lay on his head. At seven years old he began to „divinate”, finding objects and lost people. After the death of his mother, around when he was fourteen, he studied to become a priest for three years. He failed to finish due to economic reasons, thus starting to work as a carpenter, in total learning 22 trades. During his stay at the seminary he used hear the voices of angels, and it is said that it was the archangel Gabriel who prepared him for his later communications with God. Years later, from 1860 to 1862, he worked as a judge at a public registry, and it was at this time, at the end of 1861, that Judge Rojas started to experience his communications with God, who gave him indications, first that he was Elijah, the promised one from the third time, as read in Saint John's apocalypse, and that he was to found the Mexican Patriarchal Church of Elijah. In the next eight years Roque Rojas had the divine revelation of *The Last Testament of the New Era* (which would last for two thousand years 1869–3869). God gave him the name the church was meant to have, the 22 precepts that were to lead them (similar to the Ten Commandments), the sacraments of the church known as the Mexican Patriarchal Church of Elijah, the internal organization, the tasks for the priests and priestesses, the prayers and so on.

During his work as a judge, the gift of healing was given to him for three years, a time during which he healed a paralyzed person, a leper, a blind man and a deaf woman among others; these events gave him fame and popularity among his followers and neighbors, his healing and *psychic faculty* were well known, and he started to be seen and frequented by a group of people attracted to his charisma and kindness.

Looking at the names of the first priests in these events we find out that the starting congregation was built by family networks and close friends, most of them from rural origins or recent arrivals in Mexico City.

Roque Rojas Esparza died on May 18, 1879, at the age of 67, leaving behind him a well organized church with independent temples sharing a scheme of organizational sacraments and ceremonies. Upon the loss of its patriarch the division of the MPCE started in different ways, the original priests divided by personal antagonisms and differences in interpreting the doctrine.



Before work, the “Peter”, second priest in charge, prays to receive the spirits who come to heal and give advice. Photograph by Gabriela Castillo, Mexico City, October 2009



Helpers stand opposite the mediums and pray to salute the spirit that manifests. Photograph by Gabriela Castillo, Mexico City, October 2009

During the first century of the life of this church there were a branch of groups known among them as “spiritualist followers of the Roque Rojas doctrine”. Marian Trinitarian Spiritualism (MTS) derived from the church of the Sixth Seal under the direction of the priestess Damiana Oviedo. This priestess had a friendship with a spiritist that ran a center where healings were performed by *limpias* (“sweepings”) and “flame cleansings”. It is known that on one occasion of a visit of a group of spiritists to the temple run by Damiana, they went into trance and, to the surprise of all those present, one of them, identifying himself as Father Jesus Christ, gave indications to create from that moment Marian Trinitarian Spiritualism, part of the church of the Sixth Seal. Even after the priestess’s death the religion preserved the original doctrine and practice complemented by the medium trance technique.

At the beginning, the original doctrine of Roque Rojas strongly pronounced against spiritism, because its exercise was identified as an irreverent experimentation with the spiritual world that could be used for dark purposes. We have to remember that the development of the spiritist doctrine in Mexico was just after the death of Roque Rojas and that spiritism was not presented as a religion, and for this reason the spiritualists maintain distance and adopt the term “spiritualist” to differentiate from and reject spiritism.

What is true is that up to the death of the self-proclaimed Mexican Elijah, medium techniques were attached to the regular cult of the original Church (the Mexican Patriarchal Church of Elijah), which later changed its name to *Espiritualismo Trinitario Mariano* or Marian Trinitarian Spiritualism.

Internal migration in Mexico from the 1940s onwards had an impact on the expansion of MTS. Uneven access to services and opportunities to the rural population that came to live in the new sectors of Mexico City is one of the most important factors for which this population identifies with belief in spiritualism. As a result of this, it attached to the spiritualist ceremony the healing practices and many of the customs that belong to the places of origin of recently incorporated rural people. Each temple generates its own internal rules and integrates into its activities skills and knowledge from its collaborators.

Issues that influenced the subsistence of this minority religion:

1. The personality of its founder Roque Rojas Esparza, who has become a mythical figure. He linked his own biography with other prophecies rooted in the local population, making himself into a biblical character: the third Messiah, the central figure around whom the religion is established.



Healing work: the medium cleanses the energy of a patient.
Photograph by Gabriela Castillo, Mexico City, October 2009



Sunday's Church Service at the "Moisés, Jesús, Elías" temple
Photograph by Gabriela Castillo, Mexico City, October 2009

2. They have no political strategy of proselytism, but instead have a solid myth of origin.
3. This myth establishes the organization of the Church in Seven Seals, which are supported by the last book of the Bible, the Apocalypse. The myth meticulously incorporates phrases, metaphors and symbols that are reproduced in homily and ritual. When a temple disclaims this history as a foundational myth, ignores it and retracts, then it will be setting up a different religion.
4. A strong spiritualist identity, which has brought new meanings, and which gives the practitioners the opportunity to distinguish themselves as a group in the social context of each era. The kind of relationship between the protective spirits who give advice and healing is direct, close and continuous with their „brothers”, this also creates a sense of membership and belonging. MTS is postulated as a practice of good and not evil.
5. The hierarchy and institutional structure of the church is clear, specific and cooperative; it provides each participant with specific functions. Nevertheless, the total liability of the activities never relapses in a single person. So for example, even if the Guide – the head of the temple – is missing, activities can continue without major problems, and someone else can sort them out.
6. The temples operate separately from each other. This gives them great flexibility in their activities, so that each one can include adjustments for the specific population it serves, or adapt to local circumstances, in some cases far enough from the original cult, while preserving the myth of common origin.
7. The temples arise easily, they also separate or end their activity without harming the religious institution. As in general the buildings are private property of the Guide of the temple, next to, or part of their own houses, the cessation of activities does not cause instability or loss to the religion, since the congregation can be absorbed by any other temple.
8. Anybody can join Marian Trinitarian Spiritualism and aspire to develop direction charges of the cult with no objection to their social origin, ethnicity, age, civil status, schooling level or productive activity. Those who freely choose to participate in the activities of these temples can simultaneously take part in another religion, without any penalty or restriction.
9. Marian Trinitarian Spiritualism is presented and conceives itself as an option for protection, spiritual guidance and relief of physical and

spiritual discomforts. It recovers and integrates elements of popular culture that are undervalued and gives them an institutional status that incorporates them into formal worship.

10. Being a minority religion, it has not sought greater participation in public or political life in Mexico. So MTS is no competition or threat to the biggest religions with deep historical traditions within and outside Mexico. In some fields it is not even recognized as a religion, as it is perceived as a cult of poorly educated minorities.
11. It retains the basic Christian principles of a Catholic population from its origins as an independent nation (the Christian Trinity, the Bible, the basic prayers of Catholicism, the Cross and the traditional sacraments to those who they have added their own).
12. The rural population has the most influence in spreading the cult: when they return to their original communities or move to another searching for opportunities, they have taken with them MTS (for example to the USA) and have adapted to its new context.

Currently it is difficult to recognize the real scale of Marian Trinitarian Spiritualism; the number of temples and the amount of parishioners is only an estimate because, as I said before, oratories and churches come and go most of the time without ever being officially registered. However, we know there are temples located in most of Mexico, the United States and in Central America, including Panama, Costa Rica and Ecuador.

Unpretentiously, this religion has subsisted for almost a century and a half, abiding by the points I state, in this process of adaptation to the demands of the population. Marian Trinitarian Spiritualism provides forums for communication and contact with divinity, where people feel belonging, protection, care, and guided directly by God, as in the ceremonies where messages and advice are given by the spirits of the Trinity and other protective spirits that manifest through the mediums. So the relationship with the spiritual world is direct. Moreover, people find an organization that is not hard to enter.

Marian Trinitarian Spiritualism does not yet have enough recognition, but it is an important religion in Mexico and we still have to learn a lot about it.

REFERENCES

- Mayer, Alicia. *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

Ortiz Echaniz, Silvia. *Una religiosidad popular: el Espiritualismo Trinitario Mariano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

Tortolero, Yolia. *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*. México: Senado de la República, 2004.



KAZIMIERZ BANEK*

MANDŹURSKO-CHIŃSKA WOJNA O WŁOSY

Różne mogą być powody wojen oraz międzynarodowych lub wewnętrznych konfliktów. Do powszechnie już znanych, takich jak spory terytorialne, chęć podbojów i zdobycia, np. łupów, wpływów, bogactw naturalnych, przekonania polityczne (np. realizowana z uporem przez USA misja niesienia demokracji do teokratycznych państw muzułmańskich), wierzenia religijne (np. krucjaty, wojny religijne: husyckie lub w czasach reformacji), konflikty dynastyczne, a nawet kobiety (np. wojna trojańska, porwanie Sabinek przez Rzymian, pokonanie Merkitów przez kereickiego chana, To'oriła Onga¹), można jeszcze dodać coś tak ulotnego i – wydawałoby się – mało istotnego jak włosy. Żeby było jasne, chodzi przede wszystkim o włosy na ludzkiej głowie.

