

ISSN 1896-9038

No 26, 2022

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA

ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA



w numerze:

Adolphe, Grosse, Igboin, Modood, Morieson, Sealy, Zenderowski

Tożsamość i religia w postliberalnym świecie

CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA

ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Instytut Nauk o Polityce i Administracji
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Rada Naukowa:

prof. dr Jane Adolphe (Ave Maria School of Law, Florida, USA)
 prof. dr Chantal Delsol (Université Paris-Est Marne-la-Vallée)
 prof. dr hab. Aniela Dylus
 prof. dr hab. Ingeborg Gabriel (Universität Wien)
 prof. dr hab. Jan Grosfeld
 prof. dr Jakub Grygiel (Catholic University of America)
 prof. dr hab. Milan Katunec (Trnavská Univerzita v Trnave)
 ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
 prof. dr Vittorio Possenti (Università Cà Foscari di Venezia)

Redakcja:

ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz – redaktor naczelny
 prof. UKSW dr hab. Michał Gierycz – z-ca red. naczelnego
 ks. dr Piotr Burgoński
 prof. dr Ligia Castaldi (Ave Maria School of Law – Florida USA)
 Luisa Lodevole PhD, Università degli Studi di Roma „Tor Vergata”
 dr Grégor Puppinc (European Centre for Law and Justice – Strasbourg)
 Michał Kmieć
 dr Mariusz Sulkowski – sekretarz redakcji

Redaktorka tematyczna numeru: dr Anna M. Solarz (Uniwersytet Warszawski)

Redakcja językowa (j. polski): Weronika Rychta

Tłumaczenie z j. angielskiego na j. polski: Małgorzata Wójcik

Redakcja językowa (j. angielski): Steven Jones

Recenzenci pisma:

prof. Ligia Castaldi	prof. Agnieszka Orzelska-Stączek
prof. Immaculada Colomina	prof. Jacek Pawlik SVD
prof. Antoni Dudek	dr hab. Marcin Rzepka
prof. Stefan Dudra	prof. Yusuf Sayin
prof. UJ Joanna Dyduch	prof. Peter Schallenberg
ks. prof. Stanisław Fel	dr Ihab Shabana
prof. Wojciech Gizicki	prof. Zbigniew Stawrowski
prof. Jakub J. Grygiel	dr Balázs Szabó
ks. prof. Tadeusz Jarosz	dr hab. Marcin Szydzisz
prof. UO Joanna Kulska	prof. Hernan Tesler-Mabe
dr hab. Wiesław Lizak	prof. Stefano Visentin
prof. Maria Marczevska-Rytko	ks. prof. Janusz Węgrzecki
prof. UZ Ryszard Michalak	prof. Krzysztof Wielecki
dr hab. Justyna Miecznikowska	prof. Adam Wielomski
prof. Tamás Nyirkos	prof. UKSW Dominik Zamiatąła CMF

Wydawca:



Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej

Instytut Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, budynek 23, p. 226

e-mail: ip@uksw.edu.pl, <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/csp>

Projekt okładki i opracowanie graficzne:

Mediakoncept

Przygotowanie do druku:

Studio EDO – Jakub Łoś

Wersję pierwotną czasopisma stanowi anglojęzyczna wersja drukowana

ISSN 1896-9038

Od redakcji

Tematem przewodnim oddawanego do rąk Czytelnika 26. numeru naszego czasopisma jest związek między *tożsamością i religią w postliberalnym świecie*. Po trzech dekadach tryumfalnego pochodu zachodni liberalizm został powstrzymany i przeżywa poważny kryzys, który skłania do rozważań o postliberalnym porządku społecznym. Wielu badaczy nie ma wątpliwości, że do tego stanu rzeczy przyczynił się sam Zachód ze swoim pozimnowojennym „liberalnym interwencjonizmem”, niepohamowaną żądzą zysku i wszechobecnymi procesami globalizacji [Kuźniar 2016: 195]. Przewartościowanie liberalizmu ma związek z szeregiem wydarzeń i procesów o zasięgu międzynarodowym i wewnętrznym. W stosunkach międzynarodowych są to wzrost znaczenia niezachodnich potęg z Chinami na czele, pandemia COVID-19 i jej skutki, kryzys gospodarczy, energetyczny, niekorzystne zmiany w środowisku naturalnym i masowe migracje, a przede wszystkim powrót do *power politics*, obserwowany ostatnio zwłaszcza w postaci niczym nieuzasadnionej agresji Rosji na Ukrainę. W wymiarze wewnątrzpaństwowym dostrzec można m.in. rozprzestrzenianie się starych/nowych ideologii zmieniających rozumienie dobra człowieka i dobra wspólnego, często w opozycji do religii lub w powiązaniu z nią czy raczej z próbą kształtowania jej według swoich potrzeb. Dostrzec można też tzw. populizm jako starą/nową formę mobilizacji ludzi przez polityków. Warto zastanowić się, czy w tych okolicznościach możemy już mówić o „epokowej zmianie”, czy raczej mamy do czynienia z kontynuacją dotychczasowych podejść i paradygmatów, choć w nowej odsłonie. Jeśli pochod liberalizmu w życiu wewnętrznym państw i w stosunkach międzynarodowych zdaje się zatrzymany, co może go zastąpić? Jaką rolę odgrywa w tych zmianach czynnik tożsamościowy, jakie znaczenie ma religia?

Tożsamość (indywidualna i zbiorowa) staje dziś w centrum uwagi badaczy nauk społecznych. Z pomocą tej kategorii wyjaśnia się zachowania, zjawiska i procesy społeczne, które w XX wieku uwolnione zostały z piętna determinizmu. Niepewność co do charakteru i natury „innego” znalazła swoje odzwierciedlenie w pytaniu egzystencjalnym o to, kim jestem ja sam lub kim jesteśmy my jako

grupa (zjawisko „świadomości siebie” podmiotu indywidualnego lub zbiorowego). Tożsamość z założenia łączy w sobie dwa znaczenia: pierwsze związane z kontynuacją („pozostawanie tym samym” = *sameness*), drugie – z odrębnością, odróżnianiem się (*distinctiveness*) [Jacobson-Widding 1983: 13].

Postliberalny etap rozwoju świata oraz obserwowany już od kilku dekad „powrót religii z wygnania” w życiu społecznym i w badaniach nad nim, zwłaszcza w postaci postsekularyzmu, stawia naturalne pytanie o rolę „świętości” w budowaniu różnych wymiarów tożsamości. Wydaje się, że kategoria tożsamości pozwala lepiej zrozumieć i wyjaśnić skomplikowane relacje także religii i polityki. Dotyczy to w równym stopniu systemu zachodniego, jak i innych regionów świata, a w konsekwencji także porządku globalnego. Można zaryzykować stwierdzenie, że religia jest jednym z fenomenów, który przyczynił się do przewartościowania ideologii liberalizmu. Już 30 lat temu Samuel Huntington podkreślał rolę religii w świecie twierdząc, że w skali globalnej skończyła się „ekspansja [zsekularyzowanego] Zachodu”, a rozpoczął się „bunt przeciwko Zachodowi”. Huntington przeciwstawił religie (które w jego teorii były fundamentem tożsamości w zasadzie każdej z wyróżnionych cywilizacji) ideologiom wyprodukowanym przez Zachód [1998: 70]. Za jedną z takich ideologii uważał liberalizm, który – po zwycięstwie najpierw nad faszyzmem, potem komunizmem – w przekonaniu Francisa Fukuyamy nie miał już konkurencji: „tylko liberalna demokracja nie jest obciążona fundamentalnymi wadami, sprzecznościami wewnętrznymi oraz niedostatkami racjonalności, czyli tym, co wiodło dawne ustroje do nieuchronnego upadku” [1996: 9]. Wydaje się jednak, że w swojej wizji ten autor nie wyeksponował należycie tożsamości, a w niej roli religii.

Choć klasycy podkreślają, że nie ma jednego liberalizmu – „jest ich wiele, czasem dość luźno ze sobą powiązanych” – to jednak wspólna dla wszystkich wariantów wydaje się „nowoczesna w charakterze – koncepcja człowieka i społeczeństwa” [Gray 1994: 9]. Jest ona indywidualistyczna, egalitarna, uniwersalistyczna i meliorystyczna, czyli samoregulująca i samodoskonaląca [tamże: 8]. 30 lat po zadekretowanym „końcu historii” wiadomo jednak, że takie rozumienie człowieka i społeczeństwa, które stanowi podłoże zarówno liberalnej demokracji, jak i światowego porządku liberalnego, nie wytrzymało próby czasu. Patrick J. Deneen, zastanawiając się, „dlaczego liberalizm zawiodł”, wyjaśnia, że podstawowa dla liberalizmu wartość, jaką jest autonomia jednostki, tworzy struktury, które w konsekwencji doprowadzają do powstania u wielu obywateli poczucia utraty wolności. „Populistyczne reakcje” stają się zatem oddolną reakcją na

problemy w sferze politycznej i gospodarczej, które – wbrew temu, co sądzą liberałowie – cechuje „ożywiony impuls demokratyczny” [Deneen 2021: 13]. Pappin podkreśla z kolei, że „liberalizm stał się ideologią na wyczerpaniu” – nie potrafi jasno wyartykułować, czym jest dobro wspólne ani „nie jest w stanie wzbudzić lojalności i wspólnego poświęcenia, których wymagają państwa narodowe, aby funkcjonować” [Pappin 2020].

Nietrudno dostrzec, że dziś w centrum wysiłków człowieka ponownie staje wolność, tożsamość, a także prawda o nim samym, która ma wymiar transcendentny. Żywa jest przestroga Jana Pawła II: „W sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” [Jan Paweł II 1991: nr 46].

Jest jednak także inne podejście. Ten sam Fukuyama współczesne załamanie liberalizmu wiąże z niedostatkiem równości i tym, że ani nacjonalizm, ani religia nie zniknęły jako siły w polityce światowej. Jego zdaniem współczesne liberalne demokracje nie rozwiązały w pełni problemu *thymosu* – tej części duszy człowieka, która walczy o uznanie, co przejawia się zwłaszcza w nacjonalizmie i obronie spychanej z głównego nurtu religii [2018: 9]. Zdaniem tego autora, nie mniej, ale więcej liberalizmu w świecie, uznanie kolejnych praw człowieka i ich egzekwowanie przez Zachód (w dążeniu do większej równości) mogą być lekarstwem na obserwowany kryzys. Warto się zastanawiać, gdzie w tym liberalnym porządku wartości, które eksponuje wolność i równość ludzi, ginie braterstwo, do którego nawołuje m.in. papież Franciszek.

Wszyscy autorzy z Polski i zza granicy, których artykuły publikujemy w pierwszej części numeru, dostrzegają przemiany zachodzące w liberalnym porządku społecznym pod wpływem różnych czynników. Ich rozważania koncentrują się na konkretnych krajach, regionach lub na ładzie globalnym. Na początku przedstawiamy rozważania dwóch badaczy rozwijającej się w Wielkiej Brytanii bristolskiej szkoły wielokulturowości. Thomas Sealy podejmuje problem zarządzania pluralizmem kulturowym w Europie Zachodniej, a zwłaszcza włączania mniejszości, które ze względu na wyznawane konserwatywne, często nieliberalne wartości postrzegane są jako zagrożenie dla porządku społecznego. Tariq Modood zauważa konieczność przemyslenia sekularyzmu politycznego. Jego zdaniem wielokulturowość podważa liberalny konsensus i niesie ze sobą religijne pytania w świecie,

w którym religia została zepchnięta na margines. Zmusza zatem do ponownego przemyślenia sekularyzmu. Okazuje się, że liberalna tolerancja, ograniczona do jednakowego traktowania, nie wystarcza do pełnego uznania i integracji obywateli różnych grup – musi nastąpić dostrzeżenie znaczenia różnic, w tym roli religii w budowaniu ich tożsamości. W obu tekstach tożsamość religijna jawi się jako wyzwanie i zadanie dla postliberalizmu, który, zdaniem autorów, przynajmniej w Wielkiej Brytanii, stopniowo przybiera oblicze postsekularne. Z artykułu Moododa wybrzmiewa wyraźnie, że tak rozumiana wielokulturowość, wymagająca zresztą aktywnych działań ze strony państwa, oznacza wzbogacenie, a nie zubożenie, kultury narodowej.

W artykule Jane Adolphe analizie zostaje poddane zagadnienie stosunku Stolicy Apostolskiej do „globalnego resetu”, którego metaforą posłużył się przewodniczący Światowego Forum Ekonomicznego, Klaus Schwab, w obliczu epidemii COVID-19 i jej skutków. Schwab w swoich publikacjach ocenia powstałą sytuację jako dogodny moment na wdrożenie nowego podejścia do zarządzania społeczeństwami, bliskiego podejściu Chin. Jego zdaniem „czwarta rewolucja przemysłowa” zmienia to, „kim jesteśmy jako istoty ludzkie, poprzez systemy cyfrowe, fizyczne i biologiczne”. Jak zauważa autorka, Stolica Apostolska ustami swoich przedstawicieli (np. kard. Turksona) wyraża akceptację dla idei „globalnego resetu”, licząc na przewyżczenie niesprawiedliwości społecznych w świecie. Są jednak także inne zaniepokojone takim obrotem sprawy głosy katolickie (np. kard. Zena i Müllera), dostrzegające w nim prostą drogę do dehumanizacji i totalitaryzmu. Właściwie odczytana katolicka nauka społeczna może stać się antidotum na te problemy.

Do zmian w regionie Europy odnoszą się trzy kolejne teksty. Tomasz Grzegorz Grosse szuka odpowiedzi na pytanie, czy ofensywa nurtów lewicowych w UE, wyraźnie widoczna w drugiej dekadzie XXI wieku, a więc w okresie głębokich postliberalnych przewartościowań, może przyczynić się do uzdrowienia projektu europejskiego, zdradzającego oznaki wyczerpania. Jak zauważa autor, „to sfera kultury, a dokładnie narracji i ideologii, miała zmieniać postawy społeczne w taki sposób, aby wprowadzić jednolite i powszechnie przyjmowane idee”, co Gramsci określił mianem „hegemonii kulturowej”. Jednocześnie miało to prowadzić do odsunięcia „idei faszystowskich”, a więc odwołujących się, jego zdaniem, do patriotyzmu, tożsamości i wspólnoty narodowej. W takich warunkach znacznie łatwiej budować wspólnotę o zasięgu ponadnarodowym. Aktywność wyrastająca z tych przesłanek obserwowaliśmy w działaniach Parlamentu Europejskiego i innych instytucji unijnych, co, zdaniem autora, jest wyrazem lewicowego

w swoim stylu przedkładania zasad uniwersalnych nad prawo narodowe. Autor dostrzega ograniczenia tego podejścia oraz jego konsekwencje, m.in. pozbawianie UE fundamentów cywilizacyjnych czy zniszczenie racjonalizmu i autorytetu nauki. To z kolei mogło przyczynić się do zwiększenia zainteresowania wyborców formacjami prawicowymi. Oznaczało także obniżanie poziomu demokracji w instytucjach europejskich.

Tożsamość narodów Europy Środkowej oraz znaczenie religii i historii w jej budowaniu są przedmiotem rozważań Radosława Zenderowskiego. Powołując się na badania empiryczne autor wskazuje na różnice kulturowe i światopoglądowe między tą częścią Europy a jej zachodnim krańcem. Odwołuje się m.in. do mitu *antemurale christianitatis* czy „forpoczątki kultury europejskiej” oraz roli instytucji religijnych w budowaniu własnej tożsamości przez większość narodów Europy Środkowej. Religia, zdaniem autora, pozostaje „najbardziej wyrazistą wartością”, która odróżnia ten region od Europy Zachodniej. Wprowadza m.in. pojęcie wiktymizmu, charakterystyczne dla tego regionu, w którym „chodzi o specyficzny rodzaj kompensacji utraconego szacunku do siebie samego, będącego efektem jakiejś spektakularnej narodowej klęski”. Autor podkreśla to, o czym często zapominają badacze z Zachodu, że Europa Środkowa wykształciła własną tożsamość, która choć nie ma charakteru ponadnarodowego, to jednak dysponuje wspólną „gramatyką”, która często przejawia się w relacjach tożsamość narodowa – religia (sakralizacja etnosu *versus* etniczacja religii).

O węgierskiej postliberalnej „chrześcijańskiej demokracji” i jej oddziaływaniu na konserwatystów amerykańskich pisze w swoim tekście Nicholas Morieson. Zwraca uwagę na liczne wizyty Amerykanów na Węgrzech, ich podziw dla partii Fidesz, która zdawała się osiągnąć to, co niemożliwe, czyli „powstrzymanie elit swojego narodu przed przejęciem państwa i wyparciem konserwatystów ze sfery publicznej”. Zdaniem konserwatywnych Amerykanów sukcesem było utrwalenie „kultury chrześcijańskiej” i „myśli postliberalnej” na Węgrzech. Rozszerzenie jej na amerykańską rzeczywistość polityczną, jak dowodzi Morieson, okazało się jednak zbyt dużym wyzwaniem, choć wpływy postliberałów w Partii Republikańskiej między 2016 a 2022 r. wydatnie wzrosły. To w tym środowisku dochodzi do najważniejszej krytyki liberalizmu, który zdaniem konserwatystów otworzył drogę do osiągnięcia sukcesu politycznego przez zagrażające demokracji ruchy lewicowe.

Ostatni artykuł tej części numeru dotyczy sekularyzacji i tożsamości religijnej w Nigerii – jednym z największych i najbardziej religijnych państw Afryki.

Opuszczamy zatem zachodnią perspektywę badawczą, którą autor – Benson Igboin – uważa za mylącą w przypadku badań nad Afryką. Kolonializm i religie misyjne wniosły na ten kontynent własną myśl sekularyzacyjną, jednak do debaty nad nią uprzedmiotowiona Afryka nie miała możliwości się włączyć. Religia w Nigerii pozostaje kluczowym elementem polityki tożsamości, a złożone przepisy nigeryjskiej konstytucji dotyczące świeckiego statusu państwa zwiększają dodatkowo niestabilność wewnętrzną, gdyż są różnie interpretowane. W Afryce religia nie przeniosła się do sfery prywatnej i nadal stanowi ważny czynnik w polityce, co prowadzi do konfliktów i ofiar, których można byłoby uniknąć. Ani zachodnia sekularyzacja, ani „obsesyjna religijność” Afrykanów nie służy rozwojowi kontynentu. Igboin zauważa, że potrzebna jest twórcza równowaga między tymi skrajnościami, a „dekolonizacyjna perspektywa sekularyzacji wymaga bardziej szczegółowych badań i zastosowań”.

Uzupełnieniem rozważań autorów zawartych w pierwszej części numeru jest artykuł Wolfganga Palavera, w którym autor dostrzega szansę na pogodzenie kosmopolityzmu z „otwartym patriotyzmem”, którego zapowiedź dostrzega w nurcie katolicyzmu zapoczątkowanym m.in. przez Jacquesa Maritaina. Podkreśla, iż otwarty patriotyzm, w przeciwieństwie do nacjonalizmu, „nie wyklucza wewnątrzspołecznego pluralizmu ani też nie narzuca jedności etnicznej lub religijnej”. Zadaniem społeczności religijnych jest w tym kontekście „stanowienie niezbędnego spoiwa między lokalnością a globalną solidarnością”.

O wybranych zagadnieniach związanych z różnorodnością religijną Europy i powojennym procesem integracji pisze Irena Popiuk-Rysińska. Zwraca uwagę, że początkowo „federalizacja” była postrzegana jako pomysł katolicki i kontestowana przez kraje z większością protestancką. Stopniowo jednak, wraz z rozwojem procesu sekularyzacji, czynnik religijny tracił na znaczeniu. Nadal jednak można dostrzec wpływ religii na postawy dotyczące m.in. głębokości i zakresu integracji, co autorka omawia w swoim artykule, odwołując się m.in. do badań Brenta F. Nelsena i Jamesa L. Gutha.

W kolejnym tekście Maria Szymborska zwraca uwagę na swoiste napięcie, jakie pojawia się wśród współczesnych myślicieli, którzy, z jednej strony, dostrzegają potrzebę duchowości w życiu społecznym i ubolewają nad jej zanikiem, a z drugiej – obawiają się jakiegokolwiek wpływu religii na życie polityczne. Na przykładzie pracy Marka Lilii pt. *Bezsilny Bóg* autorka wykazuje, że negatywne dla religii wnioski wyciągane są jednak – po pierwsze – na podstawie ideologii, mylonej

z religią, a po drugie – „z lekceważeniem rzeczywistej nauki Kościoła katolickiego na temat autonomii życia politycznego”. Jej zdaniem „w przytoczonej perspektywie pomija się też fakt, że pierwotnym polem konfliktu między dobrem a złem jest ludzkie sumienie i podejście do prawdy”.

W. Julian Korab-Karpowicz pisze o duchowym przywództwie politycznym, które dotyczy sztuki rządzenia państwem z uwzględnieniem „pełnego i wszechstronnego rozwoju osobowego człowieka”, jego samorealizacji, które osiąga swój najwyższy stopień rozwoju w świętości, czyli łączności z Bogiem. To podejście „wspiera harmonię społeczną, która wynika ze współdziałania między różnymi grupami w obrębie społeczeństwa”. Z tego podejścia wynika postulat praktyczny. Zdaniem autora „przywódcy Unii Europejskiej oraz indywidualnych państw europejskich powinni porzucić modernistyczny trend sekularyzacji i uczestniczyć w rozwoju cywilizacji chrześcijańskiej, jednoczącej ludzkość całego świata na poziomie etycznym, oraz mieć zawsze na uwadze najwyższe wartości uniwersalne i ostateczny cel życia ludzkiego”.

Do kategorii braterstwa powraca Michał Gierycz w swoim tekście analizującym jej polityczny wymiar w encyklice Franciszka *Fratelli tutti*. Autor, po pierwsze, stara się uchwycić istotę braterstwa przedstawioną w encyklice. Po drugie, dostrzega znaczenie politycznego wymiaru w propozycji Papieża. Po trzecie, ukazuje wyzwania, jakie się rodzą się w kontekście proponowanego ujęcia braterstwa w perspektywie nauki społecznej Kościoła. I wreszcie, analizuje możliwe źródło tych wyzwań, „poprzez ukazanie napięcia między proponowanym przez *Fratelli tutti* rozumieniem braterstwa a specyficznym dla katolickiej tradycji pojmowaniem braterstwa”.

Adelaide Madera zastanawia się nad konsekwencjami pandemii COVID-19 dla relacji między wspólnotami religijnymi i państwem. Zwraca uwagę, że współpraca między tymi podmiotami może przyczynić się do wdrożenia nowych sposobów funkcjonowania, dzięki którym wszyscy aktorzy społeczni podejmują wspólne zobowiązania do realizacji wspólnych celów, mając na uwadze budowanie bardziej zrównoważonej przyszłości.

Hessam Habibi Doroh analizuje rolę sunnitów w wyborach prezydenckich w szyickim Iranie w 2021 r. Jego zdaniem aktorzy i instytucje religijne były czynnikami mobilizującymi w kampanii politycznej. Co ciekawe, elity sunnickie w 2021 r., w imię pragmatyzmu, były w stanie osiągnąć porozumienie polityczne

z elitami szyckimi, ignorując tym samym żądania zwykłych sunnitów dotyczące rozwiązania problemu nierówności. Jednak, zdaniem autora, tę zmianę lojalności sunnitów należy rozumieć raczej jako polityczny kompromis niż epokową zmianę paradygmatu w polityce irańskiej.

Tomasz Jarosz i Emmanuel Komba w swoim artykule ukazują wpływ pierwiastka religijnego (organizacji opartej na wierze, FBO) na rozwój w krajach afrykańskich na przykładzie katolickiej szkoły w Morogoro w Tanzanii. Wyznaczony cel rozwojowy motywuje członków FBO do oddziaływania na swoich świeckich partnerów, co prowadzi do osiągnięcia konkretnych skutków (wyniki egzaminów państwowych). Oddziaływania podmiotu religijnego pozostają pod stałym wpływem impulsów wyłaniających się z wnętrza sfery duchowej.

Na koniec Michał Kłakus omawia okoliczności niedosłzłego spotkania Charles'a de Gaulle'a z prymasem Stefanem Wyszyńskim podczas wizyty prezydenta Francji w Polsce w 1967 r. De Gaulle'owi, jako przedstawicielowi bloku zachodniego, choć realizującego własną wizję polityki międzynarodowej, bardzo zależało na tym wydarzeniu. Postrzegał on Prymasa jako duchowego przywódcę narodu, do którego przybył z wizytą mimo zaciągniętej od przeszło 20 lat żelaznej kurtyny. Wagę tego spotkania dostrzegały jednak także władze w Warszawie, które ostatecznie je uniemożliwiły, co dowodzi znaczenia Kościoła w PRL i obaw, jakie żywiła wobec niego totalitarna władza.

Z proponowanych Czytelnikowi artykułów wyłania się obraz religii splecionej z polityką, która także w świecie postliberalnym pozostanie ważnym składnikiem tożsamości indywidualnej i grupowej, choć jej oddziaływanie na stosunki społeczne może być inne niż w okresie tryumfu liberalizmu. Wiele wskazuje na wzrost znaczenia tego czynnika jako źródła tożsamości, gdyż to religia rzuca wyzwanie projektowi liberalnemu, ale też na przewartościowania i zmiany w samych postliberalnych tradycjach religijnych. Wiele wyzwań, jak się wydaje, będzie pochodzić z obszarów spoza Europy Zachodniej i z tamtejszych roli i funkcji przypisywanych religii. Zapraszamy do lektury, z której wyłania się ciekawy obraz tych związków w ujęciu lokalnym, regionalnym i globalnym, współczesnym i nieco bardziej historycznym. Zachęcamy także do dyskusji na łamach naszego czasopisma, gdyż podejmowany problem pozostaje zagadnieniem poznawczym i praktycznym, które na pewno wymaga dalszych, pogłębionych studiów. Owocnej lektury!

Anna M. Solarz

Bibliografia

- Deneen P.J. (2021), *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M.J. Czarnecki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Fukuyama F. (2018), *Identity. The Demand for Dignity and Politics of Resentment*, Farrar, Straus & Giroux.
- Fukuyama F. (1996), *Koniec historii*, tłum. T. Bedroń i M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Gray J. (1994), *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Znak, Kraków.
- Huntington S.P. (1998), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
- Jacobson-Widding A. (red.) (1983), *Identity. Personal and Sociocultural*, Academiae Upsaliensis, Uppsala.
- Jan Paweł II (1991), *Centesimus annus*, Tarnów.
- Kuźniar R. (2016), *Bezpieczeństwo w pozachodnim porządku międzynarodowym (od „Pustynnej Burzy” do tak zwanego Państwa Islamskiego)*, w: *Tendencje i procesy rozwojowe współczesnych stosunków międzynarodowych*, red. M.F. Gawrycki i in., Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Pappin G. (2020), *From Conservatism to Postliberalism. The Right after 2020*, t. 4, nr 3, Fall, <https://americanaffairsjournal.org/2020/08/from-conservatism-to-postliberalism-the-right-after-2020/> (7.12.2022).

Spis treści

Tożsamość i religia w postliberalnym świecie

Thomas Sealy <i>Wielokulturowy postliberalizm – kwestia tożsamości</i>	19
Tariq Modood <i>Sekularyzm i wielokulturowość – wzajemnie połączone wyzwania polityczne</i>	36
Jane Adolphe <i>Narody Zjednoczone, Stolica Apostolska i „globalny reset”</i>	51
Tomasz Grzegorz Grosse <i>Lewicowa ofensywa w Unii Europejskiej</i>	89
Radosław Zenderowski <i>O tożsamości Europy Środkowej</i>	117
Nicholas Morieson <i>„Węgry to miejsce, w którym trzeba teraz być”. Węgierski postliberalizm i jego wpływ na amerykańskich konserwatystów</i>	154
Benson Igboin <i>Sekularyzacja i tożsamość religijna w krajobrazie religijnym Nigerii</i>	187

Miscellanea

- Wolfgang Palaver**
Otwarty patriotyzm jako konsekwencja dynamicznej religii 219
- Irena Popiuk-Rysińska**
Pluralizacja religijna a proces integracji europejskiej. Wybrane zagadnienia 236
- Maria Szymborska**
Religia a polityka – dramat w sanktuarium 257
- W. Julian Korab-Karpowicz**
O duchowym przywództwie politycznym. Polityka duchowa jako droga dla rozwoju przyszłej Europy 276
- Michał Gierycz**
Polityczny wymiar braterstwa. Perspektywa Fratelli tutti na tle tradycji katolickiej 291
- Adelaide Madera**
The State's Attitude towards Religious Communities in a Health Crisis: pursuing toward new interpretative approaches? 304
- Hessam Habibi Doroh**
Iranian Sunni Muslims and the 2021 Presidential Election: paradigm shift or political compromise? 319
- Tadeusz Jarosz, Emmanuel Komba**
Faith Based Organizations as Instigators of Development: the contribution of Alfagems Secondary School in Morogoro (Tanzania) 340
- Michał Kłakus**
„My we Francji wiemy, jaką rolę spełnia Kościół w życiu tego drogiego narodu i co uczynił dla jego wielkości”
O niedoszłym spotkaniu prezydenta Charles'a de Gaulle'a z prymasem Stefanem Wyszyńskim (1967) z perspektywy kościelnej 366

Recenzje i sprawozdania

Michał Gierycz

Czy Kościół zrozumiał swoją najnowszą historię?

Paweł Skibiński, *Kościół wobec totalitaryzmów (1917-1989)*.

Światowy katolicyzm i doświadczenie Polaków, Instytut Pileckiego,
Warszawa 2022, ss. 687

383

Filip Skoczeń, Marcin Skoczeń

Czy jesteśmy świadkami narodzin nowego paradygmatu?

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej
pt. *Religia i polityka w kontekście „epokowej zmiany”*

395

Filip Skoczeń

Sprawozdanie z konferencji:

*Świętego Jana Pawła II dziedzictwo prawa naturalnego
i międzynarodowych praw człowieka. Ku stuleciu perswazji*

405

**Tożsamość i religia
w postliberalnym świecie**

Thomas Sealy

University of Bristol, Wielka Brytania

ORCID: 0000-0002-3211-6900

Wielokulturowy postliberalizm – kwestia tożsamości

Abstrakt: Realia wielokulturowości, czy zróżnicowania kulturowego i religijnego, we współczesnych społeczeństwach Europy Zachodniej są istotnym aspektem postliberalizmu. Fakt ten sprowokował nowy sposób myślenia o pożądanym sposobach zarządzania pluralizmem oraz uwzględnienia, zintegrowania i włączenia mniejszości – w szczególności tych, które są postrzegane jako sprzeczne z liberalnymi wartościami świeckimi, ponieważ wyznają bardziej konserwatywne społecznie, nieliberalne (a nawet ograniczające) wartości. W Wielkiej Brytanii wielokulturowość pojawiła się jako teoretyczny i polityczny odzew na ten postliberalny dylemat. Artykuł najpierw pokazuje ten odzew oraz przedstawia, w jaki sposób pokrywa się on z postliberalnymi problemami i zasadami, po czym skupia się na tym, jak religia wpisuje się w ten obraz jako ważny nurt w myśli wielokulturowej i postliberalnej. Artykuł wykazuje, że teoria wielokulturowości wymaga nowego myślenia o religii jako części polityki postliberalnej oraz że teoria ta posiada już potrzebne do tego zasoby.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, postliberalizm, tożsamość religijna

Abstract: A significant aspect of post-liberalism is the reality of multiculturalism, or the cultural and religious diversity in contemporary Western European societies. This has provoked new thinking on how this pluralism is to be managed, and how these minorities are to be integrated, accommodated and included. This is especially the case for those groups whose values are seen as in tension with certain liberal secular values. In Britain, multiculturalism has emerged as a theoretical and policy response to this post-liberal dilemma. This article outlines this response and how it overlaps with post-liberal concerns and principles. It focuses in particular on how religion fits into this picture, as an important strand in multiculturalist and post-liberal thought. It is argued that multiculturalism requires new thinking on religion as part of a post-liberal politics, but also that it already possesses resources conducive to this.

Keywords: multiculturalism, post-liberalism, religious identity

Wstęp

Niestanowiący bynajmniej końca historii, pozorny triumf liberalizmu po 1989 r. można postrzegać raczej jako początek niż koniec. W tym samym czasie, gdy głoszone zwycięstwo liberalizmu nad komunizmem, w Europie Zachodniej ten pierwszy nurt polityczny zaczynał mierzyć się z pytaniami o adekwatność wobec wyłaniających się realiów wielokulturowości. Rok 1989 przyniósł pierwszą aferę związaną z noszeniem przez muzułmanki we Francji chust na głowie, co ostatecznie doprowadziło do zakazu używania ostentacyjnych symboli religijnych w szkołach publicznych na początku XXI wieku oraz zakrywania całej twarzy w przestrzeni publicznej w 2011 r. Rok 1989 wiązał się również z aferą Salmana Rushdiego w Wielkiej Brytanii, kiedy to kwestia wolności słowa, a w szczególności wolności satyrycznych wypowiedzi na temat religii, stała się ważnym zagadnieniem publicznym i politycznym. Właśnie wtedy, gdy wydawało się, że liberalizm zapanował już na dobre, społeczeństwa Europy Zachodniej stanęły w obliczu coraz większych roszczeń ze strony mniejszości, zwłaszcza muzułmańskich, oraz faktu wielokulturowego i wieloreligijnego pluralizmu. Obok kwestii rasizmu i antyrasizmu, na które zwrócono większą uwagę w poprzednich dekadach, państwa zachodnioeuropejskie musiały teraz zmierzyć się z pytaniami o to, jak uwzględnić w życiu społecznym różnorodność etniczną i religijną, a na pierwszy plan politycznej i publicznej debaty wysunęły się różne kwestie związane z wolnością słowa i religią. Pytania te miały podważyć pewne podstawowe założenia liberalnego konsensusu, zwłaszcza idee neutralności i tolerancji w imię równości.

Wychodząc od pojawienia się tych wielokulturowych wyzwań oraz odnosząc się przede wszystkim do Wielkiej Brytanii i pewnej szczególnej formy myślenia wielokulturowego, która się tam wyłoniła, niniejszy artykuł ma na celu – po pierwsze – przyjrzenie się idei wielokulturowości, która pojawiła się w teorii politycznej jako odpowiedź na te kwestie społeczne i polityczne, po drugie zaś – dokonanie oceny teorii wielokulturowości, szczególnie jeśli chodzi o myślenie w jej ramach o religii w sferze publicznej. Wielokulturowość sama w sobie nie jest przedstawiana wprost jako forma postliberalizmu przez jego czołowych myślicieli, postaram się jednak na dwa sposoby pokazać jej znaczenie w odniesieniu do myśli postliberalnej. Przedmiotem zainteresowania pierwszego z nich jest znaczenie wielokulturowości jako formy myślenia politycznego, która – choć wyłania się w kontekście liberalno-demokratycznym – nie orientuje się wokół liberalizmu ani nie uzasadnia swoich stanowisk w odniesieniu do niego, ale bezpośrednio kwestionuje pewne liberalne założenia. Przedmiotem drugiego z nich jest zaś zarówno fakt, iż wielokulturowość odnosi się wprost do religii w życiu publicznym i politycznym oraz

że jest to kluczowy punkt, w którym kontrastuje ona z liberalizmem, jak i fakt, że myśl postliberalną (w każdym razie w odniesieniu do Wielkiej Brytanii) wyraźnie cechuje wysuwający się na pierwszy plan nurt teologiczny. Powstaje zatem pytanie o to, jak mogą one być ze sobą powiązane.

Postliberalizm najlepiej jest chyba postrzegać jako swego rodzaju rodzinę pokrewnych stanowisk, mających jednak odrębne nurty i różnie rozłożone akcenty (w czym nie różni się on od liberalizmu czy wielokulturowości). John Gray [1993] uważał owo „post-” za coś w rodzaju nowej fazy w liberalizmie, podobnej być może do tego, czym postnowoczesność jest dla nowoczesności. Postliberalizm wchodzi tu w dialektyczny spór z liberalizmem, odrzucając jego mocniejsze twierdzenia doktrynalne, uznając jednak liberalne instytucje społeczeństwa obywatelskiego za najlepszy i uniwersalny sposób radzenia sobie z rozbieżnymi światopoglądami czy niewspółmiernymi wartościami. Gray zrewidował z czasem swój sposób myślenia, stwierdzając, że wbrew jego wcześniejszym poglądom na temat postliberalizmu, „formami instytucjonalnymi najlepiej nadającymi się do *modus vivendi* mogą nie być indywidualistyczne instytucje liberalnego społeczeństwa obywatelskiego, ale raczej instytucje pluralizmu politycznego i prawnego, w których podstawowymi jednostkami nie są poszczególne osoby, ale społeczności”, przeszedł zatem do „pluralizmu wartości”, w którym liberalizm może być tylko jedną z form życia politycznego wśród wielu innych, nie roszcząc sobie żadnych szczególnych praw do uniwersalności czy dobra [1996: 352]. Skutkujące głębszym zakwestionowaniem liberalizmu, odejście Graya odp „postliberalnego” może się w rzeczywistości okazać bliskie właśnie postawie krytyki liberalizmu z perspektywy postliberalnej.

Nacisk postliberalizmu, w każdym razie z pewnością w kontekście brytyjskim, w dużej części kładziony był na zakwestionowanie podstawowych doktryn liberalizmu, w tym tego, co Milbank i Pabst [2016] określają jako „dwa liberalizmy”, czyli liberalizm społeczno-kulturowy i polityczno-ekonomiczny. Na potrzeby niniejszej dyskusji i skupiając się na wielokulturowości, będę odnosić się bardziej do aspektów społeczno-kulturowych i politycznych, pomijając ekonomiczne. W tych aspektach myśl postliberalna odchodzi od jednostki na rzecz rodziny i społeczności, od wyabstrahowanego, nieskrępowanego „ja” do „ja” osadzonego i głęboko zakorzonego, przywracając polityce wymiar społeczno-kulturowy. Pod względem politycznym w Wielkiej Brytanii postliberalizm przejawia się w tzw. ruchach Blue Labour i Red Tory, które wychylając się od (a może do) różnych stron politycznej linii środkowej, łączą bardziej konserwatywne stanowisko w kwestii wartości społecznych z bardziej socjalistycznym stanowiskiem

w kwestii gospodarki. Goodhart [2022] widzi to jako „wyjście poza” liberalizm, gdzie ludzie są postrzegani nie jako zatomizowane jednostki, lecz jako osadzeni w szerszych społecznościach, których są częścią i od których stanu oraz funkcjonujących w ramach nich relacji są zależni. Inni, podzielając tę ogólną orientację, przeprowadzają dekonstrukcję liberalizmu, starając się zaproponować nową formę polityki zbudowanej na fundamentach osadzonych w sferze społecznej. Opowiadając się przeciwko „atomistycznemu egocentryzmowi” wolności prywatnej jako indywidualizmowi, Dallmayr [2019] wzywa na przykład do wolności publicznej powiązanej z równym poszanowaniem ponad różnicami, zaś Milbank i Pabst wskazują na „nieodłączne problemy i braki” liberalizmu, z których centralne znaczenie mają jego tendencje atomizujące [2016: 2].

Warto zauważyć, że myśl postliberalną, przynajmniej w Wielkiej Brytanii, ale nie tylko, wyraźnie cechuje nurt teologiczny w sposobie identyfikowania problemów liberalizmu i w proponowanych rozwiązaniach – pytania o rolę religii znajdują się tam w centrum zainteresowania. W Wielkiej Brytanii odnosi się to w szczególności do szkoły Radykalnej Ortodoksji, z którą Milbank jest silnie związany. Nie dotyczy to oczywiście wszystkich wybitnych postliberałów. Cytowanego powyżej Goodharta, który krytycznie odnosi się do wielokulturowości [2013; 2019], nie dałoby się przypisać do wspomnianego nurtu, choć warto zauważyć, że cytuje on prace z kręgu Radykalnej Ortodoksji jako zgodne z jego własną nie-teologiczną koncepcją. Co jednak istotne, wpływ ten oznacza, iż przedmiotem dociekań staje się również sekularyzm jako część liberalnej polityki świeckiej. Bretherton stwierdza na przykład konieczność „wyjścia poza liberalizm polityczny w kierunku postliberalnej, post-sekularystycznej polityki” [2010: 48]; Williams [2012], były arcybiskup Canterbury, rozróżnia sekularyzm programowy, ideologicznie przeciwny obecności religii w polityce i sferze publicznej, oraz sekularyzm proceduralny, w większym stopniu uwzględniający miejsce religii w życiu publicznym i politycznym. Przedmiotem niniejszego artykułu jest w szczególności zagadnienie religii w sferze publicznej jako elementu postliberalnego rozstrzygnięcia w odniesieniu do wielokulturowości.

Należy powiedzieć kilka słów na temat owego „post-” w postliberalizmie jako sygnalizującego pewne istotne różnice w tym, co rozumiemy jako postliberalne. Kilkakrotnie wspomniano tu już o „pójściu dalej”, ale co to właściwie oznacza? Może to być w istocie element rozejrzenia się wokół, na rzeczystwo pluralizmu widzianą w różnych społeczeństwach i kontekstach (jak to wydaje się mieć miejsce, przynajmniej po części, w przypadku zrewidowanego stanowiska Graya), czy też

spojrzenia (do pewnego stopnia) wstecz, które próbuje „odzyskać, zrewidować i rozszerzyć klasyczną spuściznę” [Milbank i Pabst 2016: 287]. Dla Brethertona „opowiadanie się za postliberalną, teologiczną polityką zakłada liberalny porządek konstytucyjny, rządu prawa i samoograniczające się państwo”, a więc polega nie na wylewaniu dziecka z kąpielą, ale skupieniu się na (mniej lub bardziej radykalnym) dostosowaniu temperatury wody w wannie. Chodzi o uznanie „nie tyle, że liberalizm jest w całości zły, ale że wiąże się z nim pewne nieodłączne problemy i braki” [Milbank i Pabst 2016: 2].

Tutaj zatem, pozostając w kontekście Wielkiej Brytanii jako liberalnego państwa świeckiego, ujmuję postliberalizm w sposób zbliżony do postsekularyzmu, o którym pisał Habermas. To znaczy, nie w taki sposób, w którym przedrostek „post-” oznacza „po”, czyli okres po liberalizmie, ale w taki, w którym „post-” oznacza potrzebę bardziej refleksyjnego liberalizmu, dostrzeżenie, że nie jest on jedyną możliwą opcją, że inne twierdzenia ontologiczne i epistemologiczne są nieuniknioną częścią społecznego, publicznego i politycznego dyskursu, że liberalizm niekoniecznie stanowi intelektualne i kulturowe ramy, do których trzeba się odwoływać, i że tak jak inni muszą pogodzić się z liberalizmem, tak liberalizm musi uznać i uwzględnić tych, którzy kwestionują jego formę i treść. Oznacza to, że jeśli mamy mówić o społeczeństwie postliberalnym, to jako o społeczeństwie, w którym zarówno tak wysuwane twierdzenia, jak i ich krytyka nie są i nie mogą być ograniczane do liberalnych ram czy projektu intelektualnego, ale muszą uznać nieliberałów do pewnego stopnia za część „tłoczego i kłótlivego publicznego rynku, gdzie uznaje się autorytet prawnego mediatora czy pośrednika, którego zadaniem jest zrównoważenie i uporanie się z rzeczywistymi różnicami” [Williams 2012: 27].

Część pierwsza artykułu stanowić będzie próbę opisanie pewnej formy wielokulturowości, która wyłania się z tego, co możemy nazwać „momentem postliberalnym” i która stanowi na niego reakcję. W dalszej części przyjrzymy się trzem głównym aspektom wielokulturowości, ze szczególnym uwzględnieniem wątków teologii politycznej, by zastanowić się nad tym, na ile multikulturowość stanowi adekwatną odpowiedź na religijną specyfikę tego momentu. Dla celów niniejszego artykułu „teologii politycznej” nie należy rozumieć w Schmittiańskim sensie, czyli jako polityki będącej zsekularyzowaną teologią, lecz jako nawiązanie do myślicieli, którzy wprowadzają specyficznie teologiczny punkt widzenia do pytań i kwestii politycznych, zwłaszcza, że w brytyjskiej myśli postliberalnej istnieje wyraźna do tego tendencja. Wskazując na braki w niektórych koncepcjach o centralnym

znaczeniu dla wielokulturowości oraz na to, że nie ukazują one wystarczająco jasno ważnych kwestii, które są tutaj poruszane, będę twierdzić, że wielokulturowość dysponuje zasobami potrzebnymi do takiego ukazania, i wskażę, jak można je wykorzystać.

1. Postliberalność wielokulturowości

Zanim przejdziemy do przyjrzenia się wielokulturowości postrzeganej jako postliberalna forma odpowiedzi na problemy i braki liberalizmu, musimy w pierwszej kolejności sprecyzować, co właściwie rozumiemy tutaj przez wielokulturowość. Wielokulturowość odnosi się bezpośrednio do teoretycznych i stanowiących przedmiot polityki państwa kwestii zarządzania różnorodnością etniczno-kulturową. W teorii politycznej rozwinęła się ona wbrew stanowiskom akcentującym indywidualistyczne podejścia integracyjne (takich jak np. asymilacjonizm), kładąc nacisk także na ideę praw grupy. Liberalna wielokulturowość Kymlickiego [1995], pozostająca pod silnym wpływem kontekstu kanadyjskiego, jest tu zapewne ujęciem najbardziej wpływowym. Inny fundamentalny tekst dla wielokulturowości to słynny esej Taylora *The Politics of Recognition* [1994], który stanowi podstawę tej specyficznej formy wielokulturowości, do której odnosi się niniejszy – skupiający się na kontekście brytyjskim – artykuł. Ta forma wielokulturowości, którą jestem tu zainteresowany i którą będę miał na myśli w całym artykule, używając terminu „wielokulturowość”, rozwinęła się w Wielkiej Brytanii i pod wieloma względami stanowi odpowiedź na kontekst brytyjski. Ostatnio nazwano ją nawet „bristolską szkołą wielokulturowości” (ang. *Bristol School of Multiculturalism*, BSM) [Levey 2019] z uwagi na macierzystą instytucję jej czołowego przedstawiciela (Tariq Modooda, wraz z instytucjonalnymi powiązaniem, które dzieli z innymi). Takie rozumienie wielokulturowości rozwinęło się w teorii politycznej i czerpie obficie ze spostrzeżeń socjologicznych. W przeciwieństwie do liberalnej wielokulturowości Kymlickiego, brytyjska wielokulturowość celowo odróżnia się – swoje podstawy i zasadnicze poglądy – od liberalizmu. Skupiała się ona głównie na mniejszościach etnicznych, w szczególności muzułmanach, i choć wyrosła z dążenia do przeciwdziałania rasizmowi, jej zasady zostały przeniesione na myślenie o sekularyzmie i religii w sferze publicznej [Modood 2019]. Trzeba tu zaznaczyć, że czołowi zwolennicy tej szkoły (zwłaszcza Tariq Modood i Bhikhu Parekh) nie pojmują wielokulturowości jako teorii postliberalnej, zaś postliberalowie niekoniecznie są wyznawcami wielokulturowości (a nawet mogą wyrażać sprzeciw wobec pewnych jej aspektów). Konieczne jest zatem znalezienie właściwych sposobów rozpatrywania wielokulturowości w tych kategoriach, to zaś można zrobić poprzez nakreślenie kilku jej fundamentalnych założeń.

W tej części nakreślone zostaną najważniejsze, fundamentalne koncepcje i stanowiska wielokulturowości w odniesieniu do tej kwestii. Pierwszą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę, jest to, że wielokulturowość w postaci BSM nie uprzywilejowuje liberalizmu. Nie stanowi ona krytycznej interpretacji liberalnej (jak jest np. u Graya), nie upatruje w liberalizmie źródła swoich poglądów ani uzasadnień. Niemniej jednak zakłada liberalny porządek konstytucyjny.

Wielokulturowość odrzuca pojęcie liberalnej „neutralności” jako mit; liberalizm, jak zauważył Taylor, jest swego rodzaju „walcącym wyznaniem wiary” [1994: 62]. Wielokulturowość – wynikająca z tego nieuchronnie w państwie czy społeczeństwie, które promuje, świadomie bądź nie, określoną formę kulturową – koncentruje się szczególnie na wpływie liberalnej „neutralności” na mniejszości etniczne i ich pełną integrację ze wspólnotą narodową. Dążąc do przeciwdziałania rasizmowi, „wychodzi od faktu negatywnej różnicy” [2007: 37], czyli dyskryminacji, której należy się przeciwstawić, co jednak ważne, dodaje zaraz, że pozytywne kształtowanie tożsamości i asertywność, będące cechami mniejszości i wychodzące od nich samych, mogą przyczynić się do zakwestionowania postrzegania tożsamości mniejszościowych jako niższych, negatywnych [Modood 2007: 41]. Punkt ciężkości kładziony jest zatem na grupach etniczno-religijnych, wzorcach dyskryminacji i roszczeniach wysuwanych przez mniejszości.

Wielokulturowość wskazuje tu na trzy ważne zasady: liberalna tolerancja nie wystarcza do zapewnienia pełnej równości obywateli, która musi być pojmowana w mocniejszych i bardziej pozytywnych kategoriach szacunku i pełniejszego „uznania”; aby to osiągnąć, prawa jednostki trzeba wyważyć z prawami grupy; a zatem, różnica nie stanowi negatywnej przeszkody, którą należy pokonać, ale wymaga wielokulturowego uznania. Gdy chodzi w szczególności o religię, postrzega ją ona jako dobro publiczne, które powinno być uwzględniane i wspierane poprzez powiązania instytucjonalne na linii państwo – religia [Modood 2019]. W istocie, wiele wystąpień czołowych zwolenników wielokulturowości stanowiło odpowiedź na wydarzenia, w których przedmiotem sporu była relacja między religią publiczną a liberalnym sekularyzmem (zwłaszcza w bardziej „siłowych” formach), takie jak debaty na temat stroju muzułmańskich kobiet i pytania o wolność słowa wywołane przez polemiki dotyczące satyrycznych karykatur (na przykład w Danii i Francji) czy sprawa Rushdiego w Wielkiej Brytanii¹. Przedmiot zainteresowania wielokulturowości jest węższy niż w przypadku

¹ Zdaniem niektórych wielokulturowość „rozpoczęła się na dobre” w Wielkiej Brytanii wraz z aferą Rushdiego [Modood 2016: 483].

sposobów pojmowania postliberalizmu takich jak ujęcie Milbanka i Pabsta [2016] skupiające się na „dwóch liberalizmach”: społeczno-kulturowym i ekonomiczno-politycznym. Jest również węższy niż rozumienie uznania zaproponowane przez Honnetha [1995], zwłaszcza w odniesieniu do późniejszej debaty Frasera i Honnetha [2003] na temat uznania i redystrybucji. Ta forma uznania, na której skupia się wielokulturowość, ma niewiele do powiedzenia na temat ekonomicznych form uznania, jakie można znaleźć w tych ujęciach, poza wskazaniem na nierówności społeczno-ekonomiczne jako na strukturalny aspekt wzorców dyskryminacji i braku uznania. Wielokulturowość skupia się w większym stopniu na uznaniu w wymiarze politycznym, choć w kwestiach odnoszących się do grup społecznych, praw grup i obrony religii publicznej jako dobra wspólnego dzieli pewne obawy i poglądy pokrywające się po części z tymi, jakie postliberałowie mają wobec liberalizmu. Bardziej rozbudowana koncepcja uznania w relacji do wielokulturowości byłaby z pewnością czymś jak najbardziej pożytecznym, jednak – biorąc pod uwagę nieobecność tego typu ujęcia w rozważanej tu wielokulturowości – stworzenie takiej koncepcji wykracza poza zakres niniejszego artykułu.

Przedmiot moich rozważań w tym artykule jest zresztą jeszcze bardziej zawężony. Zajmuję się tu w szczególności koncepcją religii w wielokulturowości. Postaram się przejść do bardziej szczegółowego przyjrzenia się temu ostatniemu aspektowi akomodacyjnego stanowiska wielokulturowości wobec religii w sferze publicznej. Opierając się na pracach teologów politycznych, zobaczymy, jak przy bliższym spojrzeniu wielokulturowość w rzeczywistości odzwierciedla nastawienie sekularystyczne, aczkolwiek ugruntowane bardziej w realiach niż w teorii świeckiego liberalizmu, co wynika z faktu, iż wyłoniła się ona z obaw o postawy rasistowskie, które pozostają głównym przedmiotem jej zainteresowania. Idąc dalej w tym kierunku, w kolejnych rozdziałach spojrzymy na dwa aspekty wielokulturowości w odniesieniu do tożsamości i uwzględnienia miejsca religii w sferze publicznej. Będę twierdzić, że to niezwykle istotne zadanie wymusza na zwolennikach wielokulturowości nowe myślenie o religii jako takiej w kwestiach, w których wielokulturowość powinna mieć, i ma, do powiedzenia coś więcej.

2. Wielokulturowość i „tożsamość” religijna

Pierwszym obszarem, w którym możemy dostrzec pewne braki wielokulturowości, w szczególności w relacji do religii, jest sposób pojmowania tożsamości. Warto tutaj zwrócić uwagę na dwie linie krytycznej argumentacji, z których jedna dotyczy tożsamości jako takiej, druga zaś tożsamości politycznej czy też polityki tożsamości bądź polityki tożsamościowej, jak się ją często nazywa.

Jeśli chodzi o tę pierwszą, należy zauważyć, że mówiąc o tożsamości religijnej, wielokulturowość w istocie odnosi się do tożsamości etniczno-religijnej. Wynika to z faktu, że wielokulturowość wyrosła na gruncie antyrasistowskim, a konkretnie z centralnego miejsca, jakie w jej rozważaniach teoretycznych zajmują muzułmanie. Wielokulturowość podkreśla kulturowe osadzenie człowieka jako „istoty kulturowej” [Parekh 2006: 125], a zgodnie ze swoją antyrasistowską orientacją zajmuje się w szczególności tożsamościami etniczno-religijnymi opartymi na niepodlegających wyborowi liniach pochodzenia. Oznacza to, że tożsamość religijna, pojmowana jako etniczno-religijna, uprzywilejowuje to, co etniczne, jako wyznacznik i zastępnik dla tego, co religijne. Nie chodzi tu zasadniczo o tożsamość – powiedzmy – „muzułmańską” jako o tożsamość religijną jako taką, ale o to, w jaki sposób w wyniku przynależności do grupy etnicznej, w której przeważają muzułmanie, ludzie mogą być postrzegani przez innych jako muzułmanie, bez względu na to, jakie mają przekonania religijne, lub czy je mają, oraz w jaki sposób osoby w tej samej grupie mogą identyfikować się jako muzułmanie w sensie etycznym i kulturowym, znów bez względu na swoje własne przekonania czy praktyki religijne. Jak podkreśla wielokulturowość, może się to przejawiać w doświadczeniu dyskryminacji, gdzie silny związek między etnicznością i religią jest czymś narzucanym z zewnątrz. Może to być także częścią budowania pozytywnej tożsamości i asertywności, gdzie mniejszości same kwestionują traktowanie ich jako niższych, negatywnych tożsamości, „przekształcając [je] w coś, co może zyskać obywatelski szacunek” [Modood 2007: 41].

Istnieją ku temu mocne socjologiczne przesłanki i nie zamierzam ich tutaj kwestionować, lecz w konsekwencji takiego ujęcia podczas gdy człowiek jako „istota kulturowa” staje się obiektem uznania, nie dotyczy to już człowieka jako „istoty religijnej”. Poprzez praktyczne zredukowanie tego, co religijne, do tego, co etniczne, wielokulturowość powieła świeckie odczytanie tożsamości, które nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób uznanie może być w rzeczywistości swego rodzaju formą błędnego rozpoznania. Twierdzi się, że religia „może być głębszą siłą formatywną niż kultura czy pochodzenie etniczne, choć niewątpliwie jest przez nie kształtowana” [Chaplin 2011: 56; zob. też Sealy 2021; Song 2009]. Ponadto niektórzy zakwestionowali zdolność terminu „tożsamość” do pełnego uchwycenia tego, jak poszczególne osoby i grupy religijne wyrażają i rozumieją swoją wiarę i swój religijny światopogląd [Pennington 2020: 51]. W tym sensie same kategorie wielokulturowości potrafią „przedstawiać w perspektywicznym skrócie realia” [Taylor 2007: 509] będące przedmiotem badań [Sealy 2021]. Nikt nie przeczy, że religia i pochodzenie etniczne mogą się pokrywać, nie należy ich jednak *a priori*

mieszać ani też redukować religii do wymiaru etnicznego czy też zamykać jej w nim.

Ma to konsekwencje dla sposobu myślenia o religii w społeczeństwie, zwłaszcza, że prowadzi do stanowiska, w którym religia jako tożsamość grupy jest przeciwstawiana religii jako wierze, bez dostrzegania głębokich i społeczno-politycznych powiązań między nimi. To właśnie do tego aspektu wielokulturowego uznania, w odniesieniu do akomodacji religii w sferze publicznej, przechodzę w kolejnej części. Będzie w niej w szczególności mowa o twierdzeniu Chaplina, że „tam, gdzie życie i instytucje publiczne są zasadniczo zarządzane tak, jak gdyby transcendentny autorytet religijny był bez znaczenia, w praktyce niemal nieuchronnie prowadzi to do programowego sekularyzmu, choćby niezamierzonego” [Chaplin 2008: 23]. Oznacza to, że tam, gdzie wielokulturowość nie podejmuje pytań prowokowanych przez swego rodzaju „religijne ucho”, grozi jej powielenie sekularystycznej tendencji do błędnego rozpoznania tego, jakie czynniki mają wpływ na sposób postrzegania religii jako dobra publicznego.

3. Wielokulturowość i akomodacja religii w sferze publicznej

Jak już zauważyliśmy, wielokulturowość postrzega religię jako dobro publiczne w tym sensie, że „może ona odgrywać znaczącą rolę w odniesieniu do etycznego głosu, powszechnego dobra społecznego, dziedzictwa kulturowego, obchodów narodowych i tożsamości narodowej” [Modood 2017: 55-56]. Można tutaj podkreślić dwa aspekty. Po pierwsze, Kościół narodowy (a konkretnie w tym przypadku Kościół Anglii jako religia państwowa) funkcjonuje jako Kościół narodowy dla wszystkich, a nie tylko dla swoich członków, zwłaszcza o tyle, o ile służy integracji mniejszości. Po drugie, przyczynia się do powiązań na linii państwo – religia, co widać tam, gdzie państwo współpracuje z organizacjami religijnymi w trzecim sektorze przy świadczeniu usług socjalnych czy w edukacji. Co więcej, ten rodzaj „zagęszczenia” religii w wyobraźni narodowej i sferze publicznej, do którego wzywały organizacje wyznaniowe [zob. np. Pennington 2020: 20], np. poprzez włączenie większej liczby świąt religijnych, zamiast ich redukcji, jest całkowicie zgodny z formą addytywnego zagęszczania wielokulturowego. Jednak kluczowa część problemu poruszonego w poprzedniej części i mającego tutaj swoje implikacje jest w równym stopniu epistemologiczna, co instytucjonalna.

Jeśli chodzi o świadczenie usług socjalnych, nie jest chyba zbyt prędko przesadą stwierdzenie, że państwowa opieka społeczna poważnie ucierpiałaby, jeśli wręcz nie załamałaby się, bez obecności i współpracy z Kościołami i organizacjami

wyznaniowymi [Dinham 2015: 109; 2009]. Tego typu rozwiązania słusznie uznaje się za przypadki pozytywnego włączania religii do sfery publicznej. Jednak, nawiązując do poprzedniej części, możemy również spojrzeć bardziej krytycznie na te, z konieczności komplikującego sprawę, rozwiązania. Do takiego prostego stanowiska krytycznie odnieśli się na przykład teologowie polityczni.

Bretherton [2010; 2019] krytycznie ocenia sytuację, w której Kościół zostaje zredukowany do grupy interesu. Uznaje on, że te rodzaje relacji i akomodacji, które wydają się stanowić pozytywne formy uznania i religii jako dobra publicznego oraz roli zorganizowanej religii w jego osiągnięciu, mogą umocnić rolę i widoczność organizacji wyznaniowych. Jednocześnie przestrzega on jednak, że aby podjąć takie partnerstwo z państwem, organizacje wyznaniowe często zmuszone są naśladować organizacje świeckie poprzez procesy „instytucjonalnego izomorfizmu”. Bretherton sugeruje, że może to zniekształcić same grupy wyznaniowe i działać na rzecz ich odpolitycznienia w sposób, który odsuwa na bok specyficzny etos wiary, którym się one kierują. Depolityzację religii kwestionuje również były arcybiskup Canterbury, Williams, argumentując przeciwko „zastawianiu [Kościola]² na rzecz partnerstwa w ramach dość nijakiej etyki globalnej” [2001: 71]. W związku z tym Bretherton przestrzega Kościół przed wchodzeniem w partnerską współpracę z państwem i wzywa go do przeanalizowania warunków tego partnerstwa. Siłą argumentu Brethertona opiera się na fakcie, że role te mogą stać się redukcyjnymi, instrumentalistycznymi i funkcjonalistycznymi procesami „kooptacji, rywalizacji i utowarowienia” [2010: 2; zob. też Pennington 2020]. Twierdzi on, że Kościół nie powinien opierać swoich społecznych i politycznych roli i wizji na czymś spoza własnej wiary i praktyki, co miałyby uznać decydującą rolę religii w podtrzymywaniu relacji społecznych i politycznych. Nasuwa się tu ważne pytanie o to, na czyich warunkach i w jakich ramach odniesienia dokonuje się tu uznanie; jakie mogą z tego wynikać błędne interpretacje i nieporozumienia; a ponadto – jaki ma to wpływ na stosunki społeczne i polityczne. Można byłoby to uznać za odpowiednik w przestrzeni polityki stanowiska Milbanka, który potępia nauki społeczne, a w szczególności teorię społeczną, jako w praktyce „cenzurujące to, co wzniosłe” [2006 (1990)]. Kwestia odpolitycznienia religii wskazuje na istotne zagadnienie politycznych implikacji zmienionego charakteru relacji między państwem a religią, choć takie rozważania z konieczności wykraczają poza zakres niniejszego artykułu, w którym należy powrócić do konceptualizacji religii w ramach wielokulturowości.

² Odnosi się on bezpośrednio do Kościoła anglikańskiego.

Biorąc pod uwagę omówione powyżej stanowiska teologów politycznych, wielokulturowość wymaga koncepcyjnego przemyślenia tego, w jaki sposób w ramach jej własnych pojęć można skutecznie wprowadzić religijny etos, motywacje i poglądy na kłótny rynek publiczny, a kwestię wkładu religii w dobro publiczne do świeckiego języka i ram poznawczych. Warunki, które wielokulturowość byłaby w stanie bez większych problemów zaakceptować w kategoriach pozytywnych, są w rzeczywistości bardziej problematyczne, niż się wydaje. Chaplin twierdził na przykład, że jeśli instytucje publiczne nie będą działać, opierając się na fakcie, iż wiara stanowi istotny czynnik wymagający należytego uwzględnienia, to siłą rzeczy będą miały tendencję do jej pomijania, czego skutkiem będzie sekularyzacja [2008: 23]. Dotychczas wielokulturowość nie wypowiedała się na ten temat, jednak stanowi to bez wątpienia wyzwanie dla myślenia wielokulturowego oraz przyczynę do zastanowienia się, jak i dlaczego dochodzi do powstawania instytucjonalnych relacji politycznych. Niemniej jednak wielokulturowość ma zdolność do uwzględnienia takiego stanowiska. Istnieje wyraźna paralela między stanowiskiem wielokulturowym, które argumentuje, że „trzeba uznać to, co jest dla ludzi ważne, i zachować bezstronność wobec różnych formacji tożsamościowych” [Modood 2015 (1997): 170], z jednej strony, z drugiej zaś – na przykład stanowiskiem Williamsa wobec wielokulturowości, „która wprowadza do publicznej debaty demokratycznej najistotniejsze elementy stojące za przekonaniem o ludzkiej godności i przeznaczeniu” [2012: 108-109]. Jest to o tyle istotne, że ważnym elementem metodologii wielokulturowej teorii politycznej jest uwzględnienie doświadczenia samych grup jako ważnego elementu rozważań prowadzących do sądów normatywnych.

Być może chodzi tu nie tyle o pewną niemożność ujęcia tej kwestii w kategoriach wielokulturowości, a więc o to, że wielokulturowość z konieczności stoi w sprzeczności z tymi twierdzeniami teologii politycznej, ile o to, że wymaga ona określenia sposobu kompatybilności. Tym samym należy określić sposób, w jaki stanowiska te mogą być spójne i mieścić się pod parasolem ekspansywnej wielokulturowości. Uwzględnia ona religię na jej własnych zasadach, a nie tylko jako zamiennik pochodzenia etnicznego czy jako dążenie do przeciwdziałania rasizmowi. Trzeba także zachęcić badaczy wielokulturowości do zajęcia się kwestiami, o których do tej pory wielokulturowość mówiła niewiele czy zgoła nic. Jest to w równym stopniu kwestia epistemicznego włączenia, co rozwiązań instytucjonalnych, gdzie epistemiczna otwartość wymaga, aby wielokulturowość zwracała uwagę na religię w swoim własnym zakresie. O ile wielokulturowość skupiła się na tym drugim, o tyle o pierwszym w tych kategoriach mówiła niewiele. Wymaga to zatem, aby

wielokulturowość była częścią krytycznego zakwestionowania zakresu i charakteru takich stosunków i akomodacji, a także by brała w nich pod uwagę kwestie religii i wiary jako takiej. Wracając do pierwszego aspektu, o którym mowa była na początku tej części, dotyczy to Kościoła Anglii jako religii państwowej. O ile słusznym może być domaganie się, aby Kościół będący kościołem narodowym odgrywał pozytywną rolę w uwzględnieniu miejsca wiary w sferze publicznej w ogóle, a mniejszości religijnych w szczególności, o tyle Kościół nie może zostać funkcjonalnie ograniczony w taki sposób, że straci swoją odrębność.

Idąc dalej tym tropem, warto spojrzeć na wprowadzone przez Chaplina [2021] rozróżnienie między dwoma rodzajami równości, istotne dla rozważań nad miejscem religii w prawie, polityce i wyobraźni publicznej. Chaplin argumentuje, że podczas gdy zabezpieczony został pluralizm religijny jako wolność sumienia, ograniczeniu uległ ten rodzaj pluralizmu etycznego, w którym grupy religijne mogą korzystać ze swojej wolności do praktykowania i życia według alternatywnych systemów wartości. Chaplin zauważa, że tam, gdzie istnieje napięcie między wolnością organizacji religijnych do działania zgodnie z własnym etosem religijnym i wartościami a podejściem kładącym większy nacisk na kwestię równości, tam właśnie ta ostatnia perspektywa często przeważa, a zatem istnieje tendencja do większego ograniczania wolności religijnych. Chaplin przytacza znane sprawy sądowe, takie jak ta, w której katolickiej agencji adopcyjnej nakazano umieszczanie dzieci w związkach osób tej samej płci, co jest sprzeczne z jej sumieniem i doktryną moralną, pod groźną utraty statusu organizacji charytatywnej, czy sprawa, w której urzędnikowi stanu cywilnego w jednej z dzielnic Londynu, który odmówił przewodniczenia zawarciu związku partnerskiego osób tej samej płci ze względu na swoją wiarę chrześcijańską, groziło zwolnienie z pracy, a następnie przegrał odwołanie w Sądzie Apelacyjnym i w Europejskim Trybunale Praw Człowieka. Chaplin twierdzi, że w obu tych przypadkach, jak również w innych, pluralizm etyczny i wolność organizacji do działania zgodnie z ich religijnym sumieniem i wartościami zostały ograniczone na rzecz przyjęcia przez nie świeckiego poglądu i sposobu działania. Ponadto, co ważne, w obu przypadkach istniały odpowiednie formy akomodacji – na przykład inne urzędy stanu cywilnego, w których można było zawrzeć związek partnerski między osobami tej samej płci. Osiągnięcie równowagi między wolnością wyznania a przepisami o równym traktowaniu w tych i innych przypadkach jest być może trudne i nieuchronnie wiąże się z powstawaniem napięć, Chaplin uważa jednak, że należy dążyć do większego parytetu i dokładniej zbadać możliwości i opcje odpowiedniej akomodacji pluralizmu etycznego tam, gdzie to możliwe.

Druga kwestia dotyczy ostatniej części powyższego cytatu z Williamsa, gdzie mówi on o „przekonaniu o ludzkiej godności i przeznaczeniu”. Wskazuje to również na konieczność ponownego rozważenia przez wielokulturowość własnej orientacji, jej punktu wyjścia, jakim jest negatywna różnica. Obszar jej kompetencji jest tu szerszy, nie wynika on i nie skupia się na obawach wywodzących się głównie z rozważań nad relacjami mniejszość – większość. Stanowiska wywodzące się z teologii politycznej podkreślają bowiem nie tylko ideę przekształcania negatywu w pozytyw, lecz także konieczność wyjścia od samych koncepcji pozytywnych. Tak więc, gdy mówiąc o pozytywnym włączeniu grup religijnych, Modood podkreśla tożsamość mniejszościową: „Postulat jest tu taki, że religia w ogóle, a przynajmniej kategoria „muzułmanin” w szczególności, powinna być kategorią, według której można oceniać inkluzywność instytucji społecznych” [2019: 120, wyróżnienie dodane], jest to ujęcie zbyt wąskie w odniesieniu do postliberalnej wizji politycznej. Wymaga ona zapewnienia większej swobody osobom kierującym się wiarą do świadczenia usług w sposób zgodny z wyznawanymi przez nie wartościami oraz przejścia od układu, w którym państwo udziela zezwolenia czy dopuszcza organizacje wyznaniowe do sektora publicznego, do takiego, w którym państwo wspiera je i zapewnia ich integrację [Chaplin 2021].

Nie trzeba jednak postrzegać wielokulturowości jako wytyczonej zbyt wąsko, ale można wskazać na dwie jej cechy, dzięki którym doskonale nadaje się ona na akomodacyjną postliberalną formę polityki, gdy chodzi o uwzględnienie miejsca religii w sferze publicznej. Pierwszą z nich jest nacisk wielokulturowości na prawa grupy obok praw jednostki, co samo w sobie wskazuje, że takie stanowisko w sprawie pluralizmu etycznego może być z nią spójne, choć jego warunki wymagają dopracowania i możemy tu jedynie poczynić pewne sugestie.

Drugą jest nacisk wielokulturowości na dialog. Wielokulturowość proponuje pewną formę hermeneutyki dialogu, która może stanowić ramy dla prowadzenia nie tylko dialogu międzywyznaniowego i wewnątrz-wyznaniowego, ale także dialogu między partnerami wierzącymi i niewierzącymi oraz podstawę dla demokratycznego dialogu politycznego w szerszym kontekście pluralizmu etycznego. Forma dialogu wielokulturowego, a więc to, co Modood nazwał „multilogiem”, czerpie z Gadamerowskiej koncepcji horyzontów jako proceduralnego sposobu włączania pluralizmu wartości. Oznacza to uznanie „bycia-wartości” [Gadamer 2013 (1960): 246] i zbadanie jego usytuowania w relacjach społeczno-politycznych. Nasze horyzonty to „zasięg naszego wzroku, obejmujący to wszystko, co da się zobaczyć z określonego punktu widzenia” (tamże: 313). U podstaw horyzontów

leżą nasze nastawienia, przy czym nastawienia dla Gadamera mogą mieć wartość pozytywną lub negatywną, a w sensie bardziej ogólnym są przed-znaczeniami tego, jak „w oczywisty sposób rozumiemy siebie w rodzinie, społeczeństwie i państwie, w którym żyjemy” [tamże: 289]. Jest to ważny element dialogu i kamień węgielny opartego na nim podejścia wielokulturowego, ponieważ uznaje on bogactwo tożsamości partnerów dialogu i kontekst, w którym działają. Co istotne, zrozumienie i uwzględnienie tych nastawień ma na celu raczej otwarcie nas niż zamknięcie na zrozumienie, w taki sposób, by „rozwiązanie było autentycznie otwarte” i prowadziło do budowania relacji [Modood 2017: 86, wyróżnienie dodane]. To zaś może stać się podstawą dla wielokulturowego uwzględnienia wartości czy etycznego pluralizmu oraz wypracowania wspólnej polityki.

Wniosek

To, co możemy nazwać momentem postliberalnym, jest przynajmniej po części zasugerowane przez realia wielokulturowości i próbę przemyślenia ich implikacji dla społeczeństwa i polityki. Wielokulturowość jako teoria polityczna, przynajmniej w rozpatrywanym tu wariantcie, odpowiedziała na to, kwestionując istotne założenia liberalizmu, zwłaszcza jego nacisk na prawa jednostki i ideę neutralności. W odniesieniu do tych pierwszych podkreśla ona, że takie formalne prawa nigdy nie mogą być „ślepe” i że prawa jednostki muszą być zrównoważone z prawami grupy. W odniesieniu zaś do tej drugiej twierdzi, że neutralność jest mitem, który maskuje swoją własną kulturową partykularność.

Częścią odpowiedzi wielokulturowości jest również twierdzenie, że religia stanowi dobro publiczne, i wskazanie, że może ona i powinna być pozytywnie wspierana w sferze publicznej poprzez powiązania na linii państwo – religia. W tym względzie wpisuje się w nurty myśli postliberalnej, które podkreślają pluralizm wartości, a zwłaszcza te, które wyraźnie zaznaczają się w brytyjskiej myśli postliberalnej i w sposób szczególny zajmują się miejscem religii w społeczeństwie i polityce. Mimo to brakuje w wielokulturowości jasnego i spójnego stanowiska na ten temat, po części dlatego, że w dużej mierze koncentruje się ona na kwestiach związanych z mniejszościami i większościami, zwłaszcza tych bezpośrednio dotyczących muzułmanów, po części zaś dlatego, że w rezultacie niektóre z jej podstawowych koncepcji i założeń przesłoniły bardziej szczegółowe kwestie religijne. Widać to na przykład w jej podstawowej koncepcji tożsamości etniczno-religijnej, która wywodzi się głównie z obaw o rasizm, ale która w niewielkim tylko stopniu uchwyciła to, co wyraźnie związane jest z religią, i której zarzuca się niepotrzebną sekularyzację [Murad 2020; Birt 2018]. Braki te zostały ukazane poprzez odniesienie do

myśli wyłaniającej się z punktu widzenia szeregu wybitnych teologów politycznych, która dostrzega, że wielokulturowa koncepcja tożsamości i rozwiązań instytucjonalnych w ramach powiązań na linii państwo – religia wymaga dalszych rozważań. Pod pewnymi istotnymi względami odpowiedź wielokulturowości na postawione tu pytania nie jest więc zupełnie oczywista.

Niemniej jednak niniejszy artykuł pokazuje, że wielokulturowość oferuje zasoby pozwalające na uwzględnienie debat, które wysunęły się na pierwszy plan w odniesieniu do religii i jej akomodacji w sferze publicznej, wskazując na szersze zasoby i orientacje wielokulturowości, a w niektórych przypadkach nadając im nowy kierunek. Pokazuje, w jaki sposób można przemyśleć założenia wielokulturowości w kwestii równego traktowania formacji tożsamościowych, gdy założenia te są stosowane bardziej równomiernie, jej nacisk na prawa grupy obok praw jednostki, nacisk na dia- (lub multi-)log w taki sposób, by udało się wyartykułować formę polityki wielokulturowej, w której kwestie religii mogą być traktowane na swoich własnych zasadach. Niniejszy artykuł przedstawia pod tym względem pewne sugestie, których pełniejsza artykulacja wymaga dalszego opracowania.

Bibliografia

- Birt Y. (2018), *Why this New Definition of Islamophobia is Bittersweet*, Medium.com, <https://medium.com/@yahyabirt/why-this-new-definition-of-islamophobia-is-bittersweet-99b7f9993d73> (16.12.2020).
- Bretheron L. (2019), *Christ and the Common Life. Political Theology and the Case for Democracy*, William B Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Bretheron L. (2010), *Christianity and Contemporary Politics. The Conditions and Possibilities of Faithful Witness*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Chaplin J. (2021), *Faith in Democracy. Framing a Politics of Deep Diversity*, SCM Press, London.
- Chaplin J. (2011), *Multiculturalism. A Christian Revival*, Theos, London.
- Chaplin J. (2008), *Talking God. The Legitimacy of Religious Public Reasoning*, Theos, London.
- Dallmayr F. (2019), *Post-liberalism. Recovering a Shared World*, Oxford University Press, Oxford.
- Dinham A. (2009), *Faiths, Public Policy and Civil Society. Problems, Policies, Controversies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Dinham A. (2015), *Religious Literacy and Welfare*, w: A. Dinham, M. Francis (red.), *Religious Literacy in Policy and Practice*, Policy Press, Bristol.
- Fraser N, Honneth A. (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, tłum. J. Golb, J. Ingram, Ch. Wilke, Verso, London.

- Gadamer H.G. (2013 [1960]), *Truth and Method*, Bloomsbury, London.
- Goodhart D. (2013), *The British Dream. Success and Failures of Post-War Immigration*, Atlantic Books, London.
- Goodhart D. (2022), *A Postliberal Future?*, London: Demos, <https://www.demos.co.uk/files/apostliberalfuture.pdf> (09.05.2022).
- Goodhart D. (2019), *Wishful Thinking and Unresolved Tensions*, „Ethnicities”, t. 19, nr 6.
- Gray J. (1993), *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, Routledge, London.
- Gray J. (1996), *From Post-liberalism to Pluralism*, „Nomos”, t. 38.
- Honneth A. (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge.
- Kymlicka W. (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- Levey G. (2019), *The Bristol School of Multiculturalism*, „Ethnicities”, t. 19, nr 1.
- Milbank J., Pabst, A. (2016), *The Politics of Virtue. Post-Liberalism and the Human Future*, Rowman and Littlefield, London.
- Modood T. (2007), *Multiculturalism. A Civic Idea*, Polity Press, Cambridge.
- Modood T. (2015 [1997]), „Difference”, *Cultural Racism and Anti-Racism*, w: T. Modood, P. Werbner (red.), *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London.
- Modood T. (2016), *What is Multiculturalism and What Can It Learn from Interculturalism?*, „Ethnicities”, t. 16, nr 3.
- Modood T. (2017), *Multiculturalism and Moderate Secularism*, w: A. Triandafyllidou, T. Modood (red.), *The Problem of Religious Diversity. European Challenges, Asian Approaches*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Modood T. (2019), *Essays on Secularism and Multiculturalism*, ECPR Press Rowman and Littlefield, London.
- Modood T. (2019), *A Multicultural Nationalism?*, „Brown Journal of World Affairs”, t. 25, nr 2.
- Murad A.H. (2020), *Travelling Home. Essays on Islam in Europe*, The Quilliam Press.
- Parekh B. (2006), *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, wyd. 2, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Pennington M. (2020), *Cohesive Societies. Faith and Belief*, The British Academy.
- Sealy T. (2021), *Religiosity and Recognition. Multiculturalism and British Converts to Islam*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Song S. (2009), *The Subject of Multiculturalism. Culture, Religion, Language, Ethnicity, Nationality, and Race?*, w: B. de Bruin, C. Zurn (red.), *New Waves in Political Philosophy*, Macmillan, Basingstoke: Palgrave.
- Taylor Ch. (1994) *The Politics of Recognition*, w: *Multiculturalism and „the Politics of Recognition”. An Essay*, red. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton.
- Williams R. (2012), *Faith in the Public Square*, Bloomsbury, London.

Tariq Modood

University of Bristol, Wielka Brytania

ORCID: 0000-0001-8712-5508

Sekularyzm i wielokulturowość – wzajemnie połączone wyzwania polityczne¹

Abstrakt: Istnieje szereg powodów, by raz jeszcze przemyśleć sekularyzm polityczny. Najbardziej znaczącym z nich jest wyzwanie wielokulturowości, z którym mierzy się Europa Zachodnia. Państwa zachodnioeuropejskie są obecnie bardzo skoncentrowane na wyzwaniach wynikających z różnorodności etniczno-religijnej będącej następstwem imigracji. Nowe osiedla muzułmańskie powstałe na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat znajdują się w samym centrum tego problemu. Okoliczności te zmuszają do nowego sposobu myślenia, nie tylko o kwestiach integracji społecznej, ale także o roli religii w odniesieniu do państwa i obywatelstwa. Fundamentalna kwestia, którą wielu uważało za dawno rozstrzygniętą, wyłania się ponownie z nową siłą i budzi nowe kontrowersje – jest nią sekularyzm polityczny, szczególnie w kontekście tolerancji, uznania i zarządzania. Autor niniejszego artykułu twierdzi, że postsekularyzm czy kryzys sekularyzmu mają w Europie Zachodniej dość zasadniczy związek z rzeczywistością wielokulturowości.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, sekularyzm, Europa Zachodnia, religia

Abstract: There may be various reasons to rethink political secularism but, in my view, the most significant today, certainly in Western Europe, is what I understand as the multicultural challenge. It is clear West European states are now highly challenged by the issues posed by post-immigration ethno-religious diversity, and that the new Muslim settlements of the last fifty years or so are at the centre of it. This has forced new thinking, not only about questions of social integration but also about the role of religion in relation to the state and citizenship. Accordingly, a fundamental issue that many thought had long been settled has re-emerged with new vitality and controversy, namely political secularism, especially as it articulates with questions of tolerance, recognition, and governance. My own contribution to the climate of 're-thinking secularism' has been to argue that

¹ Niniejszy artykuł stanowi omówienie *Essays on Secularism and Multiculturalism* mojego autorstwa i pochodzi ze wstępu do tej książki [Modood 2019].

what is sometimes talked about as the ‘post-secular’ or a ‘crisis of secularism’ is, in Western Europe, quite crucially to do with the reality of *multiculturalism*.

Keywords: multiculturalism, secularism, Western Europe, religion

Wstęp

Istnieje szereg powodów, by raz jeszcze przemyśleć sekularyzm polityczny, jednak moim zdaniem obecnie najbardziej znaczącym z nich jest wyzwanie wielokulturowości, przed którym stoi Europa Zachodnia. Oczywistym jest, że państwa zachodnioeuropejskie są obecnie bardzo skoncentrowane na wyzwaniach wynikających z różnorodności etniczno-religijnej, będącej następstwem imigracji, i że nowe osiedla muzułmańskie, powstałe na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat, znajdują się w samym centrum tego problemu. Okoliczności te zmuszają do nowego sposobu myślenia, nie tylko o kwestiach integracji społecznej, ale także o roli religii w odniesieniu do państwa i obywatelstwa. Fundamentalna kwestia, którą wielu uważało za dawno rozstrzygniętą, wyłania się ponownie z nową siłą i budzi nowe kontrowersje – jest nią sekularyzm polityczny, szczególnie w kontekście tolerancji, uznania i zarządzania. Moim własnym wkładem w ponowne przemyślenie sekularyzmu było stwierdzenie, że postsekularyzm czy „kryzys sekularyzmu ma w Europie Zachodniej dość zasadniczy związek z rzeczywistością wielokulturowości. Przez to ostatnie pojęcie rozumiem nie tylko fakt nowej różnorodności etniczno-religijnej, ale obecność wielokulturowego podejścia do tej różnorodności, przejawiającego się w: idei, że równość powinna zostać rozszerzona z jednakowego traktowania na poszanowanie różnic; uznaniu współzależności sfery publicznej i prywatnej, a nie ich dychotomii, jak w klasycznym liberalizmie; publicznym uznaniu i instytucjonalnej akomodacji mniejszości; odwróceniu marginalizacji i przekształceniu obywatelstwa opartego na narodowości w taki sposób, aby wszyscy mogli mieć poczucie przynależności do danego narodu. To wielokulturowe wyzwanie, swego czasu postrzegane jako idące z prądem liberalizmu – praw człowieka, równości rasowej, dekompozycji kolektywów takich jak naród – należy właściwie rozumieć jako wymagające nie tylko reformy i rozszerzenia liberalnych instytucji demokratycznych, ale ponownego przemyślenia liberalizmu [Levey 2019]. Równocześnie z coraz większą mocą nasuwa się pytanie, jakie implikacje ma pojawienie się tego etnoreligijnego kompleksu społeczno-politycznego dla sekularyzmu politycznego (a właściwie: dla instytucji świeckich, takich jak zakłady pracy, szkoły, szpitale, uniwersytety itp.). Tematy te poruszam w moich *Esejach (Essays on Secularism and Multiculturalism)*.

Pierwszym krokiem w moim wywodzie jest pokazanie, że islamofobia to forma rasizmu kulturowego. Kolejny etap stanowi wskazanie, że antyrasizm, czy to w kategoriach ślepego na różnice neutralnego państwa liberalnego, czy też w kategoriach aktywnego od-Innościowania, nie jest wystarczający. Potrzebujemy koncepcji równego obywatelstwa, która łączy równość w traktowaniu z równością w poszanowaniu różnic; krótko mówiąc: potrzebujemy wielokulturowości. Łącząc socjologię rasizmu kulturowego, analizę kilku zachodnioeuropejskich kontrowersji politycznych z udziałem muzułmanów oraz polityczną teorię wielokulturowości, pokazuję, że równe obywatelstwo wymaga wrażliwego na różnice dostosowania się do muzułmańskich i innych tożsamości religijnych, a to oznacza rewizję i ponowne przemyślenie koncepcji sekularyzmu politycznego. Odróżniam amerykański rozdział kościoła od państwa oparty na wolności religijnej, marginalizację zorganizowanej religii w przestrzeni publicznej w stylu francuskim oraz, po trzecie, to, co uważam za dominujący tryb sekularyzmu politycznego w Europie Zachodniej. Nazywam go „umiarkowanym sekularyzmem” i omawiam jego normy na sposób Weberowskiego typu idealnego czy też kontekstualistycznej teorii politycznej, wykazując, że nie polega on na rozdziale religii od państwa. W rzeczywistości obejmuje on uznanie i wspieranie religii przez państwo – np. wszystkie państwa UE, w tym Francja, finansują szkoły określonego wyznania lub uczą konkretnych wyznań chrześcijańskich w szkołach państwowych [Stepan 2011: 217] – podkreśla jednak, że władza religijna nie może kontrolować władzy politycznej. Przyznając prymat liberalno-demokratycznemu konstytucjonalizmowi, łączy koncepcję wolności religijnej ze świadomością, że religia może być dobrem publicznym – lub mu szkodzić – i że państwo może potrzebować pomocy w osiągnięciu tego dobra. Twierdzą, że możliwa i wskazana jest akomodacja muzułmanów w ramach umiarkowanego sekularyzmu; to zaś oznacza osiągnięcie egalitarnej integracji, wielokulturowego sekularyzmu.

1. Religia i wielokulturowa akomodacja

Sposób religijnego redefiniowania w Europie Zachodniej grup i kontrowersji opisywanych wcześniej w kategoriach rasy lub obcości i ujęcie akomodacji muzułmanów jako kwestii dominującej w odniesieniu do wielokulturowości to dobrze ugruntowane już zagadnienia [Modood 2005; Modood 2013 (2007)]. Część pierwsza moich *Esejów* śledzi dalej tę trajektorię rasizacji w odniesieniu do takich kwestii jak islamofobia, mowa nienawiści i muzułmańska asertywność. W dalszej części książki przyglądam się wielokulturowemu aspektowi tych kontrowersji i procesu, wskutek którego doprowadziły one do debaty na temat sekularyzmu (choć temat ten powszechnie uznawano już za nieaktualny), dodając kilka słów na temat przyjętych przeze mnie metod analitycznych.

Tożsamościowy kierunek antyrasizmu, poza ukazaniem w trzech ostatnich dekadach XX wieku religijnych korzeni antyrasizmu w USA oraz wpływowości tego ruchu w Wielkiej Brytanii, ma jednak kluczowe znaczenie dla wyłonienia się i rozwoju wielokulturowości. Podczas gdy państwowa wielokulturowość Kanady i wkład w dyskusję o tym zagadnieniu jej znakomitych teoretyków politycznych – takich jak Charles Taylor, Will Kymlicka, James Tully i Joe Carens – są, nie bez powodu, często przywoływane jako wzór wielokulturowości, w Wielkiej Brytanii wpływy afroamerykańskie są silniejsze. Nadały one brytyjskiej wielokulturowości oddolny i antyrasistowski charakter, niewidoczny w takim stopniu jak np. w Kanadzie czy Australii, w których na czele wielokulturowości stało lobby białych mniejszości etnicznych pochodzenia europejskiego i elitarnych decydentów [Levey 2008; Modood 2022, w przygotowaniu; Uberoi 2009; Uberoi 2016]².

Dzieje się tak po części dlatego, że tożsamość grupowa to nie tylko „multi”, a poszczególne grupy mogą przechodzić od koncentracji na rasie do skupienia się na religii lub ogniskować się jednocześnie na kilku płaszczyznach, łącząc na przykład pochodzenie etniczne i religię. Ponadto sama religia jest oczywiście czymś wielowymiarowym. Obejmuje np. święte księgi, doktrynę, formy kultu, organizację, sposób życia, wspólnotę, sztukę czy architekturę. W centrum zainteresowania wielokulturowości leży etniczno-religijna grupa tożsamościowa, którą trzeba chronić przed rasizmem i której praktyki i symbole należy z szacunkiem włączyć do kultury publicznej i instytucji kraju, w którym są obecnie marginalizowane lub nie są uznawane za do niego przynależące. Dobrym przykładem takiej grupy etnoreligijnej, która została poddana rasizacji, są Żydzi. Można byłoby ich uznać za wyznawców określonej religii, judaizmu, wyraźnie jednak widać, że bycie „wyznawcą” nie oznacza wiary w jej zasady i ich ścisłe przestrzeganie. Wielu dumnych ze swojej tożsamości Żydów, którzy sami się za takich uważają i którzy są uznawani za Żydów przez zarówno innych Żydów, jak i nie-Żydów, jest ateistami albo też nie uczestniczy w uznanych zbiorowych formach kultu bądź nie przestrzega zasad definiujących sposób życia takich jak prowadzenie koszernej kuchni czy noszenie nakrycia głowy. W istocie być może należałoby raczej myśleć

² Wiąże się to z faktem, że brytyjska wielokulturowość została zbudowana na wcześniejszym skupieniu się na kwestiach społeczno-ekonomicznych, zwłaszcza na nierównościach na tle rasowym i na mobilności społecznej. Pozytywnym tego skutkiem była niewielka liczba Brytyjczyków uważająca, że integracja społeczno-ekonomiczna i akomodacja etniczno-kulturowa są rywalizującymi ze sobą programami politycznymi, w przeciwieństwie do Holandii, gdzie początkowa akomodacja kulturowa zostało porzucona na rzecz integracji społeczno-ekonomicznej – jakby trzeba było między nimi wybierać. Niedawno stwierdzono, że także w Norwegii ma miejsce oddolna walka na tle wielokulturowym [Stokke 2019].

o Żydach jako o narodzie mającym pewną religię – w tym sensie, że przynależność do narodu i jego religia wzajemnie na siebie wpływają, przy czym religia jest cechą lub własnością narodu, a nie poszczególnych jednostek. Choć więc Żydzi nie byłiby tym narodem, którym są, bez judaizmu, nie każdy Żyd musi być religijny, aby być Żydem. Co więcej, mogą istnieć inne źródła tożsamości żydowskiej, nie tylko *stricte* religijne – takie jak Holocaust, jako pamięć narodu, czy zbiorowe zaangażowanie na rzecz państwa Izrael. Spieszę dodać, że chodzi mi o społeczno-polityczne rozumienie Żydów, uwzględniające to, jak oni sami postrzegają własną tożsamość, a nie o identyfikacje istniejące wewnątrz judaizmu. Zdaję sobie sprawę z tego, że różne odłamy owej religii mają własne kryteria definiowania tego, kto jest żydem i że te odmienne kryteria są przedmiotem wielkiego religijnego i – w odniesieniu do państwa Izrael – politycznego sporu, zarówno między różnymi odłami judaizmu, jak i między nimi a niereligijnymi Żydami.

Podobnie jest w przypadku muzułmanów (oraz hinduistów, sikhów itd., choć nie będzie tu o nich mowy). Różne szkoły i sekty islamskie wyznają własny pogląd na oczekiwania stawiane muzułmaninowi i choć mają pewien wpływ na to, w jaki sposób muzułmanie uznają kogoś za współwyznawcę, tak jak w przypadku żydów – nie to jest decydujące. Muzułmanie odnoszą się do siebie także jako do członków rodziny, uznają się za wspólnotę: jako jedność polityczna przeciwko islamofobii bądź na rzecz sprawiedliwości dla Palestyńczyków – w tych kwestiach niereligijni muzułmanie, o ile nie przyjmują jawnie antyislamskiej postawy, są uważani przez wyznawców islamu za muzułmanów. W mojej książce przede wszystkim tak właśnie rozumiani są muzułmanie, a mianowicie jako naród lub grupy etniczne mające pewną religię – islam – bez zakładania, że poszczególne jednostki praktykują religię czy że jedność grupy opiera się wyłącznie na religii. Uznając ich za grupę lub naród, nie musimy zakładać nadmiernej jedności, tak jak nie musimy tego robić, mówiąc o osobach czarnoskórych w Wielkiej Brytanii czy o diasporze atlantyckiej. W istocie wybrana przeze mnie kategoria etnoreligii oznacza naród, a nie wyłącznie doktrynę czy zorganizowaną religię, które w tym ujęciu stanowią po prostu cechę narodów, jak w podanym wcześniej przykładzie Żydów, a nie wyczerpującą definicję samej kategorii. Mamy też narzędzie do rozpoznawania wewnętrznego zróżnicowania zwłaszcza w aspekcie grup etnicznych. Na przykład wielu brytyjskich rodziców muzułmanów nalega, aby ich dzieci poślubiły muzułmanina. Informując o tym swoje potomstwo, czy są tego świadomi, czy nie, prawdopodobnie zakładają, że „muzułmanin” oznacza konkretną grupę etniczną: na przykład pakistańscy rodzice mogą uznać, że ich dziecko nie zrozumiało, o co im chodzi, jeśli jako potencjalnego partnera

przedstawi im muzułmanina z Somalii. Wyobrażenie rodziców o muzułmaninie, przynajmniej w tym kontekście, prawdopodobnie będzie miało wymiar etniczno-religijny – chodziło im mianowicie o muzułmanina z Pakistanu. Ów etniczny wymiar znajduje się w samym sercu religii. Z ponad 1100 meczetów w Wielkiej Brytanii, dla których dostępne są dane, znaczna większość jest głównie monoetniczna, a mniej niż pięć procent ma wieloetniczny komitet zarządzający [Naqshbandi 2017].

Myślenie o grupach takich jak Żydzi czy muzułmanie jako społecznościach o charakterze etniczno-religijnym ma także tę zaletę, że terminy te nie opisują religijności czy narodów jedynie w kategoriach religii. Są to grupy, które stają się obiektem rasizacji jako homogeniczna, pojedyncza grupa o jednolitych cechach (czasami odnosi się to do cech biologicznych, choć niekoniecznie [Modood 2005]). Dzieje się tak dlatego, że dana grupa jest postrzegana jako stanowiąca zagrożenie lub gorsza czy po prostu egzotyczna; a każda z tych ocen może być podstawą do dyskryminacji i nieżyczliwego traktowania członków grupy.

W ten sposób komplikuje się zjawisko rasizmu. Azjatyccy muzułmanie cierpią na przykład z powodu rasizmu z uwagi na kolor skóry, ale też rasizmu kulturowego. Niektóre dyskursy jawnie rasistowskie (jak w przypadku Brytyjskiej Partii Narodowej) czy też rasistowskie implicytnie (obecne w szerszym społeczeństwie brytyjskim) zakładają, że wady wspomnianej grupy leżą raczej w jej kulturze niż w biologii, której jest ona wytworem. Azjatyccy muzułmanie, bardziej niż np. czarnoskórzy Brytyjczycy, cierpią więc z powodu podwójnego rasizmu. Nie oznacza to, że doświadczają oni więcej rasizmu – takiego jak prześladowanie, dyskryminacja czy wykluczenie instytucjonalne – niż osoby o czarnym kolorze skóry. Jest to złożona empirycznie kwestia i trzeba pamiętać, że stopień dyskryminacji może się różnić w zależności od klasy, wieku, płci, geografii, pochodzenia społecznego itd. Myślę, że systematyczne badania tego typu rzeczywiście pokazałyby, że rasizm wobec azjatyckich muzułmanów pozostaje niedostrzeżony w całej pełni co najmniej od lat 60. XX wieku. Badania tego rodzaju wymagają zatem konceptualizacji rasizmu, która obejmuje rasizm kulturowy, jak również rasizm ze względu na kolor skóry, oraz zrozumienia, że Azjaci cierpią z powodu podwójnego, czy też złożonego, rasizmu³.

³ Gwoli jasności, twierdzenie, że niektóre grupy ucierpiały z powodu rasizmu i związanego z nim nierównego traktowania bardziej niż inne, jest czymś zupełnie innym, niż aprioryczny argument „hierarchii ucisku” [Modood 2021].

Grupy będące obiektem postaw rasistowskich powinny być chronione przed podżeganiem do nienawiści wobec nich. Oznacza ono bowiem nie tylko niebezpieczeństwo bezpośredniej przemocy, ale także tworzenie atmosfery wrogich opinii lub odczuć, albo też jego wykorzystywanie; nie tylko rozbudzanie nienawiści w grupie dominującej, ale także wywoływanie lęku i poniżenia w grupie ofiar, co może prowadzić do konfliktu i przemocy. Podczas gdy celem takich praw jest ochrona osób, nie zaś przekonań religijnych, określone osoby mogą być naznaczone przez tożsamość religijną: rzymscy katolicy w Irlandii Północnej, żydzi i muzułmanie w Wielkiej Brytanii. Jest oczywiste, że niektórzy muzułmanie żywią tak silne uczucia związane z pewnymi aspektami swojej wiary, że lekceważące ataki na nią spowodują u nich taki rodzaj cierpienia, jaki wywołuje u innych grup odwoływanie się np. do obrazów bestialstwa wobec osób czarnoskórych czy negowanie Holokaustu [Modood 1993]. Dodajmy do tego uwarunkowania krajowe i geopolityczne, w których muzułmanie – i tu możemy uwzględnić także muzułmanów z mniejszym zaangażowaniem praktykujących swoją religię – czują się celem ataków i prześladowań jako kulturowo zacofani, nielojalni i jako terroryści, krótko mówiąc: jako nienależący do, powiedzmy, Wielkiej Brytanii, jako niechciani i zagrożeni. Czy nie wyjaśnia to wybuchów protestu, gniewu i przemocy wywołanych na przykład przez *Szatańskie wersety* czy karykatury proroka Mahometa opublikowane w duńskiej gazecie „Jyllands-Posten” [Modood i in. 2006; Levey i Modood 2009]? Takie przypadki mogą, ale nie muszą, zostać wychwycone przez odpowiednio skonstruowane prawo, jednak zastanowienie się nad takimi jaskrawymi przykładami jest konieczne, aby zrozumieć, co powinno być zakazane i co należy potępić. Kwestia potępienia jest ważna dla tych, którzy, tak jak ja, chcą ograniczyć tutaj stosowanie prawa. Wykluczenie restrykcji prawnych i jednocześnie surowej krytyki oznacza pozostawienie mniejszości bez przyjaciół i ryzyko pojawienia się reakcji wyrażających się w przemocy dzisiaj i głęboko zakorzenionych podziałach w przyszłości [Modood 2019].

2. Religia i sekularystyczna akomodacja

Pojawienie się nierasowych form asertywności tożsamości mniejszościowych, o których wspominałem w poprzedniej części, nie było oczekiwane ani mile widziane przez brytyjskich (czy europejskich) polityków ani społeczeństwo. Podobnie jak socjologia rasy, która przez pewien czas cechowała się miernym i zniekształconym rozumieniem tożsamości muzułmanów i rodzajów wykluczenia, jakich doświadczają na Zachodzie – błędnym rozpoznaniem grupy etnoreligijnej w kategoriach rasowych i klasowych – tak też i teoria polityczna, w tym polityczna teoria wielokulturowości, dopiero po pewnym czasie zaczęła stawać na wysokości zadania

[Modood 2013 (2007)]; Parekh 1990, Parekh 2006 (2000)],). Jeśli mamy myśleć normatywnie o miejscu religii w państwie i, ostatecznie, o wielokulturowym obywatelstwie, to istniejąca teoria polityczna nie jest dobrym punktem wyjścia, ponieważ ma zbyt ograniczony kontakt z rzeczywistymi liberalno-demokratycznymi świeckimi wspólnotami politycznymi, w których realizuje się wyzwanie wielokulturowego obywatelstwa. Zazwyczaj teorie sekularyzmu politycznego zakładają, że polega on na rozdziale państwa od religii i/lub neutralności państwa wobec religii. Jednak nawet pobieżne spojrzenie na państwa, które można uznać za świeckie, pokazuje, że to nieprawda. Prawie jedna trzecia wszystkich zachodnich demokracji ma oficjalną religię, a ponad połowa ze wszystkich czterdziestu siedmiu demokracji w zestawieniu danych Polity oficjalnie lub nieoficjalnie daje pierwszeństwo jednej religii. W istocie większość pozostałych uprzywilejowuje więcej niż jedną religię [Perez i Fox 2018]. Poszukajmy więc czegoś opartego na empirii w większym stopniu, niż czynią to zazwyczaj teoretycy polityczni. Zacznijmy od minimalistycznego rozumienia sekularyzmu, a mianowicie poglądu, że istnieją dwa istotne sposoby sprawowania władzy, polityczny i religijny, i każdemu z nich należy pozwolić na pewną autonomię w ramach ich własnych sfer oddziaływania. Każde polityczne urzeczywistnienie czy koncepcja normatywna będzie czymś więcej niż to, ale wyjście od wskazanej minimalistycznej koncepcji pozwoli nam uniknąć przyjęcia jednej określonej interpretacji czy sposobu urzeczywistnienia jako wyczerpujących wszystkie możliwości. Pozwoli nam natomiast pracować na pełnym zakresie przypadków empirycznych bez ich normatywnego wykluczania czy błędnego opisu empirycznego.

Nawet „autonomia sfer” jest być może określeniem zbyt mocnym, by objąć wszystkie przypadki, które obserwujemy w świecie, i najlepiej po prostu uznać, że istnieją dwa zestawy instytucji i działań, polityczny i religijny, z których każdy do pewnego stopnia organizuje się na swój sposób, posługując się własną koncepcją i sposobem pełnienia władzy. Sekularyzm polityczny to w szczególności twierdzenie, że władza religijna nie powinna kontrolować władzy politycznej w sferze sprawowania rządów, prawa i obywatelstwa. Zauważmy, że tak rozumiany sekularyzm nie daje automatycznego pierwszeństwa wolności religijnej, sumieniu, tolerancji czy demokracji. Oczywiście wszystkie te elementy są ważne, dla mnie jednak są one cechami konstytutywnymi liberalnej demokracji, a więc stają się cechami sekularyzmu w demokracji liberalnej. Jedną z takich wersji sekularyzmu, którą dostrzegam w ugruntowanym, empiryczno-normatywnym skoncentrowaniu się na instytucjach i praktykach krajów takich jak Wielka Brytania, jest „umiarkowany sekularyzm”, rzeczywiście przyznający ważne miejsce wolności religijnej.

Jednocześnie jednak, gdy spojrzymy na były Związek Radziecki, Chińską Republikę Ludową, Republikę Turcji, a nawet pewne aspekty *laïcité*, widzimy, że nie ma koniecznego związku między wolnością religijną a sekularyzmem, a sekularyści w pewnych czasach i miejscach przedkładają sekularyzm nad wolność religijną – tak jak jest we Francji.

Nie powinniśmy też przypisywać sekularyzmowi nacisku liberałów na to, by nie traktować religii jako mającej szczególny status [Eisgruber i Sager 2009]. Dla sekularystów religia jest czymś szczególnym; ich zabieganie o ograniczenie sfery religii nie rozciąga się na ekonomię, naukę, sztukę i tak dalej, ale jest ukierunkowana wyłącznie na religię. Co więcej, umiarkowany sekularyzm charakteryzuje się wyróżnieniem religii w jeszcze inny sposób. Uznaje on, że religia ma wymiar dobra publicznego (a nie tylko szkody) i może być wspierana przez państwo, jeśli uzna ono, że pomaga mu ona w osiągnięciu tego dobra. Nie promuje idei władzy politycznej/autonomii w sposób antyreligijny, a raczej pozwala zorganizowanej religii i motywom religijnym odegrać rolę w przyczynianiu się do dobra publicznego. Można to uznać – słusznie – za formę uprzywilejowania religii. Należy pamiętać, że niewiele państw, jeśli w ogóle, uprzywilejowuje religię w sposób wyjątkowy. Niezależnie od tego, czy naszym kryterium jest wydatkowanie wpływów z podatków, zarządzanie przez władze, symboliczny status bycia „narodowym” czy włączenie do programu nauczania w szkołach państwowych, większość państw uprzywilejowuje różne sektory gospodarki, naukę i uniwersytety, muzea, obszary piękna przyrody, sztukę, sport i tak dalej – wszystkie sprawy znajdujące się ściśle poza sferą władzy politycznej. Tak więc – poza skrajnymi libertarianami i anarchistami – większość z nas słusznie nie ma problemu z ideą uprzywilejowania przez państwo różnych działań społecznych i ocenia każdy przypadek pod względem merytorycznym – co nazywam „uprzywilejowaniem złożonym”. Być może uważamy, że religia nie zasługuje na uprzywilejowanie na niektóre lub wszystkie z powyższych sposobów. Jednak w istniejącym kontekście politycznym zwolennicy wielokulturowości dążą do egalitarnej inkluzji. Co więcej, liberalny cel neutralności państwa w kwestiach kultury czy religii jest nieosiągalny [Modood 2013 (2007)].⁴ W istocie w pewnym sensie rozdział religii od państwa nie jest neutralnym poglądem na temat religii; jest to bardzo mocny

⁴ Warto zwrócić uwagę, jak niektórzy teoretycy polityczni, na to, że neutralność kulturowa ze strony państwa jest niemożliwa, i dlatego popierają przyjęcie przez państwo jednego języka, argumentują, że przyjęcie przez państwo jakiegokolwiek liczby religii stanowi niewłaściwe naruszenie neutralności. Interesujące jest to, że w takich dyskusjach zazwyczaj pojawia się odniesienie do Quebecu [Bouchard i Taylor 2008; Kymlicka 2001a].

pogląd, który faworyzuje niektóre religie i postawy wobec religii, a jednocześnie odrzuca religie, które dążą do partnerstwa z państwem. Czy też, inaczej mówiąc, jeśli brak rozdziału religii od państwa jest odzwierciedleniem perspektywy etyczno-kulturowej – co za Rawlsem określa się mianem „koncepcji dobra” – to podobnie jest z jej przeciwieństwem, czyli rozdziałem religii od polityki. Być może istnieją mocne argumenty za tym rozdziałem, jednak da się go odnieść do niewielu współczesnych państw, a dążenie do niego nie jest stanowiskiem neutralnym etycznie. Większość państw liberalno-demokratycznych może nie decydować się na wielokulturowość czy akomodację grup etniczno-religijnych, ale nie przeszkadza im w tym ich dotychczasowa forma sekularyzmu politycznego. Taki jest tutaj mój najważniejszy wniosek.

3. Umiarkowany sekularyzm wielokulturowy

Popatrzmy na dwa przykłady tego, jak – moim zdaniem – można połączyć wielokulturowość i umiarkowany sekularyzm. Mają one na celu zilustrowanie dostępnych dróg współpracy tych dwóch rzeczywistości, nie zaś wskazanie instytucjonalnego szablonu do stosowania zawsze i wszędzie⁵. Pokazują one także, jak – moim zdaniem – tożsamości większościowe i mniejszościowe mogą wpisać się w ramy narodowości.

Pierwszy przykład to Kościół Anglii, który w oczywisty sposób jest zinstytucjonalizowaną częścią historycznej tożsamości Anglii i Wielkiej Brytanii. Znajduje to odzwierciedlenie w symbolicznych i merytorycznych aspektach konstytucji. Na przykład z uwagi na ten status dwudziestu sześciu biskupów anglikańskich zasiada w wyższej izbie brytyjskiej legislatury, Izbie Lordów. To właśnie Arcybiskup Canterbury przewodniczy wprowadzeniu w urząd nowej głowy państwa, czyli koronacji monarchy. Nie postrzegam obecności Kościoła państwowego – takiego jak „uznany” Kościół Anglii – jako sprzecznego z sekularyzmem politycznym⁶, o ile nie narusza ona władzy politycznej, jest zgodna z liberalno-demokratycznym konstytucjonalizmem i przyczynia się do dobra publicznego – co w kontekście różnorodności religijnej obejmuje promocję wielokulturowości. Biorąc pod uwagę szybkość zmian wpływających na brytyjską tożsamość narodową oraz to, w jaki

⁵ Zob. Modood 2017, gdzie pokazuję, jak moje kluczowe koncepcje można odnieść do belgijskiej Flandrii.

⁶ Laborde [2018] również dochodzi do przekonania, że państwowość religii w wydaniu Kościoła Anglii, a więc swego rodzaju „umiarkowana państwowość”, daje się pogodzić z sekularyzmem w wersji minimum; wcześniej stwierdza zaś, że jest ona kompatybilna z liberalizmem Rawlsa, choć już nie z republikańskim sekularyzmem liberalnym [2013].

sposób religia, czasami powodując podziały, ponownie pojawia się w polityce, myślę, że mądrze byłoby nie odrzucać lekceważąco tego historycznego aspektu brytyjskiej tożsamości, który nadal ma znaczenie dla wielu osób, nawet jeśli niewiele z nich uczęszcza na nabożeństwa Kościoła Anglii i nawet jeśli Kościół ten schodzi w Wielkiej Brytanii na drugi plan, jeśli chodzi o liczbę wiernych, ustępując pola katolicyzmowi. Jednak opowiadając się za wielokulturową Wielką Brytanią, chciałbym, aby Kościół Anglii dzielił te konstytucyjne przywileje – które być może powinny zostać rozszerzone – z innymi wyznaniem. Wielokulturowość nie oznacza tu jednak surowego „parytetu”. Spodziewam się, że nawet w kontekście wyraźnej wielowyznaniowości Kościół Anglii cieszyłby się słusznym pierwszeństwem w reprezentacji religijnej w Izbie Lordów i przy koronacji monarchy, i nie byłby to tylko surowy majorytaryzm, ale uznanie jego historycznego wkładu. Do tego należy dodać sytuację wielokulturowości, a mianowicie potencjał Kościoła do odgrywania wiodącej roli we wspieraniu i rozwoju wielokulturowej tożsamości narodowej, państwowej i społecznej. Zarówno historyczny, jak i wielokulturowy wkład w tożsamość narodową mają charakter domniemany i zazwyczaj wzajemnie się warunkują, tam jednak, gdzie się one dopełniają, zyskują na znaczeniu argumenty za „państwowością religii” – przede wszystkim tam, gdzie jednocześnie zachodzi proces włączania nieanglikańskich wspólnot religijnych.

Drugi przykład dotyczy religii w szkole powszechnej, czyli w państwowych szkołach bezwyznaniowych⁷. Uważam, że umiarkowany sekularyzm wielokulturowy powinien popierać obowiązkowe zajęcia z edukacji religijnej, w ramach których dzieci wszystkich wyznań i niewyznające żadnej religii uczą się o różnych tradycjach religijnych oraz ich przeszłym i obecnym wpływie na jednostki i społeczeństwa, na kształtowanie ludzkości, gdzie klasa składa się z uczniów zarówno wszystkich wyznań, jak i bezwyznaniowych. Zajęcia takie z pewnością powinny uwzględniać wkład humanizmu, a także ateistyczną krytykę religii i mogą być połączone z etyką. W wielu krajach są zwolennicy tego, by edukacja religijna wchodziła w zakres powszechnego programu nauczania. Główny problem związany z uprzywilejowaniem większości dotyczy nauczania religii, czyli wprowadzenia w konkretną wiarę. Ogólnie rzecz biorąc, istnieją dwie możliwości oparte na zasadzie większościowej. Mamy społeczeństwo posiadające religię większościową i tylko ona jest dopuszczona do nauczania religii, zaś mniejszości mogą być

⁷ Nie omawiam tutaj finansowanych przez państwo szkół wyznaniowych, które są powszechne w wielu krajach europejskich. Omówienie tego rodzaju szkół oraz powodów, dla których finansowanie powinno być rozszerzone na szkoły wyznania muzułmańskiego, przedstawiają Meer [2007] i Tinker [2009].

zwolnione z tych zajęć, ale nie ma alternatywnych lekcji religii. Albo też pogląd większościowy wyraża się w twierdzeniu, że w szkołach państwowych nie powinno być nauczania religii, jak to jest w USA czy we Francji (z wyjątkiem francuskich szkół religijnych finansowanych przez państwo). Czy sprawiedliwe jest narzucanie którejkolwiek z tych polityk mniejszościom, które chcą nauczania religii?