Otóż bardzo interesująca, a zarazem pouczająca, historia obrazująca ten ostatni przypadek wydarzyła się w Chinach. Wszystko zaś zaczęło się zaraz po objęciu rządów przez mandżurską dynastię Qing, która dzierżyła władzę w latach 1644–1911. Do tej pory, zgodnie z odwieczną tradycją, Chińczycy nosili włosy długie. Wiemy o tym na przykład z opowieści przekazanych przez słynnego myśliciela taoistycznego, Zhuang Zhou (369–286 p.n.e.): „Konfucjusz przyszedł odwiedzić Lao Tana. Lao Tan tylko się wykąpał i właśnie suszył sobie włosy, które miał rozpuszczone na plecach”². W innym miejscu myśliciel ten stwierdza, że „pewien mieszkaniec księstwa Sung, ceniąc wysoko obrzędowe kapelusze swej ojczyzny, zawiózł je do księstwa Jue, ale tubylcy, którzy krótko strzygą sobie głowy i tatuują ciało, nie mieli co robić z tymi kapeluszami”³. Trzeba tu dodać, że księstwo Sung (na zachód od Zatoki Haizhou) należało do

* Dr hab. prof. UJ, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ Zgodnie z *Tajną historią Mongołów* (104–109), powodem tej wojny było porwanie przez Merkitów żony Temudżyna, Börte-üdzin.

² Zhuang-zi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, XXI 4.

³ *Ibidem*, I 5.

najbardziej ucywilizowanych w Chinach i wielką wagę przywiązywano tam do tradycji i ceremonialnego stroju, natomiast księstwo Jue (na południe od ujścia Chang Jiang; dawniej Jangcy) uważano za półbarbarzyńskie, a jego mieszkańców za półdzikich. Jak zatem widać, odmienne obyczaje dotyczące włosów obowiązywały w księstwach „cywilizowanych” i „barbarzyńskich”, przy czym w „cywilizowanych” dominowało noszenie włosów długich. Byli też barbarzyńcy, którzy w czasach Konfucjusza (początek V w. p.n.e.) nosili długie włosy, jednak nie ufryzowane, lecz swobodnie opadające na plecy. Jak bowiem mówi Konfucjusz do swego ucznia Zikunga: „gdyby nie Guan Zhung, nosilibyśmy włosy opadające na plecy i szaty spięte na lewym ramieniu”⁴, co przez dbających o swe fryzury konfucjanistów było rozumiane jako postępowanie typowe dla nieznanących kultury barbarzyńców⁵. Chińczycy nosili bowiem swoje długie włosy związane na szczycie głowy. Zwyczaj ten znany był i stosowany już we wczesnych wiekach epoki Zhou (1122–256 p.n.e.).

Chińczycy przywiązywali też wielką wagę do „prawidłowego” noszenia włosów i wszelkie odstępstwa w tym względzie od razu dostrzegali. Na przykład, w pewnym dialogu wspomnianego Zhuang Zhou alegoryczne postaci „Półcienie zwróciły się do Cienia z zapytaniem: dotychczas miałeś włosy związane, a teraz masz rozpuszczone; dotychczas siedziałeś, a teraz stoisz; [...] dlaczego tak się dzieje?”⁶. W opowieści o rybaku zostało odnotowane, że miał on „włosy rozpuszczone w nieładzie”⁷. Nic dziwnego zatem, iż Li – następca tronu w państwie Zhao – od razu dostrzegł, że ulubieni przez jego ojca, Wena (panował w latach 298–266 p.n.e.), szermierze „są rozczochrani, z włosami opadającymi na skronie, noszą niedbale czapki”. Na szczegóły te zwrócił też uwagę zaproszony na dwór Zhuang Zhou i stwierdził, że są to oznaki przynależności do gminu⁸.

Według wielu autorów chińskich, brak czapki w tamtych czasach (i rozczochrane z tego powodu włosy) oznaczał przynależność do niskiego stanu. A zatem normą (zwłaszcza dla warstw wyższych oraz urzędników) było wówczas noszenie włosów długich, starannie związanych i schowanych pod czapką. Wielką wagę przywiązywał do tego zwłaszcza

⁴ *Dialogi konfucjańskie*, XIV 18.

⁵ Guan Zhung był doradcą i prawą ręką księcia Huana (683–641 p.n.e.), hegemonia konfederacji chińskich księstw, a więc mógł być postrzegany jako obrońca ziem rdzennie chińskich, często narażonych na najazdy pogranicznych dzikich plemion.

⁶ Zhuang-zi, *op. cit.*, XXVII 5.

⁷ *Ibidem*, XXXI.

⁸ *Ibidem*, XXX.

Konfucjusz, który stwierdził, że człowiek szlachetny (*junzi*) „nosi odpowiedni strój i nakrycie głowy”⁹. Dodał przy tym, iż „konopna czapka jest tą, jakiej wymaga obyczaj (*li*). Dziś [jak stwierdził] nosi się czapki jedwabne”¹⁰. Wręczenie takiej czapki młodemu Chińczykowi połączone było z obrzędem inicjacji, organizowanym w przypadku ukończenia przez młodzieńca 20 lat (u syna cesarza w wieku 12, a u syna księcia 15 lat). Czapkę pełnoletniości otrzymywał młodzieniec z rąk ojca¹¹.

Tak więc długie, starannie utrzymane włosy i zabezpieczone odpowiednią czapką, były niezbędnym elementem wizerunku uczonego urzędnika. Styl ten myśliciele konfucjańscy przechowywali jako skarb, a zarazem uważali go za cechę odróżniającą chińską kulturę od „barbarzyńców”. Można więc powiedzieć, iż długie, starannie zawiązane włosy traktowano jako symbol chińskiej cywilizacji¹². Dlatego pierwsi jezuici, M. Ricci, M. Rughieri i F. Pasio, którzy pod koniec XVI w. osiedli w Chinach i podjęli tam akcję misyjną, nie chcąc się odróżniać od ludności miejscowej, „zaczęli się ubierać jak mandaryni. Nosili długie włosy, ubierali się w szaty fioletowo-brązowego koloru”¹³.

Tymczasem po dojściu do władzy dynastii mandżurskiej Qing, już w drugim roku jej panowania (8 lipca 1645 r.) cesarz Shun-zhi¹⁴ wydał dekret w sprawie męskich włosów. Nakazał on, aby w ciągu 10 dni od ogłoszenia dekretu w stolicy oraz w ciągu 10 dni od momentu dotarcia jego treści do poszczególnych prowincji wszyscy obcięli swoje włosy. Ludziom, którzy by stawiali opór, zagrożono, że będą traktowani jak bandyci buntujący się przeciw rozkazom władzy i surowo ukarani. Czyn ten, a więc obcięcie włosów, miał być „dowodem duchowego podporządkowania się Chińczyków mandżurskim zdobywcom”¹⁵. Niedługo potem wprowadzo-

⁹ *Dialogi konfucjańskie*, XX 2.

¹⁰ *Ibidem*, IX 3.

¹¹ T. Żbikowski, *Chiny*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 115 i n.

¹² Weikun Cheng, *Politics of the Queue: Agitation and Resistance in the Beginning and End of Qing China*, [w:] *Hair: its power and meaning in Asian Cultures*, red. A. Hiltelbeitel, B.D. Miller, State University of New York Press, Albany 1998, s. 127.

¹³ A. Koszorz, *Na marginesie metod pracy misyjnej w Chinach*, [w:] *Kościół katolicki w Chinach*, red. E. Śliwka SVD, Pieniężno 1988, s. 12.

¹⁴ Jego imię osobiste to Fulin (żył w latach 1638–1661). Ale w Chinach istniał zwyczaj, że za życia władcy posługiwano się imieniem dynastycznym, czyli *nianhao* (dewiza), mającym wyrażać najlepsze życzenia dla kraju i cesarza. Imię Shun-zhi oznaczało Pomyślne Rządy (W. Sidichmienow, *Ostatni cesarze Chin*, Katowice 1990, s. 14 i n).

¹⁵ W.J. Sidichmienow, *Chiny. Karty przeszłości*, Warszawa 1978, s. 218–219.

no prawo nakazujące mężczyznom noszenie warkocza. Długi warkocz miał być oznaką wierności cesarzowi. Włosy więc golono, pozostawiając jednak trochę na szczycie głowy, które zaplatano w warkocz. „Za odmowę noszenia warkocza Chińczykowi bez żadnego zastanowienia obcinano głowę”¹⁶. Rozkaz cesarski głosił bowiem: „Kto chce zatrzymać głowę, nie może zostawić włosów. Kto zostawi włosy, straci głowę”¹⁷. Lokalne władze wysyłały uzbrojonych fryzjerów w celu poszukiwania ludzi, którzy zachowali długie włosy. Polityka cesarska była więc niezwykle surowa i konsekwentna. Trzeba jednak pamiętać, że w momencie podboju Chin (czyli w 1644 r.) liczebność Mandżurów oceniano na 300 tysięcy osób, Chińczyków zaś na 300 milionów. Zdobywcy musieli zatem stosować politykę silnej ręki.

Z drugiej zaś strony Chińczycy buntowali się przeciw nowym nakazom w kwestii noszenia włosów. Pamiętajmy bowiem o tym, że od wieków żyli oni w przeświadczeniu, że długie i starannie zawiązane włosy to symbol „cywilizacji” (czyli mieszkańców Chin), a włosy obcięte lub zgolone to symbol „barbarzyństwa” (czyli innych ludów). Panowało też powszechne przekonanie, że mandżurska *tonsura* zdecydowanie osłabi ich męskość. Nic dziwnego, iż w tej sytuacji pojawiły się antymandżurskie rozruchy, w których wzięły udział bandy wieśniaków, przekonanych, że po obcięciu włosów żony stracą o nich dobre mniemanie¹⁸. Odraza do obcinania włosów była też spowodowana tym, że czynność ta stanowiła tradycyjną formę kary, a ogolenie człowieka było rzeczą haniebną. W kodeksie karnym dynastii Qin (221–206 p.n.e.) ogolenie włosów na głowie i brody, obok tatuażu i okaleczenia było potraktowane jako upokorzenie praktykowane wobec niewolników i więźniów¹⁹. Poza tym, pozostawianie włosów nieobciętych miało poparcie w systemie konfucjańskim, który zdecydowanie zakazywał okaleczania ciała.