Temat ten należałoby poddać konsultacjom krajowym, jeśli jednak po ich przeprowadzeniu okaże się, że pewne mniejszości chcą nie tylko edukacji religijnej, ale także nauczania religii, to system prawdziwie powszechny, a z pewnością wielokulturowy, musi podjąć wysiłek, aby uwzględnić nauczanie religii mniejszości. Zatem w moim rozumieniu przy obu opcjach większościowych mniejszości powinny mieć prawo do tego, aby ich religie były nauczane lub wyznawane w ramach systemu powszechnego. Z drugiej strony, mniejszości nie mają prawa sprzeciwić się włączeniu nauczania religii większości. Nie powinniśmy na przykład żądać, by szkoły zaprzestały nauczania chrześcijańskiej religii i form kultu czy obchodzenia świąt Bożego Narodzenia z p o w o d u obecności muzułmanów czy hindusów; powinniśmy raczej rozszerzyć obchody na przykład o święta Eid al-Fitr i Diwali. Takie odrębne zajęcia i formy kultu właściwe dla danej wiary należy zrównoważyć podejściem, które łączy wszystkie dzieci i prowadzi do dialogu; w przeciwnym razie skutkiem może być podział społeczności szkolnej i całego społeczeństwa. Tam jednak, gdzie się to udaje, dobrowolne wyznawanie własnej wiary czy tradycji filozoficznej stanowi dopełnienie wielokulturowego podejścia do miejsca religii w szkole. Wspólna nauka o różnych wyznaniach i tym, co je łączy, przy jednoczesnym odrębnym nauczaniu własnej religii i wprowadzeniu w dziedzictwo wspólnoty wyznaniowej jako coś, co jest w szkole na porządku dziennym, a nie zostaje z niej wykluczone, to dwa wzajemnie równoważące się aspekty wielokulturowości.

W tym przykładzie opieram się na trzech zasadach, które wywodzą się z moich refleksji na temat wielokulturowości przedstawionych w *Esejach*:

- I. Szkoły powinny przyczyniać się do rozumienia różnych kultur i dbać o integrację, aby wszyscy mogli rozwijać wspólne poczucie przynależności.
- II. Obecność tożsamości mniejszościowych powinna być uwzględniona na zasadzie addytywnej, a nie subtraktywnej.
- III. Potrzeby mniejszości nie powinny być rozumiane jedynie w kategoriach preferencji większości: to, że większość czegoś nie chce (np. manifestowania wiary poprzez strój czy nauczania religii), nie oznacza od razu, że należy

zrezygnować z instytucjonalnej dbałości o mniejszość, jeśli ta jest mocno przekonana, że tego potrzebuje, a nikt na tym nie ucierpi.

Te dwa przykłady ilustrują również ważną kwestię dotyczącą kultury narodowej. Powszechne nacjonalistyczne podejście liberalne i obywatelskie polega na stwierdzeniu, że różnorodność wymaga „rozrzedzenia” kultury narodowej, tak aby mniejszości mogły czuć się włączone i nie miały poczucia, że jest im narzucana „gęsta” kultura większościowa. Takie podejście mają również liberalni nacjonaści wielokulturowi. Kymlicka argumentuje, że „państwa liberalne wykazują znacznie cieńszą koncepcję tożsamości narodowej. Aby umożliwić ludziom z różnych środowisk etnokulturowych stanie się pełnoprawnymi i równymi członkami narodu [...]. O tyle, o ile liberalne budowanie narodu polega na rozproszeniu wspólnej kultury narodowej na całym terytorium państwa, jest to bardzo cienka forma kultury...” [2001b: 55-56]⁸. Niemniej jednak te dwa powyższe przykłady nie prowadzą do rozrzedzenia umiarkowanego sekularyzmu czy religii w szkołach państwowych: są raczej pluralistycznym zagęszczeniem. Wielokulturowość wzbogaca kulturę narodową, nie likwidując kościoła narodowego, ale wprowadzając inne wyznania w relację z nim. Ogólnie rzecz biorąc, społeczeństwo wielokulturowe wymaga w istocie więcej działań ze strony państwa, by nie tylko zapewnić poszanowanie dla jego różnorodności, ale także połączyć je we wspólnym poczuciu przynależności narodowej, to zaś często oznacza wzbogacenie pojęcia kultury narodowej, a nie jego zubożenie. W przypadkach uwzględnionych w mojej książce umożliwienie mniejszościowym wspólnotom wyznaniowym odgrywania pewnej roli w kulturze narodowej czy powszechnej obok chrześcijan i humanistów wymaga od nas innego myślenia o kraju, a więc może wymagać odpowiedniej narracji publicznej o tym, jakim krajem dziś jesteśmy [CMEB 2000]. W ten sposób wielokulturowość sekularyzacji oznacza wielokulturowość naszej tożsamości narodowej; i odwrotnie, wielokulturowość naszego narodowego obywatelstwa wymaga wielokulturowości sekularyzmu – co można byłoby nazwać „nacjonalizmem wielokulturowym” [Modood 2018, Modood i Sealy 2021]⁹.

⁸ Na temat tego, jak ocenić, czy mniejszość jest wyalienowana z narodowych ram religijnych, zob. Modood i Thompson 2021.

⁹ Wielokontynentalny projekt GREASE, w ramach którego powstał niniejszy artykuł, otrzymał finansowanie z unijnego programu Horyzont 2020 w zakresie badań i innowacji w ramach umowy o dofinansowanie nr [770640]. Opracowywane obecnie ramy globalnej analizy porównawczej zostały omówione w Modood i Sealy 2022.

Bibliografia

- Bouchard G., Taylor C. (2008), *Building the Future. A Time for Reconciliation*, Government of Quebec, Montreal.
- Commission on Multi-Ethnic Britain (CMEB) (2000), *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, London.
- Eisgruber C.L., Sager L.G. (2009), *Religious Freedom and the Constitution*, Harvard University Press, Harvard.
- Kymlicka W. (2001a), *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka W. (2001b), *Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, w: *Can Liberal Pluralism be Exported?*, red. W. Kymlicka, M. Opalski, Oxford University Press, Oxford.
- Levey G.B. (2008), *Multiculturalism and Australian National Identity*, w: *Political Theory and Australian Multiculturalism*.
- Levey G.B. (2019), *The Bristol School of Multiculturalism*, „Ethnicities”, nr 19 (1).
- Levey G.B., Modood T. (2009), *The Muhammad Cartoons and Multicultural Democracies*, „Ethnicities”, nr 9 (3).
- Laborde C. (2013), *Political Liberalism and Religion. On Separation and Establishment*, „Journal of Political Philosophy”, nr 21 (1), 67-86.
- Laborde C. (2018), *Liberalism's Religion*, Harvard University Press, Harvard.
- Meer N. (2007), *Muslim Schools in Britain. Challenging Mobilisations or Logical Developments?*, „Asia Pacific Journal of Education”, nr 27 (1), 55-71.
- Modood T. (1993), *Muslims, Incitement to Hatred and the Law*, w: *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, red. J. Horton, Palgrave Macmillan, London.
- Modood T. (2005), *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*, University of Minnesota Press and University of Edinburgh Press.
- Modood T. (2013 [2007]), *Multiculturalism. A Civic Idea*, wyd. 2, Polity Books, Cambridge.
- Modood T. (2017), *Multicultural Nationalism, Political Secularism and Religious Education*, w: T. Modood, F. Bovenkerk, *Multiculturalism. How Can Society Deal With It? A Thinking Exercise in Flanders*, KVA Stanpunten, Brussels.
- Modood T. (2018), *A Multicultural Nationalism*, „Brown J. World Aff.”, nr 25.
- Modood T. (2019), *Essays on Secularism and Multiculturalism*, Rowman Books and ECPR, London.
- Modood T. (2021), *The Multiculturalist Challenge. A Rejoinder*, „Patterns of Prejudice”, t. 55, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0031322X.2020.1866880> (12.11.2022).
- Modood T., Hansen R., Bleich E., O'Leary B., Carens J.H. (2006), *The Danish Cartoon Affair. Free Speech, Racism, Islamism, and Integration*, „International Migration”, nr 44 (5), 3-62.
- Modood T., Sealy T. (2021), *Freedom of Religion and the Accommodation of Religious Diversity. Multiculturalising Secularism*, „Religions”, nr 12 (10).
- Modood T., Sealy T. (2022), *Developing a Framework for a Global Comparative Analysis of the Governance of Religious Diversity*, „Religion, State and Society”, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09637494.2022.2117526> (12.11.2022).
- Modood T., Thompson S. (2021), *Othering, Alienation and Establishment*, „Political Studies”, t. 70, nr 3, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0032321720986698> (20.11.2022).

- Modood T. (w przygotowaniu, 2022), *Multiculturalism and the Privileging of Liberalism*, w: *Majorities, Minorities and the Future of Nationhood*, red. R. Koopmans and L. Orgad, Cambridge University Press, Cambridge.
- Parekh B. (1990). *The Rushdie Affair. Research Agenda for Political Philosophy*, „Political Studies”, nr 38 (4), 695-709.
- Parekh B., (2006 [2000]), *Rethinking & Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, wyd. 2, Macmillan.
- Stepan A. (2011), *The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes*, w: *Rethinking Secularism*, red. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Van Antwerpen, Oxford University Press, Oxford.
- Tinker C. (2009), *Rights, Social Cohesion and Identity. Arguments for and Against State-funded Muslim Schools in Britain*, „Race Ethnicity and Education”, nr 12 (4), 539-553.
- Uberoi V. (2009), *Multiculturalism and the Canadian Charter of Rights and Freedoms*, „Political Studies”, nr 57 (4), 805-827.
- Uberoi V. (2016), *Legislating Multiculturalism and Nationhood. The 1988 Canadian Multiculturalism Act*, „Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique”, nr 49 (2), 267-287.

Jane Adolphe

Ave Maria School of Law, Stany Zjednoczone

Narody Zjednoczone, Stolica Apostolska i „globalny reset”

Abstrakt: Celem niniejszego opracowania jest przyjrzenie się stanowisku Stolicy Apostolskiej w sprawie „globalnego resetu” poprzez analizę jej kluczowych wypowiedzi i działań w odniesieniu do Światowego Forum Ekonomicznego (WEF), będącego organizacją pozarządową (NGO), oraz Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ), będącej organizacją międzyrządową. Artykuł został podzielony na trzy części. W części pierwszej zdefiniowano pojęcia i przedstawiono tło dyskusji. W części drugiej omówiono i poddano krytyce prace Klausa Schwaba, przewodniczącego Światowego Forum Ekonomicznego (WEF), który postrzega COVID-19 jako impuls do rozpoczęcia procesu określanego przez niego mianem „globalnego resetu”. Część trzecia zawiera przegląd obecnych działań Stolicy Apostolskiej w ramach systemu ONZ, które wydają się ściśle powiązane z inicjatywami WEF dotyczącymi globalnego resetu. Rozważane są zarówno uzasadnienia stanowiska Stolicy Apostolskiej, jak i głosy krytyczne wobec niego. Artykuł stwierdza, że Stolica Apostolska przyjęła pewne inicjatywy globalnego resetu i celowo używa języka podobnego do tego, którym posługuje się WEF, jednocześnie utrzymując, że jej podejście jest ugruntowane w Piśmie Świętym i stanowi roztropne zastosowanie społecznej doktryny Kościoła. Nie wszyscy zgadzają się z taką oceną.

Słowa kluczowe: Stolica Apostolska, „globalny reset”, ONZ, Światowe Forum Ekonomiczne

Abstract: The purpose of the paper is to consider the Holy See's position on what has been called the „global reset” through a consideration of its key statements and activities in relation to the World Economic Forum, a non-governmental organization (NGO), and the United Nations Organization (UN), an intergovernmental organization. To this end, the paper is divided into three parts. First part defines terms and presents a backdrop for the discussion. Second part II discusses the work of Klaus Schwab, Executive Chairman of the World Economic Forum (WEF), who views COVID-19 as the trigger to launch what he describes as the “global reset,” which is discussed and critiqued. Third part provides an

overview of the current activities of the Holy See within the UN system, which seems to closely align with global reset initiatives of the WEF. Justifications for the Holy See's position are considered as well as voices critical of the same. The paper concludes that the Holy See has embraced certain global reset initiatives and is intentionally using language like that of the WEF, however, it claims that its approach is grounded in scripture and a prudent application of the social doctrine of the Church. Others disagree.

Keywords: The Holy See, "global reset", UN, World Economic Forum

Wstęp

Celem niniejszego opracowania jest przyjrzenie się stanowisku Stolicy Apostolskiej w sprawie „globalnego resetu” poprzez analizę jej kluczowych wypowiedzi i działań w odniesieniu do Światowego Forum Ekonomicznego (ang. World Economic Forum, WEF), będącego organizacją pozarządową (NGO), oraz Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ), będącej organizacją międzyrządową. Artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej z nich zdefiniowano pojęcia i przedstawiono tło dyskusji. W drugiej – omówiono i poddano krytyce prace Klausa Schwaba, przewodniczącego WEF, który postrzega COVID-19 jako impuls do rozpoczęcia procesu określanego przez niego mianem „globalnego resetu”. Część trzecia zawiera przegląd obecnych działań Stolicy Apostolskiej w ramach systemu ONZ, które wydają się ściśle powiązane z inicjatywami WEF dotyczącymi „globalnego resetu”. Rozważane są zarówno uzasadnienia stanowiska Stolicy Apostolskiej, jak i głosy krytyczne wobec niego. Artykuł stwierdza, że Stolica Apostolska przyjęła pewne inicjatywy „globalnego resetu” i celowo używa języka podobnego do tego, którym posługuje się WEF, jednocześnie utrzymując, że jej podejście jest ugruntowane w Piśmie Świętym i stanowi roztropne zastosowanie społecznej doktryny Kościoła. Nie wszyscy zgadzają się z taką oceną.

1. Terminologia

Strukturę konstytucyjną ONZ reguluje Karta Narodów Zjednoczonych z 1945 r. ONZ składa się z sześciu głównych organów: Sekretariatu, Zgromadzenia Ogólnego, Rady Bezpieczeństwa, Rady Gospodarczej i Społecznej (ECOSOC), Rady Powierniczej (obecnie nieistniejącej) oraz Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości (MTS). Dziś, gdy do ONZ należą 193 państwa członkowskie, nawet pobieżne spojrzenie na schemat organizacyjny ONZ pozwala zobaczyć rozległą sieć organów głównych, organów pomocniczych, funduszy, programów

i półautonomicznych agencji specjalistycznych, które są powszechnie nazywane „systemem Narodów Zjednoczonych”.

Stolica Apostolska, czyli – w wąskim znaczeniu – papież, w szerszym zaś – papież wraz z Kurią Rzymską, od 1964 r. jest państwem nieczłonkowskim mającym status stałego obserwatora przy ONZ. Po nieudanej próbie ograniczenia statusu Stolicy Apostolskiej jako organizacji pozarządowej, która to próba wynikała z rozgryczenia szerokimi zdolnościami negocjacyjnymi Stolicy Apostolskiej podczas największych konferencji ONZ w latach 90., jej państwowy status został potwierdzony w 2004 r. rezolucją Zgromadzenia Ogólnego (A/58/314) o udziale Stolicy Apostolskiej w pracach Organizacji Narodów Zjednoczonych. Stolica Apostolska to określenie międzynarodowej podmiotowości papieża w ramach systemu prawa międzynarodowego, odrębnej i oddzielnej, z jednej strony, od Państwa Watykańskiego, suwerennego państwa podlegającego władzy swojego monarchy (papieża), z drugiej zaś – od Kościoła katolickiego, widzialnej i niewidzialnej wspólnoty wiary.

W 1971 r. ekonomista Klaus Schwab założył WEF i postawił tezę, że firmy powinny służyć nie tylko swoim udziałowcom czy akcjonariuszom, ale wszystkim interesariuszom. WEF promuje tzw. wartościowych interesariuszy, którzy mają współpracować z rządami i ONZ. Podstawowym założeniem koncepcji wartościowych interesariuszy jest to, że państwa i podmioty międzyrządowe nie pełnią już dominującej roli na arenie międzynarodowej, ale powinny współpracować z prywatnymi interesariuszami w zarządzaniu międzynarodowym (np. wielkimi firmami technologicznymi, koncernami farmaceutycznymi i biznesem).

WEF nie jest akredytowaną organizacją pozarządową w ramach systemu ONZ, co ogranicza jej możliwości do prowadzenia lobbingu wobec państw i organów ONZ poza salą obrad, a więc tam, gdzie nie są podejmowane decyzje. Dlatego WEF nie figuruje na liście akredytowanych organizacji pozarządowych o statusie konsultacyjnym na stronie internetowej Rady Gospodarczej i Społecznej ONZ (ECOSOC). WEF prezentuje siebie natomiast jako ciało międzynarodowe o statusie równym państwom i ONZ pod względem wpływu i prestiżu.

2. WEF, ONZ i globalny reset

2a. Uwagi ogólne

Już od 50 lat Schwab rozwija swoją teorię ekonomii, partnerstwa prywatno-publicznego i zarządzania międzynarodowego poprzez publikację książek i raportów

oraz działalność WEF w szwajcarskim Davos oraz we współpracy ze światowymi liderami. Działania i oświadczenia WEF są dostępne na stronie internetowej Forum. WEF jest organem międzynarodowym utworzonym na mocy prawa szwajcarskiego zgodnie z umową z 2015 r. zawartą pomiędzy WEF a Federalnym Departamentem Spraw Zagranicznych. Teorie Schwaba zostały wyjaśnione w jego książkach, m.in.: *Czwarta rewolucja przemysłowa* (2016; wyd. polskie 2018), *Shaping the Future of the Fourth Industrial Revolution* („Kształtowanie przyszłości czwartej rewolucji przemysłowej”) (2018), oraz *Kapitalizm interesariuszy. Globalna gospodarka a postęp, ludzie i planeta* (2021; wyd. polskie 2022).

W 2020 r. Schwab spopularyzował termin „globalny reset” wraz ze współautorem książki pt. *COVID-19. The Great Reset* („COVID-19. Wielki reset”), Thierryem Malleretem [Schwab i Malleret 2020]. Na stronie WEF zamieszczono cytat, w którym twierdzi on, że „pandemia [COVID-19] stanowi rzadką okazję do refleksji, wyobrażenia sobie na nowo i zresetowania naszego świata”. Innymi słowy, ma to być impuls do przejścia do nowej międzynarodowej formy zarządzania charakteryzującej się partnerstwami publiczno-prywatnymi (PPP). Na potrzeby niniejszego opracowania, jak będzie mowa poniżej, przyjęte zostało, że „globalny reset” odnosi się do tych, którzy podejmują strategiczne PPP oparte na hybrydowej teorii społeczno-ekonomicznej stosunków międzynarodowych, łączącej elementy kapitalizmu, socjalizmu i komunizmu ze współzależnym ograniczaniem procesów demokratycznych.

WEF określa siebie mianem międzynarodowej organizacji współpracy publiczno-prywatnej, która nawiązała strategiczną relację z ONZ na podstawie umowy podpisanej 13 czerwca 2019 r. Ramy partnerstwa strategicznego ONZ-WEF zostały zatwierdzone przez sekretarza generalnego ONZ António Guterresa oraz założyciela i prezesa zarządu Światowego Forum Ekonomicznego Klausa Schwaba. Celem porozumienia jest przyspieszenie realizacji Agendy 2030 na rzecz zrównoważonego rozwoju. Zgodnie z tym paktem ONZ i WEF będą współpracować nad „zaangażowaniem sektora prywatnego, wzmocnieniem pozycji młodzieży, komunikacją i zasięgiem w celu mobilizacji działań” w następujących obszarach: 1) finansowanie Agendy 2030, 2) zmiany klimatyczne, 3) zdrowie, 4) współpraca cyfrowa, 5) równość płci i wzmocnienie pozycji kobiet, 6) edukacja i umiejętności [UN-WEF Agreement 2019]. W praktyce partnerstwo to obejmuje prezentacje wygłaszane przez Sekretarza Generalnego ONZ i innych szefów programów ONZ na spotkaniach WEF oraz współpracę ONZ z centrami WEF na poziomie krajowym [tamże].

2b. Agenda 2030 ONZ na rzecz zrównoważonego rozwoju

Agenda 2030 ONZ na rzecz zrównoważonego rozwoju jest kompleksowym projektem polityki globalnej, który ma stanowić jednolitą światową wizję „zrównoważonego rozwoju”, wymagającą zmiany priorytetów i polityk gospodarczych, społecznych i środowiskowych. Złożona z niewiążących rezolucji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, Agenda ta obejmuje:

- 1) niewiążącą deklarację *Przekształcamy nasz świat: Agenda 2030 na rzecz zrównoważonego rozwoju*, zawierającą 17 celów zrównoważonego rozwoju (ang. *Sustainable Development Goals*, SDG) oraz 169 zadań [A/RES/70/1 2015];
- 2) proces przeglądu realizacji założeń z ponad 200 wskaźnikami związanymi ze 169 zadaniami Komisji Statystycznej ONZ [A/RES/71/313 2017; Departament Spraw Społecznych i Ekonomicznych ONZ (UNDESA), Wydział Statystyczny];
- 3) globalne ramy finansowe określone w Agendzie Działań z Addis Abeby (ang. *Addis Abeba Action Agenda*, AAAA), których celem jest sfinansowanie zrównoważonego rozwoju poprzez współpracę partnerstw wielopodmiotowych, w tym wielkich firm technologicznych, koncernów farmaceutycznych i biznesu [A/RES/69/13 2015; UNDESA, Briefing Note].

Podsumowując, Agenda 2030 obejmuje szereg celów SDG, począwszy od wyeliminowania ubóstwa i głodu, przez zapewnienie zdrowego życia, edukacji, pracy, równości płci, warunków sanitarnych i wody pitnej, przyjęcie zielonej polityki w obszarze żywności i rolnictwa, czystej energii, osiedli ludzkich, konsumpcji i produkcji, różnorodności biologicznej, ochrony przyrody i zmian klimatycznych, po promowanie globalnych partnerstw dla realizacji tych celów.

Forum polityczne wysokiego szczebla (ang. High-level Political Forum, HLPF) na temat zrównoważonego rozwoju, w którym uczestniczą głowy państw i rządów oraz inni ich przedstawiciele, odgrywa „kluczową rolę w nadzorowaniu sieci procesów monitorowania i oceny na poziomie globalnym” [Agenda 2030, Deklaracja nr 82]. Zwoływane jest ono co cztery lata pod auspicjami Zgromadzenia Ogólnego, z uwzględnieniem wkładu ze strony organów ONZ. Na przykład proces przeglądu odbywa się na podstawie wybranych raportów, wśród których można wymienić:

- 1) „Roczny raport o postępach w realizacji SDG” przygotowywany przez Sekretarza Generalnego „w porozumieniu z systemem Narodów Zjednoczonych, w oparciu o globalne ramy wskaźników i dane produkowane w ramach krajowych

systemów statystycznych i informacji zgromadzonych na poziomie regionalnym”; [tamże: nr 83]

- 2) Globalny raport dotyczący zrównoważonego rozwoju, „który powinien wzmocnić powiązania nauki z polityką” w ramach Forum HLPF [tamże; por. *Globalny raport zrównoważonego rozwoju UNDESA*]; oraz
- 3) AAAA, dokument końcowy 3. Międzynarodowej Konferencji w sprawie finansowania dla rozwoju, który określa kompleksowy zestaw działań politycznych mających pomóc w zapewnieniu miliardów dolarów rocznie potrzebnych do realizacji Agendy 2030. Przewiduje on swój własny proces przeglądu, który stanowi część procesu przeglądu Agendy 2030.

Agenda 2030 ma na celu wzmocnienie krajowych i międzynarodowych programów finansów publicznych i PPP [Agenda 2030: nr 43; SDG 17.16, 17.17], międzynarodowych instytucji finansowych [Agenda 2030: nr 44], oraz systemu Narodów Zjednoczonych [tamże: nr 46]. Opodatkowanie ma zostać rozszerzone [tamże: SDG 17.1], podobnie jak polityka opieki społecznej, „w szczególności fiskalna, ochrony socjalnej i wynagrodzeń”, pod pozorem osiągnięcia „większej równości”. To z kolei poprawi „regulacje i monitorowanie globalnych rynków i instytucji finansowych” oraz wzmocni „wdrażanie tych regulacji” [tamże: SDG 10.4, 10.5]. Kolejnym celem jest zapewnienie powszechnego dostępu do ochrony zdrowia [tamże: SDG 3.7), w tym „powszechny dostęp do ochrony zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego oraz korzystanie z praw reprodukcyjnych” [tamże: SDG 5.6], interpretowanych powszechnie przez organy ONZ oraz podobnie myślących partnerów i państwa jako obejmujące dostęp do sterylizacji, antykoncepcji i aborcji. Ma także zostać zapewniony powszechny dostęp do „nowoczesnych usług energetycznych” [tamże: SDG 7.1] oraz uruchomienie 100 miliardów dolarów rocznie na inicjatywy związane ze zmianami klimatycznymi dla krajów rozwiniętych [tamże: SDG 13.a].

Choć trudno zgłaszać zastrzeżenia przeciwko niektórym celom, takim jak zakończenie ubóstwa i głodu, nie ma żadnej gwarancji, że ta całościowa globalna wizja nie posunie się do „brutalnych form przymusu” czy nieudanego zielonego planu, który zagraża „naszej wspólnej przyszłości” [Matikaninen 2019]. Wystarczy spojrzeć na zieloną politykę wdrożoną przez globalne elity w ramach Agendy 2030 na Sri Lance i w Holandii [Blair 2022; Colton 2022]. Radykalne ograniczenia w stosowaniu nawozów, hodowli zwierząt i produkcji mięsa wywołały protesty i zamieszki, niedobory żywności, głód i utratę środków do życia, gdy jednocześnie mnożyły się niezliczone konflikty interesów przywódców politycznych przy okazji dokonywanych przez nich inwestycji w projekty mające na celu rozwiązanie

problemów będących następstwem przyjętej przez nich polityki [tamże]. Pokazuje to choćby fakt, że zwolennicy zielonej polityki, m.in. Bill Gates, niedawno „zainwestowali pół miliarda dolarów w [dużego] internetowego sprzedawcę żywności”, przypuszczalnie w celu zaspokojenia potrzeb związanych z problemami niedoboru żywności stworzonymi przez tę właśnie politykę [Mercola 2022].

Oczywiste jest, że „przekształcanie naszego świata” będzie kosztować ogromną ilość pieniędzy i może – pod pozorem realizacji celów – spowodować niewyobrażalne ludzkie cierpienia z uwagi na naruszanie podstawowych praw człowieka, pozbawianie ludzi środków do życia, odebranie im prywatnej własności oraz kontrolę nad produkcją i dystrybucją żywności (określaną jako „bezpieczeństwo żywnościowe”). Te negatywne skutki, które są oczywiście uważane za cenę, którą trzeba zapłacić za transformację, nie wykazywałyby oznak spowolnienia, ale trwały bez końca, wspierane przez nieustanną propagandę opartą na strachu realizowaną przez wielkie media, wiecznie uzasadnianą przez kolektywistyczne czy komunistyczne teorie egzekwowane w dużej mierze za pomocą środków technologicznych i państwowych organów ścigania. Przez analogię powinien nam przyjść na myśl „wielki skok naprzód”, program wprowadzony w Chinach w maju 1958 r., o którego możliwych skutkach Mao powiedział: „połowa Chin [może] równie dobrze będzie musiała umrzeć” [Chang 2006: 519]. Program ten zakładał „wyprzedzenie krajów kapitalistycznych w dość krótkim czasie i stanie się jednym z najbogatszych, najbardziej zaawansowanych i potężnych krajów na świecie”, bez wydawania jednak jakichkolwiek pieniędzy [tamże]. Zmuszał on chłopów do dłuższej i cięższej pracy, bez zapewnienia im jakichkolwiek środków bezpieczeństwa czy opieki medycznej, co skutkowało nieudanymi robotami publicznymi, niewolniczymi obozami pracy oraz śmiercią w wyniku wypadków, przepracowania i głodu [tamże: 519-535]. Zdaniem niektórych Agenda 2030 stanowi dążenie do stworzenia zaawansowanego, potężnego, jednoświatowego reżimu PPP, który ma niewiele empatii dla mas, choć ci, którzy opowiadają się za jego wprowadzeniem w erze zrównoważonego rozwoju, prawdopodobnie zaprotestowałyby przeciwko tej analogii, dowodząc, że Mao poniósł porażkę, ponieważ nie inwestował pieniędzy, zaś w przypadku Agendy 2030 jest inaczej.

Totalitarny charakter Agendy 2030 widać już na pierwszy rzut oka, biorąc pod uwagę jej:

- 1) koncepcję – Agenda ma być wizją dla „wszystkich narodów i ludów oraz wszystkich grup społecznych” [nr 4], w której „nikt nie zostanie [...] pominięty” [Preambuła, ust. 2];

- 2) szeroki zakres, obejmujący wszystkie obszary o „krytycznym znaczeniu dla ludzkości i naszej planety” [Preambuła: ust. 4];
- 3) cel, którym jest „uwolnić ludzkość od plagi ubóstwa i [...] uzdrowić oraz zabezpieczyć naszą planetę” [(Preambuła: ust. 2)];
- 4) środki, które obejmują podjęcie „śmiałych kroków ukierunkowanych na zmiany, [...] aby skierować świat na ścieżkę zrównoważonego i trwałego rozwoju” [tamże], co, jak widzieliśmy już na Sri Lance i w Holandii, będzie w sposób nieunikniony wiązało się z poświęceniem pewnych podstawowych praw człowieka;
- 5) standaryzację terminologii, tworzenie struktur i mechanizmów oraz koordynację partnerstw finansowych w celu promowania narracji „przekształcania naszego świata” na rzecz zrównoważonej przyszłości;
- 6) zastosowania, jako że „uniwersalne cele i zadania” mają „obejmować cały świat, zarówno kraje rozwinięte, jak i rozwijające się” [nr 5].

Warto zauważyć, że początki Agendy 2030 jako integralnej części globalnego resetu sięgają głównych światowych konferencji ONZ z lat 1990 i 2000 [Agenda 2030, Deklaracja nr 11], gdzie Stolica Apostolska (papież), o czym będzie mowa dalej, oraz podobnie myślące państwa walczyły z dehumanizującymi ideami mającymi na celu ograniczenie wolności religii i sumienia z jednej strony, a z drugiej – promowanie powszechnego prawa do aborcji, rozkład naturalnej rodziny oraz rozpowszechnienie ideologii gender [Marucci 1997]. Takie ideologie były promowane przez pewne podobnie myślące państwa członkowskie, urzędników ONZ oraz organizacje pozarządowe na każdym międzynarodowym spotkaniu dotyczącym rozwoju i tematów pokrewnych, takich jak środowisko, prawa człowieka, populacja, kobiety, dzieci i osiedla ludzkie. Wysiłki te były próbą wygenerowania wspólnej globalnej wizji rozwoju poprzez odrębne, niewiążące dokumenty końcowe, ogólnie nazywane przez urzędników ONZ oraz podobnie myślące państwa i organizacje pozarządowe „oświadczeniami politycznymi ONZ” czy „miękkim prawem”. Walki ideologiczne były kontynuowane w procesach przeglądu, które miały miejsce po pierwotnych konferencjach. Brak zgody między poszczególnymi państwami trwa do dziś.

Równie godne uwagi są obecne wysiłki na rzecz wzmocnienia Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) [Agenda 2030, Deklaracja: SDG 3.9a]. W odniesieniu do „globalnej architektury bezpieczeństwa zdrowotnego” Dyrektor Generalny WHO, Tedros Adhanom Ghebreyesus, opowiedział się na Światowym Zgromadzeniu Zdrowia (WHA) w 2020 r. za przyjęciem traktatu pandemicznego

między państwami w celu wzmocnienia prewencji, gotowości i reagowania na pandemię [Hemmati 2022]. Proces opracowywania traktatu rozpoczął się w kolejnym roku [Komunikat prasowy WHO WHA]. Rada Europy opowiada się za traktatem [Polityki Rady Europy], natomiast argumenty przeciwko niemu przedstawiają zwolennicy „wielostronnej współpracy, w której rządy, instytucje międzyrządowe i aktorzy niepaństwowi” podejmują i podtrzymują zobowiązania „bez tworzenia traktatów” [Fidler 2021]. Inni sprzeciwiają się tej inicjatywie ze względu na erozję zaufania do WHO z powodu „nieskutecznego (i niejednokrotnie szkodliwego) zarządzania” kryzysem COVID-19 oraz opieszałości w dokładnym zbadaniu jego źródeł, „najwyraźniej z uwagi na opór ze strony Chin” [Hemmati 2022]. Jeszcze inni sprzeciwiają się rozszerzaniu uprawnień WHO, wskazując, że stanowiłoby to ograniczenie suwerenności państw i prowadziłoby do stworzenia pierwszego departamentu czy ministerstwa nieuchronnie nadciągającego jednego rządu światowego [tamże].

2c. Inicjatywa „globalnego resetu” WEF i KPCh

Na stronie internetowej WEF przedstawione zostały elementy „inicjatywy «wielkiego resetu»”, czyli nowe idee na „ten unikalny moment w historii”, który wywołały „zakłócenia w ekonomii, polityce i naszym codziennym życiu”, a które można wykorzystać „jako katalizator nowego podejścia do zarządzania naszymi społeczeństwami” [WEF The Great Reset]. W ramach przyjętego w 2019 r. partnerstwa strategicznego ONZ-WEF na rzecz Agendy 2030 przewidziano m.in. współpracę w celu wspierania państw w realizacji powszechnej ochrony zdrowia i osiągnięcia powszechnego dobrobytu w kontekście Agendy 2030 oraz w celu rozwiązywania pojawiających się kluczowych globalnych zagrożeń dla zdrowia, w tym oporności na środki przeciwdrobnoustrojowe, zdrowia psychicznego i innych kwestii, które wymagają silnych wielostronnych partnerstw i działań. [UN-WEF].

W obszarze współpracy cyfrowej te dwie organizacje będą „zaspokajać potrzeby czwartej rewolucji przemysłowej”, dążyć do globalnego „cyfrowego zarządzania i włączenia” oraz promować PPP, aby umożliwić globalne przekwalifikowanie w okresie przejściowym dla około 1,8 miliarda młodych ludzi [tamże].

Wyrażenie „czwarta rewolucja przemysłowa” to tytuł książki Schwaba [2016]. Jej główną tezę autor podsumowuje w wywiadzie, w którym stwierdza, że rewolucja ta zmienia to, kim jesteśmy jako istoty ludzkie, poprzez systemy cyfrowe, fizyczne i biologiczne [Epoch TV Loudan 2022]. Przewiduje on, że w ciągu dziesięciu lat

w naszych ubraniach, szyjach i mózgach umieszczone zostaną mikroprocesory, które połączą nas bezpośrednio z cyfrowym światem; zapewne te same środki doprowadzą do podporządkowania ludzi nowemu reżimowi [tamże]. W jego wizji ludzie będą jedli owady, co ma być dobre tak dla nich, jak i dla środowiska, oraz zrezygnują z prywatnej własności, przypuszczalnie z tego samego powodu [tamże]. Schwab jest świadomy, że taka rewolucja może „zrobotyzować” ludzkość, co uważa za dehumanizujące, nie dostrzega jednak, że poddanie człowieka kolektywistycznej wizji świata jest równie dehumanizujące [WEF Fourth Industrial Revolution]. “W swojej najbardziej pesymistycznej, zdehumanizowanej formie, „czwarta rewolucja przemysłowa” może rzeczywiście mieć potencjał „robotyzacji” ludzkości, a tym samym pozbawienia nas serca i duszy. Jednak jako uzupełnienie tego, co najlepsze w ludzkiej naturze – kreatywności, empatii, odpowiedzialnego zarządzania zasobami – może również wynieść ludzkość na poziom nowej zbiorowej i moralnej świadomości opartej na wspólnym poczuciu przeznaczenia. Na nas wszystkich spoczywa obowiązek zapewnienia, aby zwyciężyło to drugie” [tamże].

W swojej książce o „globalnym resecie” Schwab snuje refleksje na temat tego, jak mógłby wyglądać „post-pandemiczny” świat z perspektywy makro i mikro. Rozważane są trzy definiujące świeckie cechy czy siły: współzależność, szybkość i złożoność, jak również pięć kategorii makro: ekonomiczna, społeczna, geopolityczna, środowiskowa i technologiczna. Jeśli chodzi o pewne mikrotrendy i zmiany w przemyśle, przewiduje się tylko dwie możliwe ścieżki: jedną pozytywną: integracyjną, sprawiedliwą i przyjazną dla środowiska, z harmonijnymi skutkami społecznymi w ramach systemu nadzoru, oraz jedną negatywną: indywidualistyczną, opartą na nierównościach i skutkującą marnotrawstwem, powodującą gwałtowne reperkusje społeczne i pozbawioną systemu nadzoru.

Książka o „globalnym resecie” odrzuca ideę prawdy obiektywnej, umniejsza rolę praw człowieka i pomija wszelkie odniesienia do zasady pomocniczości. Co więcej, globalna sieć nadzoru jest postrzegana w niej jako zjawisko pozytywne, a gdy mowa o Chinach, nie pojawia się żadna wzmianka na temat nieustannych okrucieństw popełnianych przez Komunistyczną Partię Chin (KPCh) wobec własnego narodu. Oto wiele mówiący fragment z jej omówienia stosunków między USA a Chinami: „Oczywiście, istnieją diametralnie różne poglądy na temat tego, który kraj «ma rację», czy który «dopnie swego», wykorzystując słabości i ułomności drugiego. Trzeba jednak spojrzeć na nie w kontekście. Nie ma poglądu «dobrego» i «złego», ale różne, często rozbieżne interpretacje, które niejednokrotnie korelują z pochodzeniem, kulturą i osobistą historią tych, którzy je wyznają” [Schwab i Malleret

2020: 120]. Kilka zdań później autorzy podkreślają ten fundamentalnie relatywistyczny punkt widzenia: „By pozostać przy wspomnianej wcześniej metaforze «świata kwantowego», z fizyki kwantowej można wywnioskować, że obiektywna rzeczywistość nie istnieje” [tamże].

Ci, którzy śledzą wydarzenia w Chinach, wiedzą, że tamtejszy system kredytu społecznego, opierający się na cyfrowej tożsamości osobistej i systemie nadzoru, jest wykorzystywany do kontrolowania ludności. To tylko jedno z wielu narzędzi stosowanych przez totalitarną Komunistyczną Partię Chin (KPCh), która sprzyja także ludobójstwu członków wspólnot religijnych, niewolniczej pracy, arbitralnym wyrokom więzienia, torturom i przymusowemu pobieraniu organów [Adolphe, Szymański 2021]. Te okrucieństwa zostały szczegółowo omówione przez koalicję osób świeckich utworzoną w odpowiedzi na wezwanie kardynała Charlesa Bo, Przewodniczącego Federacji Konferencji Episkopatów Azji, do obchodzenia corocznie w maju tygodnia modlitw za „narody i kościoły w Chinach” [Global Prayer for China; International Catholic Jurists Forum]. O szczegółach tych okrucieństw opowiadają ich ofiary oraz eksperci na dwóch stronach internetowych poświęconych temu tematowi [tamże].

Chińskie podejście „zero tolerancji wobec COVID-19” obejmowało m.in. zamknięcie milionów mieszkańców Szanghaju w domach bez wystarczającej ilości pożywienia, co doprowadziło do ich śmierci głodowej [Wolfe 2022]. Niedawno około miliona klientów chińskich banków złożyło skargę na zamrożenie ich zdigitalizowanych kont bankowych w wiejskiej prowincji Henan, rzekomo z powodu wewnętrznej aktualizacji systemu. Zamrożone środki obejmowały w sumie około „39,7 mld juanów (5,91 mld dolarów)” [Li 2020]. Po dwóch miesiącach takiej sytuacji setki tysięcy osób zamierzało udać się do urzędu nadzoru bankowego w Zhengzhou, aby tam zaprotestować, uniemożliwiła im to jednak aplikacja COVID-19, która wyświetlała kolor czerwony, oznaczający potencjalne zarażenie wirusem. Skutkiem tego zablokowany został dla nich dostęp do dworców kolejowych, wjazdów na autostrady, publicznych toalet i sklepów, z możliwością nałożenia „obowiązkowej kwarantanny w scentralizowanych ośrodkach izolacyjnych”, jeśli nie wrócą do domu [tamże].

W odpowiedzi na totalitarne działania KPCh, od 2004 r., wielu Chińczyków wyrzekło się członkostwa w KPCh zgodnie z petycją *End CCP* („Wyzelimuj KPCh”) Globalnego Centrum Tuidang z siedzibą w Nowym Jorku [End CCP; Eva 2022; WU 2022]. Strona internetowa *End CCP* twierdzi, że KPCh promuje

globalny komunizm za pośrednictwem wielu środków, w tym poprzez celowo rozmieszczonych polityków zachodnich demokracji: „KPCh pragnie nie tylko władzy terytorialnej, ale także dąży do zaszczepienia na całym świecie ideologii komunistycznej. Partia systematycznie przejmuje kontrolę nad zachodnią narracją: mediami głównego nurtu, wielkimi firmami technologicznymi, Hollywoodem, przemysłem sportowym, politykami [...]. Wielokrotnie byliśmy świadkami tego, jak uginają się i sami cenzurują swoje własne wypowiedzi na korzyść Pekinu”.

Wsparcie dla tej tezy można znaleźć w działaniach licznych przywódców demokracji silnie związanych z WEF i KPCh, takich jak premier Kanady Justin Trudeau czy jego odpowiednicy w Australii, Austrii i Włoszech. Schwab z dumą wymienia przykłady globalnych elit, które zostały uformowane poprzez program młodych liderów WEF – wśród przedstawicieli owych elit znajdują się np. „premier Trudeau i połowa jego gabinetu” [Epoch TV Loudon]. I rzeczywiście, Trudeau powiedział pewnej grupie kobiet w 2013 r., że podziwia dyktaturę Chin, która pozwala KPCh robić, co chce, zwłaszcza w kwestii zielonej polityki: „Jest we mnie jakiś poziom podziwu dla Chin, ponieważ ich podstawowa dyktatura pozwala im zawrócić gospodarkę w miejscu, powiedzieć, że musimy być ekologiczni, musimy zacząć inwestować w energię słoneczną”. I dalej: „Zapewnia to takie możliwości, o których wiem, że z pewnością marzy [premier] Stephen Harper: posiadanie dyktatury, w której można robić, co się chce, co uważam za dość interesujące” [cyt. za: Miltimore 2022].

Ci globalni przywódcy zawiesili procesy demokratyczne, wprowadzili nakazy (takie jak maski, lockdowny, szczepionki), wdrożyli politykę „no jab, no job” („brak szczepienia – brak pracy”), wywołując chaos polityczny, gospodarczy i społeczny [Editorial Board 2022; Oltermann 2021; Polumbo 2022]. Taktyka Trudeau obejmowała w szczególności demonizację pewnych grup, a mianowicie „niezaszczepionych” i uczestników pokojowych protestów (np. konwoju ciężarówek); ci ostatni byli aresztowani, karani grzywnami, więzieni, a ich konta bankowe i platformy finansowania zostały zamknięte. Błyskotliwe omówienie tej sytuacji można znaleźć w książce Dereka Smitha, gdzie w stylu Dr. Zeusa¹ opowiedziana została dzieciom historia o tym, „jak Trudeau ukradł wolność” [Knipe i Smith 2022].

Schwab sam przyznał, że WEF współpracowało z Chinami przez ostatnie „cztery dekady” [Epoch TV Loudon]. Słowa te padły w Pekinie podczas wystąpienia

¹ Dr Zeus – popularny kompozytor, piosenkarz i producent muzyczny pochodzenia brytyjsko-indyjskiego (przyp. tłum.).

wyłoszonego na Światowym Forum Rozwoju Młodzieży zorganizowanym w 2022 r. przez Ogólnochińską Federację Młodzieży (ACYF), marionetkę młodzieżowego pionu KPCh [tamże; World Youth Development Forum]. Trevor Loudan, autor i gospodarz telewizyjny, nazwał je „komunistycznym zgromadzeniem” [Epoch TV], przyciągnęło ono bowiem dwa tysiące młodych osób z różnych komunistycznych grup młodzieżowych z całego świata. Są one wymienione na stronie internetowej konferencji, wraz z WEF [World Youth Development Forum]. Inni wymienieni tam sponsorzy to organy ONZ, takie jak UN China, Międzynarodowa Organizacja Pracy (ILO), Organizacja Narodów Zjednoczonych dla Wychowania, Nauki i Kultury (UNESCO), Program Rozwoju ONZ (UNDP) oraz Fundusz Ludnościowy ONZ (UNFPA) [tamże]. W innych wywiadach ze Schwabem widać w tle popiersie Włodzimierza Lenina, którego za bohatera uważa Xi Jinping, prezydent Chińskiej Republiki Ludowej, będący z kolei filozoficznym, politycznym, gospodarczym i militarnym sojusznikiem Władimira Putina, prezydenta Rosji, który również podziwia Lenina [Epoch TV].

2d. Krytyka modelu partnerstwa prywatno-publicznego

Według Jena Martensa [2019: 207-209], WEF proponuje model łączący PPP w system, który ma zastąpić dotychczasowe struktury demokratyczne, opierając się na podstawowym założeniu, że „globalne problemy są zbyt duże, a sektor publiczny zbyt słaby, by rozwiązać je samodzielnie”. Martens opisuje walkę o redefinicję „globalnego partnerstwa” (między państwami) w odróżnieniu od „partnerstwa wielostronnego” (korporacje lub organizacje pozarządowe i państwo). Pokazuje on, że stanowisko WEF zostało w dużej mierze wyrażone w kontekście celów zrównoważonego rozwoju Agendy 2030, z odniesieniem do „partnerstw wielostronnych” w Celu 17. Stwierdza, że „[w] kontekście Agendy 2030 różnica między partnerstwem a partnerstwami nie jest jedynie semantycznym wyrafinowaniem, ale odzwierciedla dwa fundamentalnie różne spojrzenia na rolę państwa” [tamże]. Pierwsze z nich odnosi się do globalnego partnerstwa opartego na idei państwa „jako powiernika zobowiązań, szczególnie w odniesieniu do praw człowieka, oraz jako centralnego dostawcy dóbr i usług publicznych” [tamże]. Drugie zaś odnosi się do partnerstw wielostronnych w myśl koncepcji, w której rolę państwa jest „moderowanie i umożliwianie działań różnych publicznych i prywatnych «interesariuszy»” [tamże]. Innymi słowy, państwo, wybrane przez naród, pełni władzę i ponosi odpowiedzialność za dobro wspólne, w tym za poszanowanie podstawowych praw człowieka, natomiast zgodnie z drugą koncepcją zasada demokratyczna została usunięta i zastąpiona współpracą i współdziałaniem różnych organów bez realnej odpowiedzialności za dobro wspólne, dobro osoby ludzkiej i podstawowe prawa człowieka.

WEF „zakłada, że do zarządzania zglobalizowanym światem najlepiej nadaje się koalicja międzynarodowych korporacji, rządów (w tym poprzez system ONZ) i wybranych organizacji społeczeństwa obywatelskiego (CSO)” [tamże]. Martens nie uważa jednak, że słabość sektora publicznego jest nieunikniona, a raczej, że jego obecna słabość jest skutkiem celowych decyzji. Stwierdza: „Jesteśmy świadkami błędnego koła osłabiania państwa: połączenie neoliberalnej ideologii, lobbingu korporacyjnego, polityki fiskalnej przyjaznej dla biznesu, unikanie opodatkowania i uchylanie się od płacenia podatków doprowadziło do ogromnego osłabienia sektora publicznego i jego zdolności do zapewniania podstawowych dóbr i usług” [tamże]. Następnie zaś podkreśla, że: „korporacje mają zasadniczo inny podstawowy interes niż rządy, agencje ONZ, organizacje pozarządowe i ruchy społeczne: «podstawowym interesem korporacji – wynikającym z ich obowiązku powierniczego – jest zaspokojenie interesów ich właścicieli, wierzycieli i akcjonariuszy. Mówienie o interesariuszach zaciera to ważne rozróżnienie pomiędzy różnymi aktorami»” [tamże].

2e. Różne krytyki polityk COVID-19

Obecnie wiele osób na całym świecie zadaje sobie pytanie, czy COVID-19 był w ogóle kiedykolwiek stanem wyjątkowym. Nie ma to nic wspólnego ze sprzeciwem wobec szczepień jako takim. Chodzi raczej o to, że ludzie wątpią w zasadność polityk związanych z COVID-19. Pytanie brzmi, czy WEF i czołowi kapitaliści (prezisi spółek, członkowie zarządów) świadomie promowali polityki i plany stanowiące w całości lub po części realizację Agendy 2030 w sposób, który zaburzył systemy społeczne, polityczne i gospodarcze, aby utorować „drogę dla autokratycznej globalnej przyszłości przypominającej raczej komunistyczno-kapitalistyczny system coraz bardziej dominujących Chin” [Pentin 2021e].

Warto zauważyć, że w ramach ONZ od lat promowane są tzw. argumenty „stanu wyjątkowego”, które mają doprowadzić do masowych zmian w myśleniu i działaniu (np. tzw. kryzys populacyjny z lat 90.) [Brownstein 2019; Marucci 1997]. Powszechnie wiadomo, że kluczowe organy ONZ mobilizują miliardy dolarów, aby tworzyć dane, formułować argumenty, budować sieci, doprowadzać do zmian w ustawodawstwie krajowym i promować idee scentralizowanego planowania, które zawierają element depopulacji (np. sterylizacja, antykoncepcja, aborcja). Argumenty te są zwykle częścią większego tematu dotyczącego trudnej sytuacji uchodźców i migrantów, przemocy wobec kobiet, gwałtownych zjawisk klimatycznych czy niesienia pomocy ofiarom klęsk żywiołowych. W przeszłości Stolica Apostolska konsekwentnie sprzeciwiała się depopulacji, jednocześnie akceptując bardziej pozytywne elementy tych dyskusji [Marucci 1997].

Jedną z najskuteczniejszych „ideologii kryzysowych” okazała się pandemia COVID-19, czego dowodem jest szybkość podjęcia działań o wymiarze niemal globalnym. Przyczynę tego stanu rzeczy najlepiej ujął Schwab: „Rozprzestrzenianie się chorób zakaźnych ma wyjątkową zdolność do podsycania strachu, niepokoju i masowej hysterii [...] stanowi również wyzwanie dla spójności naszych społeczności i zbiorowej zdolności do zarządzania kryzysowego. Epidemie z natury rzeczy dzielą i traumatyzują” [Schwab i Malleret 2020].

Podsumowując, zdaniem Schwaba i myślących podobnie jak on światowych liderów COVID-19 ujawnił fundamentalne problemy w systemach społecznych, politycznych i ekonomicznych, co stanowi okazję do przekształcenia wszystkich aspektów naszego świata poprzez promowanie nowych polityk i struktur idących torem bardziej technologicznym, zrównoważonym i przyjaznym dla środowiska.

Inni natomiast twierdzą, że polityki związane z COVID-19 świadczą o narodzinach nowego totalitaryzmu. W 2022 r., podczas spotkania grupy katolickich prawników i naukowców zebranych pod auspicjami International Catholic Jurists Forum, aby studiować pisma Tomasza z Akwinu, prawo i politykę w czasach COVID-19, ks. prof. Piotr Mazurkiewicz, zauważył: „Istnieje realne pytanie o to, w jakim stopniu pandemia zmieniła sposób funkcjonowania zachodnich demokracji. Teoretycznie istnieje możliwość przekształcenia demokracji liberalnej w demokrację totalitarną (J.L. Talmon). Istotą totalitaryzmu jest sytuacja, w której rząd przejmuje całkowitą kontrolę nie tylko nad zewnętrznymi zachowaniami obywateli, ale także nad ich życiem wewnętrznym – sposobem myślenia i oceniania świata. Dzięki technologii środki do osiągnięcia całkowitej kontroli nad społeczeństwem nie opierają się już na «nagiej przemocy» [...]. Rządy są w stanie przejąć kontrolę nad systemami komunikacyjnymi i edukacyjnymi, z możliwością wykluczenia głosów sprzeciwu z publicznej debaty. Niektóre rządy państw zachodnich próbowały to właśnie osiągnąć poprzez monopol informacyjny w obszarze polityki zdrowotnej. Fakt, że obywatele często bardziej cenią sobie bezpieczeństwo niż wolność, sprawia, że łatwiej im ulec propagandzie bezpieczeństwa zdrowotnego” [ICJF 2022]

Myśl Mazurkiewicza znajduje oparcie w pracach psychologów, autorów, polityków i katolickich przywódców religijnych, którzy postrzegają niektóre środki związane z COVID-19 jako charakterystyczne dla reżimów totalitarnych i wiążące się z rozpowszechnieniem materializmu marksistowskiego w dyskursie publicznym, a niepasujące do prawidłowo funkcjonujących demokracji [Cristin, 2017; Desmet 2022; Gockowski, 2020; Hinchcliffe 2020; Slisco 2021; Wolf 2022]. Jeśli chodzi

o kulturę anulowania (*cancel culture*), która demonizuje dysydentów narracji mass mediów na temat COVID-19 i innych kwestii (np. ideologii gender, ruchu Black Lives Matter), zjawisko to zostało porównane do maoizmu podczas „wielkiej czystki” rewolucji kulturalnej, tyle że nie wiąże się z rozlewem krwi [Adorney 2022]. Mao wdrożył plan terroru wobec dysydentów, używając środków publicznego upokorzenia, tortur i egzekucji [Chang 2005: 635-637]. Wiemy, że wielu przeciwników szczepionek COVID-19 straciło pracę i zostało na inne sposoby poddanych ostracyzmowi lub publicznemu upokorzeniu, zaś rodziny zgłaszające negatywne skutki szczepień, takie jak niepełnosprawność i zgon, zostały w dużej mierze zignorowane.

W odniesieniu do paszportów szczepionkowych David Thunder twierdzi, że „wykluczając niezaszczepionych z pełnego i równego uczestnictwa w życiu społecznym i wywierając na nich znaczną presję, aby się zaszczepili”, system ten podważa dwie podstawowe wartości wolnego i otwartego społeczeństwa, a mianowicie „prawo do integralności cielesnej oraz równą pozycję wszystkich obywateli w przestrzeni publicznej”, a jednocześnie tworzy „warunki społeczne sprzyjające niechęci, niepokojom społecznym i niestabilności politycznej” [2022].

Grupy lekarzy i naukowców z obszaru medycyny podjęły wspólne działania mające na celu zakwestionowanie polityk związanych ze szczepieniami na COVID-19, które uważają za niedające się naukowo uzasadnić w świetle pojawiających się dowodów na temat szczepionek i terapii genowych, ich nieskuteczności i negatywnych skutków ubocznych [Global COVID Summit Declaration 2021; Global COVID Summit Declaration 2022; Great Barrington Declaration 2020; MedEthica; Morrison 2022].

Jeszcze innych niepokoi naruszanie wolności sumienia i wolności religijnej przez przymusowe szczepienia [ICJF 2022] i zamykanie kościołów, podczas gdy sklepy monopolowe (a nawet salony fryzjerskie) pozostały otwarte jako „usługi podstawowe” [Sagers 2021]. Takie działania wskazują na niechęć wobec religii wyrażaną pod przykrywką polityk związanych z COVID-19.

Wreszcie wielu innych zastanawia się, czy polityka związana z pandemią wiąże się z działaniami depopulacyjnymi. Powodem tych wątpliwości jest rosnąca liczba działań niepożądanych, a także przedwczesnych zgonów związanych ze szczepieniami [Cotovio i in. 2021; Gat i in. 2022; Grome i in. 2021].