Nic dziwnego zatem, że przypadki utraty głowy z powodu zlekceważenia cesarskiego rozkazu wcale nie były odosobnione – w mieście Zhiangin stracono wówczas 172 tysiące ludzi, a ich ścięte głowy nabito na kije bambusowe i wystawiono na widok publiczny. Hua Yuncheng, znany polityk z końca epoki Ming (1368–1644), został aresztowany przez władze dynastii Qing, ponieważ odmówił noszenia warkocza. A przed swoją egzekucją

¹⁶ *Ibidem*, s. 219.

¹⁷ F. Wakeman Jr, *Localism and Loyatism During the Ch'ing Conquest of Jiangnan: The Tragedy of Chiang-yin*, [w:] *Conflict and Control in Late Imperial China*, red. F. Wakeman Jr, C. Grant, Berkeley 1975, s. 58.

¹⁸ Weikun Cheng, *op. cit.*, s. 128.

¹⁹ *Ibidem*, s. 127.

oświadczył: „włosy Yunchenga nie mogą być ucięte, ani jego ciało nie podda się”²⁰. Okazało się więc, iż przynajmniej część Chińczyków odmawiała wykonania rozkazu cesarskiego, demonstrując w ten sposób swoją lojalność w stosunku do obalonej przez Mandżurów dynastii Ming²¹.

W kraju powstawały wówczas liczne opozycyjne tajne stowarzyszenia, zbudowane na podłożu religijnym, zwane *mimi zongjiao* (tajemne sekty), a przez dwór cesarski – *xiejiao* (złe kultury). Jedną z największych tego typu organizacji był Związek Triady (*Tiandihui* – Związek Nieba i Ziemi), założony przez wojskowych z dawnych oddziałów z epoki Ming. Ich znakiem rozpoznawczym było to, że nie golili głowy, natomiast ośrodkiem działań był sławny klasztor buddyjski Shaolin si (Młody Las), usytuowany pod szczytami góry Shaoshih we wschodniej części masywu górskiego Sung (prowincja Henan). W odwecie, wojska cesarskie zaatakowały (w 1674 lub 1684 r.) klasztor i – pomimo desperackiej obrony mnichów – zdobyły go, obrabowały i spaliły²². Inne tego typu formacje, mające na celu organizowanie oporu przeciw władzom mandżurskim i ich rozporządzeniom, to Stowarzyszenie Białego Lotosu (*Bailianjiao*), Związek Starszych Braci (*Gelaohui*) lub Stowarzyszenie Niebiańskiego Porządku (*Tianlijiao*)²³. W razie potrzeby, korzystano też z pomocy zawodowych zabójców, zwanych *nin-ja* (ludzie noża nocy), którzy swoje przywiązanie do dynastii Ming okazywali w ten sposób, że na zlecenie zabójstwa Mandżura udzielali specjalnej bonifikaty – a dusili go jego własnym warkoczem. Jak więc widać, także *nin-ja* wspierali protest przeciw mandżurskim zarządzeniom w kwestii przymusu noszenia przez mężczyzn wspomnianego warkocza²⁴.

W tym miejscu warto przypomnieć, iż cesarska dynastia mandżurska miała już swoich prekursorów. Chodzi tu o niesławny edykt z 1129 r., w którym zdecydowano o ogoleniu głów „ludziom z południa” (*nan min*) po upadku Kaifengu (miasto koło Zhengzhou)²⁵. Natomiast w pobliskiej Japonii w epoce Meiji (1868–1912) z polecenia cesarza Mutsuhito wprowadzono dekrety zobowiązujące samurajów do ścinania ich samurajskiego koka, stanowiącego symbol stanu szlacheckiego. Zarządzenie to spotkało się

²⁰ *Ibidem*, s. 126 i n.

²¹ J.L. Watson, *Living Ghosts: Long-Haired Destitutes in Colonial Hong Kong*, [w:] *Hair: its power and meaning in Asian Cultures*, red. A. Hildebeitel, B.D. Miller, State University of New York Press, Albany 1998, s. 179.

²² Uratować się miało wówczas tylko 5 mnichów (mistrzów walk), zwanych później Pięcioma Starszymi.

²³ R. Sławiński, *Historia Chin i Tajwanu*, Warszawa 2002, s. 65.

²⁴ K. Pietraszkiewicz, *Demony kung-fu*, Warszawa 1991, s. 36.

²⁵ Weikun Cheng, *op. cit.*, s. 125.

ze znacznym oporem i niektóre rody buntowały się przeciw niemu, czego przejawem było pozostawianie tradycyjnego rycerskiego koka na głowie.

W tym przypadku – jak daje się zauważyć – koncepcja antropologa z Kanady, C.R. Hallpike'a, głosząca, że „przycięte włosy oznaczają istnienie społecznej kontroli”²⁶, sprawdza się. W toczącym się bowiem od lat sporze na temat symbolicznego znaczenia długich lub krótkich włosów uznał on, iż „długie włosy związane są z przebywaniem poza społeczeństwem, a obcięte włosy symbolizują powrót do społeczeństwa lub życie w systemie szczególnej dyscypliny w obrębie społeczeństwa”²⁷. Stąd bierze się jego pomysł, że obcinanie lub strojenie włosów umiejscawia człowieka w obrębie społeczeństwa i społecznej kontroli, natomiast długie i swobodne włosy plasują go poza tą kontrolą²⁸. Dla Hallpike'a krótko przycięte włosy na głowie lub *tonsura* w przypadku mnicha, żołnierza i więźnia oznaczają, że wszyscy oni są podporządkowani pewnym rygorom (dyscyplinie)²⁹.

Jak widać, w przytoczonej tu historii mamy do czynienia z bardzo czytelnym systemem: elity polityczne z czasów panowania dynastii Qing ustaliły kanon poprawności w kwestii stylu noszenia włosów, narzuciły go całej społeczności chińskiej oraz wymusiły jego stosowanie metodami administracyjnymi i wojskowymi. W ten sposób Mandżurowie dążyli do wprowadzenia w Chinach własnych zwyczajów, nawiązujących do ich nomadycznych tradycji, zupełnie odmiennych od zwyczajów przyjętych na terenach chińskich, posiadających wielowiekowe oparcie w czynnikach religijnych, społecznych i konwencjonalnych. W tej sytuacji ogolenie głowy i noszenie mandżurskiego warkocza nabrało waloru politycznego i stało się oznaką osobistej lojalności wobec władców dynastii Qing. A z kolei pozwalanie włosom, aby rosły swobodnie, oraz obcinanie warkocza traktowane było jako sygnał oporu. Dlatego wszelakiego rodzaju rebelianci, na przykład walcząca z dynastią mandżurską armia tajpingów³⁰ (1851–1864), zapuszczali długie włosy. Nic dziwnego zatem, że noszenie przez mężczyzn długich włosów było przez władze traktowane jako znak charakterystyczny dla bandytów i buntowników. W tej sytuacji zrozumiałe staje się postępowanie wybitnego opozycyjnego działacza politycznego (demokraty i rewolucjonisty), Sun Zhongshana (Sun Jat-sena), który – przebywając na emigracji w Japonii po nieudanej próbie wzniesienia w 1895 r. antymandżurskiego powstania – na znak protestu przeciw pa-

²⁶ C.R. Hallpike, *Social Hair*, „Man” (N.S.) 1969, nr 4, s. 263.

²⁷ *Ibidem*, s. 260.

²⁸ M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New York 1982, s. 72, 85.

²⁹ C.R. Hallpike, *op. cit.*, s. 261.

³⁰ Powstańców tych nazywano „długie włosy”.

nowaniu dynastii Qing obciął sobie warkocz. To samo zrobił w 1902 r. młody Lu Xun (późniejszy wybitny pisarz) zaraz po przybyciu na studia do Tokio³¹.

Tradycja noszenia warkoczy przez Mongołów jest bardzo stara. Wspomina o tym już *Tajna historia Mongołów* (z 1240 r.)³², a także relacja Jana z Pian di Carpine z wyprawy do stolicy państwa mongolskiego, Karakorum (połowa XIII w.), *Opis podróży* Wilhelma z Rubruk (lata 1252–1255) oraz opisy podróżników chińskich. Mongołowie mieli z reguły zarost skąpy, nie golili go, lecz nosili rzadkie wąsy i brody. Natomiast golili pewne części głowy, pozostawiając włosy tylko w niektórych miejscach. „Mężczyźni wycinają na szczycie głowy czworobok, od jego przednich rogów wycinają wzdłuż boków czaszki pasy do skroni. Gołą też skronie i szyję aż do podstawy czaszki i czoło aż do szczytu czaszki, na którym zostawiają kosmyk włosów spadający aż do brwi. Po bokach potylicy zostawiają włosy, które zaplatają w warkocze, nawijane następnie na uszy”³³. Golono też głowę od strony czoła, a dalej znajdował się pęk włosów (*kegüli*) spadający na czoło w formie grzywki. Kark golono wysoko, ale większość włosów z tyłu głowy pozostawiano i splecano je w dwa warkocze (*szibülger* lub *nugula*) związane za uszami³⁴. Fryzurę tego typu, lok na czole oraz warkoczyki za uszami, widać np. na portretach cesarzy chińskich (Temüra i Kajszana) z mongolskiej dynastii Jüan (1279–1368)³⁵.