2f. Krytyka „wielkiego resetu”

Schwab odrzuca światopogląd, który, jego zdaniem, promuje ideę, „że ludzie są z natury samolubni, niewspółpracujący i agresywni, a bez cywilizującego wpływu rządów i przywódców porządek szybko by się załamał i zapanowałby chaos” [WEF, Building Blocks of the Great Reset]. Wręcz przeciwnie, na stronie WEF przekonuje, że ta wizja człowieka „została po prostu wymyślona. I to wymyślona przez zaskakująco małą, ale przygnębiająco wpływową liczbę jednostek – od Machiavellego i Adama Smitha, po Milтона Friedmana i Williama Goldinga”. Dla Schwaba COVID-19 dał możliwość „wymyślenia tej wizji na nowo”, czyli odtworzenia i uformowania nowego człowieka na potrzeby „czwartej rewolucji przemysłowej”, z chipami komputerowymi włącznie [tamże].

Schwab przyznaje, że po odrzuceniu wielowiekowej myśli filozoficznej na temat człowieka i jego świata nie ma do zaproponowania żadnej konkretnej wizji człowieka, choć zamierza ją stworzyć. Jego wizja będzie prawdopodobnie zgodna z Agendą 2030, służąc nowemu paradygmatowi wielostronnych PPP. Omówienie starożytnej, średniowiecznej i współczesnej myśli filozoficznej dotyczącej kondycji człowieka, czy nawet przedstawienie szybkiego i pobieżnego przeglądu na ten temat, wykracza poza zakres niniejszego opracowania; można je znaleźć gdzie indziej [np. Jan Paweł II 1998; Rommen 1998]. Wystarczy powiedzieć, że nie ulega wątpliwości, iż „globalny reset” Schwaba nie obejmuje judeochrześcijańskiej wizji człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Trójjedynego Boga, posiadającego zdolności intelektu i woli, które pozwalają mu poznawać prawdę i wybierać dobro poprzez praktykowanie cnoty, co z kolei prowadzi do właściwego uporządkowania społeczeństwa i otwarcia na łaskę Bożą, której celem jest kontemplacja Trójcy Świętej. Schwab neguje natomiast istnienie obiektywnej prawdy, wraz z pojęciami dobra i zła, a więc podstaw głębszego zrozumienia sensu życia opierających się na wierze i rozumie [tamże; zob. też: Bushman 2008; Greene 2020]. Ekonomiczna wizja Schwaba promuje kolektyw kosztem jednostki, która może przyjmować wiele tożsamości płciowych (mężczyzny, kobiety albo inną), co jest zgodne z ideologią gender obwarowaną zapisami Agendy 2030 [Deklaracja: SDG 5]. Ostatecznie, w tym ujęciu człowiek zdaje się jedynie trybikiem w przyjaznej dla środowiska, ekonomicznej maszynie kształtowanej przez siły społeczno-gospodarcze we wszechświecie pozbawionym transcendencji czy boskości [tamże].

Wizja człowieka według Schwaba wydaje się doskonale współgrać z Agendą 2030 [Preambuła: ust. 5-10]. Zrównoważony rozwój, termin wieloznaczny, opiera się na

trzech filarach: społecznym, środowiskowym i gospodarczym, zgrabnie podsumowanych w preambule pięcioma „P”: *people, planet, prosperity, peace*, oraz *partnership* (ludzie, planeta, dobrobyt, pokój, partnerstwo). W ustępie dotyczącym ludzi czytamy: „Jesteśmy zdecydowani wyeliminować ubóstwo i głód, we wszystkich ich formach i wymiarach, a także zapewnić, by wszyscy ludzie mogli wykorzystywać swój potencjał w godności i poczuciu równości, żyjąc w zdrowym środowisku”. To, że pojawia się tu termin „ludzie”, a nie „osoba”, sugeruje, że ludzkość jest „jednym ludem”, z ukłonem w stronę ideologii gender (mężczyzna, kobieta, inne) i płynnej seksualności. Obecne wysiłki zmierzające do redefinicji pojęcia „kobieta” w celu objęcia nim mężczyzn, którzy uważają się za kobiety, mogą z kolei zostać wykorzystane do reinterpretacji każdego międzynarodowego dokumentu i postanowienia dotyczącego kobiet na poziomie międzynarodowym. Co więcej, fakt, że „godność” nie jest zdefiniowana, ani też poprzedzona określeniem „przyrodzona” (czy „transcendentna”), oznacza, że czysto materialne względy będą prawdopodobnie miały znaczenie decydujące, mogąc usprawiedliwiać eutanazję, aborcję czy sterylizację w imię godności. Podejście to wydaje się przypominać odniesienie do „ludu” w „Chińskiej Republice Ludowej” pod rządami KPCh, gdzie człowiek jest środkiem do realizacji projektów ekonomicznych, społecznych i politycznych określanych i narzucanych przez państwo, co WEF określa mianem kapitalizmu państwowego.

Podejście to różni się od podejścia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (UDHR) z 1948 r., gdzie „ludzkość” stanowi jedną „wspólnotę ludzką” [UDHR] [Preambuła: ust. 1, 5], której podstawą jest „osoba ludzka” [tamże; Preambuła: ust. 5], mężczyzna i kobieta [tamże], „obdarzeni rozumem i sumieniem” [tamże: art. 1], zawierający związek małżeński, aby stworzyć rodzinę, która jest „naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa” [tamże: art. 16]. Podstawowe prawa człowieka wypływają z „przyrodzonej godności” osoby ludzkiej [tamże; Preambuła: ust. 1, 5], której istotne cechy zostały ujęte w artykule 1. Wraz z wolnością religii i sumienia, o których mowa w artykule 18, przez dorozumienie potwierdza on zarówno materialny, jak i duchowy wymiar osoby. Oba te wymiary składają się na „integralny rozwój człowieka”, koncepcję szerszą od zrównoważonego rozwoju i promowaną przez Stolicę Apostolską.

Podsumowując, rozumienie człowieka według Schwaba jest niebezpieczne. Promuje on formę globalnego totalitaryzmu, w którym wartość czy znaczenie człowieka określa się na podstawie jego przydatności dla państwa współpracującego

z prywatnymi partnerami w czysto materialnym świecie. Jego promocja partnerstw PPP brzmi niemal jak rodzaj deifikacji tego nowego globalnego reżimu, który mógłby nakazać bezwzględne posłuszeństwo priorytetom i politykom Agendy 2030, a który jest wdrażany przez państwa narodowe poprzez umowy finansowe z pomocą wielkich korporacji technologicznych i medialnych. Krótko mówiąc, wizja Schwaba ma znamiona projektu marksistowskiego.

3. Stolica Apostolska i „wielki reset”

3a. Uwagi ogólne

Stolica Apostolska nie działa w próżni – ma określoną wizję Boga i człowieka [Katechizm 1994; Kompendium 2004]. Wychodzi od Trójjedynego Boga (Ojciec-Syn-Duch Święty), który stworzył świat i człowieka z miłości, aby przyciągnąć wszystkich ludzi do siebie. Niezbywalna godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga opiera się na wartości osoby ludzkiej w Jego oczach, nadanej jej bezinteresownie jako Jego dziecku, które jest zdolne do komunii z Nim, co z kolei stanowi fundament równości istot ludzkich.

Człowiek nosi w sobie podobieństwo do Boga w samej swojej istocie, nie tylko w pamięci, intelekcie czy wolnej woli. Jesteśmy stworzeni do relacji miłości z Bogiem i innymi ludźmi, i jako tacy powinniśmy prowadzić uporządkowane życie, praktykując cnoty i mając na uwadze godność, pochodzenie i przeznaczenie człowieka, zawsze świadomi tragedii, która towarzyszy ludzkiej wolności – tego, że upadłe istoty ludzkie mogą wybrać odrzucenie Boga. Krótko mówiąc, ekonomia zbawienia jest historią miłości z trzema odrębnymi rozdziałami: człowiek-stworzenie, człowiek-grzesznik i człowiek odkupiony w Chrystusie.

To, że człowiek jest dzieckiem Bożym, oznacza, że jest on powołany do miłości jako członek rodziny, której pierwszym wyrazem jest rodzina ludzka, naturalna i podstawowa komórka społeczeństwa, ufundowana na małżeństwie mężczyzny i kobiety trwających w miłosnym związku, który owocuje, opiera się na wierności i zawierany jest na zawsze; w którym przychodzą na świat i kształtowani są nowi obywatele. Członkowie rodzin i grupy rodzin tworzą większe społeczności, od pośrednich grup lokalnych, poprzez wsie, miasta, narody, aż do międzynarodowej wspólnoty narodów. Z kolei naturalna jednostka rodzinna wymaga ochrony ze strony szerszych grup społecznych i państwa.

Władza opiera się na społecznej naturze człowieka, a co za tym idzie – Boga, jako jej autora. Wszystkie osoby pełniące władzę zobowiązane są kierować się prawem

moralnym. Wartość systemu demokratycznego polega na tym, że zapewnia on wolne wybory, możliwość rozliczania wybieralnych urzędników z odpowiedzialności i zastępowania ich za pomocą pokojowych środków. Demokracja nie może jednak „sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w państwie” [*Kompendium* 406]. Nie można także uznać, że „nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, [wówczas bowiem] łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza” [*Centesimus Annus* (CA): 46]. Potwierdza to historia, która „uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” [tamże].

Aby relacje międzyludzkie rozwijały się w sposób harmonijny, muszą być przestrzegane kluczowe zasady, takie jak: dobro wspólne, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość. Zasady te, opracowane zgodnie z Pismem Świętym, tradycją i magisterium, Stolica Apostolska proponuje wszystkim ludziom dobrej woli.

Ponieważ człowiek jest stworzony do miłości i służby Bogu i innym, współpracuje i współdziała z innymi, aby stworzyć coś dobrego dla wszystkich ludzi i całej osoby, aby wszyscy mogli doświadczać wspólnego dobra. Definiuje się je jako „sumę warunków społecznych, które umożliwiają jednostkom, rodzinom i organizacjom pełniejsze i łatwiejsze osiągnięcie własnego spełnienia” [*Gaudium et Spes*: 26, 74; *Katechizm*: 1877-1948; *Kompendium*: 164-170].

Zasada sprawiedliwości – dawania drugiemu tego, co jest mu należne (lub co jest jego) – zakłada posiadanie i własność dóbr, a także istnienie dobra i zła opartych na obiektywnej prawdzie. Istnieją różne rodzaje sprawiedliwości w zależności od określonych stosunków społecznych [*Katechizm*: 2411]. Jednak poszanowanie praw i obowiązków to absolutne minimum; osoba ludzka jest powołana do działania w miłości, aby wyjść poza sprawiedliwość i oddać drugiemu to, co jest mu należne [*Caritas in Veritate*: 6]. To, czy prawo jest sprawiedliwe czy niesprawiedliwe, określa się w odniesieniu do prawa moralnego „wrytego głęboko w sercu człowieka” [*Pacem in Terris*: 5-6], które objawia mu prawe sumienie i którego głos „rozbrzmiewa w sercu nakazem” [GS: 16]. Prawo naturalne, ufundowane na naturze ludzkiej i przeznaczeniu człowieka, stanowi „wspólną płaszczyznę moralną, która jest właściwa dla wszystkich ludzi i na pewnym poziomie znana wszystkim ludziom” – coś fundamentalnego dla idei podstawowych praw człowieka [Budziszewski 2006: 21].

Zasada solidarności podkreśla społeczną naturę właściwą człowiekowi, równość każdej osoby w przyrodzonej jej godności, wynikające z niej prawa i obowiązki oraz wspólną i współzależną drogę, którą kroczy człowiek, zmierzając ku prawdziwej jedności etyczno-społecznej [*Kompendium*: 192-196]. Solidarność jest także cnotą moralną, która oznacza zaangażowanie się na rzecz dobra wspólnego: „dobra wszystkich i każdego człowieka” [tamże: 193].

Zasada pomocniczości uznaje *implicite*, że upadły człowiek ma tendencję do zawłaszczania sobie władzy i traktowania istot ludzkich jako „członków roju czy stada, zdominowanych przez presję kolektywu bądź wolę tyрана, który może kontrolować kolektyw” [Caldecott 2001: 21; zob. też: *Kompendium*: 185-188]. W konsekwencji zasada ta wymaga, aby autorytet czy władza były pełnione w służbie innym na najniższych bądź najbardziej lokalnych poziomach, zgodnie z dobrem wspólnym; poziomy te określają granicę autorytetu i władzy. W ten sposób „każdemu zapewniony jest maksymalny zakres do korzystania z własnej wolnej woli” [Caldecott], dzięki czemu – zgodnie z cytowaną wyżej zasadą dobra wspólnego – „pełniej i łatwiej osiąga własne spełnienie”. W ten sposób nie odrzuca się pojęcia hierarchii, jednak autorytet czy władza zawsze płynie w kierunku do podstawy i uzdalnia osoby ludzkie do działania w sposób wolny i odpowiedzialny [tamże: 22].

Połączenie zasad solidarności i pomocniczości prowadzi do opcji na rzecz ubogich – kochać i służyć najsłabszym, tym, którzy znajdują się na dole światowej hierarchii [tamże: 23]. Te dwie zasady są również niezbędne dla humanitarnego systemu ekonomicznego, opartego na właściwym rozumieniu osoby ludzkiej. System gospodarczy według filozofii socjalizmu i komunizmu jest z gruntu wadliwy ze względu na materialistyczną wizję człowieka, eliminację prawa własności prywatnej, pomniejszenie osobistej odpowiedzialności pracownika, zagrożenie dla rodziny, religii i samego istnienia Kościoła oraz brak pomocniczości, gdyż partia narzuca gospodarkę kontrolowaną przez państwo. Kościół ma za sobą długą historię instytucjonalnej walki z błędami zarówno socjalizmu, jak i komunizmu [np. *Dekret przeciwko komunizmowi* 1949; *Divini Redemptoris* 1937; *Nostis et nobiscum* 1849; *Quanta cura* 1864; *Qui Pluribus* 1846; *Quod Apostolici Muneris* 1878; *Rerum Novarum*, 1891].

Ustrój oparty na gospodarce kapitalistycznej lub wolnorynkowej promuje własność prywatną, motywuje pracownika i „obficie korzysta z pomocniczości”, ponieważ kontrola sprawowana jest na poziomie lokalnym [Caldecott 2001: 24].

Nieskrępowany kapitalizm stanowi jednak problem. Gospodarka wolnorynkowa musi być „ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej”, aby uniknąć konsumpcjonizmu i innych nadużyć związanych z zachciankami i chciwością [CA: 42]. Mimo, że wydaje się on być „najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb” [CA: 34].

Pytanie brzmi, czy wizja promowana przez Schwaba, najwyraźniej akceptowana przez Stolicę Apostolską, o czym będzie mowa niżej, stanowi alternatywą czy też trzecią drogę, czyli rynek poddany „odpowiedniej kontroli ze strony sił społecznych i państwa [aby] zagwarantowane [było] zaspokojenie podstawowych potrzeb całego społeczeństwa”, zgodnie z właściwym rozumieniem człowieka [CA: 35]. „Trzeba więc nieustannie się angażować, aby kierunek kulturowy procesu integracji planetarnej miał charakter personalistyczny i wspólnotowy, otwarty na transcendencję”, działając na rzecz komunii i dzielenia się dobrami [CV: 42] oraz na rzecz zasady jedności w różnorodności, w sposób oczywisty przeciwstawiającej się kulturowemu zrównaniu i synkretyzmowi [CV: 26, 55]. Wymagałoby to zapewne od elit, które promują „globalny reset”, posiadania dobrze ukształtowanych sumień i stosowania procesu rozeznawania opartego na kryterium „miłości w prawdzie”, która dąży przede wszystkim do rozwoju „całego człowieka i wszystkich ludzi” [CV: 55].

3b. Stolica Apostolska i „globalny reset”

Stolica Apostolska za pontyfikatu papieża Franciszka wydaje się mieć własny program społeczno-gospodarczy, który zamierza realizować we współpracy z urzędnikami ONZ, podobnie myślącymi przywódcami światowymi oraz wpływowymi organizacjami pozarządowymi bądź organami międzynarodowymi. Papież Franciszek rozpoczął swój pontyfikat od zwrócenia uwagi na konieczność zakończenia międzynarodowego handlu ludźmi na całym świecie i zgromadził wokół siebie podobnie myślące osoby, zarówno wierzące, jak i niewierzące [Franciszek 2015a]. Został wezwany do zabiegania o uwzględnienie zapisów dotyczących handlu ludźmi w celach zrównoważonego rozwoju Agendy 2030 [San Martin 2015], a Stolica Apostolska była krytykowana za brak agresywnego lobbingu w kwestiach związanych z ochroną życia [Crane i Ballinski 2015]. W pierwszą rocznicę rozpoczęcia działań na rzecz realizacji tych celów Stolica Apostolska wysłała jednak do Organizacji Narodów Zjednoczonych „notę”, w której przedstawiła swoje zastrzeżenia i podtrzymała sprzeciw wobec dwuznacznego języka, przypominającego czasy światowych konferencji ONZ w latach 90.

Stolica Apostolska aktywnie wspiera globalne porozumienia ONZ w sprawie migracji i uchodźców [Gomes 2018] oraz posiada własne, afiliowane przy ONZ, globalne porozumienie na rzecz edukacji, którego celem jest „globalna zmiana mentalności” poprzez wychowanie „młodych ludzi do braterstwa, do nauki przewycięzania podziałów i konfliktów, promowania gościnności, sprawiedliwości i pokoju” [Watykański Globalny Pakt Edukacyjny]. Stolica Apostolska jest również zaangażowana w „edukację transformacyjną” [Watykańska Misja 4.7], która odnosi się do celu SDG 4.7 dotyczącego edukacji na rzecz „zrównoważonego rozwoju, globalnej edukacji obywatelskiej, edukacji środowiskowej, edukacji klimatycznej, edukacji na rzecz pokoju i praw człowieka oraz innych” i opiera się na „globalnym przywództwie” UNESCO [tamże].

Ponadto Stolica Apostolska wspiera „inkluzywny kapitalizm” poprzez Radę na rzecz Inkluzywnego Kapitalizmu wraz z jej siostrzaną Koalicją na rzecz Inkluzywnego Kapitalizmu [Bank of America 2020; Coalition for Inclusive Capitalism; Council for Inclusive Capitalism]. Thomas Storck [2021] twierdzi, że Stolica Apostolska współpracuje z długą listą „czołowych kapitalistów” (prezesów spółek, członków zarządu, urzędników), w tym z Fundacjami Rockefellera i Forda, a także z lady Lynn Forester de Rothchild; „krótko mówiąc, z wielu najbogatszymi ludźmi na świecie, ludźmi, którzy, w każdym razie jak dotąd, czerpali całkiem niezłe zyski z absolutnej autonomii rynków i spekulacji finansowych”. Storck jest sceptyczny wobec tych inicjatyw, sugerując, że tylko czas pokaże, czy „cały ten wysiłek jest czymś więcej niż tylko zabiegiem wizerunkowym, który ma sprawić, że ludzie będą mniej skłonni do gniewu z powodu swojego bezrobocia czy ubóstwa” [tamże].

Stolica Apostolska jest również otwarta na ruch klimatyczny, o czym świadczy encyklika papieża Franciszka poświęcona tematowi środowiska [Franciszek 2015b]. Bywa jednak krytykowana za udział w konferencjach ONZ na temat klimatu bez wypowiedzania się o jego negatywnych aspektach [Pentin 2021c].

3c. Stolica Apostolska i COVID-19

Stolica Apostolska była niezwykle aktywna w kwestii COVID-19, czego przedstawiono poniżej zaledwie kilka przykładów. W styczniu 2020 r. papież Franciszek [2020c] wystosował do Schwaba przesłanie z okazji pięćdziesięciolecia WEF. To doroczne spotkanie WEF w Davos w Szwajcarii było poświęcone tematowi „interesariuszy na rzecz spójnego i zrównoważonego świata”, w którym Stolicę Apostolską reprezentował kardynał Peter Turkson, Prefekt Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka.

W swoim orędziu Franciszek chwali WEF za zapewnienie „areny, na której wola polityczna i wzajemna współpraca mogą być ukierunkowane i wzmocnione na rzecz przewycięzania izolacjonizmu, indywidualizmu i kolonizacji ideologicznej”. Franciszek podkreślał „nadrzędne przekonanie”, że „wszyscy jesteście członkami jednej rodziny ludzkiej”, z czego wynika „moralny obowiązek troski o siebie nawzajem” i „związana z nim zasada stawiania w centrum polityki publicznej osoby ludzkiej, zamiast dążenia do władzy lub zysku”. Podkreślał też konieczność „pełnego uwzględnienia wymiaru etycznego w poszukiwaniu rozwiązań obecnych problemów lub proponowaniu przyszłych inicjatyw”. Ubolewał nad „materialistycznymi lub utylitarnymi wizjami, czasami ukrytymi, czasami celebrowanymi, [które] prowadzą do praktyk i struktur motywowanych w dużej mierze, a nawet wyłącznie, przez interes własny”. Krytykował również wykorzystywanie „innych jako środka do celu”, co uniemożliwia „prawdziwie integralny rozwój człowieka”, który pozwala każdemu „być włączonym i przyczyniać się do wspólnego dobra” [tamże].

W grudniu 2020 r. Kongregacja Nauki Wiary [KNW 2020] uznała przyjmowanie szczepionki COVID-19 za „moralnie dopuszczalne”, mimo że „wykorzystały [one] linie komórkowe z abortowanych płodów w procesie badawczym i produkcyjnym”. W związku z trwającą pandemią KNW stwierdza, że „można używać wszystkich szczepionek uznanych za klinicznie bezpieczne i skuteczne z sumieniem pewnym, że ich stosowanie nie oznaczałoby formalnej współpracy przy aborcji, z której pochodzą komórki do ich produkcji”. KNW podkreśla oczywiście, że „nie ma zamiaru oceniać bezpieczeństwa i skuteczności” tych szczepionek i zaznacza, że „szczepienie nie jest w sposób normalny obowiązkiem moralnym i że, z tego powodu, powinno być dobrowolne”. Do kluczowych elementów rozeznania sytuacji należy zaliczyć uwzględnienie: 1) własnego sumienia przy podejmowaniu decyzji o szczepieniach; 2) powodów do odmowy przyjęcia szczepionek ze względu na powiązania z abortowanymi płodami lub z innych powodów (np. medycznych); 3) obowiązku dbania o dobro wspólne, czyli o ochronę „najsłabszych i najbardziej narażonych na niebezpieczeństwo”, oraz 4) obowiązku państw i organizacji do zapewnienia, by szczepionki były „skuteczne i bezpieczne” oraz „etycznie akceptowalne” i „dostępne”.

Jednak w przeciwieństwie do powyższych założeń, światowe elity zaproponowały wątpliwą interpretację dobra wspólnego, odrzuciły racjonalne ograniczenie środków tylko do najbardziej narażonych, odmówiły uznania powodów odmowy szczepień i wykorzystały przepisy prawne do wymuszania na ludziach

przyjmowania szczepionek. Papież Franciszek, występując w swoim własnym imieniu, zdaje się podążać tą samą drogą. Na przykład w sierpniu 2021 r., próbując zachęcić do masowego przyjmowania szczepień, określił zaszczepienie się aktem miłości [Watkins 2021], a w późniejszych wypowiedziach podkreślał swoje wątpliwości co do tego, czy istnieją jakiegokolwiek powody do odmowy przyjęcia szczepień [Associated Press 2021; Franciszek 2020c; Franciszek 2022a; Winfried 2022], a następnie sugerował, że przyjęcie szczepień na COVID-19 jest obowiązkiem moralnym [Franciszek 2022a; Winfried 2022]. Później, już jako suweren Państwa Watykańskiego, wydaje się odrzucać dokument KDW, zatwierdzając w październiku 2021 r. politykę „no jab, no job”, co według doniesień spowodowało, że trzech gwardzistów szwajcarskich opuściło służbę papieską, a kolejnych trzech „tymczasowo zawieszono po tym, jak odmówili zastosowania się do obowiązkowych” szczepień na COVID-19 [Pentin 2021d].

Ponadto 20 marca 2020 r. Franciszek zwrócił się do Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka (DPIHD) o „utworzenie Komisji, we współpracy z innymi Dykasteriami Kurii Rzymskiej i innymi organizacjami, w celu wyrażenia troski i opieki Kościoła nad całą rodziną ludzką stojącą w obliczu pandemii COVID-19” [Watykańska Komisja ds. COVID-19]. W słowach przywołujących na myśl wypowiedzi Schwaba, pandemia COVID-19 jest tam opisana jako kryzys definiujący to pokolenie, z którego możemy wyjść albo na lepsze, albo na gorsze. Obnażyła ona nierówności i niesprawiedliwości, które zagrażają dobrobytowi, bezpieczeństwu i życiu ludzi, a także zaostrzyła szereg powiązanych ze sobą kryzysów – gospodarczych, ekologicznych, politycznych i społecznych.

Komisja zamierza między innymi zapoczątkować „przemianę serc, umysłów i struktur w kierunku nowego modelu rozwoju” [tamże]. Pobieżne przejrzanie strony internetowej Komisji stawia użytkownikowi przed oczami strony internetowe ONZ z ich kolorowymi sprawozdaniami ilustrowanymi fotografiami bezbronnych ludzi i związłymi, jednostronicowymi broszurami informacyjnymi. Na stronie internetowej Komisji znajdują się również linki do zasobów WHO, Centers for Disease Control and Prevention (CDC), UNICEF i innych organizacji.

W opracowanym przez Komisję raporcie zatytułowanym *Prepare the Future* („Przygotować przyszłość”) z marca 2021 r. mowa jest o tym, że Komisja „inspirowała się [encyklikami] *Laudato Si'* i *Fratelli Tutti*”, zaledwie dwoma dokumentami z obszernych zasobów nauki społecznej Kościoła. Wzywa ona do „przygotowania

przyszłości poprzez naukę, refleksję teologiczną i współpracę z innymi, stawiając na pierwszym miejscu najmniejszych spośród nas” [tamże]. Pierwsza grupa robocza przygotowała m.in. opracowanie pt. *Lokalne praktyki i dobre praktyki*, gdzie pojawia się następujący fragment, kładący nacisk na pracę społeczno-polityczną: „Prowadzenie kampanii przez lokalne kościoły w celu zwalczania dezinformacji. Przystosowanie infrastruktury kościelnej dla osób w kwarantannie i na ośrodki leczenia COVID-19. Zapewnienie przez kapelanów wsparcia duchowego i przeszkolenie ich do monitorowania społeczności i wspomagania przy leczeniu. Zaangażowanie lokalnych kościołów w rzecznictwo polityczne wobec rządów krajowych” [tamże: 3].

Zgodnie z obecnymi założeniami globalnego podejścia do pandemii, w sprawozdaniu nie ma żadnej wzmianki o podstawowych prawach człowieka, w tym o wolności religijnej.

Warto zauważyć, że w odpowiedzi na jedną z encyklik, na których opierały się prace Komisji, *Fratelli Tutti* [Franciszek 2020a], esej opublikowany na stronie WEF opisuje ten dokument jako próbę „kształtowania tego, co zostało nazwane Wielkim Resetem globalnej gospodarki w odpowiedzi na zniszczenia spowodowane przez COVID-19” [Letzing 2020]. Do artykułu wybrano zdjęcie przedstawiające grupę księży modlących się z papieżem Franciszkiem, które na pierwszy rzut oka wygląda tak, jakby pochylali głowy na znak wierności. Zdjęcie to, jak sądzę, przemawia do tych, którzy chcieliby, aby Franciszek zachowywał się jak prezes spółki i zdecydowaną ręką zapewnił sobie posłuszeństwo wszystkich członków Kościoła katolickiego. Autor pisze: „Papież Franciszek w swojej encyklice krytykuje «dogmat wiary neoliberalnej», dodając, że «kruchość systemów światowych w obliczu pandemii pokazała, że nie wszystko można rozwiązać przy pomocy wolności rynku». Papież opowiada się za życiem politycznym niepodlegającym «dyktatowi finansowemu» i za uczynieniem godności ludzkiej centralnym punktem nowych, «alternatywnych struktur społecznych» [tamże].

3d. Uzasadnienia i krytyka

Wyraźnie widać, że Stolica Apostolska przyjęła ideę „globalnego resetu”. Pytanie brzmi, czy „spotkanie Stolicy Apostolskiej ze światem” jest spotkaniem, które stanowi niefortunne „dostosowanie się do świata”, zamiast być autentycznym wezwaniem do „nawrócenia w posłuszeństwie prawu Bożemu wypisanemu w każdym ludzkim sercu i objawionemu w całej pełni w zbawczym wcieleniu Syna Bożego” [Gockowski 2020].

Stolica Apostolska i jej zwolennicy utrzymują, że prowadzi ona dialog ze wszystkimi zainteresowanymi środowiskami i osobami (np. Jeffreyem Sachsem czy Melindą i Billem Gatesami), nawet tymi, które są generalnie wrogo nastawione do chrześcijaństwa i poświęciły całe życie dla realizacji celów przeciwnych wobec kluczowych elementów wiary katolickiej takich jak prawo do życia od chwili poczęcia [Pentin 2020a]. Uważają to za zgodne z duchową i moralną misją Stolicy Apostolskiej, opartą na Piśmie Świętym i nauce społecznej Kościoła. Kardynał Turkson stwierdza np., że Stolica Apostolska jest otwarta na inicjatywy w ramach „wielkiego resetu”: „Celem dla nas i z punktu widzenia papieża Franciszka jest wyobrażenie sobie porządku społecznego na nowo, z większą sprawiedliwością, równością, gdzie niesprawiedliwości społeczne zostały przewyciężone” [cyt za: Pentin 2021b].

Turkson wyznaje, iż wymiana informacji podczas spotkań z ONZ i WEF sprawia, że języki Stolicy Apostolskiej i WEF „zaczynają się teraz zbliżać” [cyt za: tamże]. Zasadnicza różnica, zdaniem Turksona, polega na tym, że stanowisko Stolicy Apostolskiej jest zakorzenione w Piśmie Świętym. Stolica Apostolska twierdzi również, że ci, którzy sprzeciwiają się COVID-19 i związanym z nim politykom, zostali zahipnotyzowani przez dezinformację lub „teorie spiskowe” mówiące o nowym świecie kontrolowanym przez elity [tamże]. Franciszek zaprosił nawet organizacje katolickie do zaangażowania się w rozwiązanie problemu dezinformacji [Watkins 2022].

Inni z kolei twierdzą, że Stolica Apostolska wychodzi daleko poza dialog, inicjując i promując globalną wizję społeczno-ekonomiczną opartą na zasadach ekonomicznych i teologiczno-politycznych Trzeciego Świata, związanych z teologią wyzwolenia, która z kolei jest „antyzachodnia (a zwłaszcza antyamerykańska), antykapitalistyczna, postępową, promarksistowska i zasadniczo komunistyczna” przy „jednoczesnej pochwałę ubóstwa jako skutecznego narzędzia zbliżenia się do Boga” [Pentin 2021f].

Nie wymieniając bezpośrednio Franciszka, Kardynał Raymond Burke wypowiada kilka ostrych słów pod adresem przywódców Kościoła. Stwierdza: „[wielu] przejawiało godny pożałowania brak solidnej katechezy”, brak „rozumienia, jak Chrystus kontynuuje swoje zbawcze dzieło w czasach zarazy i innych klęsk” [cyt za: Gockowski 2020]. Krótko mówiąc, wierni nie otrzymują odpowiedzi od pasterzy, opartych na niezmiennej wierze i moralności, ale „od świeckich menedżerów” [cyt za: Gockowski 2020]. Konsekwencje są poważne, nie tylko dla Amerykanów,

ale dla całej ludzkości. Według Burke'a przez ostatnie dwa lata skupialiśmy się na znalezieniu sposobu „zrozumienia i ukierunkowania” naszego życia „w czasie choroby i jej zapobieganiu”, zamiast „w Bogu i w Jego planie dla naszego zbawienia” [cyt za: tamże].

Podobnie też, zgodnie z tym, co twierdzi Burke, niektórzy zakwestionowali analizę przedstawioną przez przywódców katolickich i ich autorytet, aby przymusić wiernych do poddania się eksperymentalnym szczepionkom i terapiom genowym, jak również towarzyszącym im politykom wiążącym się z nakazem noszenia masek i obowiązkowymi szczepieniami, przepustkami i zamykaniem kościołów [Buscemi 2021; Facchinei 2021; Gondreau 2022; Sullivan 2022; Sammut 2021; Smith 2021].

W maju 2020 r. ukazał się *Apel do Kościoła i świata*, skierowany do „katolików i wszystkich ludzi dobrej woli” [Pentin 2022c], podpisany przez ponad 80 sygnatariuszy, zarówno katolików, jak i niekatolików, m.in kardynałów Josepha Zena i Gerharda Müllera. Podkreślono w nim, że pod pretekstem COVID-19:

- 1) naruszono niezbywalne prawa obywateli, w tym „korzystanie z wolności kultu, wypowiedzi i przemieszczania się, [które] zostały ograniczone w sposób nieproporcjonalny i nieuzasadniony”;
- 2) władze celowo wywołują panikę „wyłącznie w celu trwałego narzucenia niedopuszczalnych form ograniczenia wolności, kontrolowania ludzi i śledzenia ich przemieszczania się”;
- 3) pewne „środki ograniczające [...] wywołały kryzys, który doprowadził do upadku całych sektorów gospodarki”, co z kolei sprzyja „ingerencji obcych mocarstw i ma poważne reperkusje społeczne i polityczne”.

Dlatego też sygnatariusze apelują do wszystkich ludzi dobrej woli o podjęcie działań w ramach swoich dziedzin dla zapewnienia, że „wieki cywilizacji chrześcijańskiej [nie zostaną] wymazane pod pretekstem wirusa i nie wprowadzona zostanie ohydna tyrania technologiczna, w której bezimienni i pozbawieni twarzy ludzie mogą decydować o losach świata, zamykając nas w wirtualnej rzeczywistości” [tamże].

Watykanista Edward Pentin w mocnych słowach zwraca się do przywódców Kościoła, począwszy od papieża Franciszka, a skończywszy na innych pracowników Kurii Rzymskiej. Twierdzi on, że: 1) przywódcy kościelni „milczeli i są współwinni” w obliczu poważnych krzywd wyrządzonych przez obowiązkowe

szczepienia, niebezpieczeństwa skutków ubocznych i lockdowny; 2) Franciszek, jako suweren Państwa Watykańskiego, dopuścił się niesprawiedliwości popełnianych przez innych światowych przywódców na swoim własnym terytorium, wprowadzając „jedne z najsurowszych na świecie nakazów szczepień” [2022b].

Podsumowanie

W niniejszym artykule przedstawiona została analiza stanowiska Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do jej otwarcia się na „globalny reset” poprzez podejmowanie wzmożonej współpracy i współdziałania z globalnymi elitami, w tym urzędnikami ONZ i szefem WEF. Stolica Apostolska i jej zwolennicy uważają to za zgodne z duchową i moralną misją Stolicy Apostolskiej w świecie, opartą na Piśmie Świętym i zgodną z nauką społeczną Kościoła.

Nie wszyscy podzielają takie stanowisko. Niektórzy postrzegają globalny reset jako nowy totalitaryzm lub rodzaj globalnego komunizmu antyetycznego wobec duchowej i moralnej misji Stolicy Apostolskiej, Ewangelii i roztropnego stosowania społecznej nauki Kościoła. Twierdzą, że Stolica Apostolska zbłądziła, zbyt angażując się w tworzenie społeczno-politycznego nowego porządku świata z zainteresowanymi środowiskami i stronami, z których wiele jest wrogo nastawionych wobec chrześcijaństwa jako takiego lub też kieruje się agendą przeciwną wierze katolickiej.

Pozostaje pytanie, czy głos moralny Stolicy Apostolskiej został na tyle skompromitowany przez jej współdziałanie w różnych wielkich inicjatywach „resetowych”, że nie jest już w stanie kierować serc i umysłów ku naturalnemu prawu moralnemu, w odniesieniu do specyficznie chrześcijańskiego zadania, zawsze „motywowanego nadzieją czerpaną ze zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa” [Benedykt XVI 2008]. Jako chrześcijanie wiemy, że „globalnym resetem” jest Jezus Chrystus. W swoim przemówieniu na otwarcie Soboru Watykańskiego II św. papież Jan XXIII stwierdził: „Chrystus zawsze jaśnieje jako ośrodek historii i życia”. Podobnie w swojej pierwszej encyklice *Redemptor Hominis* [1979] św. papież Jan Paweł II stwierdza: „Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i historii. [...] «Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas» [...]. W tym zbawczym wydarzeniu dzieje człowieka w Bożym planie miłości osiągnęły swój zenit. [...] Ukształtował [On] przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku”.

Jako chrześcijanie nigdy nie możemy zapomnieć, że walka tu na ziemi ma charakter duchowy. Nigdy nie możemy lekceważyć nienawiści szatana do Boga i człowieka,

albowiem „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). Jako chrześcijanie, kiedy modlimy się słowami *Ojcze nasz*, mówiąc „przyjdź królestwo Twoje”, „zobowiązujemy się zabiegać o jego nadejście, żyjąc w pokoju i dążąc do pokoju i sprawiedliwości dla wszystkich, którzy cierpią w naszych domach, w naszym miejscu pracy, wokół nas, w naszym świecie” [Magnificat 2021]. Jako chrześcijanie czynimy to ze świadomością, że choć powinniśmy dbać o swoje zdrowie, przecież to Bóg stworzył nas z miłości i z miłości podtrzymuje nasze istnienie [Schall 2018: 192].

Bibliografia

Książki, rozdziały monografii, artykuły

- Adolphe J., Szymanski M. (2021), *Catholic Lawyers Join Global Prayer for China Campaign*, Inside the Vatican Magazine, <https://insidethevatican.com/magazine/catholic-lawyers-join-global-prayer-for-china-campaign/> (23.06.2022).
- Adorney J., Miltimore J. (2022), *Cancel Culture Is Just Maoism With Less Killing*, The Federalist, <https://thefederalist.com/2022/08/10/cancel-culture-is-just-maoism-with-less-killing/> (08.10.2022).
- Associated Press (2021), *Pope Says He Doesn't Understand Why People Refuse Vaccinations*, CBC News, <https://www.cbc.ca/news/world/pope-vaccines-1.6176694> (06.22.2022).
- Blair D., (2022), *Sri Lanka Collapses and Dutch Farmers Revolt*, Daily Signal, <https://www.dailysignal.com/2022/07/15/sri-lanka-collapses-and-dutch-farmers-revolt-blame-green-policies/> (08.05.2022).
- Brownstein B. (2019), *The Myth that the World is Facing a Population Crisis*, Fee.org, <https://fee.org/articles/the-myth-that-the-world-is-facing-a-population-crisis/> (06.23.2022).
- Budziszewski J. (2006), *Natural Law for Lawyers*, ACW Press, Oregon.
- Buscemi G. (2021), *The Disconnected Elite*, Crisis Magazine, <https://www.crisismagazine.com/2021/a-disconnected-elite> (06.23.2022).
- Bushman D. (2008), *Pope John Paul II and the Christ-centered Anthropology of „Gaudium et Spes”*, Ignatius Insight, http://www.ignatiusinsight.com/features2008/print2008/dbushman_gaudiumetspes_jan08.html (08.09.2022).
- Chang J., Halliday J. (2006), *Mao. The Unknown Story*, Vintage, London.
- Colton E. (2022), *Dutch Farmers form „freedom convoys” to Protest Government's Strict Environmental*, Fox News, [ruleshttps://www.foxnews.com/world/dutch-farmers-form-freedom-convoys-protest-governments-strict-environmental-rules](https://www.foxnews.com/world/dutch-farmers-form-freedom-convoys-protest-governments-strict-environmental-rules) (08.05.2022).
- Cotovio, V., Soares I., Pedroso R., Reverdosa M.(2021), *COVID-19 is Killing Brazilian Babies at Alarming Rates. Many May Be Going Undiagnosed*, CNN, <https://edition.cnn.com/2021/06/30/americas/brazil-children-covid-deaths-intl/index.html> (22.06.2022).
- Crane P.B., Ballinski P. (2015), *Holy See Stresses Pro-life Creds at UN Amid Concerns over Statement on Sustainable Development Goals*, Life Site, <https://www.lifesitenews.com/news/holy-see-stresses-pro-life-creds-at-un-amid-questions/> (23.06.2022).

- Cristin R. (2017), *I padroni del caos*, liberilibri.
- Desmet M. (2022), *The Psychology of Totalitarianism*, Chelsea Green Publishing, Chelsea.
- Editorial Board (2022), *Justin Trudeau's Liberal Tyranny. Ottawa Is Now Freezing Bank Accounts As If the Truckers Are Terrorists*, WSJ, <https://www.wsj.com/articles/justin-trudeau-liberal-tyranny-canada-truckers-emergency-powers-11645561913> (23.06.2022).
- Facchinei B. (2021), *Anti-Abortion Community Grapples with COVID-19 Vaccines Amid Pandemic*, Newsy.com, <https://www.newsy.com/stories/fetal-cells-in-vaccines-trouble-anti-abortion-activists/> (23.06.2022).
- Fidler D.P. (2021), *Case Against Pandemic Treaty*, Think Global Health, <https://www.thinkglobalhealth.org/article/case-against-pandemic-treaty> (08.07.2022).
- Fu E. (2022), *Jack Dorsey Calls for an End to the Chinese Communist Party*, The Epoch Times, https://www.theepochtimes.com/jacks-dorsey-calls-for-end-to-chinese-communist-party_4648085.html?utm_source=Morningbrief&utm_campaign=mb-2022-08-07&utm_medium=email&est=zm8hkWM138s65V%2BjPzpuL81OKryMKZupijEVRK0IcxmtFQM%2BBtGB14%2BLHLJ4nt1ZLLI%3D (08.07.2022).
- Gat I., A. Kedem, M. Dviri, A. Umanski, M. Levi, A. Hourvitz, M. Baum (2022), *COVID-19 Vaccination BNT162b2 Temporarily Impairs Semen Concentration and Total Motile Count Among Semen Donors*, „Andrology”, t. 10, nr 6, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/andr.13209> (22.06.2022).
- Gockowski A. (2020), *Cardinal Burke. Forces of the Great Reset have used COVID to Promote an „Evil Agenda”*, Alpha News, <https://alphanews.org/cardinal-burke-forces-of-the-great-reset-have-used-covid-to-advance-evil-agenda/> (23.06.2022).
- Gomes R. (2018), *Holy See Backs UN's Global Compact on Migration*, Vatican News, <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2018-12/holy-see-migrants-refugees-global-compact-dicastery-human-develo.html> (23.06.2022).
- Gondreau P. (2022), *Catholic Institutional Overreach and the COVID Vaccines. A Misplaced Exercise of Authority*, Questioni di bioetica & MedEthica – a Journal in Medical Science, Ethics, and Human Rights, <https://www.questionidibioetica.it/catholic-institutional-overreach-and-the-covid-vaccines-a-misplaced-exercise-of-authority/> (18.06.2022).
- Greene S. (2020), *St. John Paul II Knew the Dangers of Bad Anthropology*, <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/jpii-anthropology> (08.09.2022).
- Grome H.N. i in. (2021), *Fatal Multisystem Inflammatory Syndrome in Adult after SARS-CoV-2 Natural Infection and COVID-19 Vaccination*, PubMed.gov, <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/34586059> (22.06.2022).
- Hemmati D.H. (2022), *How the WHO is Using a COVID-19 Pandemic Treaty to Create a New „Global Health Security Architecture”*, Daily Wire, <https://www.dailywire.com/news/how-the-who-is-using-a-covid-19-pandemic-treaty-to-create-a-new-global-health-security-architecture> (08.09.2022).
- Hickson M. (2021), *Cardinal Muller Decries the Great Reset*, Life Site, <https://www.lifesitenews.com/blogs/cardinal-mueller-decries-the-great-reset/> (23.06.2022).
- Hinchcliffe T. (2020), *Brazil Says „No” to Great Reset: „Totalitarian Social Control is not the Remedy for any Crisis”*, Sociable.co, <https://sociable.co/government-and-policy/brazil-says-no-great-reset-totalitarian-social-control-not-remedy-crisis/> (23.06.2022).

- Letzing J. (2020), *Here's The Pope's Prescription For Resetting the Global Economy in Response to COVID-19*, WEF, <https://www.weforum.org/agenda/2020/10/here-s-the-pope-s-prescription-for-resetting-the-global-economy-in-response-to-covid-19/> (23.06.2022).
- Li D. (2011), *Chinese City Uses COVID-19 App to Prevent Bank Protestors From Gathering, Depositors Say*, The Epoch Times, https://www.theepochtimes.com/chinese-city-uses-covid-19-app-to-prevent-bank-protestors-from-gathering-depositors-say_4535955.html (19.06.2022).
- Martens J. (2019), *The Role of Public and Private Actors and Means in Implementing the SDGs: Reclaiming the Public Policy Space for Sustainable Development and Human Rights*, w: *Sustainable Development Goals and Human Rights*, red. M. Kaltenborn, M. Krajewski, H. Kuhn, „Interdisciplinary Studies, Human Rights”, t. 5, https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-30469-0_12 (06.22.2022)
- Marucci C.J. (red.) (1997), *Serving the Human Family. The Holy See at Major United Nations Conferences*, The Path to Peace Foundation, New York.
- Matikainen, O.A. (2019), *Sustaining the One-Dimensional. An Ideology Critique of Agenda 2030 and the SDGs*, Uppsala University, Disciplinary Domain of Science and Technology, Earth Sciences, Department of Earth Sciences, Independent thesis Advanced level (Masters Degree) (Two Years), <http://uu.diva-ortal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1326645&dswid=-9832> (08.05.2022).
- Mercola J. (2022), *This Is Why Bill Gates Wants to Reset the Food System*, Epoch Times, https://www.theepochtimes.com/wheres-the-beef-ask-bill-gates_4618359.html?utm_source=Health&utm_campaign=health-2022-07-26&utm_medium=email&est=Zmq5wtwc2fC2u%2FMgxbB%2Bmvg5jcCtWp6XQDnuBqJuR%2BYWx7P0QR3R2AU5%2FYfJMi1P1AE%3D (08.05.2022).
- Miltimore J. (2022), *Justin Trudeau Said He Admired China's Dictatorship. Canadians Should Have Believed Him*, Fee.org, https://fee.org/articles/justin-trudeau-said-he-admired-china-s-dictatorship-canadians-should-have-believed-him/?gclid=Cj0KCQjwxb2XBhDBARIsAOjDZ34UO2fqgQmIovzuOusRM6l5FdeWAPscziL0GbA6KPTtENvqODOAg_gaAjPXEALw_wcB (08.07.2022).
- Morrison C. (2022), *Four High-Profile Doctors Who Are Challenging the COVID-19 Response*, Washington Examiner, <https://www.washingtonexaminer.com/policy/healthcare/four-high-profile-doctors-who-are-challenging-the-covid-19-response> (06.18.2022).
- News Desk (2022), *No Jab, No Job, Italy's Over 50 Prohibited from Working without Vaccinations*, The Global Herald, <https://theglobalherald.com/news/no-jab-no-job-italys-over-50-prohibited-from-working-without-vaccination> (06.23.2022).
- Oltermann P. (2021), *„Austrians Queue for Covid Jabs” as Unvaccinated told to Stay at Home*, The Guardian, <https://www.theguardian.com/world/2021/nov/19/austrians-queue-for-covid-jabs-as-unvaccinated-told-to-stay-home> (23.06.2022).
- Sullivan E. (2022), *Dominican Moral Theologian. Why Vaccine Mandates Are Unreasonable*, EdwardPentin.Co.UK, <https://edwardpentin.co.uk/dominican-theologian-why-vaccine-mandates-are-unreasonable/> (20.06.2022).
- Pentin E. (2020a), *Are the Holy See and the United Nations too Close for Comfort*, National Catholic Register, <https://www.ncregister.com/news/are-the-holy-see-and-the-united-nations-too-close-for-comfort> (19.06.2022).

- Pentin E., (2021a), *Great Reset' Plan Parallels Some of Pope's Initiatives – But There's a Crucial Difference*, National Catholic Register, <https://www.ncregister.com/news/great-reset-plan-parallels-some-of-pope-s-initiatives-but-there-s-a-crucial-difference> (06.09.2022).
- Pentin E. (2021b), *The Holy See's Uncritical Support for COP26 Causes Concern*, National Catholic Register, <https://www.ncregister.com/news/holy-see-s-uncritical-support-for-cop26-causes-concern> (06.09.2022).
- Pentin E. (2021c), *3 Swiss Guards Resign, Commander Reportedly Threatened as Vatican Enforces Vaccine*, National Catholic Register, <https://www.ncregister.com/news/3-swiss-guards-resign-commander-reportedly-threatened-as-vatican-enforces-vaccine> (19.06.2022).
- Pentin E. (2021d), „Great Reset” Plan Parallels Some of Pope's Initiatives – But There's a Crucial Difference, National Catholic Register, <https://www.ncregister.com/news/great-reset-plan-parallels-some-of-pope-s-initiatives-but-there-s-a-crucial-difference> (20.06.2022).
- Pentin E. (2021e), *Italian Philosopher. The Great Reset „Feeds Secularization” and Paves Way for De-Christianized Society*, EdwardPentin.Co.UK, <https://edwardpentin.co.uk/italian-professor-the-great-reset-will-communize-capitalism-and-de-christianize-society/> (23.06.2022).
- Pentin E. (2022a), *The Deafening Silence and Grievous Complicity of Church Leaders during COVID*, EdwardPentinCo.UK, <https://edwardpentin.co.uk/the-deafening-silence-and-grievous-complicity-of-church-leaders-during-covid/> (22.06.2022).
- Pentin E. (2022b), *Cardinals, Bishops Sign Appeal Against Coronavirus Restrictions*, National Catholic Register, <https://www.ncregister.com/blog/cardinals-bishops-sign-appeal-against-coronavirus-restrictions> (19. 06.2022).
- Polumbo B. (2021), *Australia is under Dystopian Military Enforced Lockdown Despite Just 5 COVID Deaths a Day*, Fee.org, <https://fee.org/articles/australia-is-under-dystopian-military-enforced-lockdown-despite-just-5-covid-deaths-a-day/> (18. 06.2022).
- Rommen H.A. (1998), *The Natural Law. A Study in Legal and Social History of Philosophy*, tłum. Thomas R. Hanley, wstęp Russell Hittinger, Liberty Fund, Indianapolis.
- Sammut S. (2021), *Defense of the Common Good or Collaboration with Evil*, Crisis Magazine, <https://www.crisismagazine.com/2021/defense-of-the-common-good-or-collaboration-with-evil> (23.06.2022).
- San Martin I. (2015), *Pope Urged to Press UN on Fight Against Human Slavery*, Crux Now, <https://cruxnow.com/church/2015/04/pope-urged-to-press-un-on-fight-against-human-slavery> (23.06.2022).
- Schwab K., Malleret T. (2020), *COVID-19. The Great Reset*, Kindle Version, WEF.
- Schwab K. (2018), *Czwarta rewolucja przemysłowa*, Wydawnictwo Studio EMKA, Warszawa.
- Schwab K. (2022), *Kapitalizm interesariuszy. Globalna gospodarka a postęp, ludzie i planeta*, Onepress, Gliwice.
- Schwab K., Nicholas D. (2018), *Shaping the Future of the Fourth Industrial Revolution*, Crown Publishing Group, New York.
- Sheen F.J., (2020), *Communism and the Conscience of the West*, Refuge of Sinners, Indiana.
- Schall J. (2018), *The Universe We Think In*, The Catholic University of America Press, Washington.

- Slisco A. (2021), *Jordan Peterson Says COVID Vaccine Mandates Imitate Totalitarian States*, Newsweek, <https://www.newsweek.com/jordan-peterson-says-covid-vaccine-mandates-imitate-totalitarian-states-1648467> (18.06.2022).
- Smith D., Knipe K. (2022), *How the Prime Minister Stole Freedom*, Kindle Edition.
- Smith J.E. (2021), *The Fake Theology Behind Vaccine Mandates*, Crisis Magazine, <https://www.crisismagazine.com/2021/the-fake-theology-behind-vaccine-mandates> (23.06.2022).
- Storck T. (2021), *The Council for Inclusive Capitalism. Charade or Substance?*, Inside the Vatican, <https://insidethevatican.com/magazine/the-council-for-inclusive-capitalism-charade-or-substance/> (22. 06.2022).
- Thunder D. (2022), *When, If Ever, Are Vaccine Passports an Acceptable Tool of Disease Control in a Free and Open Society? A Normative Assessment*, Questioni di bioetica & MedEthica – a Journal in Medical Science, Ethics, and Human Rights, <https://www.questionidibioetica.it/when-if-ever-are-vaccine-passports-an-acceptable-tool-of-disease-control-in-a-free-and-open-society-a-normative-assessment/> (06.23.2022).
- Watkins D. (2021), *Pope Francis Urges People to get Vaccinated Against COVID-19*, Vatican News, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2021-08/pope-francis-appeal-covid-19-vaccines-act-of-love.html> (29.06.2023).
- Watkins D. (2022), *Pope to Catholic Media. Check Facts but Always Respect People*, Vatican News, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-01/pope-francis-catholic-media-consortium-fact-checking.html> (20.06.2022).
- Winfield N. (2022), *Pope on COVID-19 Vaccination says Health is a Moral Obligation*, ABC News, <https://abcnews.go.com/Health/wireStory/pope-covid-vaccines-health-care-moral-obligation-82175414> (22.06.2022).
- Wolf N., (2022), *The Bodies of Others. The New Authoritarians, COVID-19, and the War Against the Human*, Kindle Edition, All Seasons Press.
- Wolfe L. (2022), *Shanghai's Lockdowns Result in Starvation and Quarantine Enforcers Being Attacked*, Reason.com, <https://reason.com/2022/04/11/shanghais-lockdowns-result-in-starvation-and-quarantine-enforcers-being-attacked/> (23. 06.2022).
- Wu T. (2022), „*The Blood of Tens of Millions of Chinese on Its Hands*”. *US Lawmakers Decry CCP's Abuses as 400 Million Quit the Party*, The Epoch Times, https://www.theepochtimes.com/the-blood-of-tens-of-millions-of-chinese-on-its-hands-us-lawmakers-decry-ccps-abuses-as-400-million-quit-the-party_4648051.html?utm_source=Morningbrief&utm_campaign=mb-2022-08-08&utm_medium=email&est=vy%2BdZ7Hn6u9ATCO9nBp1eK1UUwMOC08MuMuHjTeHVZ2KWn2EFo%2BFit%2Byfb4x9ca8r8w%3D (08.08.2022).

Dokumenty międzynarodowe

- Karta Narodów Zjednoczonych (ONZ) oraz Statut Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości*, Dz.U. 1947 nr 23 poz. 90.
- Global Covid Summit Declaration (updated)* (2021), <https://doctorsandscientistsdeclaration.org> (18.06.2022).
- Global COVID Summit Declaration* (2022) <https://globalcovidsummit.org/news/declaration-iv-restore-scientific-integrity> (18.06.2022).

- Great Barrington Declaration of Medical and Public Health Scientists and Medical Practitioners* (2020), <https://gbdeclaration.org/> (18.06.2022).
- Rada Gospodarcza i Społeczna Organizacji Narodów Zjednoczonych (ECOSOC) (2021), *Lista organizacji pozarządowych posiadających status konsultacyjny przy ECOSOC na dzień 1 września 2019 r.*, E/2019/INF/5, <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N21/055/43/PDF/N2105543.pdf?OpenElement> (18.06.2021).
- Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ (2004), *The Participation of the Holy See in the Work of the United Nations*, A/RES/58/314, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/pdf-diplomazia/2004-july1-Resolution%20ONU%20Holy%20See.pdf (23.06.2020).
- Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ (2015), *Transforming our World. The 2030 Agenda for Sustainable Development*, A/RES/70/1, https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_RES_70_1_E.pdf (08.06.2022).
- Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ (2017a), *Work of the Statistical Commission pertaining to the 2030 Agenda for Sustainable Development*, A/RES.71/313, <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2FRES%2F71%2F313&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False> (08.06.2022).
- Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ (2017b), *Addis Ababa Action Agenda of the Third International Conference on Financing for Development (Addis Ababa Action Agenda)*, A/RES/69/313, <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2FRES%2F69%2F313&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False> (08.06.2022).
- UN-WEF Strategic Partnership Framework for the 2030 Agenda* (2019), <https://weforum.ent.box.com/s/rdlgipawkxji2vdaidw8npbtyach2qbt> (18.06.2022).
- WEF Agreement with the Swiss Federal Department of Foreign Affairs* (2015), <https://www.admin.ch/gov/en/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-55987.html> (18.06.2022).

Dokumenty Stolicy Apostolskiej

Ogólne

- Benedykt XVI (2008), *Przemówienie Benedykta XVI na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych*, <https://bip.brpo.gov.pl/pliki/12087687950.pdf> (10.11.2022).
- Benedykt XVI (2009), *Caritas in Veritate*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (10.11.2022).
- Franciszek (2015a), *Przemówienie do uczestników IX Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/papakadns_02052003 (10.11.2022).
- Franciszek (2015b), *Encyclical Letter Laudato Si*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (11.10.2022).
- Franciszek (2022a), *Przemówienie Ojca Świętego Franciszka do członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, <https://www.vatican>.

- va/content/francesco/pl/speeches/2022/january/documents/20220110-corporo-diplomatico.html (10.11.2022).
- Franciszek (2020b), *Encyclical Letter „Fratelli Tutti”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (10.11.2022).
- Franciszek (2020c), *Podróż apostołska na Słowację. Konferencja prasowa w trakcie lotu powrotnego*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/september/documents/20210915-bratislava-vo-lo-ritorno.html> (06.22.2022).
- Franciszek (2020d), *Message to Klaus Schwab, Executive Chairman of the World Economic Forum*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200115_messaggio-worldeconomicforum.html (06.19.2022).
- Jan XXIII (1962), *W świetle świtu. Przemówienie na otwarcie II Powszechnego Soboru*,
- Jan XXIII (1963), *Pacem in Terris*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terris_11041963.html (10.11.2022).
- Jan Paweł II (1979), *Redemptor Hominis*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (10.11.2022).
- Jan Paweł II (1991), *Centesimus Annus*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (20.08.2022).
- Jan Paweł II (1998), *Fides et Ratio*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (10.11.2022).
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994), Pallotinum, Poznań.
- Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* (2005), https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html (10.11.2202).
- KNW, Kongregacja Nauki Wiary (2020), *Nota Kongregacji Nauki Wiary na temat moralnej oceny stosowania niektórych szczepionek przeciw COVID-19*, <https://episkopat.pl/kongregacja-nauki-wiary-opublikowala-dokument-nt-szczepionek-przeciwko-covid-19/> (10.11.2022).
- Sobór Watykański II, (1962), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> (10.11.2022).
- Watykańska Komisja ds. COVID-19 (2021), *Report Prepare the Future*, <https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/vatican-covid19-response/reports/report-preparare-il-futuro/Report-Prepare-the-Future---VCC.pdf> (19.06.2022).

Dotyczące socjalizmu i komunizmu

- Leon XIII (1878), *Quod Apostolici Muneris*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html (19.08.2022).
- Leon XIII (1891), *Rerum Novarum*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (19.08.2022).
- Pius IX (1846), *Qui Pluribus*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html> (19.08.2022).

- Pius IX (1849), *Nostis et nobiscum*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-nostis-et-nobiscum-8-dicembre-1849.html> (19.08.2022).
- Pius IX (1864), *Quanta cura*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html> (19.08.2022).
- Pius XI (1931), *Quadragesimo Anno*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html (19.08.2022).
- Pius XI, (1937), *Divini Redemptoris*, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html (19.08.2022).
- Pius XII (1949), *Decree Against Communism*, <https://www.montfort.org.br/eng/documentos/decretos/anticomunismo/> (19.08.2022).

Notatki prasowe i raporty

- Bank of America (2020), *Press Release on Council for Inclusive Capitalism with the Vatican. A New Alliance of Global Business Leaders Launches*, <https://newsroom.bankofamerica.com/content/newsroom/press-releases/2020/12/the-council-for-inclusive-capitalism-with-the-vatican--a-new-all.html> (19.06.2022).
- International Catholic Jurists Forum (ICJF) (2022), *Press Release on the International Meeting of Catholic Scholars and Lawyers on COVID-19 Measures Wraps Up in Rome: Aquinas, Law & Politics in Times of COVID*, <https://www.accesswire.com/707068/International-Meeting-of-Catholic-Scholars-and-Lawyers-on-COVID-19-Measures-Wraps-up-in-Rome-Aquinas-Law-Politics-in-Times-of-COVID-24-25-June-2022> (08.07.2022).
- WEF (2010), *Everybody's Business. Strengthening International Cooperation in a more Interdependent World – Report of the Global Redesign Initiative*. <https://reports.weforum.org/everybodys-business-strengthening-international-cooperation-in-a-more-interdependent-world-info-2/> (23.06.2022).
- World Health Organization World Health Assembly Agrees to Launch Process to Develop Historic Global Accord on Pandemic Prevention, Preparedness and Response (2021) <https://www.who.int/news/item/01-12-2021-world-health-assembly-agrees-to-launch-process-to-develop-historic-global-accord-on-pandemic-prevention-preparedness-and-response> (08.07.2022).

Strony internetowe

- Coalition for Inclusive Capitalism, <https://www.coalitionforinclusivecapitalism.com/> (23.06.2022).
- Council for Inclusive Capitalism, <https://www.inclusivecapitalism.com/> (23.06.2022).
- Departament Spraw Społecznych i Ekonomicznych ONZ, *A Briefing Note on the Addis Ababa Action Agenda*, <https://www.un.org/esa/ffd/ffd3/wp-content/uploads/sites/2/2015/07/DESA-Briefing-Note-Addis-Action-Agenda.pdf> (08.06.2022).
- Departament Spraw Społecznych i Ekonomicznych ONZ, *Global Sustainability Report* <https://sdgs.un.org/gedr> (08.06.2022).
- Departament Spraw Społecznych i Ekonomicznych ONZ, Wydział Statystyki, *SDG Indicators Global Indicator Framework for the Sustainable Development Goals and Targets of the 2030 Agenda for Sustainable Development*, <https://unstats.un.org/sdgs/indicators/indicators-list/> (08.06.2022).

- End CCP, <https://endccp.com/> (08.07.2022).
- EPOCH TV, Trevor Loudan, Counterpunch (2022), *Globalism and Communism. The World Economic Forum „Deepens Relationship” with the CCP*,
Global Prayer for China Campaign, <https://globalprayerforchina.org/> (23.06.2022).
- https://www.theepochtimes.com/world-economic-forum-deepens-relationship-with-the-ccp_4636873.html?utm_source=Enews&utm_campaign=etv-2022-08-04&utm_medium=email&est=ZzIgURPM2mKr5kroC3e76GTIQEV7GSADNIQ57GXk50oK0Fj9r13O71kJcdaoHFtUDY8%3D (08.05.2022).
- ICJF, International Catholic Jurists Forum, *Global Prayer for China Campaign Launched*, <https://icjurist.org/media/> (06.23.2022).
- Magnificat*, <https://us.magnificat.net/> (23.06.2022).
- MedEthica* (Questioni di bioetica & MedEthica – a Journal in Medical Science, Ethics, and Human Rights), <https://www.questionidibioetica.it/> (18.06.2022).
- Polityki Rady Europy, *Międzynarodowy traktat w sprawie profilaktyki i gotowości pandemicznej*, <https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/coronavirus/pandemic-treaty/> (05.11.2022).
- UN Organizational Chart, https://www.un.org/en/pdfs/18-00159e_un_system_chart_17x11_4c_en_web.pdf (11.22.2021).
- Watykańska Dykasteria ds. Promowania Integralnego Rozwoju Człowieka, Watykańska komisja ds. COVID-19, <https://www.humandevlopment.va/en/vatican-covid-19/newsletter.html> (06.19.2022).
- Watykańska Misja 4.7, <https://www.mission4point7.org> (23.06.2022).
- Watykański Globalny Pakt Edukacyjny, <https://www.educationglobalcompact.org/en/global-compact-on-education/> (23.06.2022).
- WEF Building Blocks of the Great Reset, <https://www.weforum.org/agenda/2020/08/building-blocks-of-the-great-reset/> (12.06.2022).
- WEF Fourth Industrial Revolution, <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/> (08.05. 2022).
- WEF The Great Reset, <https://www.weforum.org/focus/the-great-reset> (12.06.2022).
- World Youth Development Forum, <http://www.wydf.org.cn/en/index.htm> (08.05. 2022).

Tomasz Grzegorz Grosse

Uniwersytet Warszawski, Polska

ORCID: 0000-0002-7270-8900

Lewicowa ofensywa w Unii Europejskiej

Abstrakt: Artykuł ma trzy główne cele badawcze. Po pierwsze, pokazać założenia strategii proponowanej przez myślicieli lewicowych pod koniec XX wieku. Po drugie, założenia teoretyczne i filozoficzne tej strategii zostaną skonfrontowane z praktyką funkcjonowania ugrupowań lewicowych w Parlamencie Europejskim i innych instytucjach UE, zwłaszcza po wybuchu kryzysu w strefie euro po roku 2010. Po trzecie, wcześniejsze rozważania zostaną podsumowane z perspektywy globalnej i europejskiej. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy ofensywa lewicy widoczna w UE w drugiej dekadzie XXI wieku może przyczynić się do sukcesu tej formacji oraz do uzdrowienia projektu europejskiego.

Słowa kluczowe: strategia socjalistyczna, hegemonia lewicowych wartości, demokratyczna rewolucja, radykalna demokracja, wykluczające ograniczenie

Abstract: The article has three main research goals. First, to show the assumptions of the strategy proposed by left-wing thinkers at the end of the 20th century. Secondly, the theoretical and philosophical assumptions of this strategy will be confronted with the practice of the functioning of left-wing groups in the European Parliament and other EU institutions, especially after the outbreak of the crisis in the euro area after 2010. Thirdly, to summarize the previous deliberations from a global and European perspectives. The aim of the article is to answer the question whether the offensive of the left, visible in the EU in the second decade of the 21st century, can contribute to the success of this formation and to the healing of the European project.

Keywords: socialist strategy, hegemony of leftist values, democratic revolution, radical democracy, excluding constraint

Wstęp

Artykuł ma trzy główne cele badawcze. Po pierwsze, pokazać założenia strategii proponowanej przez myślicieli lewicowych pod koniec XX wieku. Wraz z upadkiem

bloku państw komunistycznych i popularnością doktryny neoliberalnej oraz neokonserwatyizmu w USA i Zjednoczonym Królestwie lewica borykała się ze słabnącym poparciem społecznym i trudnościami znalezienia recepty programowej na odbudowę wpływów politycznych. Koncepcja lewicowej kontrofensywy politycznej zostanie zrekonstruowana na podstawie rozważań wpływowych myślicieli, Ernesto Laclau i Chantal Mouffe [1985], którzy nawiązują do dorobku intelektualnego ikony europejskiej lewicy, antyfaszysty i marksisty, czyli Antonia Gramsciego. Po drugie, założenia teoretyczne i filozoficzne strategii lewicy zostaną skonfrontowane z praktyką funkcjonowania ugrupowań lewicowych w Parlamencie Europejskim i innych instytucjach Unii Europejskiej (UE), zwłaszcza po wybuchu kryzysu w strefie euro po roku 2010. Celem tego porównania będzie prześledzenie, w jakiej mierze recepty Mouffe i Laclau mogły być realizowane w rzeczywistości integrującej się Europy. Po trzecie, podsumuję wcześniejsze rozważania na temat założeń i praktyki realizowania strategii politycznej lewicy w ujęciu globalnym i europejskim. Punktem wyjścia dla tej oceny jest słynna teza Immanuela Wallersteina o nieuchronności upadku globalnej lewicy, którą reprezentują przede wszystkim ruchy progresywne w USA i UE. Innym słowem celem podsumowania będzie odpowiedź na pytanie, czy ofensywa lewicy widoczna w UE w drugiej dekadzie XXI wieku może przyczynić się do sukcesu tej formacji oraz do uzdrowienia projektu europejskiego.

1. Strategia socjalistyczna

Według Wallersteina globalną lewicę ukształtowała rewolucja roku 1968 [2021: 19]. Przetoczyła się przez wiele państw po obu stronach żelaznej kurtyny. W przypadku Polski, Czechosłowacji i Jugosławii społeczeństwa buntowały się przeciwko reżimom komunistycznym i zależności od Związku Sowieckiego. Ich protest miał więc w istocie charakter antymarksistowski. Zupełnie inaczej było na Zachodzie, a więc m.in. w Republice Federalnej Niemiec, Francji i Włoszech. Postulaty protestujących były tam skrajnie lewicowe, w wielu aspektach anarchistyczne i antysystemowe. Jak się wydaje, ta fundamentalna różnica w ukierunkowaniu buntu ma swoje konsekwencje do dziś między obiema częściami UE. Wyrazem tego na wschodzie tej organizacji jest niechęć do ograniczania suwerenności narodowej i demokracji przez ponadnarodowe instytucje, jak również podejrzliwy stosunek społeczeństw do postulatów skrajnej lewicy. Z kolei w zachodniej części UE nadal żywa jest spuścizna antysystemowej rewolucji z 1968 r., jak również dużo większa otwartość na propozycje polityczne odwołujące się do filozofii Karola Marksa.

Według Wallersteina wielką inspirację dla zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej lewicy stanowiły państwa komunistyczne, przede wszystkim Związek Sowiecki

oraz Chińska Republika Ludowa (ChRL) [2021]. Warto też zauważyć, że tę fascynację systematycznie podsyciała polityka sowiecka, której przedstawiciele infiltrowali i wspierali środowiska radykalnej lewicy na Zachodzie. Upadek bloku państw komunistycznych po roku 1989 okazał się wielkim ciosem dla lewicowego ruchu w państwach kapitalistycznych. Kolejnym problemem była coraz większa popularność idei liberalnych, zwłaszcza neoliberalizmu w ekonomii, jak również neokonserwatyizmu w USA. Okres rządów Ronalda Reagana oraz Margaret Thatcher znamionował nie tylko upadek bloku państw komunistycznych i porażkę forsowanej przez nie ideologii marksistowskiej, ale również triumf myśli liberalnej i konserwatywnej, o której nawet mówiono, że ostatecznie i definitywnie zapanuje jako wiodący nurt polityczny w skali globalnej [Fukuyama 1992]. Innymi słowy, sukces geopolityczny odniosły państwa Zachodu. Tym samym dominujące znaczenie miały mieć odtąd idee przeciwstawiane koncepcjom marksistowskim. Stanowiło to poważne wyzwanie dla lewicy na Zachodzie – zwłaszcza tego jej nurtu, który miał charakter globalny, a więc – zgodnie z przesłaniem marksizmu – był internacjonalistyczny, a jednocześnie od czasu rewolty 1968 r. nadano mu wymiar antysystemowy i radykalny.

Dlatego pod koniec XX wieku pojawił się szereg prac myślicieli lewicowych, którzy starali się opracować strategię politycznej kontrofensywy dla tego środowiska politycznego. Wśród nich były prace poszukujące tzw. trzeciej drogi – pomiędzy neoliberalizmem a skompromitowanym marksizmem [Giddens 1998]. Była to w gruncie rzeczy recepta na budowanie umiarkowanej socjaldemokracji, która na płaszczyźnie ekonomicznej będzie łagodzić neoliberalne zasady rynkowe, zaś na gruncie politycznym aprobuje liberalną demokrację i zamierza budować centrolewicową pozycję wyborczą.

Inną odpowiedź na problemy lewicy dawali myśliciele radykalni odwołujący się do koncepcji marksistowskich. Wśród nich pojawiła się wpływowa praca dotycząca poszukiwania strategii dla ruchów socjalistycznych. Punktem wyjścia dla Mouffe i Laclau [1985] były refleksje Gramsciego. Uważał on, że zmiana systemowa nie zachodzi poprzez rewolucyjny przewrót, lecz wymaga długotrwałego okresu tworzenia kulturowej hegemonii – wspólnej platformy wyobrażeń i wartości łączącej intelektualistów z ludem. To sfera kultury, a dokładnie narracji i ideologii, miała zmieniać postawy społeczne w taki sposób, aby wprowadzić jednolite i powszechnie przyjmowane idee, co Gramsci określał mianem hegemonii kulturowej. Jednocześnie wspomniana dominacja poglądów lewicowych miała wykluczać systemowo idee faszystowskie, a więc przede wszystkim odwołujące się

do patriotyzmu, tożsamości i wspólnotowości narodowej. W szerszym wymiarze obejmowało to inne nurty hołdujące ideałom pravicowym i konserwatywnym. W ten sposób ukształtowane społeczeństwo powinno zaaprobować rządy radykalnej lewicy, w dodatku w układzie ponadnarodowym. Była to więc znakomita inspiracja dla ruchów radykalnej lewicy w ujęciu europejskim, jak również globalnym.

Podobnie jak Gramsci, autorzy strategii socjalistycznej koncentrowali się na uzyskaniu hegemonii w sferze kulturowej, a więc dominującej pozycji przez idee lewicowe. Planowali systemowe wyeliminowanie z dyskursu publicznego idei liberalnych, pravicowych i konserwatywnych, które w przekonaniu Mouffe i Laclau miały dominujące znaczenie w demokratycznych systemach na Zachodzie. Zgodnie z poglądami obojga autorów należało obalić istniejącą hegemonię wartości liberalnych i konserwatywnych. Następnie trzeba było zastąpić ją nową hegemonią lewicowych wartości i ideologii. Mouffe i Laclau uznawali, że polityczny dyskurs w liberalnych demokracjach zachodnich jest w istocie podporządkowany wartościom konserwatywnym i liberalnym, które w imię wolności indywidualnej i praw jednostkowych legitymizują nierówności i hierarchię władzy burżuazji (elit) nad społeczeństwem, przede wszystkim szeroko definiowanym proletariatem (czyli osobami podlegającymi wielu kategoriom wykluczenia i nierówności) [tamże: 176]. Dlatego odrzucali postulaty polityków lub myślicieli zachęcających do poszukiwania trzeciej drogi przez ugrupowania socjaldemokratyczne, a więc działań mających zagospodarować pozycje centrowe pod względem programowym i preferencji elektoratu [Mouffe 2013: 163]. Odrzucili też jakikolwiek kompromis z innymi formacjami ideowymi lub kompromisową politykę, jako wynik porozumienia z konkurencyjnymi siłami politycznymi. Zamiast tego proponowali gruntowną zmianę percepcji społecznej w kierunku wartości lewicowych, redefinicję dotychczas istniejących pojęć i wartości w ramach liberalnej demokracji, a następnie narzucenie ich całemu społeczeństwu i elitom politycznym. Dyskurs publiczny, a w zasadzie ofensywa radykalnej lewicy, miał podporządkować sobie całe spektrum debaty publicznej. W ten sposób Mouffe i Laclau zachęcali do konstruowania nowego społeczeństwa, a więc rewolucyjnej zmiany. „Nowe społeczeństwo” powinno zinternalizować, a nawet wyznawać jako jedynie słuszne, wartości skrajnej lewicy. Są to w gruncie rzeczy postulaty towarzyszące cywilizacji europejskiej przynajmniej od czasów oświecenia [Burke 2009].

Inny myśliciel lewicowy, Lefort [1986], wskazał, w jaki sposób należy przeprowadzić „demokratyczną rewolucję” w społeczeństwach zachodnich. W dużym stopniu wzorował się przy tym na sposobie funkcjonowania reżimów totalitarnych

na wschodzie Europy przed rokiem 1989. W jego przekonaniu hegemonia narracji lewicowej powinna mieć charakter radykalny i totalitarny. Musi więc obejmować jedynie wartości skrajnej lewicy, które będą narzucone całemu społeczeństwu, a także powinna ideologizować wszystkie sfery życia społecznego, a tym samym podporządkowywać wartościom lewicowym nie tylko nowe obszary życia społecznego, ale również politykę publiczną i regulację, która podda się prymatowi tych idei, nawet wtedy, jeśli byłoby to sprzeczne z pragmatyzmem działania lub miałyby wywoływać koszty społeczne.

Te wszystkie pomysły podchwycili Mouffe i Laclau. Namawiali bowiem w istocie do odrzucenia liberalnej demokracji, a więc systemu opierającego się na pluralizmie różnych wartości politycznych, a tym samym współistnieniu tych lewicowych z liberalnymi lub konserwatywnymi. Taka demokracja wymuszałaby bowiem tolerancję wzajemnych poglądów i egzekwowałaby prawo do ich prezentowania w dyskursie publicznym. Oboje autorów odrzucali pluralizm, a także uznało, że „logika demokracji nie może być wystarczająca dla sformułowania żadnego projektu hegemonicznego” [Mouffe i Laclau 1985: 188]. W ten sposób rozumiana „logika demokracji” nie pozwalała bowiem na skuteczne zrekonstruowanie tkanki społecznej, w kierunku definitywnego odrzucenia wartości prawicowych i liberalnych na rzecz myślenia socjalistycznego.

Liberalna demokracja opiera się na głosowaniu większościowym, a także podporządkowaniu się wyrokowi wyborców w ramach pluralizmu odmiennych idei i wartości politycznych. Tymczasem celem strategii socjalistycznej miała być hegemonia, a tym samym wykluczenie z dyskursu innych niż lewicowe wartości. Pociąga to za sobą konieczność odrzucenia pluralizmu politycznego i powiązanej z nim tolerancji dla oponentów. Co więcej, „radykalna demokracja” wyklucza koncepcję wspólnoty politycznej jako bazy dla zróżnicowanego politycznie ładu demokratycznego. Nowa wspólnota nie miała opierać się na różnorodności poglądów, ale na ich zunifikowaniu i totalności, a więc objęciu sferą polityczności szerokiego spektrum zjawisk społecznych, w tym również pozostających dotąd zasadniczo poza polityką wyborczą.

Dlatego Mouffe i Laclau proponowali radykalne upolitycznienie dyskursu publicznego, a dokładnie poszerzenie zainteresowań lewicy poza tradycyjne problemy proletariatu, zwłaszcza redystrybucyjne [tamże: 181]. Lewica – twierdzili – powinna w większym stopniu zainteresować się sferą ekologii, klimatu, feminizmu, nierówności etnicznych, regionalnych, a także upolitycznić sferę prywatną

życia ludzkiego, zwłaszcza seksualną, która stanowić może najważniejszy obszar walki z dyskryminacją i nierównością [tamże: 159]. Miało to fundamentalne znaczenie dla realizacji postulatu totalności działania. Mouffe i Laclau wspominają o konieczności progresywnej homogenizacji i totalnej ideologii [tamże: 174]. Chodziło w istocie o objęcie ideami lewicowymi jak największego zakresu życia społecznego. Celem było upolitycznienie sfery prywatnej, która do tej pory należała do obszaru etyki lub religijności. Radykalna lewica aspirowała w ten sposób do roli „świeckiej religii” rozciągającej swoje wartości na jak najwięcej aspektów życia.

Klasyczne problemy lewicy dotyczące nierówności socjalnych i ekonomicznych straciły w XX wieku znaczenie, gdyż zwłaszcza w bogatych społeczeństwach zachodnich proletariatus stał się nie tylko stosunkowo majątny, ale, co najważniejsze, przesiąknięty kulturą konsumeryzmu [Bell 1973]. Ta zaś utrudniała środowiskom lewicowym budowanie narracji odwołującej się do krytyki kapitalizmu i walki klas. Dlatego, zdaniem Mouffe i Laclau, tradycyjna narracja marksistowska powinna być poszerzona o idee walki z nierównościami i hierarchią społeczną w innych sferach życia. Jest to więc, z jednej strony, przykład upolitycznienia tych nowych sfer, w tym również prywatnych lub regulowanych dotychczas bardziej przez religie aniżeli państwo. Z drugiej – wskazuje na silną ideologizację życia publicznego. Oznacza bowiem dominację wartości lewicowych nie tylko nad wszystkimi innymi podejściami aksjologicznymi (jest to m.in. próba narzucenia własnej supremacji Kościołom i związkom wyznaniowym), ale również zmierza do podporządkowania kolejnych obszarów polityki publicznej dominującym wartościom lewicowym. Tym samym – jak każda ideologia – wprowadza prymat wartości nad pragmatyzmem lub nawet zdrowym rozsądkiem.

Według Gramsciego kultura Zachodu była synonimem ideologii, gdyż miała monopolistyczną pozycję wobec innych sposobów myślenia, a więc, w istocie, charakter hegemoniczny. Posługiwała się także ideologicznym aparatem, który narzucał proletariatusowi sposób myślenia zgodny z interesami burżuazji [Lukes 2021: 7]. Dla sposobu myślenia Gramsciego zasadnicze znaczenie miała więc, z jednej strony, wszechwładność ideologii kapitalistycznej i powiązanej z nim liberalnej demokracji, a z drugiej – przyjęcie tych idei i wartości przez ogół społeczeństwa i ich silne zinternalizowanie. Przypomina to nieco koncepcję przemocy symbolicznej Bourdieu [2000]. Polega ona na takim oddziaływaniu klas dominujących na całość społeczeństwa, by podporządkowani postrzegali rzeczywistość, w tym samą relację dominacji, której są ofiarą, zgodnie z interesami klas dominujących. W ten sposób podporządkowani postrzegają swoją sytuację jako naturalną

lub nawet korzystną, czy wręcz pożądaną przez nich samych. Oznacza to bardzo głębokie zinternalizowanie określonych wartości, sposobów postrzegania świata, a także podstawowych wartości, takich jak sprawiedliwość i demokracja, jak to określał Bourdieu – „poniżej progu świadomości” [tamże: 37]. W ten sposób osoby zdominowane postrzegają rzeczywistość społeczną w kategoriach stworzonych przez klasy dominujące i legitymizują ich nadrzędną pozycję.

Duże znaczenie ma także inna cecha ideologii, a więc całościowe interpretowanie i przekształcanie świata. Innymi słowy, ideologia nie tylko daje spójny przekaz poznania i rozumienia procesów historycznych, niekiedy skomplikowanych i różnorodnych zjawisk społecznych, ekonomicznych i politycznych. Staje się też wehikułem dla wcielania w życie określonej wizji zmiany ładu politycznego, który jest podporządkowany określonym celom i wartościom. Ma w założeniu prowadzić do urzeczywistnienia sprawiedliwości społecznej, rzeczywistości idealnej, a nawet utopijnej. Dlatego pojęcie ideologii rozpowszechniło się dzięki marksizmowi, w którym ideologia odpowiadała za zjawisko określane jako „fałszywa świadomość”. Chodziło o zbiór poglądów, których funkcją było legitymizowanie kapitalistycznego ładu ekonomiczno-politycznego. Poglądy te były przyjmowane za prawdziwe przez ludzi żyjących w tym porządku, choć w istocie powstały w wyniku manipulacji ideowej i wbrew interesom klas uciskanych, zdominowanych przez elity kapitalistyczne. Ideologia nie tyle więc maskowała rzeczywiste relacje między elitą i osobami zdominowanymi, ale tworzyła fałszywą świadomość wśród klas podporządkowanych, zgodnie z którą niejako dobrowolnie poddawały się one uciskowi i eksploatacji. Tę cechę ideologii wychwycił Foucault, wskazując, że ideologia nie tworzyła zasłony lub przeszkody dla dostrzeżenia prawdy o relacjach społecznych, ale była raczej mechanizmem kreowania wiedzy, pojęć i wartości, które faktycznie tworzyły nowy rodzaj prawdy dla społeczeństwa [1994 (2000): 15]. W ten sposób ideologia stanowiła potężny oręż polityczny, a dokładnie – narzędzie władzy.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden skutek ideologii. Zgodnie z interpretacją Foucaulta – tworzy ona nowy rodzaj wiedzy społecznej, w tym odwołujący się do autorytetów naukowych, potwierdzony badaniami, tak jak to czynił w swoich pracach Marks. Jednocześnie ideologia podporządkowuje tę wiedzę osiągnięciu zmiany społecznej, a niekiedy realizowaniu wręcz celów utopijnych, nie tylko wielkich, ale też mających znaczenie moralne, bo mających uszczęśliwiać ludzkość. Trudno się dziwić, że taka mikstura celów wartościujących podbudowanych przez autoryzację naukową musi także generować określone

wytyczne dla polityk publicznych. Ideologizacja tych polityk prowadzi zwykle do bagatelizowania kosztów i mobilizowania do wyrzeczeń, w imię realizacji ambicji politycznych, które mają przecież wymiar moralny. W ten sposób polityki publiczne przestają być racjonalne, a więc podporządkowane rachunkowi nakładów, kosztów i możliwości osiągnięcia adekwatnego skutku, a stają się przedmiotem działań misyjnych i progresywnych, a więc służących modernizacji społecznej oraz postępu (progresu) ludzkości.

Choć Mouffe i Laclau walczyli z hegemonią liberalną i konserwatywną, a ich celem było zniesienie hierarchii i nierówności, to trudno nie uznać, że ich postulaty prowadzą do nowej formy zniewolenia i wykluczenia. Jest to bowiem w istocie projekt rewolucji marksistowskiej, która ma zastąpić dotychczasowe elity władzy przez nowe, wywodzące się ze środowisk do tej pory wykluczanych, podporządkowanych lub stygmatyzowanych. Wprowadzenie równości jest więc najczęściej iluzoryczne, a służy konstruowaniu nowej, znacznie bardziej dotkliwej formy wykluczenia, nierówności i hierarchizacji.

Projektowana strategia lewicowa opierała się na trzech istotnych metodach działania [Mouffe i Laclau, 2014: XII-XIII]. Po pierwsze, na wprowadzeniu relatywizmu pojęć i usunięciu obiektywności na przykład w odniesieniu do podstawowych pojęć lub wartości funkcjonujących społecznie. Chodziło o podważenie wiarygodności niekwestionowanych fundamentów życia politycznego, zwłaszcza takich, na których dotychczas opierała się moralność lub liberalny ład demokratyczny. Duże znaczenie miało tutaj zakwestionowanie odniesień zwłaszcza do tradycji, kultury lub spuścizny religijnej Europy. Następnie celem działania politycznego była redefinicja podstawowych pojęć i wartości, co miało umożliwić wprowadzenie hegemonii dyskursu lewicowego do debaty publicznej. Przykładowo Mouffe i Laclau odwoływali się do „radykałnej demokracji” lub „demokratycznej rewolucji” [1985: 193], ale jednocześnie odrzucali podstawy dotychczas obowiązującej liberalnej demokracji. Przypominali o pluralizmie w kontekście nowych obszarów objętych politycznością, a jednocześnie kwestionowali tradycyjny pluralizm jako poszanowanie odmiennych poglądów i wartości politycznych. Redefiniowali niektóre prawa podstawowe, w tym kobiet i mniejszości seksualnych oraz etnicznych. W ten sposób faktycznie uprzywilejowywali jedne grupy społeczne w stosunku do innych, albo odmawiali większości społeczeństwa możliwości decydowania o zakresie wolności i przywilejach grup mniejszościowych. W ten sposób zmieniali rozumienie równości oraz sprawiedliwości społecznej, jak również stawiali niektóre kategorie praw ponad innymi. Traciło swoje znaczenie tradycyjne podejście do

bezpieczeństwa, w tym ustępowało normie równości i emancypacji mniejszości. Także kategoria obywatelstwa, która jest ściśle powiązana ze wspólnotą polityczną i demokracją, traciła na znaczeniu. Ważniejsze były bowiem prawa człowieka określone w skali globalnej, a tym samym bez uprzywilejowania obywateli danej wspólnoty terytorialnej. Nie było w tym rozumowaniu zgody na demokratyczne regulowanie zakresu praw przyznawanych imigrantom, a więc osobom spoza danej wspólnoty politycznej.

Drugą metodą działania strategów lewicowych było dążenie do uniwersalizmu i internacjonalizmu. Przejawem tej tendencji było rozciąganie wartości i praw człowieka w skali globalnej, a więc poza granice danej wspólnoty politycznej. Właśnie dlatego traciły na znaczeniu kategorie obywatelstwa i demokracji narodowej, które miały zasadnicze znaczenie dla określania polityki publicznej na przykład wobec osób wywodzących się spoza danej wspólnoty. Tym samym deprecjacji ulegała również wspólnotowość, w tym przynależność do narodu politycznego oraz określonego państwa. Traciły także na znaczeniu identyfikacje narodowe, tradycja i kultura określonej wspólnoty politycznej, jej podstawowa tożsamość polityczna. To swoiste wykorzenienie miało służyć budowaniu nowego, egalitarnego społeczeństwa, zjednoczonego wokół wartości i ideologii lewicowej, a więc już nieopierających się na tradycji narodowej.

Zwróćmy uwagę na zmianę sposobu rozumienia kategorii sprawiedliwość i równość. Ta pierwsza przestawała mieć tak silne odniesienie do dystrybucji podatków gromadzonych w ramach danej wspólnoty lub, szerzej, w odniesieniu do podziału dochodu i majątku narodowego. Zawężanie dystrybucji podatków przede wszystkim do danej wspólnoty demokratycznej można więc było uznać za niesprawiedliwe. Ponadto, nowy sposób rozumienia równości przekraczał granice tej wspólnoty. Równi byli odtąd między sobą nie tylko obywatele, ale również nie-obywatele. Miało to zasadnicze znaczenie dla dyskursu na temat demokracji, wspólnoty narodowej, a nawet bezpieczeństwa, rozumianego jako ochrona przede wszystkim obywateli danej wspólnoty politycznej.

Kosmopolityzm odgrywa kluczową rolę w budowaniu etosu lewicy globalnej i w integracji europejskiej, a dokładnie: konstruowaniu nowego społeczeństwa w UE oraz unijnych wartości. W tradycji marksistowskiej internacjonalizm służy pokonaniu kapitalizmu, zaś przeszkodą są tożsamości narodowe, a więc silniejsza lojalność wobec narodowej wspólnoty politycznej bądź etnicznej aniżeli względem przynależności klasowej. Dlatego skutkiem wprowadzenia progresywnej strategii

lewicowej może być podważenie nie tylko kulturowych fundamentów danego społeczeństwa, lecz także całego państwa. Ponadto, w myśli marksistowskiej proletariat nie tworzy wspólnoty politycznej z klasą kapitalistów, ale ma być objęty silnym antagonizmem wobec niej, a więc dążyć do jej obalenia, zastąpienia i eliminacji.

Dlatego trzecim postulatem Mouffe i Laclau dotyczącym metodyki działania było wprowadzenie silnego antagonizmu społecznego, który miał doprowadzić do polaryzacji politycznej. Jest to zgodne z tradycją marksistowską, która nawoływała do walki klas, a więc skrajnego, żeby nie powiedzieć: morderczego, antagonizmu między nimi. Celem jest m.in. osłabienie wspólnotowości politycznej występującej w społeczeństwie, a tym samym zniszczenie tradycyjnych więzi podtrzymujących wcześniejszy ład polityczny. Projektowanie przez Mouffe i Laclau radykalnego konfliktu i podziału politycznego służyło wyeliminowaniu przeciwników politycznych i usunięciu z legitymizowanego dyskursu konkurencyjnych wartości [tamże: 165]. Oponenti mieli być wykluczani z polityki, jako populiści, faszyci, autokraci i zwolennicy totalitaryzmu [tamże: 168]. W istocie jednak lewicowa metoda polaryzacji miała charakter na wskroś populistyczny. Przejawem tego jest bowiem wprowadzanie przez Mouffe i Laclau kategorii ludu, którego prawdziwymi obrońcami są oboje autorzy, a także wskazanie na elity (wrogów ludu), które bronią tradycyjnych wartości i wolności oraz odwołują się do zobiektywizowanych praw naturalnych, mających być nadrzędnymi w życiu społecznym. W gruncie rzeczy proponowana polaryzacja miała być przejściowa. Po zdobyciu hegemonicznej pozycji przez wartości lewicowe miało nastąpić przywrócenie jedności społecznej, a nawet totalności obowiązywania jedynie słusznych wartości we wszystkich obszarach życia i we wszystkich grupach społecznych [tamże].

2. Praktyka polityczna w Europie

Integrująca się Europa stwarzała szerokie pole dla zastosowania w praktyce idei „demokratycznej rewolucji”. Mouffe i Laclau zwracali uwagę, że wraz z rozwojem projektu integracyjnego uaktywnili się zwolennicy eurokomunizmu [Mouffe i Laclau 2014: VII]. Dlatego strategia socjalistyczna mogła być wykorzystana przy konstruowaniu nowej tożsamości Europejczyków, a jednocześnie rozbijaniu identyfikacji narodowych, a także struktur państwowych, które hamowały postępy integracji. Dla powstania nowego europejskiego społeczeństwa niezbędna wydawała się więc dekonstrukcja starych społeczeństw narodowych, a jednocześnie mobilizowanie elektoratów wokół nowych wartości pod szczytnym hasłem rozwoju integracji.

Stało się to szczególnie ważne w obliczu kolejnych kryzysów europejskich, które rozpoczęły się od problemów strefy euro w roku 2010. Zagroziły one stabilności UE, a nawet przyniosły wyraźne zjawiska dezintegracyjne, wśród których bodaj najważniejszy był brexit. Dla polityków i intelektualistów lewicowych takim egzystencjalnym zagrożeniem były także ugrupowania konserwatywne, odwołujące się do tradycji i podmiotowości narodowej, jak również domagające się respektowania suwerenności państw członkowskich. Postrzegano je jako zarzewie eurosceptycyzmu, które może doprowadzić do rozpadu Wspólnoty. Jak to ujął jeden z kanadyjskich intelektualistów: „Europa traktowała narody, które ją tworzą, jak podbite prowincje, jak spróchniałe ludzkie drewno, jak śmieci historii wezwane do samorozwiązania”, aby zrobić miejsce na rozwój i utwierdzenie się nowego lewicowego reżimu [Bock-Côté 2021b]. Tymczasem konserwatyści uważali się za Europejczyków, a jednocześnie uznawali, że to środowiska liberalne i lewicowe porzucają tradycyjne wartości europejskie, np. chadeckie lub przywiązanie do narodowej wspólnoty politycznej [Nowak 2021]. Twierdzili, że grzech przeciw pojęciu Europy polega na wyobrażeniu, że można do niej należeć w sposób bezpośredni, z pominięciem przynależności do określonego zbiorowiska narodowego, z pominięciem obowiązku pracy nad tymi zagadnieniami, które są palące dla owego zbiorowiska. Był to więc grzech ahistoryczności, braku poczucia historii, czyli pozbawienia się genealogii, bez której pojęcie europeizmu stawało się czczym snobizmem, modą lub kaprysem [Hertz 1997: 100].

Zjawisko mobilizacji społecznej przeciwko integracji europejskiej trafnie opisała teoria postfunkcjonalna [Hooghe i Marks 2009, 2019]. W rezultacie kryzysów, a dokładnie dysfunkcjonalnej odpowiedzi na nie przez instytucje unijne, społeczeństwa przestały bezgranicznie ufać dotychczasowym elitom proeuropejskim, jak również udzielać milczącej zgody na dalsze postępy integracji. W ten sposób skończyło się nastawienie społeczne nazwane przez naukowców „zezwalającym konsensusem” (ang. *permissive consensus*). Oznaczało ono zgodę narodów europejskich, aby elity decydowały o kolejnych postępach integracji niejako „w ciemno”, a więc przy milczącej aprobacie ze strony wyborców. W czasie kolejnych kryzysów weszliśmy w nowy etap, który jest określany jako okres „ograniczającej niezgody” (ang. *constraining dissensus*), a więc rosnącego eurosceptycyzmu wyborców, którzy zaczęli wówczas wywierać presję na ograniczenie integracji. Można to też określić jako czas mobilizacji znacznej części elektoratów przeciwko dotychczasowej formule integracji, wprowadzanej w życie przez elity głównego nurtu politycznego i polegającej na coraz silniejszej centralizacji, a więc odbieraniu kompetencji demokratom w państwach członkowskich, zwłaszcza w tych mniejszych lub mniej wpływowych.

Według zwolenników wcześniejszych procesów integracyjnych była to mobilizacja wyborców dokonana przez radykałów, głównie prawicowych, w dużej mierze skierowana przeciwko ugrupowaniom tradycyjnie odgrywającym znaczną rolę w procesach politycznych. Te nowe ugrupowania stanowiły więc poważne zagrożenie dla władzy dotychczasowych formacji, które tworzyły na poziomie unijnym swoisty kartel proeuropejski. Według Maira [2007] jego cechą charakterystyczną było silne zbliżenie programowe, jak również solidarna obrona posiadanej władzy w procesach integracyjnych. Dodać można, że wspomniany konsensus programowy obejmował w dużym stopniu podobne spojrzenie na kwestię unijnych wartości, zaś obrona własnych interesów instytucjonalnych skutkowała tworzeniem wspólnego frontu wobec frakcji uznawanych za eurosceptyczne. Dlatego proponuję nazwać tę kolejną fazę mobilizacji społecznej w Europie mianem „wykluczającego ograniczenia” (ang. *excluding constraint*), gdyż w sposób coraz silniejszy integracja zmierzała do wykluczenia niektórych sił z legitymizowanej polityki, a także ograniczała zakres dyskusji o przyszłości UE do preferowanych przez mainstream polityczny kierunków i wartości.

Kontrofensywa środowisk proeuropejskich z głównego nurtu politycznego miała emocjonalnie i ideologicznie mobilizować na rzecz popierania integracji, a także wykluczać z debaty adwersarzy. W szczególności dotyczyło to oponentów dotychczasowej ścieżki integracyjnej z państw Europy Środkowej, a także pochodzących z ugrupowań konserwatywnych i chadeckich, którzy mieli odmienną wizję przyszłości Unii. W ramach ich wizji integracja miała być elastyczniejsza, zdecentralizowana i subsydiarna, a więc pomocnicza względem słabszych państw i ich demokratycznych wspólnot. Miała przywrócić im głos w Europie. Miała więc ograniczyć centralizację unijną, która w coraz większym stopniu odbywała się kosztem interesów państw słabszych oraz praw ich wspólnot demokratycznych do podejmowania samodzielnych decyzji, nie tylko w UE, ale nawet we własnych krajach. Konserwatywna wizja przyszłości Europy nawiązywała do tradycji republikańizmu obecnej w Europie Środkowej, która wiązała poczucie obywatelstwa z obowiązkiem aktywności na rzecz dobra danej wspólnoty politycznej [Nowak 2020: 302-381]. Stanowiło to zgoła odmienną tradycję od praktyki „zezwalającego konsensusu”, a więc w gruncie rzeczy od namawiania do pasywności obywatelskiej i maksymalnego oddzielenia demokratycznych wspólnot w państwach członkowskich od wpływania na bieg spraw europejskich.

Krytyka konserwatyizmu odnosiła się głównie do preferowania przez tę formację interesów narodowych. Zrównywano przy tym obronę interesów danej wspólnoty

politycznej z ksenofobią, choć trudno byłoby oczekiwać, aby demokratycznie wybrany rząd bronił innych interesów na arenie unijnej aniżeli własnych wyborców. Warto też zwrócić uwagę na to, że potępienie nacjonalizmu musiało ograniczać się do państw mniejszych – tych, które było najłatwiej skrytykować albo które blokowały konsensus polityczny zawierany między dominującymi siłami. Do tych sił należały państwa największe, które wpływały na procesy integracyjne przecież zgodnie z własnymi preferencjami narodowymi.

Szczególnie konserwatyzm w nowych państwach członkowskich z Europy Środkowej był krytykowany, gdyż zakładał emancypację polityczną tego regionu spod tradycyjnego zwierzchnictwa Europy Zachodniej. W ten sposób mobilizacja proeuropejska w coraz większym stopniu odbywała się pod dyktando wartości lewicowych i liberalnych. Zdobywały one dominujące znaczenie w dyskursie politycznym głównego nurtu w Europie Zachodniej. Za tym przykładem podążały niektóre partie z Europy Środkowej, które chciały zaskarżyć sobie przychylność decydentów zachodnioeuropejskich. Nawet niekiedy skrajne poglądy lewicowe (lub wręcz marksistowskie) zyskiwały w ten sposób wymiar oficjalnej ideologii proeuropejskiej. Natomiast ugrupowaniom przywiązanim do wartości chadeczkich bądź konserwatywnych przyczepiano metkę antyeuropejskich, populistycznych, autorytarnych lub faszystowskich. Lewicowa ofensywa polityczna w coraz większym stopniu systemowo ograniczała prawa wyborców prawicowych (poprzez ich stygmatyzację i ograniczanie możliwości legitymizowanego wyrażania własnych wartości politycznych), co miało wszelkie znamiona działań niezgodnych ze standardami demokracji.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, w jakim stopniu strategia socjalistyczna nakreślona przez Mouffe i Laclau została świadomie wykorzystana przez europejską lewicę do jej kontrofensywy mającej bronić integracji przed eurosceptykami. Wielu polityków z Parlamentu Europejskiego – tak jak niemiecki członek frakcji zielonych Daniel Cohn-Bendit – wyrosli z buntu społecznego roku 1968. Zapewne znali oni założenia „demokratycznej rewolucji”. Niezależnie jednak od tego, w jakim stopniu projekt wprowadzenia hegemonii lewicowych wartości był inspiracją dla decydentów politycznych, zaskakuje, jak wiele ma on wspólnego z rzeczywistością polityki unijnej.

Przedstawiciele lewicy obecni m.in. w Parlamencie Europejskim starali się zdominować narrację polityczną, narzucając innym siłom politycznym własne ideały i wartości jako najbardziej proeuropejskie. W ten sposób świadomie lub

nie realizowali koncepcję hegemonii lewicowej ideologii, która miała zdominować dyskurs publiczny i medialny, a tym samym kształtować percepcję społeczną w kierunku wartości lewicowych. Zasadnicze znaczenie miało uznanie wartości lewicowych za europejskie, czyli podzielane przez wszystkie środowiska popierające integrację. Przykładowo, kwestia prawa kobiet do aborcji albo uprawnienia mniejszości seksualnych lub etnicznych stawały się probierzem proeuropejskości. Przeniesienie dyskusji o przyszłości UE na płaszczyznę wartości było sukcesem lewicy, gdyż pozwalało skupić się w gruncie rzeczy na aksjologii lewicowej i zrównać ją z poparciem dla integracji.

Szczególną rolę w promowaniu wartości lewicowych pod szyldem europejskości odgrywał Parlament Europejski. Podejmował on kolejne rezolucje broniące praw kobiet lub mniejszości seksualnych, traktowanych jako uniwersalne prawa człowieka, a więc niepodlegające dyskusji politycznej lub światopoglądowej. Przykładowo, za takie fundamentalne prawo uznano możliwość zawierania małżeństw przez pary homoseksualne i adopcji przez nie dzieci. Broniono też państwom członkowskim ograniczenia tego typu wolności [European Parliament 2021a]. W innej rezolucji jako prawa człowieka określono możliwości dokonywania niczym nieograniczonej aborcji [European Parliament 2020]. Starano się również poszerzyć Kartę praw podstawowych Unii Europejskiej o prawo kobiet do aborcji, a więc dążono do uregulowania na poziomie unijnym sprawy, która do tej pory była wyłączną kompetencją państw członkowskich [Sánchez 2022a]. W obu wspomnianych rezolucjach deputowani powoływali się na szereg dokumentów innych organizacji międzynarodowych, które zajmowały podobne stanowisko. Dowodzi to wpływów globalnej lewicy, która od wielu lat na różnych forach krzewiła własne idee. Co ciekawe, wspomniane rezolucje były przyjmowane przez wszystkie partie głównego nurtu w Parlamencie, w tym również prawicowe, które jeszcze kilka lat wcześniej określały się jako chadeckie¹. Kartelizacja Parlamentu ułatwiała narzucenie wartości lewicowych całemu mainstreamowi politycznemu. Dodatkowym czynnikiem wspomagającym ten proces było to, że przy każdej okazji wskazywano na głównych oponentów dla takiego ujmowania unijnych wartości, którymi byli z reguły politycy eurosceptyczni. Parlament Europejski wkraczał w ten sposób w materię kompetencji pozostawionych przez traktaty demokracjom narodowym. Był to wyraz ekspansjonizmu lub nawet podejścia totalnego ze strony środowisk euroentuzjastycznych, ale również

¹ Mowa o Europejskiej Partii Ludowej, która jeszcze w roku 2015 odwoływała się do wartości chrześcijańskich [por. *Protecting the Union* 2015].

przykład łamania praworządności, nawet jeśli motywację stanowiła troska o przyszłość integracji.

Sojusznikiem lewicowych eurodeputowanych była często Komisja Europejska. W roku 2020 przyjęła strategię, w której stawiała w obronie praw – jak to określono – „tęczowej rodziny” [European Commission 2020b]. Ponieważ UE nie ma kompetencji w zakresie regulowania zakresu tych uprawnień w państwach członkowskich, dlatego Komisja zamierzała poszerzyć standardy praw mniejszości seksualnych w odniesieniu do traktatowej swobody przepływu osób na rynku wewnętrznym. Trudno nie uznać tego za kreatywne pominięcie traktatów. W innym komunikacie Komisja proponowała państwom członkowskim, aby rozwinęły katalog przestępstw wymienionych w artykule 83 TFUE [Consolidated version 2012], które mogły być ścigane z inicjatywy UE. Do tej pory zaliczano do nich terroryzm, handel ludźmi oraz seksualne wykorzystywanie kobiet i dzieci, nielegalny handel narkotykami, nielegalny handel bronią, pranie pieniędzy, korupcję, fałszowanie środków płatniczych, przestępczość komputerową i przestępczość zorganizowaną. W 2021 r. Komisja zaproponowała, aby poszerzyć ten katalog o działania (w tym werbalne) skierowane przeciwko wspólnocie LGBTQ+, a także o charakterze rasistowskim oraz ksenofobicznym [Goujard 2021]. Lewica utożsamiała ksenofobię z nacjonalizmem, a niechęć do masowej imigracji z rasizmem. Penalizacja niektórych zachowań lub narracji mogła więc ułatwić Komisji forsowanie własnych rozwiązań w drażliwych politykach unijnych. Był to również przykład tendencji do eliminowania z dyskursu politycznego argumentów lub wartości odmiennych od lewicowych. Temu również służyło zwiększanie sankcji za łamanie wartości europejskich, w tym zwłaszcza praworządności [Grosse 2022]. W ten sposób UE zbliżała się niebezpiecznie do delegalizowania ugrupowań, które miałyby odmienne od lewicowych przekonania polityczne. Taką możliwość prawnicy prognozowali już wcześniej, obserwując dyskusję na temat łamania unijnych wartości [m.in. Pourhiet 2020].

Jednocześnie wykorzystywano metodę proponowaną przez Mouffe i Laclau, mianowicie polaryzacji politycznej, a więc antagonizacji między zwolennikami integracji odwołującymi się do lewicowych wartości politycznych oraz osobami odnoszącymi się do innych wartości, przede wszystkim konserwatywnych lub chadeckich. Ci ostatni zostali okrzyknięci wrogami Europy. Polaryzacja służyła więc wskazaniu klarownego przeciwnika, a nawet wroga procesów integracji, którego należy wykluczać z demokratycznych procesów, wyrzucić poza nawias legitymizowanych poglądów i postaw. Takie postępowanie zgromadziło wokół

lewicy większość elit brukselskich, jak również dotychczasowy mainstream polityczny. Nawet politykom liberalnym lub centroprawicowym osłabienie sił określanych jako eurosceptyczne wydawało się kuszącym pomysłem. Właśnie dlatego frakcja liberalna w Parlamencie Europejskim zaproponowała, aby politycy z partii eurosceptycznych nie mogli obejmować żadnych funkcji w instytucjach unijnych, w tym parlamentarnych². Z kolei decydenci o bardziej kosmopolitycznym nastawieniu dostrzegali zagrożenie w nacjonalizmie jako przeszkodzie dla budowania europejskiej tożsamości bądź realizacji pomysłów federacyjnych.

W ten sposób można było zrealizować ideały „radykalnej demokracji”, która wykluczała wszystkie te siły polityczne, które miały odmienne od lewicowych spojrzenie na wartości. Szczególne miejsce wśród wrogów Europy znalazły rządy konserwatywne z niektórych państw Europy Środkowej, które grzeszyły nie tylko eurosceptycyzmem, ale – co gorsza – miały odmienne od lewicowych przekonania polityczne. Jarosław Kaczyński, Viktor Orbán i Janez Janša uzyskali w polityce unijnej status „kozła ofiarnego” [Girard 1986]. Stygmatyzacja i systematyczne wykluczanie oponentów z debaty o przyszłości politycznej UE łamały podstawowe standardy demokracji, przede wszystkim pluralizm gwarantujący różnym grupom społecznym i politycznym prawo wyrażania swych poglądów i uczestnictwo w życiu publicznym [Encyclopedia Britannica 2008].

Stygmatyzacja konserwatystów w Europie Środkowej była zrozumiała z punktu widzenia środowisk lewicowych szukających „słabych ogniw” wśród europejskiej prawicy, a więc ugrupowań politycznych wywodzących się z państw, które można było najłatwiej zaatakować. Szczególnie nośnym zarzutem było łamanie praworządności, jak również innych unijnych wartości. W ten sposób uwidocznił się brak tolerancji wobec odmienności politycznej i wrażliwości kulturowej niektórych nowych członków UE w stosunku do innych grup różniących się kulturowo, w tym imigrantów pozaeuropejskich. O ile imigranci byli traktowani w myśli lewicowej jako potomkowie wyzyskiwanych kolonii, a także przedstawiciele egzotycznych kultur zasługujących na szacunek, o tyle całkiem inaczej podchodzono do mieszkańców nowych państw członkowskich, którzy przecież w ujęciu historycznym należeli do wewnętrznych peryferiów europejskich będących obiektem częstej eksploatacji ekonomicznej i dominacji geopolitycznej.

² „Grupa liberalna Renew w PE chce otoczenia kordonem sanitarnym-wykluczenia z piastowania funkcji w PE grupy ID i części EKR tzn. @pisorgpl, wbrew reprezentacji wg d’Hondta, oraz stawia to jako warunek porozumienia 3 grup głównego nurtu ws. stanowiska przewodniczącego PE” [Saryusz-Wolski 2021].

Zacofane peryferia Europy Środkowej i Wschodniej spotkały się z lekceważeniem przez elity zachodniej części kontynentu, jako gorsze pod względem cywilizacyjnym, przynajmniej od czasów oświecenia. Według Wolffa [1994] idea cywilizacji powstała w XVIII wieku w Europie Zachodniej i to właśnie ta część kontynentu została uznana wśród jej intelektualistów za model idealnej cywilizacji. W odniesieniu do tego wzorca kształtowano poglądy na temat wschodniej części Europy, rzecz jasna – uznawanej za zacofaną i peryferyjną. Zdaniem Andrzeja Nowaka Europa Środkowo-Wschodnia nie była dla Europy Zachodniej dość egzotyczna. Traktowana była po prostu jako Europa gorsza, nie tak ciekawa i odmienna jak świat chiński, perski, japoński czy Indie z Nowego Świata. Dlatego tamte światy zasługiwały na tolerancję, natomiast obszar Europy Środkowo-Wschodniej trzeba było ucywilizować, jeśli nie dobrym słowem, to siłą [2020: 258].

Promowane jako wartości europejskie idee lewicowe odwoływały się do uniwersalizmu i internacjonalizmu, co jest kolejnym podobieństwem do metodyki zaprojektowanej przez Mouffe i Laclau. To uniwersalne prawa człowieka miały zyskać podstawowe znaczenie w podejściu do unijnych wartości, co oznaczało, że uznano ich supremację nad narodowymi konstytucjami lub decyzjami demokratycznych wspólnot w państwach członkowskich. Właśnie dlatego niektórzy określali Unię Europejską mianem kosmopolitycznego imperium [Bibó 2012: 79], a inni spór między imperializmem a nacjonalizmem uznali za najdonioślejszy w UE [Hazony 2018].

Szczególnym przykładem zjawiska przedkładania zasad uniwersalnych nad prawo narodowe była obrona przez polityków lewicy praw imigrantów ekonomicznych i uchodźców, niejednokrotnie nielegalnie przekraczających granice UE. Odwoływano się wówczas do uniwersalnych praw człowieka, a nie do lokalnego prawa dotyczącego ochrony granic państwowych lub wyznaczających ramy polityki migracyjnej. Wartość bezpieczeństwa, dotąd stawiana najwyższej przez większość wspólnot narodowych, musiała więc ustąpić uniwersalnym prawom człowieka, których nie ograniczają ani granice narodowe, ani nawet europejskie. Było to widoczne w czasie dyskusji na temat kryzysu na granicy wschodniej UE z Białorusią. W 2021 r. Alaksandr Łukaszenka wykorzystywał presję imigracyjną do uzyskania koncesji politycznych i funduszy od strony unijnej. W czasie debaty na ten temat w Parlamencie Europejskim przedstawiciele frakcji lewicowych i liberalnych koncentrowali uwagę na kwestii praw imigrantów do azylu, a nie na kontekście geopolitycznym lub odpowiedzialności władz białoruskich za destabilizację wschodniej granicy UE [European Parliament 2021b].