W wyniku nakazu władz mandżurskich chłopcom w Chinach golono więc głowy, choć pozostawiano mały kosmyk na czubku, który później zaplatano. Zgodnie z przyjętym obyczajem, warkocz dorosłego Chińczyka powinien był sięgać aż do pięt. Golenie głowy, jego zaplatanie i rozczesy-

³¹ W. Sidichmienow, *Ostatni cesarze Chin*, Katowice 1990, s. 12.

³² Kiedy Jesügej Baatur (czyli Dzielny) z mongolskiego rodu Tajczutów odebrał Jekemu Cziledü (z plemienia Merkitów) dopiero co poślubioną, piękną żonę Hö'elun-üdzin z plemienia Ołkunutów, ta ostatnia zawołała: „Mój mąż Cziledü jeszcze nigdy do tej pory nie rozwiewał swoich włosów na wietrze! [...] A teraz odchodzi i jakże będzie mógł zarzucać swoje dwa warkocze, raz na plecy, raz na piersi” (*Tajna historia Mongołów*, 56). Niedługo potem Hö'elun-üdzin urodziła Jesügejowi syna, Temudżyna (późniejszy Czyngis-chan). Ponieważ najczęściej narodziny Temudżyna umieszcza się w 1162 r. (L. Podhorecki, *Czyngis-chan*, Warszawa 1991, s. 12), mamy więc świadectwo, iż zwyczaj noszenia dwóch warkoczy przez mężczyzn azjatyckich ludów stepowych (Cziledü był Merkitą, ale w innym miejscu *Tajnej historii Mongołów* [214] dowiadujemy się, iż także Tatarzy nosili warkocze) był znany co najmniej w połowie XII w., a więc przed powstaniem imperium mongolskiego.

³³ Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, VI 1.

³⁴ S. Kałużyński, *Dawni Mongołowie*, Warszawa 1983, s. 78.

³⁵ *Ibidem*, ryc. 19.

wanie stanowiły ważne czynności i zajmowały sporo czasu. Podczas pracy lub w podróży, celem utrzymania warkocza w czystości, zawijano go w tule głowy. Jednak w stanie takim nie wolno było pojawić się w miejscu publicznym, a zwłaszcza przed wysoko postawioną osobą, gdyż traktowano to jako naruszenie zasad przyzwoitości. Także podczas odwiedzin świątyni jakiegoś lokalnego bóstwa należało opuścić w dół swój warkocz – była to oznaka szacunku wobec owego bóstwa³⁶. Już M. Polo opisuje ciekawy zwyczaj panujący we wschodnich Chinach (miasto Fu-zhou): udający się na wojnę żołnierze „włosy postrzygają wkoło” oraz twarze malują farbą³⁷.

Nie tylko Mongołowie wprowadzali na zajętych przez siebie terenach nakazy dotyczące zwyczajów związanych z włosami. Otóż podobnie jak cesarz Shun-zi, postąpić miał – i to znacznie wcześniej – mityczny władca Indii, Sagara: „kiedy podbijał obce kraje, zmuszał ich mieszkańców, żeby albo zgolili sobie głowy, albo zapuszczali brody, by odróżniali się od jego poddanych, zamieszkujących rodzinny kraj”³⁸.

Trwające ponad 250 lat panowanie dynastii Qing spowodowało, że narzucony Chińczykom w 1645 r. sposób noszenia włosów z czasem – choć pod przymusem i z oporami ze strony ludności chińskiej – przyjął się jednak, zwłaszcza w miastach. Toteż wybuch w 1911 r. rewolucji burżuazyjno-demokratycznej (tzw. Rewolucja Xinhai, czyli Rewolucja 1911 roku³⁹) oraz obalenie dynastii Qing⁴⁰ w 1912 r. musiało spowodować zmiany i w tym obszarze. Nowe, rewolucyjne władze – chcąc całkowicie zerwać z przeszłością mandżurską – nakazały bowiem porzucenie wprowadzonej niegdyś przez panującą dynastię Qing fryzury i ścięcie warkocza. Od tej pory widomym znakiem „właściwej” postawy politycznej, czyli rewolucyjnej i patriotycznej, stało się więc z kolei obcinanie owego osławionego niegdyś warkocza. Zarządcy niektórych niezależnych prowincji wydali polecenie dotyczące dokonania tego typu zmian w fryzurach, a Sun Yat-sen, jeden z głównych przywódców rewolucji i niedługo potem pierwszy prezydent Chin, ogłosił dekret, w którym żądał, aby ludzie pozbyli się swoich warkoczy w ciągu 20 dni (tj. do 5 marca 1912 r.).

W ten sposób rozpoczęła się zatem kolejna kampania, tym razem skoncentrowana na obcinaniu warkoczy oraz wprowadzaniu zmian społecznych. Na przykład, w mieście Guangdong w dniu ogłoszenia niepod-

³⁶ W.J. Sidichmienow, *Chiny. Karty przeszłości*, Warszawa 1978, s. 135.

³⁷ M. Polo, *Opisanie świata*, CLVI.

³⁸ W. Erman, E. Tiomkin, *Mity starożytnych Indii*, Bydgoszcz 1987, s. 134.

³⁹ *Xinhai* to w kalendarzu chińskim nazwa roku, który trwał od 30 stycznia 1911 do 17 lutego 1912 r.

⁴⁰ Ostatni potomek dynastii mandżurskiej, Puyi, abdykował 12 lutego 1912 r.

ległości prowincji 200 tys. mężczyzn – dla zademonstrowania swego poparcia dla zmian – obcięło swoje warkocze⁴¹. Nowe władze oczekiwały, że ludność w krótkim czasie porzuci wprowadzony przez Mandżurów zwyczaj. Dlatego też lokalni urzędnicy ludzi z warkoczami traktowali jako wrogów, a w przypadku odmowy ich obcięcia stosowali nadzwyczaj surowe kary. Pojawiła się nawet propozycja, żeby opornych pozbawić prawa głosowania. Kiedy wyznaczony termin obcięcia warkoczy upłynął, urzędnicy wysyłali żołnierzy lub policjantów, aby obcinali ludziom warkocze na drogach⁴². Akcja ta spowodowała panikę i zaburzyła społeczny porządek, a wieśniacy obawiali się wchodzić do centrum miasta⁴³.

Kwestia włosów nabrała zatem ponownie znaczenia politycznego i stała się zarzewiem konfliktów. Nowe władze nakazywały obcinanie warkoczy, ale sporo ludzi, zwłaszcza w głębi kraju i na północy – gdzie nowe, rewolucyjne myśli jeszcze nie dotarły – trwało przy dawnych mandżurskich warkoczach. Po prostu, ludność ta – robotnicy w miastach i chłopi na wsi, a więc członkowie klas niższych – nie rozumiała zmian zachodzących w kraju, a zatem je ignorowała i przez to stosowała tradycyjny, bo trwający już ponad 250 lat, sposób uczesania, do którego zdążyli przywyknąć. Nawet w Beijingu (czyli Pekinie) dwa miesiące po ustanowieniu republiki robotnicy i służba wciąż nosili długie warkocze oraz kapelusze w starym stylu. Podobnie było w innych ośrodkach miejskich. Niektórzy zatwardziali konserwatyści zachowali warkocze, demonstrując w ten sposób swoje oddanie dla obalonej dynastii Qing oraz odrazę dla władz republikańskich. Na przykład, już po ogłoszeniu republiki, generał-gubernator Mandżurii, Zhao Erxun, oraz gubernator prowincji Henan, Qi Yaoling, aresztowali wiele osób i dokonali ich egzekucji z powodu „zbrodni” polegającej na braku warkocza. Generał-gubernator prowincji Shanxi i Gansu zabił nawet swojego syna, ponieważ ten zmienił dawną fryzurę na nową, co zostało zrozumiane jako wyraz poparcia dla wprowadzanych w kraju zmian. Natomiast redaktor z Akademii Cesarskiej, Liang Dinfen, pod koniec 1912 r. oświadczył: „wolę mieć moją głowę ściętą, niż utracić mój warkocz”⁴⁴.

Sytuacja sprzed 267 lat powtórzyła się więc, ale w drugą stronę. Poprzednio ludzie – w obronie przed obcym i narzucanym siłą warkoczem

⁴¹ Weikun Cheng, *op. cit.*, s. 131.

⁴² W cytowanej książce W. Sidichmienowa *Ostatni cesarze Chin* mamy fotografię ukazującą żołnierzy armii rewolucyjnej ścinających przechodniowi długi warkocz, symbol podległości Mandżurom. Jest tam również fotografia Sun Zhongshana z włosami obciętymi i zaczesanymi na sposób europejski.

⁴³ Weikun Cheng, *op. cit.*, s. 136.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 133 i n.

– gotowi byli oddać swoje życie za tradycyjną, „konfucjańską” fryzurę z długimi, starannie zawiązanymi włosami, a teraz odwrotnie – właśnie za warkocz. Z pewnością były też takie przypadki, że członkowie lokalnych elit, w jakiś sposób zaangażowani już w prace nowego rządu, spodziewali się jednak, że dynastia Qing może powrócić do władzy i z tego powodu – jak to bywa u koniunkturalistów – odwlekali moment obcięcia swojego warkocza. W każdym razie, mamy tu znakomity przykład kraju, w którym od wieków widać istnienie nadzwyczaj ścisłej „społecznej kontroli” nad włosami i fryzurami. Jest to zarazem przykład pojawienia się, i to niejednokrotnie, religijnego i politycznego konfliktu, którego geneza sprowadza się do sposobu noszenia włosów i ich długości. Tradycyjnie (zwłaszcza pod wpływem konfucjanizmu) u mężczyzn obowiązywały włosy długie i zawiązane, w czasach mandżurskiej dynastii Qing narzucona została wygolona głowa oraz długi warkocz, a w czasach republiki – włosy krótkie (zgodnie z modą zapożyczoną z Zachodu). Noszenie innej fryzury w poszczególnych epokach postrzegane było zatem jako symboliczna forma buntu przeciw aktualnej władzy i ustalonym przez nią normom.

W rozważaniach na temat włosów i fryzury w Chinach w czasach dynastii Qing nie można też pominąć dodatkowego aspektu, mającego powiązania z ówczesnymi koncepcjami naukowymi. Otóż w epoce późnego cesarstwa w Chinach (XVIII–XIX w.) włosy ludzkiego ciała traktowano jako symbol wątej granicy oddzielającej człowieka od zwierzęcia. Podobnie jak w dawnym micie o dzikim człowieku w Europie, analogiczna owłosiona istota była tam lokalizowana poza granicami świata cywilizowanego, a więc w puszczy, górach i na pustyni. Owłosienie na ciele traktowano bowiem jako przejaw cofania się w rozwoju, spowodowanego przez brak gotowanej żywności, przyzwoitego ubrania i umiejętności właściwego zachowania się. O włosach, jako o symbolu nadmiernej seksualności, opowiadano też w sensacyjnych historyjkach o uprowadzeniu ludzi przez owłosione istoty człekokształtne⁴⁵. Dlatego wielu Chińczyków doznało wstrząsu, kiedy w XVI w. pojawili się u nich owłosieni (brody, wąsy) Europejczycy. Holendrów nazywano wówczas „rudymi barbarzyńcami”, a o Portugalczykach mówiono, że mieli „gęste, kręcone brody” i „prawie czerwone włosy”. Nic dziwnego, że szef pierwszej misji dyplomatycznej na Zachodzie (lata 1866–1870), Zhigang, był zaszokowany widokiem mieszkańca Cejlonu, którego czarne włosy długości około 4 cm pokrywały pierś

⁴⁵ F. Dikötter, *Hairy Barbarians, Furry Primates, and Wild Men: Medical Science and Cultural Representations of Hair In China*, [w:] *Hair: its power and meaning in Asian Cultures*, red. A. Hildebeitel, B.D. Miller, State University of New York Press, Albany 1998, s. 52.

i całe plecy. Natomiast Zhang Deyi pisał pod koniec XIX w. z Europy, że tutejszy mężczyzna, kiedy ma około 20 lat, zaczyna zapuszczać wąsy i brodę, a kiedy ma 50–60 lat, przystrzyga wąsy lub obcina i wąsy, i brodę, ponieważ jest starszy i słabszy i nie musi ich już nosić⁴⁶. Sprawa ta była o tyle istotna, że w konfucjańskich Chinach długa broda stanowiła symbol starszeństwa i dostojności, czyli miała wydźwięk pozytywny. Dojrzałość i podeszły wiek były bowiem przez konfucjanistów traktowane jako oznaka mądrości i głębokiego doświadczenia, a przez to – godne podziwu.

Na tym się jednak historia chińskiej „wojny o włosy” nie kończy. Otóż w czasach nam znacznie bliższych, a mianowicie w epoce panowania w Chinach ideologii maoistowskiej (lata 50. i 60. XX w.), władze komunistyczne zalecały obcięcie włosów na krótko. Uznano bowiem, że fryzura w stylu wojskowym będzie najbardziej właściwa dla rewolucjonistów, którzy budują nowy, socjalistyczny porządek. Ludzie oskarżani o tendencje kontrewolucyjne często mieli głowy ogolone na dziwny sposób, który „czerwoni strażnicy” określali jako fryzura „yin-yang”. Natomiast pokłosiem masakry w Bejingu (Pekinie) w 1989 r. było zjawisko pojawienia się młodych ludzi z długimi włosami, będącymi oznaką protestu. Także męskie gwiazdy popu noszą tam rozwichrzone, falujące włosy. Jednak zachowują się oni ostrożnie i starają się unikać policyjnych obław na „długie włosy” i „tych, którzy sprawiają kłopot”, czyli bywalców podziemnych (nielegalnych) barów, sal koncertowych i dyskotek. Wielu posiadaczy długich włosów przyjęło nocny styl życia i pojawiają się jedynie pod osłoną ciemności⁴⁷. Jak więc widać, funkcjonariusze Komunistycznej Partii Chin kontynuują wielowiekową już w Chinach tradycję odgórnego narzucania obowiązującej wszystkim fryzury oraz utożsamiania długich męskich włosów z buntem i brakiem porządku⁴⁸. To samo można powiedzieć o władzach Kuomintangu na Tajwanie.

Przytoczone tu podejście Chińczyków do kwestii owłosienia ciała jest bardzo interesujące również z innego powodu. Otóż w ten właśnie sposób dotykamy niezwykle istotnego problemu, a mianowicie relacji: natura – kultura, która to relacja w pewnych przypadkach może przyjąć postać konfliktu. Dla Chińczyków człowiek o owłosionym ciele to dzikus, bliski świata zwierząt, a więc przebywający w świecie natury, poza światem ludzkim (w górach, w puszczy). Natomiast człowiek o skąpym owłosieniu lub panujący nad nim i kontrolujący je, to człowiek autentyczny, który

⁴⁶ *Ibidem*, s. 54.

⁴⁷ J.L. Watson, s. 179 i n.

⁴⁸ R. Firth, *Hair as Private and Public Symbol*, [w:] R. Firth, *Symbols: Public and Private*, London 1973, s. 274 i n.

wyszedł już ze świata natury, oderwał się od niego i wszedł w świat nowy – świat kultury.

Motyw ten ma zresztą bardzo starą tradycję, ponieważ spotykamy go już w jednym z najwcześniejszych i najbardziej znanych tekstów literackich, a mianowicie w sumeryjskim *Eposie o Gilgameszu*, spisany w ostatnich stuleciach III tys. p.n.e. Otóż – obok żyjącego na przełomie XXVII i XXVI w. p.n.e. władcy Uruk, czyli tytułowego Gilgamesza – ważną rolę w tym eposie odgrywa też dziki człowiek, Enkidu.

Aruru bogini umyła swe ręce,
 uszczknęła nieco gliny i rzuciła ją na dół [?],
 Enkidu, bohatera, stworzyła na pustyni,
 twór nocnej ciszy, bryłę Ninurty.
 Owłosiony jest na całym ciele,
 ono jest tak owłosione jak kobiece,
 silne jak zboże rosnące są kosmyki jego włosów.
 Nie zna ludzi ni kraju.
 [...] Enkidu, mieszkaniec gór,
 razem z gazelami jadł trawę,
 razem z dzikimi zwierzętami pił u wodopoju,
 tak jak zwierzętom sercu jego była woda miłą⁴⁹.

I dopiero nierządnicą Szamhat, poprzez spędzenie z Enkidu sześciu dni i siedmiu nocy oraz ujawnienie mu tajników sfery seksu, której do tej pory nie znał, wyzwoliła go ze stanu dzikości, oderwała od świata zwierząt i wprowadziła do świata ludzkiego, cywilizowanego. Także w spisanej w II w. p.n.e. biblijnej Księdze Daniela spotykamy refleksję na temat możliwości regresu i powrotu człowieka do świata zwierząt. Prorok izraelski Daniel, tłumacząc królowi Babilonii, Nabuchodonozorowi, jego sen, stwierdził, że zostanie wypędzony spośród ludzi i będzie mieszkał wśród zwierząt. I rzeczywiście: „Wypędzono go spośród ludzi, żywił się trawą jak woły, a rosa z nieba zwilżała go. Włosy jego urosły niby pióra orła, paznokcie zaś jego jak pazury ptaka”⁵⁰.

W ten oto sposób od kwestii konfliktu/wojny z powodu włosów przenosimy się do zupełnie innej rzeczywistości, a mianowicie relacji natura–kultura. Jednak i na tej płaszczyźnie można też dostrzec istnienie pewnego stanu napięcia, rywalizacji, a nawet konfliktu. Trzeba też przyznać, że rozważania na temat tych relacji (świat natury–świat kultury) mają

⁴⁹ *Gilgamesz*, tablica I.

⁵⁰ Księga Daniela, 4, 30.

w Chinach bardzo starą tradycję i spotykamy je zarówno w myśli konfucjańskiej, jak i taoistycznej. Wybitny kontynuator Konfucjusza, Xunzi (298–238 p.n.e.), w trakcie swych badań nad naturą ludzką, uznał, że pierwotnie jest ona zła. Człowiek przychodzi przecież na świat z wrodzonym pragnieniem osiągania korzyści i przyjemności zmysłowych. Jest też zazdrosny i zawistny. Dąży więc do zaspokajania zmysłów, a nade wszystko przedkłada rozwiązłość. Jeśli pójdzie za tymi wrodzonymi skłonnościami, pojawi się nieporządek, agresja, rywalizacja o rozmaite dobra i w ten sposób naruszony zostanie ład społeczny. Z drugiej jednak strony człowiek wyposażony jest w inteligencję, która pomaga mu stać się dobrym i powściągnąć wrodzoną agresję. Mamy tu więc wyraźnie zarysowany motyw przeciwstawienia natury i kultury. Xunzi zachęca ludzi do kontrolowania własnej natury i ograniczania jej spontaniczności. Poznanie świata kultury i zaakceptowanie go umożliwi wyjście ze stanu natury, którą cechuje brak pohamowania i brutalność, a konsekwencją tego jest osiągnięcie stanu, w którym zaprowadzony jest jakiś porządek, będący tworem rozumu, a więc świadomej działalności ludzkiej⁵¹.