Ten uniwersalizm dobrze współgrał z ekspansją uprawnień UE, a więc stanowił znakomity argument dla proponentów rozwoju integracji. Pozwalał bowiem przenosić kolejne kompetencje narodowe na poziom unijny, a jednocześnie systematycznie dezawuował prawa lokalnych wspólnot do decydowania o losach obcokrajowców na własnym terytorium. Co więcej, pozwalała na urzeczywistnienie lewicowych ideałów równości pomiędzy obywatelami i nie-obywatelami, jak również umożliwiał osłabianie narodowych tożsamości oraz demokratycznych wspólnot na szczeblu narodowym.

Kolejne podobieństwa do koncepcji Mouffe i Laclau dotyczą relatywizacji dyskursu oraz redefinicji wcześniej istniejących pojęć. Jak wcześniej napisałem, wartości lewicowe zostały utożsamione z europejskimi. Tradycyjne wartości europejskie – w tym chrześcijańskie, do których odwoływali się niektórzy ojcowie założyciele wspólnot europejskich – zostały zepchnięte na margines. „Demokrację europejską” nie obowiązywały demokratyczne standardy znane z państw członkowskich, gdyż UE nie była ani państwem, ani federacją. Dlatego mogła kwestionować pluralizm poglądów i systemowo wykluczać polityków określanych jako eurosceptyków, nawet jeśli w gruncie rzeczy popierali oni dalszą integrację, choć myśleli o niej inaczej niż mainstream. Stopniowo wprowadzano lewicowe rozumienie kategorii równości, sprawiedliwości i innych pojęć istotnych dla funkcjonowania UE. Ofensywa lewicowa w UE objęła swą agendą szerokie spektrum tematów objętych politycznością, które zostały podporządkowane nowym interpretacjom wartości unijnych. Zgodnie z postulatami Mouffe i Laclau zainteresowanie decydentów objęło ekologię, klimat, feminizm, nierówności etniczne i prawa imigrantów, jak również sferę prywatną mieszkańców UE, zwłaszcza seksualną. Stały się one istotnymi obszarami polityki unijnej – bez względu na zapisy traktatowe, które przynajmniej w niektórych tych dziedzinach przyznawały państwom członkowskich i demokracjom narodowym wyłączną kompetencję. Zmiana tego stanu rzeczy w imię unijnych wartości stała się sprawą zasadniczą dla ofensywy politycznej lewicy, dlatego też instytucje unijne wkraczały coraz odważniej w te narodowe kompetencje, co interesujące – niejednokrotnie pod pretekstem obrony praworządności.

Wszystkie wymienione obszary polityk europejskich stały się przykładem rosnącej ideologizacji, a więc podporządkowania polityki publicznej oddziaływaniu wartości lewicowych. Najbardziej widoczna była dominacja idei nad praktyką w przypadku polityki klimatycznej UE, która nie zważała na praktyczne możliwości realizacji jej celów i ich koszty społeczne. Uwidaczniało się to zwłaszcza w ławach Parlamentu Europejskiego, o czym świadczy np. odpowiedź tej

instytucji na propozycje legislacyjne Komisji Europejskiej dotyczące nowego podatku granicznego lub tzw. mechanizmu dostosowywania cen na granicach z uwzględnieniem emisji CO₂ (ang. *Carbon Border Adjustment Mechanism*). Już sama idea wprowadzenia tego podatku wzbudzała kontrowersje, gdyż mogła skutkować wojną handlową z największymi partnerami handlowymi UE (zwłaszcza USA i Chińską Republiką Ludową). Pomimo tego eurodeputowani opowiadali się za zaostrzeniem owej legislacji, łącznie z powiększeniem zakresu objętego nią importu do UE, tj. rozszerzeniem listy sektorów objętych nowym podatkiem klimatycznym, a także skróceniem okresu przejściowego dla diskutowanego mechanizmu. Postulaty parlamentarzystów uzyskały, rzecz jasna, silne wsparcie ze strony think tanków ekologicznych [Sánchez 2022b].

Zaangażowanie ideowe na rzecz ratowania klimatu, ale bez względu na koszty takiej polityki, stało się poważnym problemem w czasie kryzysu energetycznego i żywnościowego wywołanego agresją rosyjską na Ukrainę w 2022 r. Wzbudziło wątpliwości zwłaszcza wśród polityków konserwatywnych, którzy z niepokojem obserwowali ofensywę lewicy w kolejnych obszarach spraw publicznych. Jeden z polskich eurodeputowanych w ten sposób podsumował argumenty głównego nurtu w Parlamencie Europejskim. „W wielu środowiskach panuje dogmat, że ceny energii, zwłaszcza energii pozyskiwanych z paliw kopalnych – od węgla poczynając, a na gazie kończąc – powinny rosnać, dlatego że w ten sposób sprawi się, że ludzie będą tej energii mniej zużywać, a producenci energii będą starać się pozyskiwać ją z innych źródeł. Czyli dla wielu, zwłaszcza dla Zielonych, dla liberałów, dla socjalistów im drożej, tym lepiej. I taka opinia pokutuje w Parlamencie Europejskim. [...] To jest utopia. [...] Politykę klimatyczną w Unii Europejskiej proponują i prowadzą bynajmniej nie ludzie rozsądni, tylko ci, którzy zostali urzeczeni teoriami wmawiającymi, że nie spalając węgla w Europie, obniżymy temperaturę globalną, co jest oczywiście bzdurą” [Wiejak i Złotowski 2021]. Wspomnianą opinię potwierdzają badania naukowe, które dowodzą, że dyskusja nad agendą klimatyczną w Parlamencie Europejskim była sytuowana w kontekście proeuropejskości, co sprzyjało podsycaniu ambicji klimatycznych, jak również wzmacniało postulaty lewicy, zwłaszcza stanowisko wyrażane przez ugrupowania Zielonych [Buzogány i Ćetković 2021]. Sprzeciw wobec ambicji klimatycznych UE był coraz częściej – nawet w badaniach naukowych – traktowany jako przejaw populizmu i postawy antyeuropejskiej [Huber i in. 2021].

Zjawisko ideologizacji polityki energetycznej i klimatycznej UE uwypuklił profesor Francisco Contreras z Uniwersytetu w Sewilli. „Kolejna nowa prymitywna

religia polega na wierze w środowisko jako coś najważniejszego. Nasza planeta jest obiektem kultu, staje się ważniejsza niż rodzaj ludzki. Walczymy z paliwami kopalnymi, mówiąc, że ich eliminacja przyniesie nam zbawienie. [...] Ci, którzy twierdzą, że ocieplenie klimatu ma charakter antropogeniczny, powinni promować energetykę jądrową, ale tak nie jest. Emisja dwutlenku węgla w Europie to tylko 9 proc. całości emisji na całym świecie, Chiny osiągają 30 proc. Europa od 2000 roku zmniejszyła swoje emisje o 25 proc. W tym czasie Chiny potroiły swoje emisje, ale to Europa nagle ma Zielony Ład, który sprawi, że energia będzie jeszcze droższa. Niemcy obecnie płacą najwięcej za energię elektryczną, co wpłynie na ich możliwości rozwojowe. Europa sama sobie przeczy, co może doprowadzić do jej samozniszczenia” [Legutko R. i in. 2021: 13].

Także inni konserwatywni intelektualiści zwracali uwagę na ideologizację omawianej polityki unijnej. „Nasz udział, jako całej UE, w emisji jest poniżej 10 proc., a więc stworzenie gospodarki bezemisyjnej bardzo uderzy w kraje Wspólnoty, ale w skali globalnej nie przyczyni się znacznie do spadku emisyjności. Uzasadnienie tej polityki jest szalone – mówi się, że UE musi dać lekcję ekologii całemu światu. Stawiamy się w pozycji prymusa, co jest niepoważne i niemądre. Żaden z ważnych polityków unijnych nie odważy się tego procesu przyhamować. Nie da się rozmawiać rzeczowo, bo presja ideologiczna jest silna. Z tym są związane też interesy – jeśli dążymy do tego, by w całej Europie wprowadzić gospodarkę bezemisyjną, to musimy pamiętać, że tylko nieliczne firmy mogą ten rynek zaopatrzyć w technologię” [Warzecha i Legutko 2021]. W wypowiedzi Ryszarda Legutki wybrzmiała specyfika poprawności politycznej obejmującej dyskusję o polityce klimatycznej UE, która wywierała przemożną presję na decydentów politycznych, faktycznie utrudniając im podejmowanie racjonalnych działań dostosowujących ambicje klimatyczne do możliwości i specyficznych uwarunkowań w poszczególnych sektorach lub państwach członkowskich.

Lewica w coraz większym stopniu realizowała w UE politykę totalną. Dotyczyło to systematycznego poszerzania kompetencji instytucji unijnych na kolejne obszary należące dotąd do państw członkowskich. Wkraczała również coraz śmielej w obszary życia prywatnego, odbierając niekiedy prawo moralnego osądu organizacjom religijnym, które dodatkowo były spychane na margines życia społecznego i politycznego poprzez promowaną zasadę laickości. Wymownym przykładem tej tendencji była próba wyeliminowania z języka poprawności politycznej w UE „święta Bożego Narodzenia” przez komisarz do spraw równości Helenę Dalli. Już wcześniej forsowała ona lewicową agendę, m.in. proponując Strategię na rzecz

równouprawnienia płci [European Commission 2020a] oraz wspierając akcesję UE do Konwencji Stambulskiej. Wśród fali krytyki wobec propozycji Komisji bodaj najgłośniej wybrzmiał głos papieża Franciszka, który uznał takie postępowanie za pokłosie sekularyzmu instytucji unijnych. Przyrównał takie działania do wcześniejszych praktyk reżimów autorytarnych, próbujących ograniczać życie religijne w Europie. Przestrzegł również Brukselę, aby nie podążała ścieżką ideologicznej kolonizacji w stosunku do państw przywiązanych do wartości chrześcijańskich. Jego zdaniem UE powinna szanować tradycję i kulturę poszczególnych krajów, ich wewnętrzne uwarunkowania historyczne i prawne, inaczej łatwo może przekształcić się w dyktaturę lub ponadnarodowe imperium [Roberts 2021].

Podsumowanie

Wallerstein głosił tezę, że ofensywa globalnej lewicy, zapoczątkowana wraz z rewolucją roku 1968, jest skazana na porażkę [2021: 19-28; Wiewiorka 2021: 91-94]. Jego główny argument dotyczył tego, że jako ruch antysystemowy podmywa podstawy nie tylko amerykańskiej globalizacji, ale również ładu geopolitycznego stworzonego przez Zachód po II wojnie światowej. Innymi słowy osłabia geopolityczne struktury supremacji światowej USA i UE, a tym samym toruje drogę do zmiany globalnego porządku dla potęg konkurujących z Zachodem o przywództwo, przede wszystkim dla ChRL.

W istocie trudno nie zauważyć, że postulaty lewicy, zawarte chociażby w strategii socjalistycznej, osłabiały państwa narodowe, w tym zarówno w Ameryce Północnej, jak i w Europie. Polityka kreowania hegemonii uniwersalnych wartości lewicowych negowała dotychczasowe podstawy ładu politycznego odnoszące się do narodowej tradycji i kultury, co musiało uderzyć w struktury państwowe. Tym samym – przynajmniej w stosunku do niektórych krajów – została podważona teza Alana Milwarda, że integracja europejska pozwoliła wzmocnić państwa narodowe [Milward 2000]. Dodatkowo wartości lewicowe stanowiły wątplą podstawę aksjologiczną dla unijnych struktur, w tym dla legitymizowania rosnącej władzy instytucji UE oraz supremacji prawa unijnego nad narodowymi konstytucjami. Brak zaufania wobec idei lewicowych był widoczny zwłaszcza w nowych państwach członkowskich z Europy Środkowej, które doświadczyły komunizmu po II wojnie światowej.

Trudno zresztą budować integrację na działaniach mających w gruncie rzeczy charakter nihilistyczny. Lewica na Zachodzie miała bowiem wstręt do samych fundamentów zachodniej cywilizacji. W gruncie rzeczy odrzucała liberalne

standardy demokracji, zamiast tego przyjmując postawę fundamentalizmu progresywnego, dążącego do zanegowania wcześniejszych podstaw kulturowych Zachodu [Bock-Côté 2021a]. Próbowała osłabić tożsamości narodowe, co uwidaczniało się zwłaszcza w UE, a co było zadaniem trudnym do zrealizowania. Według Bock-Côté'a lewica nie zniszczyła tożsamości narodowych, lecz pobudzała świadomość etniczno-rasową i podziały społeczne na tym tle między ludnością autochtoniczną i napływającymi imigrantami. Takie działanie było poważnym czynnikiem destabilizacji.

O nihilizmie kulturowym lewicy progresywnej wspominają naukowcy spoglądający na przemiany cywilizacji zachodniej w kategoriach wojny kulturowej. O ile dawniej wojny toczono w Europie głównie między różnymi wyznaniem religijnymi, o tyle na przełomie XX i XXI wieku narastał konflikt między podejściem konserwatywnym, reprezentowanym przez różne religie, a lewicowym, które było wrogiem religijności oraz skupione na konstruowaniu nowych relacji społecznych [Hunter 1992]. Intelktualiści lewicowi odrzucali nie tylko tradycję religijną, ale również doświadczenia historyczne i wcześniejszą kulturę, co niekiedy określano jako „kulturę unieważniania” (ang. *cancel culture*). Jak wskazywał Renato Cristin, profesor Uniwersytetu w Trieście, „Unia Europejska uległa swego rodzaju atrofii ze względu na to, że bardzo długo obowiązywała w niej politycznie poprawna antyeuropejska myśl lewicowa, którą lewicowi intelektualiści narzucili opinii publicznej w Europie. Umysł europejski cierpi dzisiaj na chorobę, której podstawowym powodem jest chęć wymazania tożsamości historycznej. Tę wolę duchowego unicestwienia wykazują instytucje UE we wszystkim, co robią” [Legutko R. i in. 2021: 12].

Nie sposób odnieść sukcesu geopolitycznego, zarówno w procesie integracji europejskiej, jak i w relacjach pozaeuropejskich, negując własną kulturę i odrzucając korzenie własnej cywilizacji, która w ogromnym stopniu opierała się na tradycji narodów europejskich. Jak się wydaje, tak silny radykalizm lewicy wykraczał poza prostą dychotomię między podejściem narodowym a uniwersalnym. Był raczej przyczyną poważnej słabości, gdyż pozbawiał UE fundamentów cywilizacyjnych, mających podstawowe znaczenie dla sukcesu geopolitycznego. Naruszano w ten sposób podstawy mobilizacji społecznej na rzecz projektu europejskiego wewnątrz samej UE, a także zmniejszono atrakcyjność unijnych wartości w oczach podmiotów zewnętrznych.

Dodatkowo, uniwersalizm europejski opierający się na rewolucji społecznej proponowanej przez lewicę niszczył racjonalizm i autorytet nauki, które od czasów

oświecenia miały być jednym z najważniejszych mechanizmów zapewniających legitymizację dla ekspansji zewnętrznej Europy. Środowiska lewicowe wkraczały coraz odważniej w nauki humanistyczne i ścisłe, traktując je w sposób zideologizowany i wykorzystując jako narzędzie do rekonstrukcji społeczeństwa, w tym wyzwolenia zniewolonych mniejszości [Lee 2004]. Najbardziej aktywni na tym polu byli socjologowie konstruktywistyczni, kreujący radykalnie nowe postrzeganie świata i stosunków społecznych. Akademyści zaangażowani w przebudowę świata społecznego w podobnie misyjny sposób podchodzili m.in. do historii, politologii, nauk medycznych itp., w gruncie rzeczy negując racjonalność i metodologię naukową [Lee 2004: 197]. W ten sposób uniwersytety stały się jednymi z najważniejszych frontów wojny kulturowej, a naukowcy zakładnikami poprawności politycznej, która coraz częściej uniemożliwiała przedstawianie argumentów i badań negujących progresywny sposób interpretowania rzeczywistości. Podobne zjawisko występowało także w europeistyce, w ramach której coraz mniej przychylnie odbierano krytykę procesów integracyjnych. Zamiast tego naukowcy byli coraz częściej ideowo zaangażowani w promowanie projektu lewicy, zdając się nie dostrzegać rozlicznych kosztów z niego wynikających.

Ponadto, uniwersalizm promowanych przez lewicę praw człowieka w odniesieniu do imigrantów, a także ambitna agenda klimatyczna uderzały w interesy proletariatu, a więc tradycyjnej bazy społecznej ugrupowań lewicowych. Masowy napływ imigrantów do UE nadwyręzał możliwości redystrybucyjne państw, nawet tych najbogatszych, co musiało prowadzić do pauperyzacji najuboższych warstw społeczeństwa albo do kryzysu zadłużenia, który prześladował zwłaszcza państwa Europy Południowej. Było to jedną ze strukturalnych przyczyn słabości strefy euro. Również polityka klimatyczna spychała koszty zmian głównie na najbiedniejszych, przede wszystkim ze względu na rosnące ceny energii i wzrost inflacji (m.in. w roku 2021 i 2022). Działania te mogły przyczynić się do osłabienia poparcia wyborców dla ugrupowań lewicowych i proponowanego przez nie modelu integracji oraz do wsparcia zainteresowania formacjami prawicowymi, które łączyły politykę europejską z odwołaniem się do tożsamości narodowej i oferowały szeroki program świadczeń społecznych.

Metodyka „demokratycznej rewolucji” faktycznie podważała dotychczasowe standardy demokracji obowiązujące zarówno w USA, jak i w UE. Osłabianie demokracji narodowej w UE nie było przy tym w wystarczającym stopniu rekompensowane przez demokratyzowanie procedur i instytucji politycznych na szczeblu unijnym. W ten sposób strategia sił lewicowych tworzyła z UE

system coraz mniej demokratyczny. Brak pluralizmu politycznego objawiający się w postępowaniu elit europejskich dobitnie podsumował Francisco Contreras. „Postmodernistyczny marksizm stał się oficjalną nową pseudo-religią Unii Europejskiej, ideologią o charakterze coraz bardziej totalitarnym. Oczywiście to nie jest taki sam totalitaryzm jak komunizm czy faszyzm. To jest nowy rodzaj totalitaryzmu, który niesie ze sobą nowe strategie, nowe formy. Niemniej jednak jest tak samo nietolerancyjny” [Legutko R. i in. 2021: 13].

W nawiązaniu do myśli starożytnych filozofów, przede wszystkim Platona i Arystotelesa, warto przypomnieć, że ustroj demokratyczny – niezbyt wysoko ceniony przez obu wspomnianych myślicieli – mógł łatwo przeistoczyć się w tyranie. Mogło tak być zwłaszcza w sytuacji poważnego konfliktu wewnętrznego wzniesianego przez – jak to określał Platon – „trutni”, a więc odpowiedników dzisiejszych polityków. Ich nadrzędnym celem działania była polaryzacja i podburzanie biednych przeciwko bogatym, na przykład w imieniu jakiejś wybranej przez siebie grupy społecznej uznawanej za prześladowaną. Andrzej Nowak uznał, że stoimy w Europie właśnie w obliczu takiego przewrotu. „Zastanawiamy się, czy lepsza jest tyrania łagodna, płynąca od ideologów z Brukseli decydujących o krzywiźnie ogórka, ale też o wielu dużo ważniejszych sprawach, dotyczących np. wychowania, natury i życia człowieka oraz jego granic, próbujących panować nad rzeczywistością i zmieniać ją. Czy też przyjdzie namacalna natychmiast, twarda tyrania w postaci prawa szariatu, które na dużej przestrzeni wcielone zostanie jako skuteczne, efektywne i sprawdzone narzędzie cywilizacji islamskiej?” [Nowak 2020: 258].

Za dodatkowy czynnik destrukcji można uznać silną ideologizację postępowania polityków lewicowych, która udzielała się innym proeuropejskim decydom głównego nurtu. W wyniku zrównania wartości europejskich z normami lewicowymi ugrupowania reprezentujące także inne formacje zostały przesiąknięte duchem rewolucyjnych zmian albo poddane presji normatywnej lub autocenzury, która tłumiała głosy zdrowego rozsądku. W ten sposób szereg polityk europejskich kierowało się bardziej logiką emocji i ideologii aniżeli pragmatycznej oceny zdolności do wprowadzania zmian i rachunkiem kosztów możliwych do udźwignięcia przez UE i państwa członkowskie. Ponieważ możliwości redystrybucyjne w UE były ograniczone, przede wszystkim ze względu na stosunkowo skromny potencjał fiskalny tej organizacji, w związku z tym koszty ambitnych projektów musiały ponosić niejednokrotnie najsłabsze grupy społeczne i najmniej zamożne kraje. Ponadto, w wielu przypadkach unijne wartości okazywały się

dla decydentów znacznie ważniejsze aniżeli skuteczność przeciwdziałania przez UE narastającym kłopotom. Przejaw tej tendencji to choćby kryzys migracyjny (z 2015 r.) oraz kryzys energetyczny (po roku 2021).

Wszystkie te procesy nie służyły dobrze integracji europejskiej. Zgodnie z założeniami elit lewicowych, popieranymi także przez inne siły proeuropejskie, ofensywa dotycząca unijnych wartości miała mobilizować wyborców w Europie na rzecz poparcia dla centralizacji władzy w UE, jak również miała ograniczać wpływy środowisk eurosceptycznych, prezentujących inne pomysły dotyczące przyszłości projektu integracyjnego. Nie dostrzegano przy tym pogorszenia standardów demokratycznych (lub zwiększania tzw. deficytu demokratycznego w UE [Follesdal i Hix 2006]) wynikających z forsowanej polityki. Cechą powstałego w ten sposób systemu politycznego było więc zjawisko określane przez mnie jako „wykluczające ograniczenie”, a więc jednoczesne wykluczanie niektórych sił politycznych z legitymizowanego dyskursu wyborczego i ograniczanie poprawności politycznej tego dyskursu głównie do wartości lewicowych.

Zamierzone uspoźnienie ideologiczne UE okazało się ulotne, gdyż zamiast budowania wspólnego frontu w obliczu kolejnych kryzysów w istocie wywołano kolejny, odnoszący się do tzw. praworządności i unijnych wartości. Skutkowało to potężnymi napięciami wewnętrznymi, które były tym bardziej groźne, im bardziej dotyczyły kwestii aksjologicznych i suwerenności narodowej – dla wielu obywateli UE mających znaczenie fundamentalne, a tym samym niepodlegających kompromisowi. Sworzono więc podglebie dla braku zaufania do UE i między państwami członkowskimi, a tym samym wzmocniono tendencje dezintegracyjne w Europie.

Forsowany przez lewicę model hegemonii ideologicznej był częścią wizji integracji mającej silne tendencje centralizacyjne, niedemokratyczne, a nawet totalitarne. Była to „demokratyczna rewolucja” o charakterze antysystemowym, zgodnie z tradycją rewolty z roku 1968, a także wcześniejszymi założeniami i praktyką polityczną marksizmu. Nie tylko uderzała w liberalną demokrację, dotychczasową kulturę i religię dominującą w Europie, lecz także osłabiała struktury państw narodowych. Ten antysystemowy wydzźwięk działań radykalnej lewicy może niestety przyczynić się do destabilizacji, a nawet upadku projektu europejskiego. Tym bardziej, że – jak pokazuje praktyka – pomysły i ideały lewicy zyskiwały podatny grunt wśród innych formacji tworzących proeuropejski kartel na poziomie unijnym. Innymi słowy, sukces lewicy we wprowadzeniu w życie strategii socjalistycznej w UE może być krótkotrwały. Zwiastuje bowiem nie tyle stworzenie

nowego ładu europejskiego, ale raczej dodatkowe osłabienie systemu geopolitycznego opierającego się na globalnym prymacie Europy Zachodniej i USA.

Bibliografia

- Bell D. (1973), *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York.
- Bibó I. (2012), *Eseje polityczne*, przeł. J. Snopek, Universitas, Kraków.
- Bock-Côté M. (2021a), *La Révolution raciale, et autres virus idéologiques*, Place des éditeurs, Paris.
- Bock-Côté M. (2021b), *Imperium amerykańskie może pociągnąć nas w przepaść*, „Do Rzeczy”, nr 50, 13-19 grudnia.
- Bourdieu P. (2000), *Pascalian Meditations*, przeł. R. Nice, Polity Press, Cambridge.
- Burke E. (2009), *Reflections on the Revolution in France*, Oxford University Press, Oxford – New York.
- Buzogány A., Četković S. (2021), *Fractionalized but Ambitious? Voting on Energy and Climate Policy in the European Parliament*, „Journal of European Public Policy”, nr 28(7).
- Consolidated Version of the Treaty on the Functioning of the European Union (2012), OJ C 326, 26.10.2012.
- Encyclopedia Britannica* (2008), <https://www.britannica.com/topic/pluralism-politics> (27.12.2021).
- European Commission (2020a), A Union of Equality. Gender Equality Strategy 2020-2025, COM/2020/152 final.
- European Commission (2020b), LGBTIQ equality strategy for 2020-2025, 12 November, (COM(2020)0698).
- European Parliament (2020) resolution of 26 November 2020 on the de facto ban on the right to abortion in Poland (2020/2876(RSP)), P9_TA(2020)0336.
- European Parliament (2021a) resolution of 14 September 2021 on LGBTIQ rights in the EU (2021/2679(RSP)), P9_TA(2021)0366.
- European Parliament (2021b), Escalating humanitarian crisis on the EU/Belarusian border. Extracts from the debate, 10/11/2021, https://multimedia.europarl.europa.eu/en/escalating-humanitarian-crisis-on-the-eubelarusian-border-extracts-from-the-debate-_I213660-V_v (27.12.2021).
- Follesdal A., Hix S. (2006), *Why There is a Democratic Deficit in the EU. A Response to Majone and Moravcsik*, „Journal of Common Market Studies”, t. 44, nr 3.
- Foucault M. (1994 [2000]), *Power*, red. J.D. Faubion, przeł. R. Hurley, t. 3, The New Press, New York.
- Fukuyama F. (1992), *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York.
- Giddens A. (1998), *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Polity, Cambridge.
- Girard R. (1986), *The Scapegoat*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

- Goujard C. (2021), *EU Seeks New Powers to Fight Misogyny and Hate*, Politico, December 6, <https://www.politico.eu/article/commission-to-move-forward-with-european-hate-speech-plan/> (27.12.2021).
- Gramsci A. (1971), *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, red. i przeł. Q. Hoare, G.N. Smith, International Publishers, New York.
- Grosse T.G. (2021), *Cztery wymiary integracji*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Grosse T.G. (2022), *Sovereignty and the Political. A Study of European Integration*, Wydawnictwo IWS, Warsaw.
- Hazony Y. (2018), *The Virtue of Nationalism*, Basic Books, New York.
- Hechler M. (1975), *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development 1536*, University of California Press, Berkeley.
- Hertz P. (1997), *Gra tego świata*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Hooghe L., Marks G. (2009), A Postfunctionalist Theory of European Integration. From Permissive Consensus to Constraining Dissensus, „British Journal of Political Science”, nr 39 (1).
- Hooghe L., Marks G. (2019), Grand Theories of European Integration in the Twenty-first Century, „Journal of European Public Policy” nr 26 (8).
- Huber R.A., Maltby T., Szulecki K., Četković S. (2021), *Is populism a Challenge to European Energy and Climate policy? Empirical Evidence Across Varieties of Populism*, „Journal of European Public Policy”, nr 28 (7).
- Hunter J.D. (1992), *Culture Wars. The Struggle to Control the Family, Art, Education, Law, And Politics in America*, Basic Books, New York.
- Pourhiet A.-M. Le (2020), ‘A-t-on encore le droit de choisir un gouvernement conservateur en Europe?’, „Le Figaro”, 28 Dec., <https://www.lefigaro.fr/vox/monde/anne-marie-le-pourhiet-a-t-on-encore-le-droit-de-choisir-un-gouvernement-conservateur-en-europe-20201228> [29.12.2021].
- Lee R.E. (2004), *The „Culture Wars” and the „Science Wars”*, w: R.E. Lee, I. Wallerstein, *Overcoming the Two Cultures. Science Versus the Humanities in the Modern World-System*, Paradigm Publishers, Boulder.
- Lefort C. (1986), *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, MIT Press, Cambridge.
- Legutko R., Huizinga T., Contreras F.J., Cristin R. (2021), *Przyszłość europejskiej prawicy. Jaka będzie rola Polski?*, „Wszystko co Najważniejsze”, nr 33, s. 12-13.
- Lukes S. (2021), *Power. A Radical View*, Red Globe Press, London.
- Mair P. (2007), *Political Opposition and the European Union*, „Government and Opposition”, t. 42, nr 1.
- Milward A.S. (2000), *The European Rescue of the Nation-State*, Routledge, London.
- Mouffe Ch. (2013), *Hegemony, Radical Democracy, and the Political*, red. M. James, Routledge, London – New York.
- Mouffe Ch., Laclau E. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, 1st edition, Verso, London – New York.
- Mouffe Ch., Laclau E. (2014), *Hegemony and Socialist Strategy*, 2nd edition, Verso, London – New York.
- Nowak A. (2020), *Między nieładem a niewolą. Krótka historia myśli politycznej*, Biały Kruk, Kraków.

- Nowak L. (2021), *Aksjologiczny wymiar sporu dotyczącego miejsca Europy Środkowo-wschodniej w Europie*, „Przegląd Zachodni”, nr 3.
- Phillips P.D. (1991), National and World Identities and the Interstate System, w: *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System*, red. I. Wallerstein, Cambridge University Press, Cambridge – New York, pp. 139-157.
- Protecting the Union and Promoting Our Values*, text adopted at the EPP Congress, Madrid (Spain), 21st and 22nd October 2015, <https://www.epp.eu/papers/protecting-the-union-and-promoting-our-values/> (27.12.2021).
- Roberts H. (2021), *Pope likens EU's bungled inclusive language efforts to 'dictatorship'*, Politico, December 6, <https://www.politico.eu/article/pope-francis-european-commission-vatican-rome-inclusiveness/> (27.12.2021).
- Sánchez Nicolás E. (2022a), *MEPs Urge Inclusion of Abortion Rights in EU Charter*, EUobserver.com, 21 January, <https://euobserver.com/democracy/154150> [29.01.2022].
- Sánchez Nicolás E. (2022b), *Lead MEP Says Carbon Border Tax Money Must Help Poor Nations*, EUobserver.com, 7 January 2022, <https://euobserver.com/climate/154024> [27.02.2022].
- Saryusz-Wolski J. (2021), <https://twitter.com/JSaryuszWolski/status/1468406070116823041> [27.12.2021].
- Wallerstein I. (2006), *European Universalism. The Rhetoric of Power*, The New Press, New York – London.
- Wallerstein I. (2021), *Structural Crisis of the Modern World-System. Dilemmas of the Left*, w: *The Global Left*, red. I. Wallerstein, Routledge, New York.
- Warzecha Ł., Legutko R. (2021), *Prof. Ryszard Legutko: Unia Europejska przestała być wehikułem rozwoju*, „Do Rzeczy”, nr 48/2021 (453).
- Wiewiorka M. (2021), *The Hypothesis of Decline*, w: *The Global Left*, red. I. Wallerstein, Routledge, New York, pp. 91-94.
- Wolff L. (1994), *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Redwood City.
- Wiejak A., Złotowski K. (2021), *W UE jest presja na rozszerzenie ETS zamiast zawieszenia? Złotowski: Oczywiście, że tak. To jest absurdalne*, 17 grudnia 2021 r., <https://wpolityce.pl/polityka/578392-nasz-wywiad-zlotowski-w-ue-jest-presja-na-rozszerzenie-ets> (27.02.2022).
- Zamoyski A. (2016), *Urojone widmo rewolucji. Tajne spiski i tłumienie ruchów wolnościowych 1789-1848*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Radosław Zenderowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0003-0249-0499

O tożsamości Europy Środkowej

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na specyfikę tożsamości środkowoeuropejskich narodów i wspólnot religijnych zarówno w wymiarze *sameness* (swojskości), jak i *distinctivness* (odrębności). Służy temu struktura artykułu, składającego się z czterech części. W pierwszej zdefiniowano pojęcie tożsamości zbiorowej. W drugiej części wskazano na kształt geograficzny, geopolityczny i geokulturowy Europy Środkowej. W części trzeciej wskazano na znaczenie religii w procesie budowania i umacniania tożsamości narodowych w regionie Europy Środkowej. W części czwartej – ostatniej – przeanalizowano różnice kulturowe i światopoglądowe pomiędzy Europą Środkową a Europą Zachodnią, odwołując się do wyników badań empirycznych. W efekcie przeprowadzonych analiz wskazano na podstawowe różnice kulturowo-cywilizacyjne, ze szczególnym uwzględnieniem sfery religijnej, występujące między Europą Środkową a azjatyckim Wschodem z jednej strony (w ujęciu historycznym) oraz Europą Zachodnią (w ujęciu współczesnym).

Słowa kluczowe: Europa Środkowa, tożsamość, religia, wiktymizm, suwerenność

Abstract: The aim of this article is to indicate the specificity of the identities of Central European nations and religious communities both in terms of *sameness* and *distinctivness*. This is achieved through the structure of the article, which consists of four parts. The first defines the concept of collective identity. The second part shows the geographic, geopolitical and geocultural shape of Central Europe. The third part indicates the importance of religion in the process of building and strengthening national identities in the Central European region. In the fourth and last part, the cultural and philosophical differences between Central Europe and Western Europe were analyzed, referring to the results of empirical research. As a result of the conducted analyzes, the basic cultural and civilization differences, with particular emphasis on the religious sphere, were indicated, between Central Europe and the Asian East, on the one hand (in historical meaning) and Western Europe (in contemporary meaning).

Keywords: Central Europe, identity, religion, victimism, sovereignty

Wstęp

Pojęcie tożsamości zrobiło zawrotną karierę w dyskursie publicznym i w obszarze nauk społecznych w czasie wielkiej postmodernistycznej dekonstrukcji i powszechnego kwestionowania pewników. Pojawiło się niejako w odpowiedzi na szereg wątpliwości, niepewności i trudności w zdefiniowaniu własnej lub czyjejś podmiotowości na podstawie cech uznanych za istotne i konstytutywne dla danego podmiotu: jednostki czy jakiejś grupy społecznej (narodu, grupy etnicznej, regionalnej, religijnej itp.). Istnieje zasadnicza zgoda co do tego, że tożsamość przypisuje się do konkretnej osoby lub grupy osób, nie zaś do przyrody, przestrzeni czy artefaktów. Dlatego też określenie „tożsamość Europy Środkowej” rozumieć należy w kategoriach pewnego skrótu myślowego odnoszącego się do „społecznego substratu” stanowiącego Europę Środkową – przestrzeni o burzliwej historii i kontrowersyjnych granicach (o czym szerzej później w osobnym punkcie). Mowa tutaj w pierwszej kolejności o narodach ukształtowanych w wyniku podobnych doświadczeń historycznych, zamieszkujących „strefę zgniotu” (cywilizacji, imperiów), jaką od późnego średniowiecza była i jest nadal Europa Środkowa. Poza narodami wskazać należy także na ponadnarodowe wspólnoty religijne. Nie można natomiast wyodrębnić relewantnej grupy ponad- czy transnarodowej, którą można byłoby nazwać Środkowoeuropejczykami.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na specyfikę tożsamości środkowo-europejskich narodów i wspólnot religijnych zarówno w wymiarze sameness (swojskości) jak i distinctivness (odrębności) w stosunku zarówno do Rosji i Turcji, jak i do Zachodu. Służy temu struktura artykułu, składającego się z czterech części, uwzględniających określone zmienne w wymiarze historycznym i współczesnym, różnicujące tożsamość Europy Środkowej względem tożsamości dwóch sąsiednich regionów – Europy Zachodniej i szeroko pojętego Wschodu. W pierwszej części dookreślone zostanie pojęcie tożsamości zbiorowej. W drugiej postaram się odpowiedzieć na pytanie o kształt geograficzny, geopolityczny i geokulturowy Europy Środkowej, ukazując tenże region w perspektywie geopolitycznej szachownicy i przestrzeni, w której niemożność uzyskania politycznej autonomii oraz doświadczenie utraty suwerenności stanowią powszechne doświadczenie, którego efektem jest wielowiekowy dyskurs wiktymistyczny. W części trzeciej wskażę na znaczenie religii w procesie budowania i umacniania tożsamości narodowych w regionie Europy Środkowej. Zamierzam ukazać znaczenie idei *antemurale christianitatis* w kształtowaniu własnego obrazu i wizytówki w relacji z narodami Europy Zachodniej, jak

również wyjaśnić znaczenie instytucji kościelnych, świętych patronów, przywódców religijnych w budowaniu tożsamości zbiorowych. W części czwartej – ostatniej, zamierzam ukazać różnice kulturowe i światopoglądowe pomiędzy Europą Środkową a Europą Zachodnią, odwołując się do wyników badań empirycznych prowadzonych na reprezentatywnej próbie mieszkańców poszczególnych państw europejskich.

Zdaję sobie w pełni sprawę z faktu, że wyżej wymienione zjawiska i procesy są zasadniczo niemierzalne i niekwantyfikowalne (zwłaszcza w odniesieniu do części drugiej i trzeciej), a tym samym wymagają dalszych, bardziej pogłębionych (porównawczych w skali regionu) badań empirycznych. Kluczowe znaczenie ma tutaj analiza historycznych uwarunkowań wyodrębniania się Europy Środkowej, na którą nałożono wyniki współczesnych badań empirycznych dotyczących społeczeństw tego regionu.

1. Czym jest tożsamość (kolektywna)?

Podmiotem tożsamości narodowej mogą być zarówno jednostki, jak i grupy, choć podmioty pierwszego rodzaju wydają się być znacząco uprzywilejowane i pierwotne. Wyróżnik ich pozycji stanowi zdolność do refleksji, której pozbawiony jest podmiot zbiorowy. Konstytuuje on bowiem swoją tożsamość w sposób zapośredniczony [Ścigaj 2004: 155, 167]. Tożsamość narodu może być zatem zapodmiotowana jedynie w członkach danej zbiorowości. Konieczne jest przy tym aktywne zaangażowanie tych osób i ciągłe ponawianie raz dokonanego wyboru. Piotr Mazurkiewicz stwierdza, iż taka tożsamość narodowa może trwać „tylko tak długo, jak długo jej uczestnicy masowo się do niej odwołują w procesie samookreślenia. W przeciwnym wypadku grozi jej przekształcenie się w pewien rodzaj fikcji podtrzymywanej oficjalnie za sprawą działań propagandowych” [2001: 43]. Samuel Huntington zauważa przy tym, że tożsamość grupy jest zasadniczo trwalsza od tożsamości jednostki, wykazując mniejszą podatność na zmiany [2007: 33]. Ten charakter tożsamości kolektywnych – zauważa Paweł Ścigaj – nie oznacza jednak „możliwości ich redukcji do tożsamości jednostek”. Jego zdaniem tożsamości kolektywne, w tym tożsamości narodowe, można traktować w sposób zbliżony do Popperowskiego „trzeciego świata” [Ścigaj 2004: 155, 167; por. Popper 1992: 148-149]. Są one inicjowane i konstruowane przez jednostki, jednakże, ulegając obiektywizacji, przekraczają możliwości percepcyjne poszczególnych jednostek. W tej perspektywie, tożsamość narodową można rozważać w kategoriach obiektywnej względem jednostek przestrzeni symbolicznej, której „kształt zależy jednak od wyborów

dokonywanych przez jednostki identyfikujące się z wybranymi elementami owej symbolicznej przestrzeni konstytuowanej przez świadome projekty podmiotów polityki” [Ścigaj 2004: 155, 167].

Tożsamość narodowa wydaje się funkcjonować w dwóch różnych wymiarach. Pytanie: „Kim jesteśmy?”, implikuje zarówno pytanie: „Kim jesteśmy sami w sobie?”, jak i pytanie: „Kim jesteśmy względem INNYCH?”. Proces kształtowania się tożsamości można widzieć zarówno w ujęciu pozytywnym, jak i negatywnym. Z jednej strony, chodzi o uświadamianie sobie własnych cech charakterystycznych, z drugiej – przeciwstawianie siebie innym, „stygmatyzowanym” na różne sposoby [Bauman 1995: 99]. Obydwie te osie – pisze socjolog Bronisław Misztal – „gdy stają się faktycznym wyznacznikiem działania i zachowania społecznego [...] składają się na współczesny fenomen tożsamości” [2005: 24]. W literaturze naukowej znaleźć można zgrabne określenie obydwu podejść: sameness („pozostawanie tym samym”) i distinctiveness („różnienie się”) [Jacobson-Widding 1983: 159; Peterson-Royce 1982: 27; Rembierz 1999: 14; Taboada-Leonetti 1981: 137-167]. Tożsamość kolektywna, w tym także narodowa, jest bowiem wyznaczana zarówno przez poczucie ciągłości i spójności, jak i poczucie odrębności od innych grup [Boksański 2006: 37; Ricoeur 1992: 33]. Należy zauważyć, że obydwie te kategorie pozwalają zdefiniować (a) naród jako grupę społeczną w swej osobności oraz (b) naród jako część szerszej wspólnoty (ponadnarodowej). W literaturze druga możliwość jest znacznie rzadziej rozważana i opisywana, a nie ulega przecież wątpliwości, że byciu we wspólnocie ponadnarodowej towarzyszy zarówno poczucie podzielenia tych samych wartości, jak i wspólne z innymi narodami poczucie obcości względem innych wspólnot ponadnarodowych.

Wreszcie należy zasygnalizować również, że na gruncie nauk społecznych toczy się dyskusja nad pytaniem, czy tożsamość narodowa jest wyrazem samoświadomości i samowiedzy poszczególnych jednostek identyfikujących się z daną zbiorowością narodową lub też wyrazem zapośredniczonej samoświadomości grupy narodowej? Czy też – być może – powinno się o niej wyrokować na podstawie obserwacji pewnych, często ukrytych i niewidocznych „gołym okiem” kodów kulturowych i „stylów życia”? Innymi słowy: czy tożsamość narodowa powinna być rekonstruowana poprzez odwołanie się do opinii o sobie większości przedstawicieli danej grupy narodowej (lub odwołanie się do poglądów jej „rzeczników” – elit politycznych i kulturalnych), czy też – nie zważając na deklaracje świadomościowe – należy poświęcić uwagę analizie danej kultury narodowej, sposobom (rozpowszechnionym wzorom) zachowania się, obiektywnym wskaźnikom tożsamości

narodowej? Ten dylemat wyraża napięcie między paradygmatami socjologicznym i antropologicznym.

2a. Gdzie leży środek Europy? Problemy z definiowaniem Europy Środkowej

Dyskusja o tym, gdzie leży Europa Środkowa i jakie są jej granice, sięga zasadniczo okresu, w którym zarzucono myślenie o Europie w kategoriach podziału na cywilizowane Południe i barbarzyńską Północ, zastępując je myśleniem w kategoriach podziału na Zachód i Wschód. Piotr Wandycz zauważa: „pomimo, że istniały dwa cesarstwa rzymskie, wschodnie i zachodnie, współcześni nie myśleli w kategoriach podziału na Wschód i Zachód” [2003: 12], choć Andrzej Nowak [2022] początków kształtowania się opozycji Wschód – Zachód doszukuje się w początkach IX wieku – koronacji Karola Wielkiego na cesarza odnowionego zachodniego Cesarstwa Rzymskiego (niejako w opozycji do Konstantynopola jako pełnoprawnego spadkobiercy Rzymu). Do schyłku średniowiecza główną linię podziału wyznaczało „z grubsza” dawne rzymskie limes, któremu nie towarzyszyły obszerne tereny pogranicza po obu stronach, które można byłoby uznać za odrębną jednostkę kulturową. Podział na Wschód i Zachód kształtujący się w ostatnich dwóch lub trzech wiekach schyłkowego średniowiecza, zapoczątkowany wielką schizmą (1054) wszedł w decydującą fazę wraz z tzw. wielkimi odkryciami geograficznymi i uprzemysłowieniem Zachodu [Samsonowicz 1999]. Należy zwrócić uwagę, że wspomniana oś Północ – Południe zaczęła tracić znaczenie wraz z postępem podbojów muzułmańskich – wówczas Europa (w sensie kulturowym) utraciła swoje południe (najpierw w Hiszpanii i południowych Włoszech, następnie na Bałkanach), a jednocześnie chrystianizacja plemion germańskich przesunęła „środek” Europy ku północy.

Koniec średniowiecza, tj. przełom XV i XVI wieku, wyznaczył początek nowej epoki w dziejach Europy, któremu towarzyszyło wyłanianie się Europy Środkowej (z perspektywy Zachodu – Wschodniej) jako reakcji na napór ze Wschodu. Pierwszym „klinem azjatyckim” były najazdy mongolskie z XIII wieku, które przyniosły prawdziwe spustoszenie ziem Królestwa Polskiego, Wielkiego Księstwa Litewskiego i Królestwa Węgier. Drugim „klinem” był zapoczątkowany w połowie XIV wieku najazd osmański na tereny dzisiejszych Bałkanów, który został zatrzymany dopiero u bram Wiednia, zaś jarzmo tureckie zostało zrzucone ostatecznie przez narody bałkańskie dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Trzeci „klin azjatycki” związany jest z utworzeniem caratu rosyjskiego w XVI wieku po trzech wiekach podległości szlachty ruskiej władztwu mongolskiemu (ze wszystkimi tego cywilizacyjnymi konsekwencjami). O ile zagrożenie ze strony państwa

osmańskiego stopniowo słabło od końca XVII wieku, o tyle zagrożenie ze strony Moskwy wzrastało. Tak, jak turecki pochód w stronę Atlantyku został zatrzymany pod Wiedniem, tak rosyjsko-bolszewicki marsz na Zachód został powstrzymany i odparty pod Warszawą (Radzymin).

Zwłaszcza dwa ostatnie „kliny”, będące radykalnym zaprzeczeniem cywilizacji europejskiej, uformowały szeroką na kilkaset kilometrów linię frontu w obronie wartości judeochrześcijańskich, greckich i rzymskich. Dokładnie w tym samym czasie zabezpieczeni od wschodu wspólnym wysiłkiem Polaków, Litwinów, Rusinów, Węgrów, Wołochów, Bułgarów, Serbów i Chorwatów – zachodni Europejczycy: Anglicy, Hiszpanie, Włosi, Portugalczycy i Holendrzy, rozpoczęli podbój Nowego Świata i szybkie bogacenie się dzięki rozlicznym wyprawom i rozwojowi handlu międzykontynentalnego. Można powiedzieć, że proces formowania się Europy Środkowej stał się, z jednej strony, odpowiedzią na napór ze Wschodu, z drugiej – wynikiem niemożności dołączenia do Europy Zachodniej zwłaszcza w sferze społeczno-ekonomicznej (kształtowania się gospodarki wczesnokapitalistycznej, dynamicznego rozwoju miast i ich „usieciowienia”), już to z racji zaangażowania w walkę z Tatarami, Turkami i Moskwą, już to z uwagi na postępujące zapóźnienie gospodarcze tej części Europy, której nie było dane zaznać dobrodziejstw wczesnej industrializacji. Ostatecznie granica między Europą Środkową a Zachodnią oparła się mniej więcej na linii dwóch rzek: Łaby i Litawy [Szűcs 1995].

Tym samym powstała dość szeroka strefa geopolityczna pomiędzy Rosją i Turcją z jednej strony a Austrią oraz państwami włoskimi i niemieckimi z drugiej. Nie wchodząc w dyskusję z licznymi paradygmatami Europy Środkowej, należy zwrócić uwagę na dwa zasadniczo odmienne sposoby pojmowania regionu obecne we współczesnym dyskursie naukowym i politycznym.

Pierwszy z nich, nazwijmy go inkluzywistycznym, postuluje włączenie do regionu tych wszystkich etnosów i wspólnot religijnych, które mieszczą się w szerokim spektrum geokulturowym między Rosją i Turcją od wschodu oraz Niemcami i Włochami od zachodu (problematiczny pozostaje status Austrii). To rozumienie Europy Środkowej zakłada wewnętrzny pluralizm religijno-cywilizacyjny, albowiem w tak zarysowanym regionie – określanym przez Karola Wojtyłę, pod wpływem rosyjskiego teologa i działacza ekumenicznego Włodzimierza Sołowiowa, mianem „Europy dwóch płuc” [Wojtyła 1994; por. Mazurkiewicz 2004; Zenderowski 2003: 26-30] – mieszczą się kultury narodowe ukształtowane

zarówno w cywilizacji łacińskiej, jak i bizantyjskiej (ale nie w wersji moskiewskiej!). W granicach tak pojmowanej Europy Środkowej znajduje się 19-20 państw: Albania, Białoruś, Bośnia i Hercegowina, Bułgaria, Chorwacja, Czarnogóra, Estonia, Litwa, Łotwa, Macedonia (Północna), Mołdawia, Polska, Republika Czeska, Rumunia, Serbia, Słowacja, Słowenia, Ukraina, Węgry. Problematiczny pozostaje status Kosowa, którego nie uznaje aż siedem państw regionu: Białoruś, Ukraina, Mołdawia, Słowacja, Rumunia, Bośnia i Hercegowina oraz Serbia. W omawianym ujęciu bardzo rzadko do regionu Europy Środkowej włącza się Grecję i Austrię. Czołowym przedstawicielem tego nurtu pojmowania Europy Środkowej, obejmującej region Bałkanów i byłe zachodnie republiki radzieckie, jest wybitny polski historyk Oskar Halecki, który region Europy Środkowej dzieli na dwie części: Europę Środkowo-Wschodnią (w kształcie zarysowanym powyżej) i Europę Środkowo-Zachodnią obejmującą państwa niemieckojęzyczne (Niemcy, Austria, Szwajcaria) [1950; 2000]. Ten rodzaj myślenia o Europie Środkowej bliski jest także Bohdanowi Cywińskiemu [2003].

Drugi sposób definiowania Europy Środkowej, który możemy nazwać ekskluzywistycznym, każe zawęzić granice Europy Środkowej do tych kultur narodowych z opisanej wyżej przestrzeni geograficznej, które posiadają silne związki z kulturą łacińską, ukształtowanych na gruncie katolicyzmu, a później także protestantyzmu. Ten rodzaj rozumienia Europy Środkowej niejako „wypycha” poza region w czołoci bliżej nieokreślonego Wschodu te etnosy, które ukształtowane zostały na gruncie cywilizacji prawosławnej, choć jednocześnie nie zostały włączone do cywilizacji rosyjskiej, a wcześniej bizantyjskiej, przeciwnie: opierały się temu w licznych powstaniach i buntach. W granicach tak pojmowanej Europy Środkowej mieści się dziesięć państw: republiki nadbałtyckie (Litwa, Łotwa, Estonia), Polska, Republika Czeska, Słowacja, Węgry, Chorwacja, Słowenia względnie także Austria, a także fragmenty terytoriów Białorusi, Ukrainy, Rumunii i Serbii. Takie rozumienie tożsamości i granic Europy Środkowej proponuje Krzysztof Dybciak [2001; 2004], a także wpływowy polski historyk Piotr S. Wandycz [2003: 11], który używając pojęcia „Europa Środkowowschodnia”, ogranicza jego zakres do Polski, Czechosłowacji i Węgier z uwzględnieniem zmieniających się granic tych państw na przestrzeni dziejów.

W niniejszym tekście opowiadam się za inkluzywistyczną definicją Europy Środkowej, której pierwszorzędną cechą jest podział na część łacińską (katolicko-protestancką) i bizantyjską (prawosławną) – dwie tradycje, które na przestrzeni dziejów zarówno ze sobą rywalizowały, jak i kreowały przestrzeń współpracy i dyfuzji kulturowej.

2b. Europa Środkowa jako geopolityczna szachownica. Problemy z polityczną autonomią i środkowoeuropejski wiktyzm

Od czasu utraty suwerenności przez Serbię pod koniec XIV wieku, Węgry na początku XVI wieku, Czechy na początku XVII wieku, wreszcie Rzeczpospolitą Obojga Narodów pod koniec XVIII wieku Europa Środkowa stawała się stopniowo geopolityczną szachownicą dla zewnętrznych mocarstw. Można powiedzieć, że od końca XIV wieku do schyłku wieku XVIII postępował proces odpodmiotowienia Europy Środkowej, mający różne źródła i przyczyny, które należałoby omówić w osobnym artykule. Najpierw Turcja, następnie Austria, Rosja i w XVIII wieku również Prusy, stanowiące załączek późniejszej Rzeszy Niemieckiej, rościły sobie pretensje do wybranych fragmentów Europy Środkowej, dzieląc je między sobą zarówno na drodze konfliktów zbrojnych (Bałkany), jak i uzgodnień dyplomatycznych, bez wszczynania wojny (rozbiory I Rzeczypospolitej). Warto przy tym zauważyć, że wymienione wyżej państwa reprezentowały odmienne domeny religijne: islamską, katolicką, prawosławną i protestancką.

Sytuacja, w której narody Europy Środkowej pozbawione były rzeczywistej politycznej autonomii (suwerenności), trauma spowodowana utratą własnego państwa lub życie w sytuacji permanentnego zagrożenia dla bytu narodowego w istotnej mierze kształtowały tożsamość mieszkańców regionu (zob. tabela poniżej). Polacy, można rzec, byli w dość uprzywilejowanej pozycji, albowiem nie posiadali własnego państwa „jedynie” przez 123 lata, a jeśli liczyć Księstwo Warszawskie i Królestwo Polskie, to jeszcze krócej. Spośród narodów Europy Środkowej, które w średniowieczu posiadały własne państwa, najdłużej własnej państwowości pozbawieni byli: Słoweńcy (1169 lat) i Słowacy (1085 lat, jeśli uznać Czechosłowację za państwo, w którym naród słowacki posiadał podmiotowość polityczną)¹, Chorwaci (766 lat), Ukraińcy (751 lat)², Czarnogórcy (626 lat), Albańczycy (520 lat), Bułgarzy (510 lat), Serbowie (419 lat), Litwini – 349 (lub 123 lata licząc wspólnotę państwową z Polską), Węgrzy (326 lat), Czesi (298 lat, jeśli uznać Czechosłowację za państwo, w którym naród czeski posiadał podmiotowość polityczną).

¹ Wczesnośredniowieczne załączki państwowości słoweńskiej i słowackiej obecne w historiografii obydwu narodów są dość powszechnie kontestowane z uwagi na efemeryczny charakter tych tworów państwowych oraz trudny do jednoznacznej identyfikacji związek tychże z (wyłącznie) etnosami: słoweńskim i słowackim.

² W tym przypadku problemem jest toczący się między Rosją a Ukrainą spór o dziedzictwo Rusi Kijowskiej.

Tabela 1. Tradycje państwowe narodów Europy Środkowej

Państwo	Utrata niepodległości	Niepodległość (XIX-XXI w.)
Albania	1392 ⁽¹⁾	1912
Białoruś ^(n-XX)	--- ⁽²⁾	1991*
Bośnia i Hercegowina	XI w. ⁽³⁾	1992**
Bułgaria	1018 / 1398 ⁽⁴⁾	1908 ⁽⁵⁾
Chorwacja	1102 ⁽⁶⁾	1868 ⁽⁷⁾ / 1918-1941 ⁽⁸⁾ / 1941-1945 ⁽⁹⁾ / 1991
Czarnogóra	1170 ⁽¹⁰⁾	1796/1878-1918; od 2006 ⁽¹¹⁾
Estonia ^(n-XX)	1940 ⁽¹²⁾	1918-1940, od 1991
Kosowo ^(n-XX)	--- ⁽¹³⁾	2008 ⁽¹⁴⁾
Litwa	1940 ⁽¹²⁾	1918-1940, od 1990
Łotwa ^(n-XX)	1940 ⁽¹²⁾	1918-1940, od 1991
Macedonia Płn. ^(n-XX)	---	1991**
Mołdawia ^(n-XX)	---	1991*
Polska	1795 ⁽¹⁵⁾	od 1918 (okupacja 1939-1945)
Republika Czeska	1620 ⁽¹⁶⁾	1918 ⁽¹⁷⁾ / (okupacja 1939-1945) / 1993 ⁽¹⁸⁾
Rumunia	---	1878 ⁽¹⁹⁾
Ukraina ^(n-XX)	1240 ⁽²⁰⁾	1991*
Serbia	1389/1459 ⁽²¹⁾	1878-1918, od 2006 ⁽²²⁾
Słowacja	833 ⁽²³⁾	1918 ⁽²⁴⁾ / 1939-1945 ⁽²⁵⁾ / 1993 ⁽²⁶⁾
Słowenia	822 ⁽²⁷⁾ / 1941-1945 (okupacja)	1991**
Węgry	1541 ⁽²⁸⁾	1867 ⁽²⁹⁾ / 1918

Źródło: opracowanie własne na podstawie powszechnie dostępnych danych dotyczących periodyzacji systemów państwowych.

- 1) Królestwo Albanii (Regnum Albaniae) zostało stworzone przez Karola Andegaweńskiego na terenie zachodniej części półwyspu Bałkańskiego z albańskich terenów, które w 1271 r. zdobył kosztem Despotatu Epirskiego. Od 1272 r. Karol zaczął używać tytułu króla Albanii.
- 2) Ruscy bojarzy partycypowali w budowie i rozwoju Wielkiego Księstwa Litewskiego, a jego historia i tradycja uznawana jest przez Białorusinów za integralny element ich tożsamości historyczno-kulturowej.
- 3) Bośnia w X w. stanowiła autonomiczną jednostkę polityczną, w XI wieku znalazła się pod kontrolą Bizancjum, a następnie Serbii i Węgier. Pod koniec

XIV wieku Bośnia na krótko odzyskała niepodległość. Na lata 1377-1391 przypada panowanie pierwszego króla bośniackiego, Tvrtka I z dynastii Kotromanowiczów. W pierwszej połowie XV wieku Bośnia rozpada się na mniejsze księstwa feudalne uznające zwierzchnictwo Węgier, zaś w drugiej połowie XV wieku rozpoczyna się podbój Bośni przez Turcję trwający do drugiej połowy XIX wieku.

- 4) Bułgaria powstała w 681 r., założona przez Asparucha. Powstało potężne państwo ze stolicą w Plisce (od 895 r. w Presławiu). Trwało do 1018 r., gdy zostało podbite przez Bizancjum. Suwerenność Bułgaria odzyskała w 1185 r., by ją ponownie utracić w 1398 r., tym razem na rzecz Turków osmańskich.
- 5) Bułgaria była księstwem od 1878 r., jednak pełną niepodległość uzyskała dopiero w 1908 r. W 1878 r. na Kongresie Berlińskim powołano dwa zależne od Turcji państwa bułgarskie – Księstwo Bułgarii i Rumelię Wschodnią. Bułgaria opanowała Rumelię już w 1885 r., oficjalnie zostało to uznane wraz z niepodległością Bułgarii w 1908 r.
- 6) Królestwo Chorwacji stało się integralną częścią Korony św. Stefana (Królestwa Węgier).
- 7) Chorwacja posiadała autonomię polityczną w granicach Węgier (1868-1918).
- 8) Od października do grudnia 1918 r. istniało na gruzach Austro-Węgier państwo Słoweńców, Chorwatów i Serbów, które ostatecznie wraz z Serbią oraz Czarnogórą weszło w skład Królestwa SHS, od 1929 r. – Jugosławii.
- 9) W latach 1941-1945 istniało zależne od III Rzeszy tzw. Niezależne Państwo Chorwackie. W skład nowego państwa, oprócz większości współczesnej Chorwacji, weszły Bośnia i Hercegowina oraz Srem. Najdalej na wschód wysuniętą częścią państwa był Zemun, jedna z dzielnic Belgradu.
- 10) W VI wieku w Czarnogórze osiedlili się Słowianie – Dukljanie, tworząc niezależny kraj, zwany najpierw Duklja, potem Królestwo Zety, a następnie księstwo Zeta pozostające w zależności od Bizancjum; w 1170 r. ziemie Czarnogóry weszły w skład państwa serbskiego.
- 11) Czarnogóra, uzależniona politycznie od Turcji od końca XV wieku, w 1796 r. uzyskała faktyczną niezależność, potwierdzoną na Kongresie Berlińskim prawie 100 lat później (1878). Po pierwszej wojnie światowej Czarnogóra weszła w skład Królestwa SHS. W czasie II wojny światowej na terytorium Czarnogóry w 1941 r. podjęto próbę stworzenia wzorem Chorwacji Niezależnego Państwa Czarnogórskiego, ale jego powstanie i funkcjonowanie było dość skutecznie paraliżowane przez partyzantów i czetników. Po II wojnie światowej Czarnogóra stała się jedną z republik związkowych komunistycznej Jugosławii. Na skutek secesji Chorwacji, Słowenii, Macedonii (1991) oraz

- Bośni i Hercegowiny (1992) z Jugosławii, Serbia i Czarnogóra zawiązały nową federację, która początkowo także funkcjonowała pod nazwą Jugosławia, a od 2003 r. jako Serbia i Czarnogóra. Z czasem federacja ulegała coraz większemu osłabieniu i Czarnogóra faktycznie zaczęła prowadzić zupełnie niezależną politykę. W 2006 r. Czarnogóra stała się w pełni niepodległym państwem.
- 12) Włączenie w skład ZSRR na statusie republiki związkowej.
 - 13) Do 1455 r. Kosowo pozostawało formalnie pod władztwem Serbii, następnie kontrole nad tym terytorium przejęli Turcy. W wyniku ustaleń paktu londyńskiego w maju 1913 r. Kosowo oraz południowa Metochia stały się częścią Serbii, a północna Metochia – częścią Czarnogóry.
 - 14) Pomimo ogłoszenia niepodległości Kosowa 17 lutego 2008 r. część państw uważa, że z prawnego punktu widzenia nadal wchodzi ono w skład Serbii.
 - 15) Po utracie przez Rzeczpospolitą niepodległości w wyniku zaborów, a następnie upadku kadłubowego, zależnego politycznie i wojskowo od Francji, Księstwa Warszawskiego (1807-1815) na mocy postanowień Kongresu Wiedeńskiego utworzono Królestwo Polskie związane unią z Imperium Rosyjskim. Jego autonomia była stopniowo redukowana, a po powstaniu styczniowym – zlikwidowana. Formalnie Królestwo Polskie istniało jednak do 1918 r. – do 1916 r. jako część Imperium Rosyjskiego, a następnie w latach 1916-1918 jako protektorat Niemiec i Austro-Węgier (pomimo pewnego zakresu autonomii, Królestwo było ziemiami okupowanymi).
 - 16) W 1515 r. Jagiellonowie zawarli układ wiedeński z Habsburgami, dotyczący dziedziczenia tronu czeskiego przez austriackich władców w przypadku wygaśnięcia czeskiej linii Jagiellonów. W 1516 r. na tronie zasiadł syn zmarłego Władysława II, Ludwik Jagiellończyk, który zginął bezpotomnie w 1526 r. Od tego czasu na tronie czeskim zasiadali nieprzerwanie katolicy Habsburgowie, choć formalnie nie posiadali prawa do dziedziczenia tronu, gdyż każdy kandydat na króla musiał być najpierw zatwierdzany przez zgromadzenie stanów czeskich. Sytuacja ta uległa zmianie po przegranej przez Czechów bitwie na Białej Górze (1620) między siłami czeskich protestantów a wojskami koalicyjnymi katolickich Habsburgów.
 - 17) W latach 1918-1939 Czechy (Czechy, Morawa, fragment Śląska) były częścią Republiki Czechosłowackiej, w której narodem państwowym byli Czechosłowacy. W opinii dużej części Czechów Czechosłowacja stanowiła narodowe państwo czeskie. W 1969 r. Czechosłowację przekształcono w federację, w wyniku czego z ziem Czech, Morawy i Czeskiego Śląska stworzono Czeską Republikę Socjalistyczną.

- 18) W wyniku podziału Czechosłowacji 1 stycznia 1993 r. powstała Republika Czeska jako nowy podmiot prawa międzynarodowego.
- 19) Gospodarstwa Wołoskie i Mołdawskie od czasów średniowiecza były ziemiami lennymi Węgier, Polski, a ostatecznie Turcji. Przy czym wybitniejsi gospodarowie (jak np. Stefan Wielki czy Wład Palownik) pozostawali faktycznie niezależnymi władcami. Istotne jest to, że Gospodarstwa, mimo że były państwami zależnymi, nieprzerwanie stanowiły ograniczoną formę państwowości rumuńskiej. W 1856 r. traktat paryski, zachowując formalne zwierzchnictwo Turcji, objął Gospodarstwa protektoratem mocarstw. W 1859 r. Gospodarstwa zostały złączone unią personalną – Zjednoczone Księstwa Mołdawii i Wołoszczyzny, a w 1861 r. realną – Zjednoczone Księstwa Rumunii. Rumunia ewoluowała od związku dwóch państw w państwo unitarne. Formalną niepodległość uzyskała w 1878 r. W 1881 r. stała się królestwem.
- 20) W historiografii ukraińskiej średniowieczne państwo feudalne w Europie Wschodniej, rządzone przez dynastię Rurykowiczów pochodzenia wareskiego – Ruś Kijowską – uznaje się za przejaw państwowości ukraińskiej. Historiografia rosyjska natomiast stara się dowieść, że Ruś Kijowska stanowi początek państwowości rosyjskiej. W związku z tym akcentuje się, że początków tegoż państwa należy szukać w Nowogrodzie Wielkim.
- 21) W 1389 r. w bitwie na Kosowym Polu Turcy pokonali koalicję serbsko-bośniacką. Serbia znalazła się pod tureckim zwierzchnictwem, a część ludności przeniosła się do Węgier. Klęska Turków w bitwie pod Ankarą w 1401 r. umożliwiła na krótko odbudowę Serbii. Serbia ponownie upadła podczas kolejnych wypraw tureckich w latach 1454-1459.
- 22) Od 1815 r. istniało zależne od Turcji Księstwo Serbii, które uzyskało formalną niepodległość w 1878 r., a od 1882 r. Serbia była już Królestwem. Odrębna państwowość serbska przestała istnieć wraz z powstaniem Królestwa SHS (1918), a od 1929 r. – Jugosławii, będącej de facto emanacją Wielkiej Serbii. W komunistycznej Jugosławii Serbia miała status republiki związkowej. Na skutek secesji Chorwacji, Słowenii, Macedonii (1991) oraz Bośni i Hercegowiny (1992) Serbia i Czarnogóra zawiązały nową federację, która początkowo także funkcjonowała pod nazwą Jugosławia, a od 2003 r. – jako Serbia i Czarnogóra. Z czasem federacja ulegała coraz większemu osłabieniu i Czarnogóra faktycznie zaczęła prowadzić zupełnie niezależną politykę. Od 2006 r., po odłączeniu się Czarnogóry, istnieje Republika Serbii. Ponadto częścią składową Bośni i Hercegowiny jest Republika Serbska (proklamowała niepodległość w 1992 r., a następnie w 1995 r. na mocy pokoju z Dayton stała się republiką związkową Bośni i Hercegowiny), która prowadzi,

- często wbrew rządowi centralnemu w Sarajewie, stosunkowo niezależną politykę.
- 23) W VIII wieku na terenach dzisiejszej Słowacji powstało Księstwo Nitrzańskie. W 833 r. zostało podbite przez Mojmira I i odtąd aż do 906 r. obszar ten wraz z Czechami i Morawami tworzył państwo wielkomorawskie.
- 24) W latach 1918-1939 Słowacja, jako dawne Górne Węgry (Felvidék), była częścią Republiki Czechosłowackiej, w której naród państwowy stanowili Czechosłowacy. W 1969 r. Czechosłowację przekształcono w federację, w wyniku czego powstała Słowacka Republika Socjalistyczna jako część federacji czechosłowackiej.
- 25) W latach 1918-1939 Słowacja była częścią Republiki Czechosłowackiej, w której naród państwowy stanowili Czechosłowacy. W latach 1939-1945 Słowacja była formalnie suwerennym państwem (Państwo Słowackie), jednakże politycznie i militarnie była uzależniona od III Rzeszy. W 1969 r. Czechosłowację przekształcono w federację, w wyniku czego z ziem słowackich stworzono Słowacką Republikę Socjalistyczną.
- 26) W wyniku podziału Czechosłowacji 1 stycznia 1993 r. powstała Republika Słowacka jako nowy podmiot prawa międzynarodowego.
- 27) Słowiańscy przodkowie dzisiejszych Słoweńców przybyli na ziemię obecnie należące do Słowenii w VI wieku. W VII wieku na dzisiejszym terytorium Austrii uformowało się słowiańskie Księstwo Karantanii. W połowie VIII wieku Karantanie przyjęli chrześcijaństwo. W 822 r. Karantania utraciła niepodległość (została włączona do imperium Franków).
- 28) Potęga Węgier załamała się po 1526 r. w wyniku klęski w bitwie z Imperium Osmańskim pod Mohaczem. Po wojnie domowej pomiędzy pretendującym do tronu Ferdynandem Habsburgiem a Janem Zapolją – wybranym przez szlachtę węgierską królem Węgier – cały teren dzisiejszych Węgier został opanowany przez Turcję. Część terytorium dotychczasowego królestwa dostała się dynastii Habsburgów jako dziedzina rodowa w konsekwencji postanowień układu wiedeńskiego (1515) zawartego pomiędzy Jagiellonami i Habsburgami. Z części utworzono Księstwo Siedmiogrodu, którego pierwszym władcą był Jan Zygmunt Zapolya, wnuk Zygmunta Starego, częścią centralną z Budą zarządzał bezpośrednio (jako prowincją turecką) sułtan Sulejman Wspaniały. Postanowienia te zostały zawarte w traktacie pokojowym z 1541 r. między Imperium Osmańskim a Imperium Habsburgów.
- 29) Węgry były narodem państwowym (w ramach Austro-Węgier) od 1867 r.
- (n-XX) – narody, które uzyskały swoją państwowość dopiero w XX wieku.

- * Wspomnieć należy o istnieniu efemerycznych państw pod nazwą: Mołdawska Republika Demokratyczna (1917-1918) (która jednak istniała raczej jako forma przejściowa przed zjednoczeniem Besarabii z Rumunią), Ukraińska Republika Ludowa (1917-1920), Zachodnioukraińska Republika Ludowa (1918-1919), Kubańska Republika Ludowa (1918-1919) (Ukraińcy odwołują się także do tradycji Rusi Kijowskiej, funkcjonującej od IX wieku do roku 1240, ale trudna do udowodnienia jest bezpośrednia łączność między Rusią Kijowską i dzisiejszą Ukrainą) i Białoruska Republika Ludowa (1918-1919). Problematiczna jest podmiotowość Białoruskiej i Ukraińskiej SRR, które chociaż posiadały oddzielne członkostwo w ramach ONZ, były uzależnione od Kremla w tym samym stopniu, co pozostałe republiki radzieckie.
- ** W 1991 r. część republik jugosłowiańskich proklamowała niepodległość: Słowenia (25 czerwca), Chorwacja (25 czerwca) oraz Macedonia (17 września). 1 marca 1992 r. po referendum Bośnia i Hercegowina ogłosiła niepodległość jako Republika Bośni i Hercegowiny.

Długi okres (czasem kilka wieków) nieposiadania własnej państwowości każe zadać pytanie o to, w jaki sposób udało się przetrwać poszczególnym wyżej wspomnianym narodom Europy Środkowej. Istnieją, jak się wydaje, dwie odpowiedzi na to pytanie.

Po pierwsze, w odróżnieniu od Europy Zachodniej, szczególnie zaś Francji stanowiącej ważny punkt odniesienia, imperia władające poszczególnymi połaciami Europy Środkowej (tureckie, rosyjskie, austriackie) nie prowadziły konsekwentnej polityki asymilacyjnej, zadowolając się względnym posłuszeństwem swoich poddanych, którym pozostawiono całkiem szeroką autonomię w sferze kultury, religii i języka. Nie dążono do wytworzenia na bazie podbitych etnosów nowoczesnych narodów na gruncie jednego języka, zunifikowanej kultury, wreszcie całego zestawu symboli politycznych każących wyrzec się własnej tożsamości kulturowej oraz pamięci o utraconej niepodległości.

Po drugie, szczególną rolę w przetrwaniu pamięci o utraconym państwie oraz w kultywowaniu kultury narodowej oraz poczucia odrębności od innych etnosów odegrały wspólnoty religijne, zwłaszcza zaś Kościół katolicki i Cerkiew prawosławna. Obydwe stały się swego rodzaju depozytariuszami ducha narodowego, nie tylko na swój sposób sakralizując poszczególne wspólnoty narodowe, ale pełniąc szereg „przyziemnych” funkcji społecznych, ekonomicznych, wreszcie także i politycznych, które w normalnych warunkach stanowią domenę państwa.

Z utratą państwowości w wielu przypadkach związane jest swoiście celebrowane uczucie traumy. Przybiera ono postać powszechnego w skali całego regionu

w i k t y m i z m u. Chorwacka pisarka Dubravka Ugrešić pisze, że „tym, co ludzi Wschodu czyniło (w ich własnym mniemaniu) lepszymi, było doświadczenie poniżenia. Tylko na poniżenie mogli położyć swój copyright, to była ich wewnętrzna legitymacja, unikatowy produkt Made in Eastern Europe... Nieszczęście wynikające z poniżenia to ogromna przestrzeń na manipulację, człowiek Wschodu uczynił więc ze swojego nieszczęścia instytucję” [2006: 376-377]. Cytowana autorka używa pojęcia „Wschód” w sensie zimnowojennego paradygmatu, w którym nie było miejsca na „środek”, jako że „żelazna kurtyna” uniemożliwiała istnienie strefy „pomiędzy”. W dyskursie wiktymistycznym – pisze amerykański psycholog Peter Wolson [1999] – chodzi o specyficzny rodzaj kompensacji utraconego szacunku do siebie samego, będącego efektem jakiejś spektakularnej narodowej klęski. W Europie Środkowej tworzone są „wizje zbawienia”, jak określił je Vladimir Tismaneanu [2000]. Warunkiem zbawienia jest m.in. wykazanie swojej moralnej wyższości, którą, w przeciwieństwie do agresora, niejako z definicji, dysponuje ofiara. Istotne jest zatem nie tylko ukazanie własnego cierpienia w jak najbardziej przejmujący sposób, ale także, a może nawet przede wszystkim, niegodziwości agresora, jego moralnego ubóstwa. Im większy rozdźwięk między niewinnością ofiary a barbarzyństwem agresora, tym większa szansa na zwycięstwo we wspomnianym wcześniej podświadomie wyimaginowanym „wyścigu”. Daniel B. MacDonald [2006: 99] stawia niezwykle interesującą tezę, że od czasu Holokaustu ikona „złotego wieku” (Golden Age) utraciła swoją pierwszoplanową pozycję w konstruowaniu narodowych tożsamości. Została ona zastąpiona ikoną narodowej hekatombi, czymś, co Ugrešić trafnie, choć może zbyt dosadnie, określa mianem „pornografii nieszczęścia” [2006: 269]. Europa Środkowa wydaje się szczególnym miejscem na Starym Kontynencie, w którym dochodzi do kulminacji żalu i goryczy, roszczeń i pretensji. Mamy tutaj do czynienia z wieloma wciąż nierozwiązanymi kwestiami etnicznymi, zadawnionymi sporami: o ziemię, o majątki, o dobra kultury, o rekompensaty, wreszcie: z tymi najtrudniejszymi: o pamięć, o honor i o prestiż. Europa Środkowa z perspektywy dyskursów prowadzonych w poszczególnych państwach regionu jawić się może zewnętrznemu obserwatorowi wyłącznie jako cywilizacja ofiar i prześladowanych narodów. Widać to m.in. w tekstach hymnów państwowych, w których akcentuje się trudny i smutny los, a także widmo śmierci całego narodu: „Jeszcze Polska nie zginęła, / Kiedy my żyjemy” (Polska); „Nie umarła jeszcze Ukraina” (Ukraina); „Los, który tak długo Węgrami pomiałał, / Przynieś im szczęśliwy; / Ucisz ich smutki, które przygniatają, / I odpuść przeszłe i przyszłe grzechy” (Węgry); „Boże sprawiedliwości, coś ratował / od zagłady dotąd nas, / słysz i teraz głosy nasze / i ratunkiem bądź dla nas [...] // Z mrocznego grobu zaświtały / serbskie

sławy, błyszczące znów / nowe czasy nastały; / nowe szczęście Ty nam, Boże, daj!” (Serbia); „Nad Tatrami błyska się, / gromy dziko biją. / Wstrzymajmy je, bracia, / z pewnością przestaną, / Słowacy ożyją” (Słowacja); „Przebudź się, Rumunie, / Otrząśnij się ze śmiertelnego snu, / W który wpędzili cię / Okrutni tyrani. [...] // Księża, prowadźcie nas krucyfikami, / Ta armia jest chrześcijańska. / Jej mottem jest wolność. / I to jest nasz święty cel. / Lepiej zginąć na polu bitwy, / W pełni wszelkiej chwały, / Niż być znów niewolnikiem / Na swojej własnej starożytnej ziemi” (Rumunia). Większość narodów pielęgnuje także ideę „wielkiej ojczyzny” poszerzonej o „utracone” lub „zagrabione” fragmenty terytoriów swoich sąsiadów.

3a. Antemurale christianitatis jako element konstytutywny tożsamości Europy Środkowej

Kolejnym ważnym elementem konstytuującym tożsamość środkowoeuropejskich narodów, obok doświadczenia traumy utraty własnego państwa, doświadczenia widma śmierci narodu w wyniku jakiegoś traumatycznego wydarzenia i permanentnego poczucia zagrożenia jego bytu, jest powszechna świadomość pozostawania na rubieżach i kresach cywilizacji europejskiej i chrześcijańskiej. Doświadczenie bycia antemurale christianitatis znaczyło przy tym zdecydowanie coś więcej niż obronę interesu własnego narodu. Motyw „przedmurza chrześcijańskiego” [Cywiński 1994: 65] w kulturze i tożsamości poszczególnych narodów Europy Środkowej występuje w dwóch wariantach: (a) właściwym – ilustrującym zmagania świata chrześcijańskiego z islamem na przestrzeni kilku wieków (od XIV wieku) oraz (b) zmodyfikowanym – ilustrującym zmagania między dwoma dominującymi w Europie wyznaniem chrześcijańskimi: katolicyzmem i prawosławiem. Idea antemurale christianitatis jest szczególnie wyraźnie wpisana w narodową tożsamość katolickich Polaków, Litwinów, Węgrów, Chorwatów, ale także prawosławnych Rumunów, Kozaków ex post utożsamianych z Ukraińcami czy Serbów. Zdecydowanie słabiej idea antemurale christianitatis przejawia się w tożsamości narodowej Bułgarów i Słowaków [Boia 2003: 198-200; Ceh i Harder 2005: 409-417; Dąbrowska-Partyka 1998: 74; Erdősi 2006: 141-158; Krakovska 2005: 40; Rapacka 1995: 18; Vambery 1944: 82; Zenderowski 2007: 501; 555-558]. Z uwagi na jeszcze nieukończony proces narodotwórczy trudno jednoznacznie zdefiniować pozycję Macedończyków. Wiele jednak wskazuje na to, że motyw chrześcijańskiego przedmurza może stać się ważnym elementem narodowej tożsamości. Wystarczy zestawić ze sobą wysoki odsetek osób deklarujących przywiązanie do religii z tłącym się konfliktem macedońsko-albańskim, interpretowanym nierzadko w kategoriach konfliktu prawosławno-muzułmańskiego. Wśród Albańczyków zaś zarodkiem takiego myślenia o roli swojego narodu

w historii Europy może być legenda Skanderbega (Gjergj Kastrioti), określonego po raz pierwszy w 1457 r. jako *Athleta Christi* przez papieża Pawła II. Powróciwszy do wiary chrześcijańskiej w 1443 r. (oraz zyskawszy w 1444 r. poparcie lokalnych przywódców albańskich, którzy podobnie jak on na nowo przyjęli chrześcijaństwo jako swoją religię), Skanderbeg przez dwadzieścia cztery lata walczył przeciwko muzułmańskim Turkom, broniąc, zdaniem znanego albańskiego poety Naima Frashëriego, całej Europy [Berend 2003: 71; Lubonja 2005: 71; Ramet 1998: 209; Szczepański 2007: 76-80]. Mit przedmurza nie trafił na podatny grunt w zasadzie tylko w przypadku Słowenów i Czechów, których słusznie uważa się za najbardziej przesiąkniętą kulturą Zachodu narody słowiańskie. Zamiast mitu „przedmurza chrześcijaństwa” w Słowenii funkcjonuje mit „forpoczty europejskiej kultury” przeciwko „bałkanizmowi”, „orientalizmowi” i „bizantynizmowi”. Nie jest on jednak tak silny jak w przypadku Chorwacji [Velikonja 2003: 247]. Z oczywistych względów jest on niemal nieobecny wśród Łotyszy i Estończyków (przynajmniej w rozumieniu obrony cywilizacji chrześcijańskiej przed islamem).

W przypadku polskiego *antemurale christianitatis* początkowo chodziło o obronę Europy i chrześcijaństwa przed Tatarami i Turkami osmańskimi (bitwa pod Legnicą 1241, Wiktoria Wiedeńska 1683), zaś w XX wieku przed bezbożnymi bolszewikami (bitwa warszawska z 1920 r. jako jeden z akordów tej tradycji) i domorosłymi komunistami. Należy pamiętać, że motyw „przedmurza” w polskiej tradycji pojawia się także w innym, „małym” wariacie – „przedmurza świata łacińskiego i katolickiego”. W walce z protestanckimi Szwedami i Prusakami (nieszczęśliwie utożsamianymi z Niemcami w ogóle), wreszcie z prawosławnymi Moskalami, Polacy jawili się przeciw samym sobie, i tak też prezentowali się katolickiej Europie, jako niezwycześni obrońcy katolicyzmu. Już w wolnej Polsce można czasem usłyszeć wezwania do obrony cywilizacji chrześcijańskiej przed laickim i antychrześcijańskim Zachodem. Oznacza to zasadniczą reorientację geopolityczną i geokulturową „przedmurza” [Dabrowski 2000: 397-416; Davies 2001: 163-198; Zarycki 2004: 610-614]. Religia chrześcijańska rozumiana była przez wieki w Polsce przede wszystkim jako najbardziej oczywisty znak przynależności do rodziny narodów europejskich, do Zachodu [Terlecki 1947: 46-47].

W Europie Środkowej chrześcijańska religijność, choćby nawet tylko powierzchowna, demonstracyjna, od dawna uznawana była za najpewniejszą legitymację poświadczającą przynależność do Europy. Poszczególne narody rozpoznawały swoją europejskość nie poprzez instytucje polityczne czy ekonomiczne, ale poprzez kulturę, zwłaszcza zaś poprzez religię [Gacesa 2006: 403]. W szczególności zaś

poprzez nieustającą gotowość ofiarowania się dla dobra cywilizacji europejskiej. Należy przy tym zauważyć, że takim wyobrażeniem o swojej roli w historii Europy, wielu mieszkańcom naszego regionu towarzyszyło (i towarzyszy nadal) poczucie niewdzięczności ze strony Zachodu, który bogacił się zdobywając kolonie, podczas gdy na Wschodzie z wielkim poświęceniem broniono europejskich granic [zob. Zenderowski 2011: 100-111]. Cywiński zauważa, że „doświadczenie to w świadomość europejską wniosło wątek nieznaną na Zachodzie od czasów hiszpańskiej Rekonkwisty: realną znajomość zagrożenia Europy – nie-Europą”, dodając jednakże, iż ostatecznie „sprawa przedmurza” okazała się „elementem dezintegracji Europy: narody pełniące swą misję ratowniczą poczuły się zawiedzione i zdradzone, gdy Zachód potraktował nękającą je nie-Europę jako politycznego partnera współtworzącego kontynentalną równowagę sił” [1985: 11-12].

3b. Religia jako „złota nić” tożsamości środkowoeuropejskiej

Można mówić, o co najmniej czterech istotnych przyczynach znaczącego wpływu religii na kształtowanie poszczególnych tożsamości narodowych w Europie Środkowej. Chodzi mianowicie o: (a) substytutywną rolę Kościołów w stosunku do nieistniejącej przez długi okres państwowości, (b) rywalizację Kościołów z komunistycznymi władzami o „rząd dusz” (i/lub rywalizację Kościołów z częścią elit politycznych o zapełnienie „ideologicznej próżni” po upadku komunizmu), (c) rolę Kościołów w życiu mniejszości narodowych (podtrzymywanie tożsamości) oraz (d) fakt, iż religia odgrywa co do zasady większą rolę na pograniczach wyznaniowych, a takim jest Europa Środkowa jako całość [zob. Zenderowski 2011: 61-111].

- a) Substytutywna rola Kościołów w stosunku do nieistniejącej państwowości. Poszczególne narody Europy Środkowej przez długi czas pozbawione były swoich państw. W tej sytuacji brak narodowych instytucji państwowych (politycznych) skutkowało często integracją etnosu wokół jednego Kościoła (rzadziej dwóch Kościołów) jako instytucji organizującej życie społeczne w stopniu wykraczającym poza standardową posługę duszpasterską. W efekcie Kościoły, nierzadko nolens volens, stawały się jednocześnie instytucjami życia religijnego i narodowego, co zwłaszcza w przypadku uniwersalistycznego Kościoła katolickiego rodziło istotne dylematy tożsamościowe (między religijnym uniwersalizmem i narodowym partykularyzmem). Skutkowało to m.in. różnymi próbami wylegitymowania i usprawiedliwienia nacjonalizmu np. poprzez ideologię „chrześcijańskiego nacjonalizmu” [Gołembski 2001: 72-73; Grott 2006: 79-83]. Grzegorz Babiński zwraca uwagę na fakt, iż religijne struktury terytorialne okazywały się w Europie Środkowej generalnie trwalsze

od struktur politycznych. Wspomniany autor zauważa m.in., że „[h]istoria polityczna Węgrów czy Czechów obfituje w okresy załamywania się państwowości, podczas gdy nawiązywanie do ziem Korony św. Stefana czy Korony św. Wacława było trwałe w całej historii i miało istotny wpływ na kształtowanie się węgierskiej i czeskiej świadomości narodowej” [Babiński 2003: 13; Vrnt 2003: 1,4]. Podobnie jest w przypadku np. ziem należących do patriarchatu bułgarskiego (od XI wieku) oraz serbskiego (od XIII wieku). Nieprzypadkowo ideolodzy Wielkiej Bułgarii i Wielkiej Serbii rysują mapy, na których granice ich „wielkich ojczyzn” w znacznej mierze pokrywają się ze średniowieczną bułgarską i serbską administracją kościelną na Bałkanach. W ogóle problem terytorialnej organizacji kościelnej praktycznie w każdym zakątku Europy Środkowej miał przede wszystkim charakter polityczny, a dążenia do ustanowienia określonego kościelnego porządku administracyjnego stanowiły jeden z ważniejszych celów ruchów narodoemancypacyjnych. Doskonale widać to na przykładzie współczesnych krajów bałkańskich: Macedonii i Czarnogóry, państw, w których ustanowienie lub próba ustanowienia autokefalicznej Cerkwi traktowane są jako warunek sine qua non politycznej niepodległości. Liczne kontrowersje wśród autokefalicznych Cerkwi prawosławnych wzbudził postulat uznania autokefalii Kościoła Prawosławnego Ukrainy. Pod koniec 2018 r. synod biskupów Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopolińskiego stwierdził kanoniczność ukraińskiego prawosławia, zaprzeczył zwierzchności Moskwy nad Kijowem i ostatecznie potwierdził, że w najbliższym czasie ukraińskie prawosławie uzyska autokefalię (pełną samodzielność) [Olszański 2018]. Oficjalny akt uznania (tomos) został wydany w styczniu 2019 r. przez patriarchę Konstantynopola. Do tego uznania przyłączyły się następnie: Patriarchat Aleksandryjski, Cypryjski Kościół Prawosławny oraz Grecki Kościół Prawosławny [Kałużny 2020].

- b) Rywalizacja Kościoła i komunistycznego państwa o „rząd dusz”. W drugiej połowie XX wieku istotnym problemem politycznym, kulturowym i moralnym okazała się komunistyczna opresja i coraz bardziej powszechnie odczuwane zniewolenie narodowe poprzez komunizm i hegemonię Związku Radzieckiego. W niektórych krajach, zwłaszcza zaś w Polsce, Kościół stanowił w tamtym czasie praktycznie jedyną przestrzeń, w ramach której możliwe było nieskrępowane manifestowanie narodowej tożsamości i woli odzyskania utraconej suwerenności. Stąd też wszystkie bez wyjątku reżimy komunistyczne dążyły do wyrugowania Kościołów z życia publicznego, a nawet, jak w przypadku Albanii, do ich całkowitego unicestwienia i bezwzględnej delegalizacji. Należy przy okazji zaznaczyć, że wrogość komunistów wobec Kościoła miała dwojakiego

rodzaju uzasadnienie. Po pierwsze, była to wrogość doktrynalna, ideologiczna, wobec religii rozumianej po marksistowsku – jako „opium dla ludu”. Po drugie, wrogość do religii i Kościoła miała swój wymiar pragmatyczny – Kościół był bowiem postrzegany w kategoriach quasi-politycznej władzy konkurencyjnej do oficjalnego, państwowego ośrodka władzy. Jego istnienie skutecznie uniemożliwiało monopolizację i centralizację władzy przez komunistów.

O ile w przypadku Kościołów katolickiego i protestanckiego, mieliśmy do czynienia z mniej lub bardziej otwartą konfrontacją z ideologią komunistyczną (nie jest zapewne dziełem przypadku, że najbardziej znaczące ośrodki antykomunistycznego oporu pojawiały się w państwach o tradycji katolickiej lub protestanckiej: w Polsce, Czechosłowacji, na Węgrzech, a w Rumunii – w środowisku węgierskich i niemieckich protestantów oraz katolików obydwu obrządków [Czyżewski 2008: 183-192; Elliott 2009; Flora, Szilagy i Roudometof 2005: 41; Karpat 1992: 7-12; Pope 2009]), o tyle Kościoły prawosławne przyjęły taktykę wyczekiwania lub współpracy z władzami komunistycznymi. Lucian N. Leustean zauważa, że tym, co odróżnia prawosławie od katolicyzmu i protestantyzmu w kwestii relacji naród – religia (Kościół) – państwo, jest wywodząca się z okresu bizantyjskiego koncepcja „symfonii” (*symphonia*). Polega ona na przekonaniu, że władza religijna i świecka są równe, a ponadto posiadają wiele wspólnych celów i zadań do zrealizowania (w tym utrzymanie jedności narodu). Kościół stanowi w tym ujęciu strukturę równoległą do państwa, ale nie ma między nimi wyraźnego podziału [Leustean 2007: 717].

- c) Znaczenie Kościołów dla tożsamości mniejszości narodowych. Poszczególne Kościoły w Europie Środkowej odgrywały i nadal odgrywają doniosłą rolę w ugruntowywaniu i utrwalaniu tożsamości etnicznej mniejszości narodowych. „Dla wielu mniejszości etnicznych czy narodowych religia często stanowi podstawę identyfikacji narodowej, wyróżnia te grupy spośród innych grup, oddziela od «obcych» i integruje ze «swoimi». Często identyfikacja religijna i narodowa czy etniczna opiera się na zespole tych samych wartości” – pisze Halina Rusek [2002: 24]. Kluczowa rola w procesie kreowania i podtrzymywania narodowej tożsamości przypada w omawianym przypadku parafiom jako jednostkom terytorialnym. Elżbieta Pałka stwierdza, że „parafię etniczną cechuje m.in. przejawiana przez jej członków świadomość wspólnego pochodzenia etnicznego i wspólnego języka oraz to, że zaspokaja ona wszystkie te same potrzeby religijne i pozareligijne, które zaspokaja «zwykła» parafia terytorialna, a ponadto szeroki zakres potrzeb wynikających z owej świadomości etnicznej oraz faktu zamieszkiwania przez jej członków w odmiennym etnicznie środowisku” [2007: 34]. Parafie stają się bardzo często ośrodkami nie

tylko życia religijnego, ale także narodowego, ośrodkami kultury narodowej. Są one miejscem, w którym „mogą zrodzić się działania i inicjatywy nie tylko motywujące członków parafii do intensyfikacji własnej religijności i praktyk, ale także integrujące społeczność, oferujące pewnego typu azyl i ułatwiające adaptację w środowisku, z czym członkowie społeczności mniejszościowych czasami nie mogą się uporać. Parafia działająca w środowisku mniejszości narodowych często stanowi ośrodek skupienia, daje możliwość posługiwania się ojczystym językiem, gromadzi członków wokół specyficznej obrzędowości i tradycji, często jest organizatorem uczestnictwa w kulturze, spędzania wolnego czasu, zabawy” – zauważa Rusek [2002: 26].

- d) Religia na pograniczu wyznaniowym. Religia odgrywa większą rolę na pograniczu wyznaniowym, jakim w całości jest – co należy wyraźnie zaznaczyć – Europa Środkowa. Mowa tutaj o dwóch rodzajach pograniczy: katolicko-prawosławnym (w zdecydowanie mniejszym stopniu katolicko-protestanckim oraz protestancko-prawosławnym) oraz chrześcijańsko-islamskim (głównie prawosławno-islamskim) [Huntington 2005: 54-60, 454-463]. Temat ten został już zasadniczo omówiony w poprzednim punkcie. Warto jedynie dodać, że wyznawanie określonej religii na pograniczu, w sytuacji permanentnego zagrożenia (rzeczywistego lub urojonego) ze strony innowierców, jest na ogół czymś więcej niż tylko zwykłym hołdowaniem pewnej tradycji czy modlitewnym skupieniem. Religia na pograniczu to nie tylko wiara w Boga, ale także wiara w integralność własnej wspólnoty etnicznej, a często nawet więcej – wspólnoty cywilizacyjnej. Ponadto, trzeba pamiętać, religia pozwalała na „przełknięcie” niejednej politycznej porażki, pełniąc bardzo ważną funkcję pocieszycielską. Umożliwiała zachowanie „psychicznej równowagi” w obliczu licznych klęsk narodowych, regularnie doświadczanych przez narody pogranicza. W ścisłym związku z narodową tożsamością – pisze Ina Merdjanova [2000: 234] – religia stanowiła swego rodzaju „katalizator” emocjonalny. W każdym razie religia nie jest (nie była) w Europie Środkowej ani prywatną sprawą (chodzi przecież o naród i jego istnienie), ani tym bardziej – obojętną. Trzeba także pamiętać, że wyznawanie religii chrześcijańskiej na pograniczu religijnym, na rubieżach chrześcijańskiego świata, „kosztowało” zdecydowanie więcej niż na zachodzie kontynentu – często życie lub utratę całego majątku. Cywiński, pisząc o szczególnego rodzaju religijności człowieka pogranicza, stwierdza, że życie na granicy świata chrześcijańskiego uczy „typowej dla każdego przedmurza mądrości życiowej, głosząc, że dorobek materialno-cywilizacyjny nigdy nie bywa trwały, że to, co budujemy, kiedyś spłonie, ale – że budować trzeba. Uczą, że w momencie próby instytucje nikną, a spośród ludzi – jedni giną, drudzy

rozpraszają się, trzeci – zdradzają, a reszta pozostaje w biedzie i poniżeniu, ale trwa i może przechować to, co najważniejsze” [1994: 67].

4. Europa Środkowa versus Europa Zachodnia. Perspektywa aksjologiczna

Warto na zakończenie odwołać się do wybranych wyników empirycznych badań społecznych, w celu ukazania tych wymiarów tożsamości narodów środkowoeuropejskich, które wyraźnie odróżniają je od większości narodów Europy Zachodniej, a zwłaszcza jej północnej części. Szczególną uwagę należy poświęcić: (a) stosunkowi do historii i pamięci zbiorowej, (b) kulturze jako relewantnemu komponentowi tożsamości europejskiej, (c) wspomnianej już wcześniej religii przejawiającej się w intensywności doświadczeń duchowych oraz religii jako integralnej części danej tożsamości narodowej, (d) stosunkowi do kwestii legalności aborcji.

a) Historia, a ściślej rzecz ujmując – pamięć zbiorowa, wydaje się mieć znaczenie kluczowe dla zrozumienia specyfiki poszczególnych tożsamości narodowych i regionalnych w Europie Środkowej. W badaniu w ramach projektu Eurobarometer zatytułowanym European Cultural Values z roku 2007 [European Cultural Values, Special Eurobarometer 278] respondentów z państw UE poproszono o wskazanie maksymalnie trzech kluczowych wartości (spośród dziewięciu³), które należy „zachowywać i wzmacniać” w społeczeństwie. „Szacunek dla historii i jej lekcji” w skali ogólnounijnej zajął szóstą pozycję⁴. Na tę wartość wskazało 17% obywateli UE. Jednakowoż należy zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę w postrzeganiu czynnika historycznego wśród obywateli tzw. starej i nowej Unii. W tzw. starej Unii (nie licząc Grecji, która cywilizacyjnie jest częścią Europy Środkowej) przekonanie, że należy dbać o historię i pamięć zbiorową, podziela 13% mieszkańców, podczas gdy w Europie Środkowej – prawie dwa razy więcej, bo 23%. Wśród społeczeństw zachodnich w omawianym względzie wyróżniają się Wielka Brytania (26%), zaś w środkowej części kontynentu europejskiego – Estonia (29%) oraz Polska, Republika Czeska (27%), Łotwa (26%). Na drugim końcu skali znajdują się odpowiednio: Finlandia (7%) i Hiszpania (9%) oraz Słowacja (15%), Słowenia i Rumunia (po 16%).

³ Szacunek dla natury i środowiska, równość społeczna i solidarność, przedsiębiorczość, zróżnicowanie kulturowe, pokój, postęp i innowacyjność, wolność opinii, tolerancja i otwarcie na innych, szacunek dla historii i jej lekcji.

⁴ Pokój – 61%, szacunek dla natury i środowiska – 50%, równość społeczna i solidarność, wolność opinii, tolerancja i otwarcie na innych – po 37%, szacunek dla historii i jej lekcji – 17%, postęp i innowacyjność – 14%, zróżnicowanie kulturowe – 12%, przedsiębiorczość – 10%.

Tabela 2. Odsetek mieszkańców państw Unii Europejskiej deklarujących „szacunek dla historii i jej lekcji”

UE 27	17%		
Republika Czeska	27%	Belgia	12%
Estonia	29%	Dania	12%
Łotwa	26%	Niemcy	14%
Litwa	25%	Hiszpania	9%
Węgry	23%	Francja	14%
Polska	27%	Irlandia	13%
Rumunia	16%	Włochy	16%
Słowenia	16%	Luksemburg	14%
Słowacja	15%	Holandia	14%
		Austria	10%
Średnia	23%	Portugalia	12%
		Finlandia	7%
		Szwecja	12%
		Wielka Brytania	26%
		Średnia	13%

Źródło: Special Eurobarometer 278 (2007), Aneks.

b) Kultura. Stwierdzenie, że „Europa jest w oczywisty sposób kontynentem o charakterze kulturowym” (nie geograficznym) stanowiło element badań ogólnounijnych w 2007 r. w ramach wcześniej wspomnianego projektu European Cultural Values. Przekonanie takie podzieliło wówczas 67% mieszkańców UE. W tzw. państwach starej Unii było to 64%, w państwach tzw. nowej Unii – aż 85% (!). Przeciwnego zdania było odpowiednio: 27% i 7% mieszkańców obu nieformalnych części Unii. W pierwszym przypadku najmniejszą wagę do kultury jako elementu konstytuującego Europę przywiązują mieszkańcy Holandii (39%), Danii (41%) oraz Szwecji (46%), największą zaś – Finlandii (84%) oraz Włoch (82%). W przypadku Europy Środkowej, odpowiednio: Rumunii (74%) i Litwy (80%) oraz Słowacji (92%), Republiki Czeskiej (89%), Polski i Słowenii (po 88%). Warto zauważyć przy tym, że o ile przekonanie o kluczowym znaczeniu kultury dla tożsamości Europy przez mieszkańców Europy Środkowej podzielane jest na podobnym, wysokim poziomie (różnica między skrajnymi odpowiedziami wynosi w tym przypadku 18%), o tyle w przypadku narodów zachodnioeuropejskich zaobserwować można znaczący „rozrzut” opinii (różnica między skrajnymi odpowiedziami wynosi tutaj 45%) [European Cultural Values, Special Eurobarometer 278].

Tabela 3. Odsetek mieszkańców państw Unii Europejskiej udzielających odpowiedzi „tak” lub „nie” w odniesieniu do stwierdzenia: „Europa jest w oczywisty sposób kontynentem o charakterze kulturowym”

	TAK	NIE		TAK	NIE
UE 27	67%	24%	UE 27	67%	24%
Republika Czeska	89%	8%	Belgia	68%	29%
Estonia	85%	7%	Dania	41%	52%
Łotwa	87%	8%	Niemcy	52%	44%
Litwa	80%	6%	Hiszpania	70%	14%
Węgry	83%	13%	Francja	63%	28%
Polska	88%	5%	Irlandia	66%	10%
Rumunia	74%	8%	Włochy	82%	12%
Słowenia	88%	7%	Luksemburg	70%	22%
Słowacja	92%	5%	Holandia	39%	56%
Średnia	85%	7%	Austria	73%	17%
			Portugalia	82%	8%
			Finlandia	84%	13%
			Szwecja	46%	43%
			Wielka Brytania	54%	33%
			Średnia	64%	27%

Źródło: Special Eurobarometer 278 (2007), Aneks.

c) Religia jest zdecydowanie najbardziej wyrazistą wartością odróżniającą Europę Środkową (jako całość) od Europy Zachodniej, choć nie można nie zauważyć, że część narodów Europy Środkowej, jeśli chodzi o stosunek do religii, bardziej pasuje do Europy Zachodniej. Z badań prowadzonych przez Pew Research Center w latach 2015-2017 na próbie 56 tysięcy dorosłych (18 i powyżej) w 34 państwach europejskich wynika, że za osoby głęboko wierzące uważa się niemal jedna trzecia mieszkańców (29,1%) Europy Środkowej i niespełna jedna piąta mieszkańców Europy Zachodniej (16,4%). Powyżej średniej dla regionu Europy Środkowej uplasowały się cztery państwa z wyraźnie dominującą pozycją prawosławia i dwa państwa z równie wyraźną dominującą pozycją katolicyzmu. W przypadku Europy Zachodniej były to cztery państwa z dominującą pozycją katolicyzmu i jedno ze zdecydowaną przewagą protestantyzmu.

Tabela 4. Odsetek osób uznających się za głęboko wierzące w państwach Europy Środkowej i Europy Zachodniej

Europa Środkowa	
Rumunia	55%
Mołdawia	47%
Bośnia i Hercegowina	46%
Chorwacja	44%
Polska	40%
Serbia (bez Kosowa)	32%
Ukraina	31%
Słowacja	29%
Białoruś	27%
Litwa	21%
Bułgaria	18%
Węgry	17%
Łotwa	15%
Republika Czeska	8%
Estonia	7%
Słowenia	b.d.
Średnia	29,1%

Europa Zachodnia	
Portugalia	37%
Włochy	27%
Irlandia	24%
Hiszpania	21%
Holandia	18%
Norwegia	17%
Austria	14%
Finlandia	13%
Niemcy	12%
Szwajcaria	12%
Francja	12%
Wielka Brytania	11%
Szwecja	10%
Belgia	10%
Dania	8%
Średnia	16,4%

Źródło: Pew Research Center (2018a).

W ramach tego samego badania respondentów zapytano również o znaczenie religii dla danej tożsamości narodowej. Połowa mieszkańców (49,3%) Europy Środkowej opowiedziała się za tym, że religia raczej lub zdecydowanie wpływa na kształt danej tożsamości narodowej. W przypadku Europy Zachodniej była to jedna trzecia respondentów (34%). W Europie Środkowej powyżej średniej dla regionu uplasowało się pięć krajów prawosławnych i trzy katolickie. W Europie Zachodniej zaś pięć państw katolickich.

Tabela 5. Znaczenie religii dla tożsamości narodowej (2015-2017) (% odpowiedzi „raczej” i „zdecydowanie tak”)

Europa Środkowa	
Serbia (bez Kosowa)	78%
Rumunia	74%
Bułgaria	66%
Polska	64%
Mołdawia	63%
Bośnia i Hercegowina	59%
Chorwacja	58%
Litwa	56%
Ukraina	51%
Białoruś	45%
Węgry	43%
Słowacja	35%
Republika Czeska	21%
Estonia	15%
Łotwa	11%
Słowenia	b.d.
Średnia	49,3%

Europa Zachodnia	
Portugalia	62%
Włochy	53%
Irlandia	48%
Szwajcaria	42%
Austria	39%
Hiszpania	38%
Niemcy	34%
Wielka Brytania	34%
Finlandia	32%

Europa Zachodnia	
Francja	32%
Holandia	22%
Norwegia	21%
Belgia	19%
Dania	19%
Szwecja	15%
Średnia	34,0%

Źródło: Pew Research Center (2018b).

Aby dopełnić obraz „krajobrazu” religijnego Europy Środkowej warto przyjrzeć się, jaki odsetek ogółu mieszkańców poszczególnych państw na początku lat 90. XX wieku oraz na początku wieku XXI stanowili wyznawcy czterech dominujących religii (katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu i islamu). Katolicy stanowią ponad połowę mieszkańców w pięciu państwach, prawosławni – w ośmiu, muzułmanie w trzech, zaś protestanci w żadnym z państw Europy Środkowej nie stanowią większości. Widoczny jest też proces laicyzacji społeczeństw Europy Środkowej.

Tabela 6. Odsetek katolików, prawosławnych, protestantów i muzułmanów w poszczególnych państwach Europy Środkowej

Państwo	Katolicyzm [*]		Prawosławie ^{**}		Protestantyzm ^{***}		Islam	
	rok	rok	rok	rok	rok	rok	rok	rok
	1991	2011	1991	2011	1991	2011	1991	2011
Albania	10,0	10,03	20,0	6,75	•	0,14	70,0	56,7
	1991	2020	1991	2020	1991	2011	1991	2020
Białoruś	•	6,7	•	83,3	•	•	•	0,5
	1991	2013	1991	2013	1991	2013	1991	2013
Bośnia i Hercegowina	17,65	15,2	30,10	30,7	0,04	b.d.	42,78	50,1
	•	2011	•	2011	•	2011	•	2011
Bułgaria	•	0,85	•	59,4	•	0,85	•	10,02
	1991	2011	1991	2011	1991	2011	1991	2011
Chorwacja	76,6	86,28	11,1	4,44	•	0,34	1,2	1,47
	2003	2011	2003	2011	2003	2011	2003	2011

Czarnogóra	4,19	3,44	69,61	72,07	•	0,16	10,98	19,11
	2000	2011	2000	2011	2000	2011	2000	2011
Estonia	0,51	0,41	13,02	16,39	14,11	16,56	•	•
	•	2011	•	2011	•	2011	•	2011
Kosowo	•	2,21	•	1,49	•	•	•	95,61
	•	2011	•	2011	•	2011	•	2011
Litwa	•	77,2	•	4,9	•	0,8	•	•
	•	2011	•	2011	•	2011	•	2011
Łotwa	•	25,1	•	19,4	•	34,3	•	•
	•	2002	•	2002	•	2002	•	2002
Macedonia (Północna)	•	0,35	•	64,78	•	0,03	•	33,33
	•	2014	•	2014	•	2014	•	2014
Mołdawia	•	0,1	•	90,1	•	2,0	•	0,1
	•	2011	•	2011	•	2011	•	2011
Polska	•	87,68	•	0,41	•	0,25	•	•
	1991	2011	1991	2011	1991	2011	1991	2011
Republika Czeska	39,0	10,4	0,2	0,2	4,0	1,0	•	•
	1992	2011	1992	2011	1992	2011	1992	2011
Rumunia	6,07	5,08	86,81	81,0	5,65	6,04	0,25	0,32
	1991	2011	1991	2011	1991	2011	1991	2011
Serbia (bez Kosowa)	6,4	4,97	81,8	84,59	1,12	0,99	2,89	3,10
	1991	2011	1991	2011	1991	2011	1991	2011
Słowacja	63,8	65,8	0,7	0,9	8,3	7,9	•	•
	1991	2002	1991	2002	1991	2002	1991	2002
Słowenia	71,6	57,8	2,4	2,3	0,9	0,8	1,5	2,4
	•	2015	•	2015	•	2015	•	2015
Ukraina	•	8,9	•	73,7	•	0,9	•	•
	2001	2011	2001	2011	2001	2011	•	2011
Węgry	54,51	38,9	0,15	0,1	18,9	13,8	•	•

* Kościół rzymskokatolicki i greckokatolicki.

** Ze starowiercami.

*** Protestantyzm i wyznania neoprotestanckie.

Źródło: opracowanie własne na podstawie wyników spisów powszechnych z poszczególnych państw.

d) Stosunek do legalnej aborcji. Ostatnią relewantną zmienną, z czterech przywołanych w tej części analiz, istotnie różnicującą społeczeństwa Europy Środkowej i Europy Zachodniej (z pewnymi godnymi uwagi wyjątkami) jest stosunek do legalnej aborcji. Aż 37,7% mieszkańców Europy Środkowej w omawianych wcześniej badaniach Pew Research Center uważa, że aborcja powinna być zakazana „we wszystkich lub prawie wszystkich przypadkach”. W przypadku Europy Zachodniej zdanie to podziela zaledwie 19% mieszkańców tego regionu, czyli o połowę mniej niż w przypadku Europy Środkowej. Powyżej średniej dla pierwszego z wymienionych regionów uplasowały się cztery kraje prawosławne i dwa katolickie, w przypadku Europy Zachodniej cztery państwa o dominującej pozycji katolicyzmu i ani jedno z dominującą pozycją protestantyzmu.

Tabela 7. Aborcja powinna być zakazana we wszystkich lub prawie wszystkich przypadkach (odsetek pozytywnych odpowiedzi w poszczególnych państwach)

Europa Środkowa	
Mołdawia	79%
Ukraina	55%
Białoruś	54%
Polska	52%
Bośnia i Hercegowina	47%
Litwa	41%
Rumunia	40%
Chorwacja	37%
Łotwa	37%
Serbia (bez Kosowa)	31%
Węgry	25%
Słowacja	23%
Bułgaria	15%
Estonia	15%
Republika Czeska	14%
Słowenia	b.d.
Średnia	37,7%

Europa Zachodnia	
Portugalia	34%
Włochy	32%
Irlandia	30%
Szwajcaria	26%
Austria	25%
Niemcy	22%
Hiszpania	19%
Wielka Brytania	18%
Norwegia	17%
Francja	17%
Holandia	14%
Belgia	13%
Finlandia	9%
Dania	6%
Szwecja	3%
Średnia	19,0%

Źródło: Pew Research Center (2018b).

Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz wynika, że Europa Środkowa – pojmowana w kategoriach narodów doświadczających od schyłku średniowiecza opresji zarówno ze strony „nie-Europy” w postaci trzech „klinów azjatyckich”, jak i ze strony Zachodu z jego odpodmiotawiającą postkolonialną narracją i traktowaniem Europy Środkowej jedynie w kategoriach „geopolitycznej szachownicy” – wykształciła własną tożsamość, która jednakże nie jest tożsamością ponadnarodową, lecz swoistą „gramatyką” wspólną dla poszczególnych kultur narodowych. Naród pojmowany przede wszystkim w kategoriach „suwerenności kulturowej” stanowi bowiem wciąż najważniejszy punkt odniesienia w kształtowaniu tożsamości zbiorowych w Europie Środkowej. Otwartym pozostaje pytanie o wolę i umiejętność sprzężenia poszczególnych narracji tożsamościowych w jeden transnarodowy dyskurs środkowoeuropejski w odpowiedzi na pojawiające się zagrożenia (zarówno ze Wschodu, jak i Zachodu) nie tylko dla tożsamości, lecz także dla bytu poszczególnych narodów Europy Środkowej. Ową odrębność

Europy Środkowej wykazano zarówno w wymiarze pewnych procesów historycznych, dokonujących się zwłaszcza w wymiarze relacji: tożsamość narodowa – religia; sakralizacja etnosu versus etniczacja religii, jak i w wymiarze współczesnych badań empirycznych dotyczących postaw aksjologicznych mieszkańców Europy.