Z kolei wybitny myśliciel taoistyczny, Zhuang Zhou, znany też jako Zhuangzi (Mistrz Zhuang), podszedł do tej kwestii od nieco innej strony. Rozwagał on mianowicie relacje pojawiające się na styku: człowiek – *dao* (powszechne prawo przyrody, prapodstawa, źródło i istota świata). „Początkowo wszystko w świecie stanowiło jedność, a człowiek żył w pełnej harmonii z *dao*. Jednak rozwój cywilizacji spowodował oddzielenie natury od kultury, a tym samym – oderwanie *dao* od świata. Człowiek zapomniał o *dao*, uwierzył w swoje możliwości, zaczął w sposób sztuczny zmieniać świat i stąd właśnie wzięło się zło”⁵². Późniejsi taoiści, związani z nurtem *xuanxue* (ciemna nauka), oraz Siedmiu Czcigodnych z Gaju Bambusowego, rozwinęli z kolei teorię człowieka *fengliu* („wiatr i strumień”, czyli wolność i swoboda), a więc takiego, który żyje „w zgodzie ze sobą, a nie z innymi” (jest to życie zgodne z naturalnymi popędami i impulsami). Na przykład, jeden z Siedmiu Czcigodnych, Liu Ling (ok. 221–ok. 300), lubił chodzić po swoim domu nago, za co go krytykowano, ale on się tym nie przejmował. Wyżej bowiem stawiał swoje wrodzone, indywidualne upodobania (natura) niż ustanowiony przez społeczność kanon postępowania (kultura).

Chińczycy byli zatem dobrze (i od dawna) przygotowani do podjęcia dyskusji na temat relacji między naturą i kulturą, a tym samym – na temat: człowiek o ciele owłosionym (natura) i nieowłosionym (kultura). Pod ko-

⁵¹ K. Banek, *Historia religii. Religie niechrześcijańskie*, Kraków 2007, s. 229 i n.

⁵² *Ibidem*, s. 239.

niec XIX w., kiedy wielką popularność w Chinach zdobył sobie ewolucjonizm, zwłaszcza w postaci neolamarizmu (w mniejszym stopniu – neodarwinizmu), rozważania dotyczące owłosienia nabrały nowego kolorytu. Nieokrzesany barbarzyńca, pokryty gęstym włosiem i zamieszkujący dzikie lasy lub góry, stał się symbolem najniższego stopnia ewolucji. Zaczęto też wówczas badać rasy, które – jak uznano – nigdy nie ewoluowały poza stadium małpoluda. Na przykład, zbyt rozwinięte owłosienie u ludu Ajnów, mniejszości zamieszkującej wyspę Hokkaido, potraktowano jako przejaw rasowego regresu⁵³, a w drugiej połowie XX w. stwierdzono, iż „owłosiony człowiek stanowi przejaw rasowego atawizmu”⁵⁴.

Ale trzeba też przyznać, że podobne zjawisko spotykamy przecież w świecie zachodnim, gdzie często owłosienie postrzegane jest w takich właśnie kategoriach: owłosienie = zwierzęcość (czyli natura⁵⁵), brak owłosienia = ludzkość (czyli kultura). Dlatego tak wiele różnych manipulacji wyczynia człowiek ze swoimi włosami, choć najczęściej robi to nieświadomie, w wyniku przyjęcia pewnych nawyków nabytych w procesie wychowania. Można zatem powiedzieć, że im więcej czynności wykonujemy ze swoim owłosieniem (obojętnie którym), tym bardziej oddalamy się od świata natury, a zbliżamy do świata kultury. I dzięki temu właśnie możemy zapanować nad swoimi impulsami i odruchami, w tym także przejawami agresji, stajemy się więc istotami bardziej pokojowymi i łagodnymi, a mniej wojowniczymi.

W ten oto sposób zatoczyliśmy obszerne koło i od problemu wojny o włosy – poprzez kwestię relacji typu natura–kultura – doszliśmy wreszcie do niezwykle istotnego zagadnienia, a mianowicie kwestii pokoju i braku agresji.

⁵³ F. Dikötter, *op. cit.*, s. 55 i n.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 65.

⁵⁵ Może także brutalność i wojowniczość, ponieważ często rewolucjoniści (np. F. Castro), partyzanci (np. E. Che Guevara) lub terroryści (np. Osama bin Laden) noszą gęste, długie brody i wąsy.

INDEKS NAZWISK

- Abbas Adnan 178
Abbasow Ruszan Chazrat 203
Abduh Muhammad 38, 40
Abdullah bin Abdulaziz Al Saud 203
Abdullah Abdullah 221, 224
ad-Din al-Afghani Dżamal 38
Ajemian Pete 257
Akdoğan Yalçın 148
al-Ansari Hamid 267
al-Banna Hasan 38, 39, 43, 45
al-Chawali Usama Amin 39
Aleksij II, patriarcha Moskwy 199
Alem M. 266
al-Ghazzali Muhammad 39–42, 44, 45
al-Hajari Maryam Hasan 267
Al-Hansa 44
al-Karadawi Jusuf 39, 45–47
al-Maududi Abul Ala 42
al-Qaradawi Yusuf 264
Alrawabdeh Wasfi 254
al-Sistani Ali 151
Alterman Jon B. 249, 251, 255, 256
al-Wahhab Muhammad ibn ‘Abd 134
Amanullah Chan 220, 223
Anderson Jon W. 250, 255, 256, 264, 270
Andrusiewicz Andrzej 205
Annan Kofi Atta 202
Appleby R. Scott 193
Ardalan Davar 257
Ariarajah S. Wesley 136, 142
Armstrong Karen 184, 186, 188–193, 211, 212
Arslan Shakib Amir 142
Atatürk Mustafa Kemal 152
Aydin Senem 148
Ayub Khan 209
Azar Sandra T. 140, 143
Aziz N.M. 216
Baev Jordan 56
Baeva Iskra 52, 55, 56
Bainczyk Magdalena 107, 114, 115
Baldry H.C. 84
Ballardini Bruno 229, 230
Banaszak Bogusław 28
Banek Kazimierz 323
Bark Mochtar Ben 183
Battenberg Friedrich 82
Bayar Cefal 35
Baylis John 167
Behrens Kathrin 197
Benard Cheryl 151, 152, 154
Benedetti Winda 259
Benedykt XVI 164, 245
Berger Peter L. 66, 67, 78
Berlusconi Silvio 167
Besson Eric 14
Bickler 141
Biela Bogdan 100
Bielawski Józef 36, 45
Bieleń Stanisław 195
Bierdiajew Mikołaj (Berdyajew) 285, 292–300
Bierdijew Izmail 201
Bieroń Tomasz 177
bin Laden Osama 88, 134, 135, 324
Biszyga Andrzej 29
Blair Tony 167

- Blanks David R. 166
Bloesch Donald G. 186
Bobryk Adam 97
Böckenförde Ernst-Wolfgang 108–
110
Boehme Jacob 292
Boguszewski Rafał 238
Borecki Paweł 26
Borisov Boyko 60
Borowik Irena 235
Börte-üdżin 311
Bosetti Giancarlo 70, 78
Brodecki Zdzisław 119
Bruce Steve 66, 79, 183, 184, 187,
189–193
Brumberg Daniel 145
Bryan William Jennings 188
Bryk A. 106, 119
Bukhari Zahid 266
Bunt Gary R. 251, 270
Burdo M. (Бурдо М.) 201
Burdziej Stanisław 30
Burns Robert 303
Bush George Walker 134, 223
Bushira Yousuf 211
Busuttill James J. 137, 142
Byczkowski Józef 49
- Cairns Ed 143
Çakir Ruşen 148
Calabrese G. Conti 280, 281
Carapico Sheila 145
Carlyle Thomas 285–294, 299, 300
Carothers Thomas 145
Carpine Jan di Piano 317
Casanova José 67, 68, 78, 207
Cassirer Ernst 289
Castillo Terán Gabriela 304, 306
Castro Fidel Alejandro 324
Centkowska Elżbieta 56
Cerquiglini Enrico 282
Cesari Jocelyne 174
- Chappell David W. 98
Chavanne William Martin 192
Che Guevara Ernesto 240, 241, 324
Cheng Weikun 313–315, 319
Chryzyp z Soloi 84
Coleridge Samuel Taylor 287
Comte Auguste 66, 78
Cooper Robert 175
Coury Mazen E. 252
Cousins Norman 133, 142
Cox Michaelene 149
Crabtree Steve 271
Cromwell Michelle 133, 142
Cromwell Oliver 292
Cylwik Ewa 183
Cypin Władisław (Цыпин Владислав)
195
Czaplin Wsiewołod 196
Czembor Henryk 122, 123
Czohara Andrzej 26
- D'Souza Shanthie Mariet 221
Dahl Robert 156
Danecki Janusz 38, 177, 178, 183
Dante Alighieri 162, 291
Daud Mohammad 217
Davis Derek H. 31
Dawson Christopher 84
Dąbrowski Eugeniusz 91
Dervis Kemal 269
Deyi Zhang 321
Di Fabio Udo 115
Dijk Van 210
Dikötter Frank 320, 324
Dinfen Liang 319
Dixon Amzi Clarence 186
Dogan Ahmed (Doganov Medim) 55,
58, 60
Domaszewicz Zbigniew 231, 232,
241
Donovan Jeffrey 263, 268
Douglas Mary 316

- Duflot Jean 281, 283
During Simon 70, 78
Dutta Soumitra 252, 253
Dżinah Muhammad Ali 145
- Eckhart Mistrz 292
Eder Klaus 68, 70, 71, 78
Eichengreen Barry 254
Eickelman Dale F. 267
Eid Camille 82
Eid Gamal 266, 269, 271
Elayan Yasmeen 207, 214
Eliade Mircea 281
Elmusa Sharif S. 255
Eminov Ali 52, 54, 60
Emmett Cyril W. 186
Emmett Tony 155
Enke Robert 75
Epiktet z Hierapolis 83
Erman Władimir 318
Erxun Zhao 319
Esposito John L. 145, 263
Euben Roxanne Leslie 155, 176
Evans Andrew 203
Evans Carolyn 28
Evdokimov Paul 296
- Fallaci Oriana 164, 179
Falwell Jerry 191
Faqir Fadia 145
Farchari H. Szah 218
Faris David 257
Farrar Ronald T. 212, 214
Fath Sébastien 183–185, 187
Fattah Esraa Abdel 257
Fiłatow Siergiej (Филатов Сергей)
197, 198, 201
Finke Roger 66, 71, 79
Finkielkraut Alain 85
Firestone Reuven 142
Firth Raymond 321
Fischer Joschka 167
- Fleishman Jeffrey 267
Foster Hal 154
Foucault Paul 175
Franciszek z Asyżu, św. 283, 299
Friedman Thomas 254
Fuller Graham E. 148, 268
Funk Nathan C. 133, 141
Furman Dmitrij (Фурман Дмитрий)
197, 198
- Gabriel Karl 78
Gajnutdin Rawil 201
Galster Jan 28
Galtung Johan 132, 133, 142
Gajnuddin Rawil 225
Gardner Frank 262, 265
Genicot Léopold 84
Ghandi Indira 44
Gibb Hamilton Alexander Rosskeen
153
Giddens Anthony 81, 156
Gisutozzi Antonio 221, 223
Glazow Jamie 171
Glemp Józef 124
Głogowski Aleksander 223
Goddard Hugh 166
Goethe Johann Wolfgang von 290,
291
Gopin Marc 142
Gorbachev Mikhail 55, 56
Goslin Megan C. 140, 143
Gowin Jarosław 87
Górak-Sosnowska Katarzyna 169,
177, 179
Góralski Wojciech 24
Grabowska Mirosława 232, 237
Gräf Bettina 267
Gramsci Antonio 277
Grant Carolyn 314
Greenfield David N. 255
Gregorian Vartan 148
Grigorjew A.B. (А.Б. Григорьев) 196

- Guan Zhung (Zhong) 312
Gülap Haldun 147
Gurría José Ángel 174
- Haar Gerrieter 137, 142
Haas Evelyn 113
Habermas Jürgen 68, 70, 78, 154
Hainchelin Charles 83
Hajat Mohammad 202
Hakvoort I. 143
Halliday Fred 166, 218
Hallpike C.R. 316
Hammond Phillip E. 79
Hanna Milad 44
Harbom Lotta 132
Harris Ian M. 143
Hasenfratz Hans-Peter 83
Hassan Hossam Eddin 265
Hastings Adrian 84
Hathout S. 257
Hawthorne Amy 145
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 293
Hegghammer Thomas 268
Held David 150, 155, 156
Henderson Errol A. 154
Henry Clement Moore 35, 166
Herdegen Matthias 28, 29
Hick John 137, 138, 142
Hick Laurel Elizabeth 190
Hiltebeitel Alf 313, 315, 320
Hö'elun-üdžin 317
Hodgson Peter C. 142
Hofheinz Albrecht 256, 260, 261, 263, 264, 270, 271
Hofstede Geert 245
Hofstede Gert Jan 245
Högbladh Stina 132
Horgan John 147
Howard Michael 132, 133
Hryniewicz Wacław 295, 297
Huan, książę 312
Huber Peter M. 107
- Hunter Howard W. 131
Huntington Samuel P. 149, 177, 200
Huwajdi Fahmi 39–44
Hyers Conrad 190
- Inwood Brad 84
Ischakow Gusman 201
Iwan IV Groźny 204
- Jackowicz Jerzy 58
Jaczynowska Maria 83
Jaffrelot Christophe 146
Jakoniuk Leszek Mariusz 79
Jan Paweł II 97, 99, 100, 164
Jan XXIII 274, 283
Jankowska Hanna 177
Jankowski Henryk 230
Janmohamed Shelina Zahra 265, 266
Janota E. 245
Jarass Hans D. 107, 110
Jeke Cziledü 317
Jelcyn Borys 199, 203
Jelonek Tomasz 91
Jencks Charles 153
Jenkins Philip 8
Jentsch Hans-Joachim 115
Jesügej Baatur 317
Jinnah Muhammad Ali 208, 209, 214
Joachimowicz Leon 84
Johnson James Turner 142
Johnson Samuel 291
Juan Carlos, król Hiszpanii 203
Jung Carl Gustav 295
Jureczko-Wilk Joanna 231, 241
Jusuf H. 267
Juszczenko Wiktor 206
- Kaariajnien Kimmo (Каарияйнен КИММО) 198
Kaczyński Lech 21
Kadafi Muammar 151, 257
Kadayifci Ayse S. 133, 141

- Kajsza 317
Kaldor Mary 132
Kalinova Evgenija 52
Kalwin Jan 286
Kałużyński Stanisław 317
Kambachsz Parwiz 217
Kamel Sherif 252
Kant Immanuel 137, 287, 288, 293
Karzaj Hamed 217, 218, 220, 223, 224
Kemal Mustafa 35
Ketcham Ralph Louis 155
Khalid Ikram 166
Khan Muqtedar 146
Khilafah Abbasyd 270
Khoon Tan Chee 139, 142
Khurshid Abdus Salam 208, 214
King Robert H. 142
Kirił I (Cyryl I), patriarcha Moskwy 200, 203
Kiselinovski Stojan 49, 53
Kleantes z Assos 84
Knox John 291
Kokott Juliane 106–108, 110, 114, 119
Kolasińska Iwona 275, 277
Kolczyńska Joanna 184
Koncewicz Tomasz Tadeusz 119
Konfucjusz 100, 311–313, 323
Koningsveld Pieter Sjoerd van 176
Konopacki Stanisław 175
Kornatowska Maria 275, 278
Kosikowski Cezary 24
Kossak Jerzy 278
Koszorz Antoni 313
Kościelniak Krzysztof 147
Kotev Nikołaj 56
Kozłowska Jolanta 146
Kraidy Marwan M. 258
Krajewski Marek 229, 239, 240
Krokiewicz Adam 84
Królak Sławomir 183
Krukowski Józef 24
Kryńska M. 243, 244
Krzyszowski Zbigniew 97
Kubicki Paweł 177, 179
Küng Hans 131, 166
Kunig Philip 107
Kunowski Stefan 96
Kutbe Sajid 42
Kutty Faisal 211
Laertios Diogenes 84
Lane Edward 142
Langohr Vickie 146
Lanvin Bruno 253
Laqueur Walter 81, 82, 88–90
Lautsi Soile 21, 22, 105
Lazari Andrzej de 195
Le Goff Jacques 95
Le Quesne A.L. 288
Lecheler P. 111
Leftwich Adrian 155
Legenhausen Muhammed 138, 142
Legowicz Jan 84
Lehman Benjamin Harrison 288, 289
Léon-Dufour Xavier 93
Lesch David W. 166
Leszczyński P.A. 25
Lévi-Provençal Évariste 82
Lewis Bernard 146, 147, 172
Lindberg John 288
Liu Ling 323
Loch Karen 252
Loewenberg 141
Lonczar Budmir 202
Louis Bernard 172
Luckmann Thomas 67, 78
Luhmann Niklas 71, 72, 76, 79
Luter Andrzej 239
Luter Marcin 291
Łasica Katarzyna 239, 240
Ławrow Siergiej 200

- Łopatowska-Rynkowska Joanna 24
Łukaszenka Aleksander 198
- Machnik Jan 53
Macpherson Hector C. 290
Madero Francisco I. 302, 309
Makarenko Vadim 231, 232, 241
Malak Kazimierz 175
Małajny Ryszard Mariusz 30, 109
Małaszenko Aleksiej (Малашенко
Алексей) 198
Mamdani Mahmood 149
Marks Karol 275–278, 283
Marsden George M. 184
Marty Martin E. 193
Masud Ahmad Szah 222
Matthews Jessica Tuchman 249
Mayer Alicia 308
McFague Sallie 137, 142
McGrew Anthony G. 156
Meir Golda 44
Mellinghoff Rudolf 115
Menini Antonio 202
Menocal Maria Rosa 82
Merali Arzu 211, 214
Metzger Jona 202
Meyendorff John 297
Meyer Birgit 70, 79
Mezglewski Artur 24
Michaels Adrian 172, 174
Michalski Krzysztof 172
Midlarsky Manus I. 149
Miedwiediew Dmitrij 199–201, 204
Miedwiediewa Swietłana 199
Miller Barbara D. 313, 315, 320
Misiak Michał 238
Mitchell Richard P. 38
Mitrochin Nikołaj (Митрохин Нико-
лай) 199
Mitrofanow A. 203
Moaddel Mansoor 155
Modrzejewska Ewa 276, 279
- Moltmann Jürgen 166
Monnet Jean 90
Moore Annelies 70, 79
Morawska Elżbieta Hanna 107
Morin Edgar 82
Morrison Mary Lee 143
Motyka Krzysztof 27
Moustafa Tamir 157
Mroziewicz Leszek 83
Müller Łukasz 221, 223
Münch Ingo von 107
Musharaf Musharaf 223
Musharraf Pervez 210
Musiał Danuta 83
Mutsuhit, cesarz 315
Muzaffar Chandra 139, 142
Muzoniusz Rufus Kajusz 84
- Najgulov B. 58
Naser Gamal Abdel 38
Nasr Seyyed Hossein 135, 142
Nietzsche Friedrich Wilhelm 241,
289, 299
Nitzova Petya 51
Noakes Greg 210, 214
Noman Helmi 252, 261
Nour Samia Satti 253, 269
Nowicki Maciej 85
Nowicki Marek Antoni 27
Nye Joseph S. Jr. 196, 197
- Obama Barack Hussein 259
Okado Yuko 140, 143
Oneal John R. 149
Önis Ziya 148
Ortiz Echaniz Silvia 309
Osman Ahmad Zaki 249
Ostrowski Andrzej 292, 293, 295,
297, 298
Oszajca Wacław 232
Ottaway Marina 145
Oweis Khaled Yacoub 261

- Owen Roger 166
Özal Turgut 55, 56
Özbudun Ergun 153
- Panarin Aleksander 197
Paolucci Giorgio 82
Paprocki Henryk 298, 299
Parzymies Anna 49
Pasio F. 313
Pasolini Pier Paolo 273–284
Pasza-zade Allahszukjur 202
Paua Fiona 253
Pauly Robert J. 171
Paweł VI 232, 274, 283
Pawłowicz Zygmunt 87
Peled Alon 254, 255
Penna Romano 92
Pędziwiatr Konrad 169, 170, 177, 179
Pickthall Mohammed Marmaduke 139
Pieroth Bodo 107
Pietraszkiewicz Krzysztof 315
Pietrzak Helena 24, 25
Pietrzak Michał 25, 26, 86, 124
Pilikowski Jerzy 89
Pipes Daniel 149, 153
Pius X 186
Platon 84
Płachno Janusz 242
Płoszek-Brendt Halina 123
Podhorecki Leszek 317
Polo Marco 318
Ponniah S.M. 139, 142
Ponzi Maurizio 278
Poole Elizabeth 207
Popławska Agata 97
Potz Maciej 30, 185, 191
Price S.R.F. 83
Prokopiuk Jerzy 295, 297
Przebinda Grzegorz 294
Przesmycki Piotr 298, 299
- Putin Władimir 196, 199–202
- Quandt William B. 254, 255
- Rahman Abdur 217, 224
Rahnema Saeed 145
Ramadan Tarik 10, 178
Rao K.S. Ramakrishna 212, 214
Rashed Dina 259
Rashid Ahmed 219
Ratzinger Joseph 78
Reagan Ronald Wilson 191
Reale Giovanni 84
Reavey George 297
Regan Patrick M. 154
Reuter Hans-Richard 78
Ricci M. 313
Richards Alan 166
Riesebrodt Martin 68, 70, 79
Riley William Bell 185, 188, 189
Rinnawi Khalil 259, 269
Rivera Joseph de 142, 143
Robertson Pat 189, 191
Robinson Glenn E. 154
Rogowski Cyprian 95, 100
Rollin Armour 82
Romaniuk Kazimierz 91
Roosevelt Eleanor 140
Roque Rojas Esparza 303, 305
Rougemont Denis de 176
Rousseau Jan Jakub 291, 299
Roy Olivier 157, 217
Rudnicka-Kassem Dorota 168
Rughieri M. 313
Rumi Jalaluddin 139
Rushdi Salman 169
Russett Bruce M. 149
Rydzik Tadeusz 232
Rynio Alina 100
- Sachs Michael 106, 107, 111
Sadat Anwar 38

- Saddam Husajn at-Takriti 163
Saeed Bourja 269
Said Abdul Aziz 133, 141
Said Edward 211
Saied R. Ameli 211, 214
Sakowicz Eugeniusz 87, 95, 97–101
Salomon Gavriel 134, 142, 143
Sameera Ahmed 211, 214
Sarkozy Nicolas 14
Schell Jonathan 133
Schlegel Jean-Louis 85
Scopes John T. 188
Scruton Roger 177
Seidl Otto 113
Seneka Lucius Annaeus 83, 84
Seweryn Andrzej 123
Seyfeddin Kara 211, 214
Shadid Wasif 176
Shafik Nemat 269
Shaheen G. Jack 207, 214
Shahrani Nematullah 219
Shepard William E. 154
Shun-zhi, cesarz (Fulin) 313, 318
Siang Lim Kit 139, 142
Siddiqi Abdul Hamid 37
Sidichmienow Wasilij J. 313, 317–319
Silesius Angelus 292
Simons Greg 205
Skiba Anita 239, 240
Skowron-Nalborczyk Agata 178
Sławiński Roman 315
Smith Adel 14
Smith Rupert 132
Smith Steve 167
Smoktunowicz Eugeniusz 24
Solberg Erna 149
Söllner Alfred 113
Somer Murat 153
Sorman Guy 171
Springborg Robert 35, 166
Stachowiak Lech 296, 297
Staerk Bjørn 150
Stahlowa B. 123, 124
Staniewska Anna 289
Stanisz Piotr 25
Stark Rodney 66, 71, 79
Stawowy-Kawka Irena (Stavovi-Kavka) 49, 53
Stefaniuk Tomasz 177
Stewart Lyman 187
Stewart Milton 187
Stites Richard 197
Stracci 273, 274
Straub Detmar 252
Strom Margot Stern 143
Strzelczyk Jerzy 85
Studzińska Marta 172
Styczyński Marek 296
Suchocka Hanna 25
Sullivan Lawrence E. 70, 79
Syed M. Marandi 211, 214
Szekspir William 291
Szlendak Tomasz 231, 232, 239
Szostkiewicz Adam 189, 191
Ślipko Tadeusz 86
Śliwka Eugeniusz 313
Świejkowski M. 242, 243
Tadeusiewicz Ryszard 240
Tadzudin Tałgat 201
Talbot Ian 146
Tantawi Muhammad Sajjid 47
Tarzi Mahmud 224
Taylor Max 147
Temudżyn, Czyngis-chan 311, 317
Temür 317
Tengerowicz Joanna 218
Terry Randall 192
Thatcher Margaret 44
Tibi Bassam 178, 179, 183
Tinder Glenn 87–89
Tiomkin Eduard 318
Tischner Józef 87
To'orił Ong-chan 311

- Todorova Maria 51
Tomkins Stephen 91
Tortolero Yolia 309
Toscani Oliviero 230, 231
Trepp Trepp 82, 83
Trollinger William V. Jr. 185
Tunku Abdul Rahman Putra 139, 142
- Urbańczyk Przemysław 85
Uruszczak Waclaw 26
Utvik Bjorn Olav 145
- Vanderlaan Eldred C. 186
Vandervalle Dirk 145
Vasileva Darina 56
Vincent Peter 252, 253, 256, 257, 259, 262
Virbricht R. 175
Vogele William B. 133, 142
Volkmer I. 254
Vries Hent de 70, 79
- Wakeman Frederic Jr. 314
Wallenstein Peter 132
Wallis Roy 66, 79
Warchałowski Krzysztof 27
Ward Ian 70, 79
Warf Barney 252, 253, 256, 257, 259, 262
Wasilewski Piotr 229
Waterbury John 166
Watson James L. 315, 321
Watt William Montgomery 166
Weber Max 66, 79
Weihert Stephan Alexander 268
Weiler Joseph H.H. 107, 119
Wellek René 287
Welles Orson 273
Wheeler Deborah L. 251, 256, 258
Whitaker Brian 252
Wilhelm z Rubruk 317
- Wilson Bryan 67, 79
Wisłocki Jerzy 127
Wolicka Elżbieta 296
Woltering Robert 146
Woroncowa Ludmiła 197
Wroceński Józef 25
Wysoczański Wiktor 123
- Xun Lu 317
Xunzi 323
- Yahyaouni Yahyaouni 260
Yaoling Qi 319
Yashar Fouad 333
Yat-sen Sun 318
Yuncheng Hua 314, 315
- Zańko Dorota 87
Zdanowski Jerzy 38, 39, 44
Zebiri Kate 166
Zemni Sami 176
Zenon z Kition 84
Zhigang 320
Zhivkov Todor 54–57
Zhongshana Sun (Sun Jat-sena) 316, 319
Zhuang Zhou (Zhuangzi, Mistrz Zhuang) 311, 312, 323
Zia-ul-Haq Muhammad 209, 210
Zieliński Tadeusz J. 25, 26, 30
Zii-ul-Haq Muhammad 145
Zi-kung 312
Znamierowska-Rakk Elżbieta 49
Zoll Andrzej 22
Zubaida Sami 148
Zuckerman Ethan 260
Zwaak L. 28
- Żbikowski Tadeusz 313
Żmigrodzki Marek 49, 50, 57
Żurek Antoni 94
Żywczyński Mieczysław 93