Bibliografia

- Babiński G. (2003), *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, w: *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Bauman Z. (1995), *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Berend T.I. (2003), *History Derailed. Central and Eastern Europe in the Long Nineteenth Century*, CA U. of California, Berkeley.
- Boia L. (2003), *Rumuni. Świadomość, mity, historia*, tłum. K. Jurczak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bokszański Z. (2006), *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ceh N., Harder J. (2005), *Imagining the Croatian Nation*, „Est European Quarterly”, nr 4, s. 409-417.
- Cywiński B. (1985), *Doświadczenie Europy*, Wydawnictwo Głos, Warszawa.
- Cywiński B. (1994), *Mój kawałek Europy*, Presspublica, Warszawa.
- Cywiński B. (1994), *Mój kawałek Europy*, „Rzeczpospolita”, Warszawa.
- Cywiński B. (2003), *Przeciwko Jałcie bis*, „Rzeczpospolita”, 8 lutego.
- Czyżewski K. (2008), *Linia powrotu. Zapiski z pogranicza*, Pogranicze, Sejny.
- Dabrowski P.M. (2000), *Folk, Faith and Fatherland. Defining the Polish Nation in 1883*, „Nationalities Papers”, nr 3, s. 397-416.
- Davies N. (2001), *Boże igrzysko. Historia Polski*, tłum. E. Muskat-Tabakowska, Znak, Kraków.
- Dąbrowska-Partyka M. (1998), *Zagadnienie tożsamości a konflikt jugosłowiański*, w: *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów. Sympozjum w Castel Gandolfo 19-20 sierpnia 1996*, red. M. Dąbrowska, L. Suchanek, F. Ziejka, Znak, Kraków.
- Dybciak K. (2001), *Katolicka Europa Środkowa czy strefa postkomunistyczna?*, „Arcana”, nr 3, s. 6-15.
- Dybciak K. (2004), *Co znaczy katolickość Europy Środkowej?*, w: *Europa Środkowa: wspólnota czy zbiorowość?*, red. R. Zenderowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Elliott M. (2009), *Laszlo Tökés, Timisoara and the Romanian Revolution*, www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/misc_art.html (17.11.2022).

- Erdősi P. (2006), „Rzymski limes” i „przedmurze chrześcijaństwa” w węgierskiej wyobraźni historycznej, w: *Dziedzictwo kresów – nasze wspólne dziedzictwo?*, red. J. Purchla, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- European Cultural Values, Special Eurobarometer 278, Wave 67 – TNS Opinion & Social (Aneks).
- Flora G., Szilagyi G., Roudometof V. (2005), *Religion and National Identity in Post-communist Romania*, „Journal of Southern Europe and the Balkans”, nr 1, s. 35-55.
- Gacesa D. (2006), „Othering” of East and West: (Anti)Ecumenical Views of the Serbian Orthodox Church, „CEU Political Science Journal”, nr 2, s. 403-424.
- Gołębski F. (2001), *Stosunki kulturalne na Bałkanach*, Elipsa, Warszawa.
- Grott B. (2006), *Ojciec Józef Maria Bocheński i jego model nacjonalizmu chrześcijańskiego*, w: *Nacjonalizm czy nacjonalizmy. Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, red. B. Grott, Kraków 2006.
- Halecki O. (1950), *The Limits and Divisions of European History*, Sheed and Ward, London – New York.
- Halecki O. (2000), *Historia Europy – jej granice i podziały*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.
- Huntington S.P. (2007), *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków.
- Jacobson-Widding A. (1983), *Introduction*, w: *Identity: Personal and Socio-Cultural*, red. A. Jacobson-Widding, Academiae Upsaliensis, Uppsala.
- Kałużny T. (2020), *Ukraińska autokefalia rok po ustanowieniu. Reakcje i dylematy świata prawosławnego*, „Studia Oecumenica”, nr 20, s. 197-213.
- Karpat K.H. (1992), *Mniejszość muzułmańska na Bałkanach*, „Sprawy Międzynarodowe”, t. 7, nr 12, s. 129-144.
- Krakovska V. (2005), *Evolution of the Lithuanian National Identity in the European Context*, „Slovo”, nr 1.
- Lubonja F. (2005), *Albania – wolność zagrożona. Wybór publicystyki z lat 1991-2002*, tłum. D. Horodyska, Pogranicze, Sejny.
- MacDonald D.B. (2006), *Serbia and the Jewish Trope. Nationalism, Victimhood and the Successor Wars in Yugoslavia*, w: *Nationalism Across the Globe. An Overview of Nationalisms in State-Endowed and Stateless Nations*, Volume I: Europe, red. W.J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań.
- Mazurkiewicz P. (2001), *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*, Studium Generale Europa, Warszawa.
- Mazurkiewicz P. (2004), *Oddychać dwoma płucami. Tożsamość Europy Środkowej*, w: *Europa Środkowa: wspólnota czy zbiorowość?*, red. R. Zenderowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Merdjanova I. (2000), *In Search of Identity. Nationalism and Religion in Eastern Europe*, „Religion, State & Society”, nr 3, s. 233-261.
- Misztal B. (2005), *Tożsamość jako pojęcie i zjawisko społeczne w zderzeniu z procesami globalizacji*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- Nowak A. (2022), *Prof. Andrzej Nowak „Polska i Zachód/Europa. Kultura i geopolityka” - 1/2*, https://www.youtube.com/watch?v=fIEulQWstLE&list=TLPQMTgwNDIwMjJLJrQAKK88dpg&index=2&ab_channel=ascotv (19.04.2022).
- Olszański T. (2018), *Konstantynopol. Autokefalia dla Ukrainy*, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2018-10-12/uznanie-przez-patriarchat-ekumeniczny-niezaleznosci-prawoslawnej> (19.04.2022).
- Peterson-Royce A. (1982), *Ethnic Identity*, Indiana University Press, Bloomington.
- Pew Research Center (2018a), *How Do European Countries Differ In Religious Commitment? Use Our Interactive Map to Find Out*, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment> (18.04.2022).
- Pew Research Center (2018b), *Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues*, <https://www.pewresearch.org/religion/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/> (18.04.2022).
- Pope E.A. (2009), *The Role of Religion in the Romanian Revolution*, www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/misc_art.html (12.11.2009).
- Popper K.R. (1992), *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ramet P. (1988), *Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity. An introduction*, w: *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, red. P. Ramet, Routledge, Durham.
- Rapacka J. (1995), *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Energeia, Warszawa.
- Rembierz M. (1999), *Źródła i dylematy tożsamości. Filozofia wobec pytań o treść i sens egzystencji, Tożsamość człowieka wobec życia i śmierci*, „Colloquia Communia” nr 2, s. 16-36.
- Ricoeur P. (1992), *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków.
- Rusek H. (2002), *Religia i polskość na Zaolziu*, Nomos, Kraków.
- Samsonowicz H. (1999), *Północ – Południe, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Ossolineum*, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Szczepański W. (2007), *Specyfika albańskiego procesu narodotwórczego w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku (do I wojny światowej)*, w: *Integracja i tożsamość narodowa w Europie Środkowo-Wschodniej na przestrzeni dziejów. Z prac Polsko-Bułgarskiej Komisji Historycznej*, red. E. Znamierowska-Rakk, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.
- Szűcs J. (1995), *Trzy Europy*, tłum. J.M. Kłoczowski, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.
- Ścigaj P. (2004), *Tożsamość narodowa. Przegląd problematyki*, „Politeja”, nr 1, s. 152-167.
- Taboada-Leonetti I. (1981), *Identité individuelle, identité collective. Problèmes poses par l'introduction du concept d'identité en sociologie. Quelques propositions théoretiques a partir de trois Recherches sur l'immigration*, „Social Science Information”, nr 1, s. 137-167.
- Terlecki T. (1974), *Polska a Zachód. Próba syntezy*, Nakł. Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Londyn.

- Tismaneanu V. (2000), *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa.
- Ugrešić D. (2006), *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*, tłum. D.J. Ćirlić, Czarne, Wołowiec.
- Vambéry R. (1944), *Nationalism in Hungary*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, nr 77, s. 77-85.
- Velikonja M. (2003), *Slovenian and Polish Religio-National Mythologies. A Comparative Analysis*, „Religion, State & Society”, nr 3, s. 233-260.
- Vrnt P.C. (2003), *Our First King István Still Has a Hand in Hungary's Modern Day Culture*, „The New Hungarian Voice”, nr 3.
- Wojtyła K. (1994), *Gdzie znajduje się granica Europy?*, „Ethos”, nr 4, s. 27-34.
- Wolson P. (1999), *Politics of Victimhood. A Perpetual Cycle of Abuse*, „Los Angeles Times”, 9 maja.
- Zarycki T. (2004), *Uses of Russia. The Role of Russia in the Modern Polish National Identity*, „East European Politics and Societies”, nr 4, s. 595-627.
- Zenderowski R. (2003), *Czym jest Europa? Kim są Europejczycy?*, w: S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003.
- Zenderowski R. (2007), *Nad Tatrami błyska się... Słowacka tożsamość narodowa w dyskursie politycznym w Republice Słowackiej (1989-2004)*, Warszawa.
- Zenderowski R. (2011), *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Wyniki spisów powszechnych

- 2000 Round of Population and Housing Censuses in Estonia, Latvia And Lithuania, Vilnius 2000, http://www.csb.gov.lv/images/modules/items/item_file_2064_baltcen3.pdf (18.11.2022).
- Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine / Agency for Statistics of Bosnia and Herzegovina, *Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u Bosni i Hercegovini, 2013. Rezultati popisa*, <http://www.popis2013.ba/popis2013/doc/Popis2013prvoIzdanje.pdf> (18.11.2022).
- Agencia e statistikave të Kosovës / Statistical Office of Kosova, <http://www.ks-gov.net> (2008, 2011) (18.11.2022).
- Centrālā statistikas pārvalde, *Population Census 2011 – Key Indicators*, <http://www.csb.gov.lv/en/statistikas-temas/population-census-2011-key-indicators-33613.html> (18.11.2022).
- Český statistický úřad / Czech Statistical Office, *Basic Final Results of the Population and Housing Census 2001*, <http://www.czso.cz> (18.11.2022).
- Český statistický úřad / Czech Statistical Office, *Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu 2014*, <https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0> (18.11.2022).
- Český statistický úřad / Czech Statistical Office, *Předběžné výsledky Sčítání lidu, domů a bytů 2011*, <http://www.czso.cz> (18.11.2022).

- Comisia Centrală Pentru Recensământul Populației și al Locuințelor, *Comunicat de presă privind rezultatele provizorii ale Recensământului Populației și Locuințelor – 2011*, http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2012/02/Comunicat_DATE_PROVIZORII_RPL_2011.pdf (18.11.2022).
- Comisia Centrală Pentru Recensământul Populației și al Locuințelor, *Recensământ 1992, 2002*, <http://www.recensamant.ro> (18.11.2022).
- Comisia Centrală Pentru Recensământul Populației și al Locuințelor, *Recensământul Populației și Locuințelor 1992*, <http://colectaredate.insse.ro/phc/public.do?siteLang=ro> (18.11.2022).
- Comisia Centrală Pentru Recensământul Populației și al Locuințelor, *Recensământului Populației și Locuințelor 2014*, <http://recensamant.statistica.md> (18.11.2022).
- Comisia Centrală Pentru Recensământul Populației și al Locuințelor, *Recensământul Populației, Demographic, national, language and cultural characteristics 2004*, <http://www.statistica.md> (18.11.2022).
- Departament Badań Społecznych i Warunków Życia GUS, *Wyznania Religijne – Stowarzyszenia Narodowościowe i Etniczne w Polsce 2009-2011*, Warszawa 2013, http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/oz_wyznania_religijne_stow_nar_i_etn_w_pol_2009-2011.pdf (18.11.2022).
- Department of Statistics to the Government of the Republic of Lithuania, *2001, 2011 Population and Housing Census data*, <http://www.stat.gov.lt> (18.11.2022).
- Državni zavod za statistiku / The Croatian Bureau of Statistics, *Census of population, households and dwellings, 2001, 2011*, http://www.dzs.hr/default_e.htm (18.11.2022).
- Generations and Gender Survey, *2020 Belarus Wave*, ggpsurvey.ined.fr. (18.11.2022).
- Główny Urząd Statystyczny, *Podstawowe informacje o sytuacji demograficzno-społecznej ludności Polski oraz zasobach mieszkaniowych*, Warszawa 2012.
- Główny Urząd Statystyczny, *Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*, Warszawa 2015.
- Główny Urząd Statystyczny, *Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002 i 2011 w zakresie deklarowanej narodowości oraz języka używanego w domu*, <http://www.stat.gov.pl/gus> (18.11.2022).
- Instituti i Statistikave (INSTAT), *Censusi i Popullsisë dhe Banesave 2011*, Tirana 2012, s. 71, http://www.instat.gov.al/media/177354/main_results__population_and_housing_census_2011.pdf (18.11.2022).
- Központi Statisztikai Hivatal / Hungarian Central Statistical Office, *Évi Népszámlálás 3. Országos adatok*, Budapest 2013, http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz_03_00_2011.pdf (18.11.2022).
- Központi Statisztikai Hivatal / Hungarian Central Statistical Office, *ÉVI Népszámlálás 3. Országos adatok*, 2011, <http://www.nepszamlalas.hu> (18.11.2022).
- Központi Statisztikai Hivatal / Hungarian Central Statistical Office, 2001. ÉVI NÉPSZÁMLÁLÁS <http://www.nepszamlalas2001.hu/eng/volumes/26/tartalom.html>; http://www.nepszamlalas2001.hu/eng/volumes/27/tables/load1_1_1.html (18.11.2022)
- Lietuvos statistikos departamentas / Statistics Lithuania, *Results of the 2011 Population and Housing Census of the Republic of Lithuania*, <http://www.stat.gov.lt>; <http://statistics.bookdesign.lt/?lang=en> (18.11.2022).

- Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Belarus, *Religion and denominations in the Republic of Belarus, 2011*, http://www.mfa.gov.by/upload/pdf/religion_eng.pdf (18.11.2022).
- Stanovništvo predratne Jugoslavije po veroispovesti i materinjem jeziku po popisu od 31.3.1931, Beograd 1945, <http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/G1931/pdf/G19314001.pdf> (18.11.2022).
- Štatistický úrad Slovenskej republiky / Statistical Office of the Slovak Republic, *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov v roku 2001, 2011*, <http://www.statistics.sk> (18.11.2022).
- Statistični urad Republike Slovenije / Statistical Office of the Republic of Slovenia, *Rezultati Popisa 2002*, <http://www.stat.si/popis2002/si/default.htm> (18.11.2022).
- Statistikaamet / Statistics Estonia, *Population and Housing Census 2000, 2011*, <http://www.stat.ee/phc2011>; http://www.stat.ee/64310?parent_id=39113 (18.11.2022); <http://estonia.eu/about-estonia/country/population-census-2011.html> (18.11.2022).
- Statistikaamet / Statistics Estonia, *Population and Housing Census 2011*, <http://www.stat.ee/phc2011;PC231> (18.11.2022).
- Statistikaamet / Statistics Estonia, *Population by religious affiliation and ethnic nationality; pc0454: at least 15-year-old persons by religion, sex, age group, ethnic nationality and county, 31 december 2011*, <http://pub.stat.ee/> (18.11.2022).
- The European Centre for Minority Issues, *Kosovo Statistics*, www.ecmi.de/emap/download/KosovoStatisticsFinalOne.pdf (18.11.2022).
- Uprava za statistiku Crne Gore – MONSTAT / Statistical Office of Montenegro – MONSTAT, *Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 2003*, Podgorica, septembar 2004.
- Uprava za statistiku Crne Gore – MONSTAT / Statistical Office of Montenegro – MONSTAT, *Prvi Rezultati. Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u Crnoj Gori*, Podgorica 2011, <http://www.monstat.org> (18.11.2022).
- Zavod za Statistiku Republike Bosne i Hercegovine, *Etnička Obilježja Stanovništva 1991, Sarajevo 1993*, <http://www.fzs.ba/Dem/Popis/Etnicka%20obiljezja%20stanovnistva%20bilten%20233.pdf> (18.11.2022).
- Державний Комітет Статистики України / State Statistics Committee of Ukraine, *National composition of the population. 2001 Ukrainian Population Census*, <http://www.ukrcensus.gov.ua>; <http://2001.ukrcensus.gov.ua/eng/results/general/nationality/> (18.11.2022).
- Државниот завод за статистика / State Statistical Office, *Macedonia in Figures, Skopje 2012*, http://www.stat.gov.mk/Publikacii/Mak_Brojki_2012_A.pdf (18.11.2022).
- Државниот завод за статистика / State Statistical Office, *Popis na Naselenieto, Domakinstvata i Stanovite vo Republika Makedonija*, 2002, <http://www.stat.gov.mk>.
- Национален Статистически Институт / National Statistical Institute, *2011 Population Census in the Republic of Bulgaria*, <http://www.nsi.bg> (18.11.2022).
- Национален Статистически Институт / National Statistical Institute, *Census 2001 – Final Results*, <http://www.nsi.bg> (18.11.2022).
- Нацыянальны статыстычны камітэт Рэспублікі Беларусь / National Statistical Committee of the Republic of Belarus, *National Composition Of Population Of The Republic Of Belarus (Нацыянальны Састав Населения Республики Беларусь)*, <http://belstat.gov.by/homep/en/census/p5.php> (18.11.2022).

- Републички завод за статистику Србије / Statistical Office of the Republic of Serbia, *2011 Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Serbia. First Results*, <http://media.popis2011.stat.rs/2011/prvi-rezultati.pdf> (18.11.2022).
- Републички завод за статистику Србије / Statistical Office of the Republic of Serbia, *Population Census 2002*, <http://webrzs.statserb.sr.gov.yu/axd/en/popis.htm> (18.11.2022).
- Соціологічна група «РЕЙТИНГ», Релігійні вподобання населення, http://ratinggroup.ua/files/ratinggroup/reg_files/rg_religion_report_042015.pdf (18.11.2022).

Nicholas Morieson

Deakin University, Australia

ORCID: 0000-0001-5633-6388

„Węgry to miejsce, w którym trzeba teraz być”. Węgierski postliberalizm i jego wpływ na amerykańskich konserwatystów

Abstrakt: Niniejszy artykuł analizuje postliberalizm wyłaniający się na amerykańskiej prawicy politycznej i jego relację z węgierskim postliberalizmem powiązany z Viktorom Orbánem i jego partią rządzącą – Fidesz. Sukces wyborczy, jaki odniósł na Węgrzech Orbán, i przeprowadzona przez niego transformacja Węgier w postliberalną „chrześcijańską demokrację” obudziły zainteresowanie tym państwem wśród wielu społecznych konserwatystów w USA. Dla Amerykanów należących do postliberalnej prawicy rząd Orbána jest wzorem w tym sensie, że ich zdaniem węgierski premier dokonał tego, czego nie potrafiła dokonać amerykańska prawica: uniemożliwił liberałom i postępowcom zawłaszczanie instytucji państwowych i wielkich korporacji. Zainteresowanie amerykańskich postliberałów Orbánem doprowadziło kilku z nich do złożenia mu wizyty, a także do podjęcia decyzji o zorganizowaniu konferencji Conservative Political Action Conference w 2022 r. w Budapeszcie. Niniejszy artykuł przygląda się powodom, dla których tak wielu amerykańskich konserwatystów zaczęło podziwiać postliberalny reżim Orbána na Węgrzech, czego się od niego nauczyli i czy Amerykańscy konserwatywni działacze i politycy wprowadzają obecnie w życie nieliberalizm w stylu Orbána na amerykańskim gruncie. Artykuł analizuje wypowiedzi postliberalnych konserwatywnych dziennikarzy, intelektualistów i aktywistów amerykańskich opowiadających się za Orbánem, badając przyczyny ich antypatii do liberalizmu, podziwu dla Orbána i pragnienia sprowadzenia do Ameryki postliberalnych rządów w stylu Orbána. Aby ustalić, czy węgierski postliberalizm jest obecnie praktykowany przez konserwatywnych polityków i aktywistów amerykańskich, artykuł bada działalność konserwatywnego aktywisty Christophera Rufa, ustawodawstwo uchwalone przez gubernatora Florydy Rona DeSantisa, oraz rosnącą popularność postliberalnego, populistycznego kandydata republikanów Blake’a Mastersa, co do których niekiedy uważa się, że inspirują się Orbánem. Amerykańscy postliberałowie mają różne powody odrzucenia liberalizmu i różne pomysły na to, jak miałyby wyglądać postliberalne społeczeństwo. Niektórzy są zdania, że problem tkwi w podstawach liberalizmu, które czynią z wolności

„fałszywego boga”, a tym samym zachęcają do zachowań antytetycznych wobec dobra wspólnego. Łączy ich przekonanie, że neutralne politycznie i religijnie państwo liberalno-demokratyczne upada, więc przyszłe rządy zachodnie będą nieliberalne, zaś instytucje państwowe i korporacje zostaną zdominowane przez „przebudzonych” postępowców albo konserwatystów społecznych. Artykuł konkluduje, że amerykańscy postliberałowie niewiele wiedzą o Węgrzech i ich kulturze i nie próbują powielać w USA rządów w stylu Orbana. Mimo to premier Węgier jest postacią inspirującą dla postliberalnej prawicy, a coraz większa liczba republikańskich polityków przyjmuje postliberalny styl rządzenia, w którym wykorzystują oni siłę państwa do wywierania presji na tych, których uważają za swoich wspólnych wrogów, oraz do usuwania postępowców ze stanowisk w instytucjach państwowych.

Słowa kluczowe: Węgry, USA, postliberalizm, konserwatyści amerykańscy, Viktor Orbán

Abstract: This paper examines emerging post-liberalism on the American political right, and its relationship with the Hungarian post-liberalism associated with Viktor Orbán and his ruling Fidesz party. The electoral success enjoyed by Viktor Orbán in Hungary, and his transformation of Hungary into a post-liberal ‘Christian democracy’, has inspired interest in Hungary among many social conservatives in the United States. For Americans who belong to the post-liberal right, Orbán’s government is a ‘model’ insofar as they believe the Hungarian Prime minister has done what American right could not do: prevent liberals and progressives from ‘capturing’ state institutions and major corporations.

American post-liberals’ interest in Orbán has led to several visiting him, and the decision to hold the CPAC conference in Budapest in 2022. This paper examines why so many Americans conservatives have come to admire Orbán’s ‘post-liberal’ regime in Hungary, what they have learned from Orbán, and investigates whether American conservative activists and politicians are now putting Orbán style illiberalism into practice in American politics.

The paper thus first examines the writings of post-liberal, pro-Orbán, American conservative journalists, intellectuals, and activists, and explores the reasons behind their antipathy to liberalism, admiration of Orbán, and desire to bring to America Orbán style post-liberal government. Second, to determine whether Orbán style post-liberalism is now being practiced by American conservative politicians and activists, the paper examines the activities of conservative activist Christopher Rufo, the legislation passed by Florida Governor Ron DeSantis, and the rise of post-liberal, populist Republican candidate Blake Masters, who are sometimes alleged to be inspired or influenced by Viktor Orbán.

The paper finds that American post-liberals have different reasons for rejecting liberalism, and different ideas about what a post-liberal society might look like.

Some believe that the foundations of liberalism are problematic and make a kind of ‘false god’ out of liberty, and, in doing so encourage behaviour antithetical to the common good. What they share, however, is a belief that the politically and religiously neutral liberal democratic state is collapsing, that future Western governments will therefore be illiberal, and this being so, that state institutions and corporations will either be dominated by ‘woke’ progressives or social conservatives.

Equally, the paper finds that American post-liberals know little about Hungary and its culture and are not attempting to replicate Orbán style rule in the United States. However, the paper also finds that Orbán is an inspirational figure on the post-liberal right, and that an increasing number of Republican politicians are embracing a post-liberal style of rule in which they use the power of the state to pressure their perceived corporate enemies, and to remove progressives from positions of power within state institutions.

Keywords: Hungary, USA, postliberalism, American conservatives, Viktor Orbán

Wstęp

W 2021 r. grupa wybitnych północnoamerykańskich konserwatystów społecznych, w tym dziennikarzy, polityków, lobbystów i komentatorów politycznych, spotkała się na Węgrzech [Zerofsky 2021]. Postawili sobie za cel zrozumienie tego, w jaki sposób prawicowo-populistyczny premier kraju, Viktor Orbán, zdołał nie tylko zdobyć władzę, ale też wprowadzić w kraju „nieoliberalną demokrację”, czyli postliberalny reżim oparty na wartościach chrześcijańskich, węgierskim nacjonalizmie oraz tradycyjnych pojęciach rodziny i płci [Bíró-Nagy 2017; Plattner 2019; Zerofsky 2021]. Postliberałowie, którzy przyjechali na Węgry, nie należeli do elity Partii Republikańskiej, nie byli neokonserwatystami, entuzjastycznie nastawionymi do wizji amerykańskiej potęgi, ani libertarianami, którzy nie pragną niczego więcej niż ograniczenia państwa i jego instytucji.

Nie można też umieścić tej grupy w ramach *alt-right*, alternatywnej prawicy, która szeroko popierała Donalda Trumpa, ani w ramach tzw. paleokonserwatyzmu czy amerykańskiego natywizmu republikańskiego kandydata na prezydenta Patricka J. Buchanana, który stanowi inspirację dla ruchu *alt-right*. Zarówno współczesna alternatywna prawica, jak i Buchanan w znacznie większym niż postliberałowie stopniu zajmują się demografią rasową USA. I choć wielu działaczy *alt-right* – podobnie jak postliberałowie – coraz częściej porzuca neoliberalną ekonomię [Cooper 2021; Esposito 2019], amerykańska alternatywna prawica zajmuje się przede wszystkim konstruowaniem „białego etnopaństwa” [Cooper 2021: 42].

W szeregach postliberałów znajduje się natomiast szereg niebiałych Amerykanów, takich jak Sohrab Ahmari, a skupiają się oni bardziej na problemie demografii religii w USA, zwłaszcza na upadku chrześcijaństwa.

Co więcej, wybór Trumpa – świętowany przez alternatywną prawicę – spotkał się z mieszaną reakcją postliberałów, takich jak Rod Dreher, przestrzegający chrześcijan w 2016 r. przed entuzjastycznym podejściem do Trumpa, który – jak twierdził – w końcu „splami «każdego, kto przy nim stanie»” [Twitter 2016], czy James David Vance, przyznający w wywiadzie, że był zarówno „zachwycony”, jak i „przeżony” Trumpem, który – jego zdaniem – zbyt często „odwołuje się do obaw ludzi [...], nie proponując żadnych konkretnych rozwiązań, które mogłyby poprawić ich życie” [Dreher 2016].

Ci postliberałowie byli sceptyczni co do dobra płynącego z roli Ameryki w świecie i nie wierzyli już, że prokorporacyjna, neoliberalna polityka Partii Republikańskiej służy interesom Amerykanów. Co więcej, wielu z nich jest religijnymi konserwatystami, coraz bardziej zaniepokojonymi upadkiem chrześcijaństwa w Ameryce Północnej i przekonanymi, że upadek ten odpowiada za kryzys cywilizacyjny w USA i grozi zagładą zachodniej cywilizacji. Niepokój wielu przedstawicieli postliberalnej prawicy budził w szczególności fakt, że w ciągu pierwszych dwóch dekad XIX wieku szereg dużych amerykańskich korporacji przyjął postulaty ruchu Black Lives Matter, język LGBTQI+ czy też promował lub lobbował w imieniu innych progresywnych inicjatyw; być może byli oni przekonani, że świat korporacji pozostanie przestrzenią zdominowaną przez konserwatystów lub prawicę i zaszokowało ich to, jak szybko przyjął on – przynajmniej na poziomie retorycznym – progresywne dyskursy [Douthat 2018; Dreher 2021b; The Heritage Foundation 2021].

W odpowiedzi na rosnącą siłę postępowców w amerykańskim życiu publicznym, pewna odrębna grupa konserwatystów zaczęła twierdzić, że polityka Partii Republikańskiej, zwłaszcza jej opowiadanie się za małym rządem, nieingerencją w większość aspektów życia publicznego i prywatnego, wolnością słowa i neoliberalną ekonomią, jest błędna [O’Sullivan, 2014]. Ich zdaniem ten zestaw liberalno-konserwatywnych zasad pozwolił postępowej lewicy zdominować elitarnie przestrzeń USA, w tym wiele korporacji i instytucji edukacyjnych [tamże]. Byli oni przekonani, że w Orbánie znaleźli wzór – choćby i niedoskonały – konserwatywnego przywódcy, który pokonał lewicę i znalazł sposób na utrzymanie władzy przez długi czas, budując ustrój postliberalny [Caldwell 2019; Dreher 2022b; O’Sullivan, 2014; Zerofsky 2021].

W ten sposób na przestrzeni kilku lat w ciągu dwóch pierwszych dziesięcioleci tego wieku amerykańscy konserwatyści, a także konserwatyści z szeroko rozumianego świata anglojęzycznego – w tym dziennikarze opinii Rod Dreher i Tucker Carlson, profesor nauk politycznych na Uniwersytecie Notre Dame Patrick Deneen i profesor prawa na Harvardzie Adrian Vermeule, pisarz polityczny Douglas Murray, nieżyjący już brytyjski filozof Roger Scruton – zaczęli odbywać swego rodzaju pielgrzymki do Budapesztu, by tam badać sukcesy Orbána [Bherer 2022; Bloodworth 2022]. Podobnie kanadyjski profesor psychologii i komentator kultury Jordan Peterson spotkał się prywatnie z Orbánem w Budapeszcie w 2018 r. [Levitz 2019]. Sam był redaktor „National Review” John O’Sullivan przeniósł się do Budapesztu, gdzie pełni funkcję lidera sponsorowanego przez węgierski rząd pro-Orbánowskiego Instytutu Dunajskiego [Tait 2022]. Działania te były w dużej mierze podejmowane indywidualnie aż do 2021 r., kiedy to zorganizowano ciekawy wyjazd studyjny. Dreher [2021b], który oświadczył, że „Węgry to miejsce, w którym trzeba teraz być”, zainicjował wyjazd na Węgry w 2021 r., zachęcając gospodarza popularnego programu Fox News Carlsona do zainteresowania się osiągnięciami Orbána. Twierdził on, że partia Fidesz zdołała osiągnąć to, co uważano za niemożliwe: powstrzymała elity swojego narodu przed przejściem państwa i wyparciem konserwatystów ze sfery publicznej [Zerofsky 2021]. Badacz Patrick Deneen odbył prywatne spotkanie się z Orbánem, a profesor prawa i katolicki integralista Adrian Vermuele oraz pisarz Sohrab Ahmari – obaj niedawno nawróceni na katolicyzm – wyrażają się z aprobatą o jego umiejętności zwalczania wrogów na lewicy i utrwalania kultury chrześcijańskiej na Węgrzech [Zerofsky 2021]. Vance również pochwała pewne elementy rządów Orbána na Węgrzech, zwłaszcza jego próby podniesienia przyrostu naturalnego zamiast polegania na imigracji [Pengelly 2021; Vance 2021].

Amerykańscy konserwatyści, którzy odwiedzili Węgry, mają poczucie, że przez dziesięciolecia jedynie przyglądali się, jak postępowcy przekształcają ich społeczeństwo – legalizując małżeństwa osób tej samej płci, rozszerzając prawa i ochronę osób transpłciowych, a przede wszystkim zdominowując dyskurs publiczny tematami związanymi z rasą, płcią i seksualnością. Dlatego ewidentny sukces polityczny Orbána wzbudził ich zainteresowanie. Węgry stały się zatem miejscem, które warto badać, ponieważ to właśnie tam – pod rządami prawicowo-populistycznej partii Fidesz – konserwatyści najwyraźniej znaleźli sposób na powstrzymanie lewicy przed wygrywaniem wojen kulturowych i dominacją w sferze publicznej, a jednocześnie kształtowali nowy porządek postliberalny. Podróże amerykańskich konserwatystów na Węgry wzbudziły, co zrozumiałe, pewne

negatywne zainteresowanie mediów, zwłaszcza lewicowych. Według liberalnych i lewicowych krytyków ci amerykańscy konserwatyści są albo naiwniakami, którzy nie rozumieją mrocznej rzeczywistości autorytarnego reżimu Orbána, albo świadomie popierają skrajnie prawicowego dyktatora. Co więcej, krytycy konsekwentnie oskarżają amerykańskich postliberałów o próbę wprowadzenia w USA rzekomo skrajnie prawicowego autorytaryzmu Orbána [Beauchamp 2022; Kim 2022]. Wśród tych krytyków znalazł się neokonserwatysta Bill Kristol [2021], który w swoim tweecie stwierdził, że „DeSantis idzie w ślady Orbána”, ilustrując nasilający się rozłam prawicy na tych, którzy popierają liberalną demokrację, oraz tych, którzy uważają, że albo zawiodła, albo stanowi antytezę dla wyznawanej przez nich ideologii politycznej. W dyskusji tej często brakuje analizy wypowiedzi konserwatystów na temat Orbána i partii Fidesz, a także głębszej refleksji nad tym, co Orbán znaczy dla amerykańskich konserwatystów i czego chcą się nauczyć z jego stylu rządzenia i ideologii politycznej. Jednocześnie należy też przyjrzeć się temu, na ile amerykańscy konserwatyści zaczęli stosować w praktyce naukę zaczerpniętą od Orbána. Niniejszy artykuł analizuje, dlaczego wśród tak wielu amerykańskich konserwatystów zrodził się podziw dla postliberalnego reżimu Orbána na Węgrzech i czego się od niego nauczyli, a także bada, na ile amerykańscy konserwatywni działacze i politycy wprowadzają obecnie w życie Orbánowski „nieoliberalizm”.

Artykuł analizuje grupę postliberalnych intelektualistów i postaci politycznych w Stanach Zjednoczonych, których łączy zarówno odrzucenie liberalizmu, który ich zdaniem stał się egzystencjalnym zagrożeniem dla cywilizacji zachodniej, jak i przekonanie, że rząd Orbána na Węgrzech stanowi model udanego przejścia od społeczeństwa liberalnego do postliberalnego. Nie ma tu miejsca na przeanalizowanie poglądów wszystkich postliberalnych intelektualistów i postaci politycznych, dlatego artykuł skupia się na kilku najbardziej znaczących z nich, m.in. na dziennikarzach i pisarzach takich jak Rod Dreher, Sohrab Ahmari, Gladden Pappin, Tucker Carlson i John O’Sullivan, z których wszyscy nawiązali instytucjonalne więzi z Węgrami i Orbánem. Na przykład Dreher i Pappin gościnnie wykładali na węgierskiej Mathias Corvinus Collegium (MCC), prywatnej uczelni wyższej, która jest blisko związana z Orbánem i częściowo finansowana przez jego rząd [Kalan 2020; MCC Website 2021]. Carlson również jest związany z MCC – w 2021 r. wygłosił tam przemówienie na konferencji „MCC Feszt” (YouTube 2021). Dreher wykładał też gościnnie w Instytucie Dunajskim. Istnieją między tymi pisarzami a rządem Orbána bliskie powiązania finansowe i instytucjonalne, choć nie oznacza to, że należy ich uznać za rzeczników jego rządu. Pokazuje to

raczej poziom ponadnarodowego zorganizowania się i zaangażowania w sprawę postliberalną. W artykule przytoczono również przykłady aktywisty politycznego Christophera Rufa, a także republikańskich polityków: Rona DeSantisa, gubernatora Florydy, oraz Mastersa i Vance'a, kandydatów do Senatu. Wszyscy oni znajdują się pod coraz większym wpływem myśli postliberalnej i rozszerzają ją na amerykańską rzeczywistość polityczną.

Okres omówiony w artykule zamyka się w latach 2016-2022, rozpoczynając się od wyboru Trumpa na prezydenta USA, a kończąc na wystąpieniu Orbána na konferencji Conservative Political Action Conference (CPAC) w Dallas w Teksasie w sierpniu 2022 r.. W analizowanym okresie, jak się wydaje, wzrósł wpływ postliberałów na Partię Republikańską i – szerzej – na amerykańską pravicę.

1. Apel Orbána do amerykańskich konserwatystów społecznych

Być może kluczowym powodem zainteresowania północnoamerykańskich konserwatystów Orbánem jest jego sprzeciw wobec liberalizmu i próba zbudowania na Węgrzech postliberalnego lub nieoliberalnego reżimu. Jeśli istnieje jedna idea, która ożywia tę grupę amerykańskich konserwatystów społecznych, jest nią wspólnie żywiona przez nich antypatia wobec liberalizmu czy też rozczarowanie nim.

„Liberalizm” jest terminem złożonym i kontestowanym [Bell 2014], dlatego dobrze jest podjąć próbę zrozumienia, jak rozumieją go postliberałowie. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że amerykańscy postliberałowie, którzy odwiedzili Węgry – a w niektórych przypadkach spotkali się z Orbánem – postrzegają postępowców społecznych związanych z ruchami opartymi na polityce tożsamości (szczególnie w kwestiach płci, rasy i seksualności) jako swoich głównych wrogów politycznych. Jest tak tylko po części. Choć konserwatyści czują odrazę wobec zmian społecznych napędzanych przez skrajną lewicę, liberalizm i liberałowie pełnią też rolę antagonistów ich ruchu. Nie dlatego, że konserwatyści uważają, iż liberałowie dążą ostatecznie do redefinicji norm płciowych i seksualnych, ale dlatego, że ich zdaniem liberalizm położył fundament dla osiągnięcia sukcesu politycznego przez niebezpieczne ruchy lewicowe.

Opisanie postliberalizmu nie jest przy tym zadaniem łatwym. Nie istnieje jedna postliberalna doktryna. Wspólne dla postliberałów jest jednak przekonanie, że liberalizm zawiódł i że choć pewne elementy tej ideologii wykazują się skutecznością, to erozja tradycyjnych form tożsamości i kultury oraz homogenizujące efekty liberalizmu są szkodliwe i należy je zwalczać. Postliberalizm jest więc

w dużej mierze zjawiskiem konserwatywnym, choć zwykle o orientacji nacjonalistycznej, nieufnym wobec sił neoliberalnego kapitalizmu, które mogą zakłócać funkcjonowanie społeczeństw, i niechętnym wobec amerykańskiej polityki zagranicznej. Deneen – który spotkał się z Orbánem i kilkakrotnie wypowiadał się przychylnie na jego temat [Kaszás 2019] – twierdzi, że wiele z dzisiejszych problemów, w tym powstanie nowej globalnej elity, składającej się z „odartych z własnej historii i pozbawionych korzeni przesiedleńców, którzy napełniają takie miasta jak Londyn czy Nowy Jork”, jest produktem nieodłącznych wad ideologii liberalnej [Hogan 2018].

„Liberalizm zawiódł” – pisze Deneen w *Why Liberalism Failed* – „nie dlatego, że nie spełnił oczekiwań, ale dlatego, że pozostał wierny sobie. Zawiódł, ponieważ odniósł sukces” [2018: 3]. Liberalizm, „filozofia polityczna, która zrodziła się jako dążenie do większej sprawiedliwości, obrony pluralistycznego gobelinu różnych kultur i przekonań, chronienia ludzkiej godności i [...] rozszerzania wolności”, jego zdaniem „w praktyce generuje gigantyczne nierówności, wymusza uniformizację i homogeniczność, sprzyja materialnej i duchowej degradacji oraz podkopuje wolność” [tamże]. Deneen opisuje liberalizm jako „zdradliwszy” niż „okrutniejsze rywalizujące z nim ideologie” w tym sensie, że „pretenduje do neutralności, twierdząc, że nikogo i niczego nie uprzywilejowuje, i odzęgnując się od jakichkolwiek prób kształtowania dusz pod swoimi rządami” [tamże: 5]. Wkrada się w łaski obietnicami łatwych swobód, rozrywek i atrakcji płynących z wolności, przyjemności i bogactwa. Czyni się niewidocznym; podobnie jak nie zauważa się systemu operacyjnego komputera – do czasu jego awarii. Daleki od tworzenia środowiska wolności, „«ograniczony rząd» dzisiejszego liberalizmu” – pisze Deneen – „wzbudziłby zazdrość i podziw dawnych tyranów, którzy mogli tylko pomarzyć o tak rozległych możliwościach inwigilacji i kontroli przemieszczania się, finansów, a nawet działań i myśli. Wolności, do których ochrony liberalizm powołano do istnienia – prawa jednostki do wolności sumienia, religii, stowarzyszenia się, wypowiedzi i samorządu – są dziś w ogromnym stopniu zagrożone przez rozszerzenie działań rządu na każdą dziedzinę życia. Jednak ta ekspansja nadal trwa, w dużej mierze jako odpowiedź na odczuwaną przez ludzi niemożność zapanowania nad trajektorią własnego życia w wielu odrębnych sferach – ekonomicznych i nie tylko – prowadzącą do żądań dalszej interwencji ze strony jedyne go podmiotu choćby tylko nominalnie pozostającego pod ich kontrolą” [tamże: 7].

Rezultatem liberalizmu jest „antykultura” – „poddana homogenizacji i standaryzacji monokultura” [Hogan 2018]. To jednak powoduje ogromną alienację ze

społeczeństwa „przegranych globalizacji, którzy cierpią w tym nowym środowisku ogromnych nierówności majątkowych i dochodowych oraz niszczenia kultury” [Deneen 2018: 9-10]. W naszej epoce liberalizmu przegrani globalizacji – pisze Deneen – „pocieszają się przypomnieniem, że posiadają majątki nieporównywalne nawet do najbogatszych arystokratów z poprzedniej epoki” [tamże]. Mimo że „wygody materialne są gotowym balsamem na cierpienie duszy”, alienacja bogatych od biednych generuje kulturową przepaść między tymi dwoma grupami, a „jak pokazują reakcje na wynik głosowania w sprawie Brexitu i wybór Donalda J. Trumpa w ośrodkach miejskich, ci sami liderzy są zaszokowani, że warunki umowy społecznej wydają się być nie do przyjęcia dla klientów Walmartu” [tamże].

Być może właśnie przeciwko temu zhomogenizowanemu światu protestuje wielu konserwatystów społecznych i co pociąga ich ku temu, co ich zdaniem, dzieje się w Polsce i na Węgrzech oraz innych miejsc, gdzie rząd wydaje się bronić tradycyjnych tożsamości, kultur i sposobów życia przed liberalizmem. Zasadniczym celem władz liberalnych, twierdzi Deneen, jest uczynienie z tożsamości religijnej, rodzinnej i geograficznej, stanowiącej dotąd kluczowe aspekty osobistej tożsamości, zaledwie „jedną z wielu opcji”, a co więcej – ograniczenie siły ich oddziaływania [Hogan 2018].

Zatomizowani, pozbawieni silnych więzi społecznych millenials, którzy rzadko miewają dzieci lub nie mają ich wcale, nie uczęszczają na nabożeństwa religijne i nie identyfikują się już z żadną religią ani narodem, mogą – zdaniem Deneena – cierpieć na ontologiczny brak poczucia bezpieczeństwa i skutkiem tego decydować się na przyjęcie tożsamości o przeważająco politycznym charakterze, związanej z despotycznym przywódcą czy autorytarnym ruchem [Hogan 2018]. Powstanie ruchu Trumpa można więc pojmować jako wynik tendencji liberalizmu do pomniejszania tradycyjnych form tożsamości i zastępowania ich tożsamością polityczną, a może nawet tendencji liberalizmu do zastępowania religii polityką. Perspektywa ta sugeruje, że również inne formy polityki tożsamości mogą być rozumiane jako zastępcze religie, a przynajmniej alternatywne systemy wierzeń, które dają jednostkom poczucie tożsamości i ontologicznego bezpieczeństwa, którego w przeciwnym razie brakuje im w świecie zdominowanym przez liberalizm. Tak więc ułomności liberalizmu generują nieszczęśliwe i zagubione jednostki, które odrzuciwszy tradycyjne formy tożsamości i znaczenia, próbują je teraz zastąpić nowymi formami wspólnoty i tożsamości opartymi na przynależności politycznej, seksualnej czy płciowej. Innymi słowy, wybujały liberalizm wytwarza przypadkowo swoją własną „ideologię następczą”, by użyć określenia

amerykańskiego komentatora społecznego Wesleya Yanga na postępowy dyskurs, który przetoczył się przez anglojęzyczny świat w drugiej dekadzie XXI wieku, a który Yang opisuje jako formę „autorytarnego utopizmu” opartego na takich pojęciach jak intersekcjonalność, antyrasizm oraz polityka tożsamości oparta na rasie, płci i seksualności [West 2020].

Yang zdaje się uważać, że to w dużej mierze brak odwagi nie pozwala liberałom bronić swojego systemu przed zwolennikami ideologii następczej. Myśliciele postliberalni twierdzą jednak, że wady liberalizmu – w szczególności tworzone przez niego nierówności majątkowe i dochodowe oraz pobłażliwy stosunek liberałów do nieliberalnych aktywistów „sprawiedliwości społecznej” – są w głównej mierze odpowiedzialne za odwrót od liberalizmu na Zachodzie i wzrost autorytaryzmu. Dreher pisze np., że choć nadal wierzy „w liberalno-demokratyczne ideały, takie jak wolność słowa i wolność wyznania”, to amerykańscy liberałowie nie zdołali ochronić tych wartości przed autorytarną lewicą [Dreher 2021b]. Twierdzi on zatem, że prowadząc swoje wojny kulturowe, konserwatyści powinni przyjrzeć się sukcesowi odniesionemu przez Orbána i być może „nauczyć się czegoś od [...] Orbána i zaimplementować to w naszym amerykańskim kontekście” [tamże]. Pomimo nieliberalnych działań węgierskiego premiera, które, są dla Drehera, jak przyznaje, powodem do zastanowienia, Węgry i Polska to – pisze dziennikarz – miejsca, na które konserwatyści muszą patrzeć z nadzieją jako na przykłady konserwatywnego zwycięstwa nad postępową lewicą [tamże].

Na czym zatem polega krytyka liberalizmu przez Orbána, jaki postliberalny ustrój buduje on na Węgrzech i dlaczego jego rządy służą za wzór tak wielu amerykańskim postliberałom?

2. Orbána krytyka liberalizmu

Fidesz (Fiatal Demokraták Szövetsége – Sojusz Młodych Demokratów) ma swoje początki w antykomunistycznym ruchu studenckim, który powstał w 1980 r., a w 1989 r. przekształcił się w partię polityczną, uczestnicząc w tym samym roku w krajowych obradach okrągłego stołu [Ádám i Bozóki 2016: 132; Bozóki 2000: 245]. W tym okresie Fidesz „opowiadał się za liberalnymi reformami i bezwzględnie potępiał nacjonalistyczne i antysemityczne nurty w koalicji rządzącej” [Kenes 2020], jednak po 1995 r. zwrócił się w stronę socjalno-konserwatywnej prawicy. W kolejnych latach lider Fideszu – Orbán i jego partia zaczęli nawoływać do ochrony węgierskich tradycji, a także tradycyjnych wartości zakorzenionych w chrześcijaństwie [Lendvai 2019]. Partia na krótko przejęła władzę w 1998 r., ale

dopiero w wyborach w 2010 r. Fidesz, wówczas już nieliberalny, nacjonalistyczny, prawicowy ruch populistyczny, umocnił swoją dominację na węgierskiej scenie politycznej [Ádám i Bozóki 2016: 130-131; Buzogány 2017]. Fidesz w dużej mierze opiera się na chrześcijańskiej retoryce tożsamościowej i cywilizacyjnej („zderzeniu cywilizacji”) [Fekete 2017] i wprowadza nieliberalne polityki, które mają stać na straży tradycyjnych wartości Węgier, m.in. wycofując oficjalną akredytację *gender studies* jako kierunku studiów [Szubori 2018].

Orbán określił współczesne Węgry pod rządami swojej partii jako „państwo nieliberalne” [Website of the Hungarian Government 2014]. Twierdził jednak również, że jego „nieliberalizm” nie „odrzuca podstawowych zasad liberalizmu, takich jak wolność” [tamże]. Jaki jest zatem argument Orbána przeciwko liberalizmowi, skoro on sam broni jego podstawowych ideałów? Choć polityk ten może nazywać siebie „nieliberałem”, jego głównym zarzutem wobec liberałów wydaje się ich upór w kwestii dominacji w sferze publicznej. W istocie twierdzi on, że „walczy z liberałami o wolność”; co więcej, utrzymuje, że stoi „po stronie wolności”, podczas gdy liberałowie stoją „po stronie hegemonii opinii” [Orbán 2021]. Ponadto uważa, że liberałowie porzucili demokrację i zamiast tego wprowadzili „liberalną niedemokrację” [tamże]. Problem z liberałami, zdaniem Orbána, polega na tym, że próbują oni kontrolować cały dyskurs publiczny i prywatny, głównie poprzez „piętnowanie konserwatystów i chrześcijańskich demokratów oraz próbę wyłączenia ich z gry” [tamże].

Orbán przekonuje, że liberalna demokracja jest „wrakiem” i proponuje alternatywę w postaci „chrześcijańskiej demokracji” [Reuters 2018]. Kluczowa różnica między nimi leży w sposobie, w jakim ta ostatnia zapewnia ochronę „wolności” i „bezpieczeństwa” narodu, „wspiera tradycyjny model rodziny składającej się z jednego mężczyzny i jednej kobiety, trzyma antysemityzm na dystans i daje szansę na rozwój” [tamże]. Chrześcijańska demokracja, zdaniem Orbána, „nie jest liberalna. Demokracja liberalna jest liberalna, natomiast demokracja chrześcijańska nie jest liberalna; jest, można by powiedzieć, nieliberalna” [Nyyssönen i Metsälä 2021]. Tam, gdzie dominuje liberalizm, twierdzi Orbán, demokracja zniknęła – „liberalna niedemokracja zawiera w sobie liberalizm, ale nie obejmuje demokracji” [Orbán 2021].

Będąc u władzy, liberałowie, jak zdaje się twierdzić Orbán, będą zachęcać lub przyzwalać na wielokulturowość, masową imigrację i zaburzenie tradycyjnego modelu rodziny poprzez promowanie alternatywnych typów rodzin (np. rodzin

z dwiema matkami lub dwoma ojcami pozostającymi w związkach homoseksualnych). W najbardziej skrajnej postaci liberalizm pozwala na zakorzenienie się „ideologii następczej”, a tym samym na scementowanie pewnego zestawu przekonań i praktyk, które, gdy zaczynają dominować, tworzą środowisko, w którym heterodoksyjne poglądy często nie są już tolerowane, a pragnienia i potrzeby grupy stanowiącej większość w społeczeństwie są lekceważone przez elitę, która woli skupiać się na prawach i interesach mniejszości. Nieliberalna chrześcijańska demokracja Orbána odrzuca jednak wielokulturowość i prawa mniejszości na rzecz hegemonii jednego chrześcijańskiego zestawu wartości, sprzeciwia się masowej imigracji i zamiast tego zachęca Węgrów do posiadania większej liczby dzieci, a w dążeniu do zwiększenia węgierskiej populacji stara się zniechęcać do homoseksualizmu, a zamiast tego promować heteroseksualne małżeństwo i rodzinę jako podstawową komórkę społeczną [Szikra 2014]. Narody, które zostają zdominowane przez liberalizm, takie jak Niemcy, przyjmują masową imigrację, która ostatecznie, jak twierdzi Orbán, prowadzi do osłabienia wartości i tożsamości chrześcijańskiej oraz powstania równoległych społeczeństw i konfliktów społecznych, problemów, których „nie życzy [...] swojemu własnemu krajowi” [Orbán 2021]. Co więcej, gdy w Europie Zachodniej powstaną nowe liberalne, postchrześcijańskie, wielokulturowe społeczeństwa, być może nie będą w stanie utrzymać wewnętrznej stabilności. Natomiast coraz bardziej nieliberalna Europa Środkowa nie ulegnie destabilizacji. W takich narodach jak Węgry, jak twierdzi Orbán, „nasze dzieci będą żyły znacznie lepiej niż my”. Pod rządami chrześcijańskiej nieliberalnej demokracji nastąpi, jego zdaniem, „wielki środkowoeuropejski renesans pod względem gospodarki, demografii, polityki bezpieczeństwa i kultury” [tamże].

Nietrudno zrozumieć, dlaczego amerykańscy postliberałowie zgadzają się z krytyką liberalizmu w wykonaniu Orbána. Dreher [2020] twierdzi np., że liberalizm pchnął Amerykę w jej własny „weimarski” okres skrajnej dekadencji. Ahmari [2019] wydaje się zgadzać z tą oceną i obwinia liberałów i liberalizm o szereg różnych problemów, z którymi borykają się Stany Zjednoczone, w tym o stale spadający wskaźnik dzietności narodu i problem z masowymi strzelaninami. Wzywa do zastąpienia liberalizmu przez powrót klasycznej filozofii chrześcijańskiej i „polityki granic”, która „poskromiłaby wielkie firmy technologiczne, opodatkowała dobrze uposażone elitarne uniwersytety, ponownie wprowadziła zakaz handlu w niedzielę, zagwarantowała płatne urlopy rodzinne” i „chroniła dzieci przed indoktrynacją LGBT” [tamże]. Co więcej, Ahmari wzywa do „przeorientowania sfery publicznej” na „dobro wspólne, a ostatecznie na Najwyższe Dobro” [tamże]. W przeciwieństwie do Drehera, który wydaje się opłakiwać śmierć liberalizmu i uważa, że

amerykańscy liberałowie nie są w stanie lub nie chcą bronić tego, co postrzegają jako podstawowe amerykańskie i chrześcijańskie wartości, Ahmari twierdzi, że główne zasady liberalizmu (które określa jako pełne sprzeczności) są antytetyczne względem zdrowego społeczeństwa [tamże]. „Postępowi liberałowie” – pisze Ahmari – „dość otwarcie mówią o swoim celu: zrównaniu z ziemią wszystkich struktur, które stoją na drodze imperium norm maksymalizujących autonomię” [tamże]. „Konserwatywni liberałowie i libertarianie” – kontynuuje – „podzielają ich pogląd na to, czym jest najwyższe dobro: niczym nieskrępowane życie jest życiem najlepszym. Większość uznaje potrzebę pewnych ograniczeń, przynajmniej tych swobód, które prowadzą do wyrządzenia szkody innym. Zawsze jednak pozostaje w mocy ideał regulacyjny: ideał coraz większej autonomii wywalczonej poprzez usunięcie ograniczeń” [tamże]. Liberalne pragnienie wolności – pisze Ahmari – doprowadziło do wielu z najgłębszych problemów Ameryki, o których rozwiązanie liberałowie teraz walczą. Na przykład liberalizm rewolucji seksualnej stworzył pokolenie „chamskich mężczyzn”, którzy wykorzystują kobiety, w ostatnim czasie zaś wywołał ostry sprzeciw w postaci ruchu „#metoo” [Ahmari 2019]. Pomimo różnych spojrzeń na liberalizm i jego problemy, zarówno Dreher, jak i Ahmari zgadzają się, że liberałowie umożliwiają skrajnej lewicy włączenie do głównego nurtu wielu różnych praktyk społecznych sprzecznych z tradycyjnymi chrześcijańskimi wartościami cywilizacji zachodniej. Tak więc zarówno Dreherowi, jak i Ahmariemu, choć z nieco innych powodów, koncepcja „chrześcijańskiej demokracji” Orbána wydaje się bardzo pociągająca. Według Drehera postliberalny reżim Orbána nie likwiduje całkowicie tych aspektów liberalizmu, które są mu drogie (takich jak wolność słowa), ale uniemożliwia postępowej lewicy zdominowanie sfery publicznej [Drehner 2020]. Natomiast według Ahmariego [2019a] Orbán zasługuje na uznanie, ponieważ, podobnie jak polscy przywódcy, promuje „dobrobyt ekonomiczny” Węgrów, odwraca spadkowe tendencje demograficzne i odbudowuje chrześcijańską kulturę kraju. Ahmari z uznaniem zauważa, że „aby odwrócić kurs demograficzny, rząd Orbána wprowadził w kodeksie podatkowym szereg reform mających na celu zachęcenie do tworzenia większych rodzin: kobiety, które mają co najmniej czwórkę dzieci, są zwolnione z podatku dochodowego do końca życia; rodziny z co najmniej trójką dzieci otrzymują pomoc pieniężną na zakup rodzinnych samochodów; rząd oferuje im również nisko oprocentowane pożyczki na wydatki mieszkaniowe”, dzięki czemu współczynnik dzietności Węgier wzrósł z 1,4 w 2010 r. do 1,8 w 2019 r. [tamże].

W artykule dla *The American Conservative* Dreher przyznaje, że „wolałby już tę wadliwą liberalną demokrację, którą mieliśmy w naszym kraju jeszcze jakies

trzydzieści lat temu, od wyłaniającej się teraz nieliberalnej sekularystycznej demokracji [...], która czyni z ludzi takich jak ja wrogów ludu” [2022a]. „Wszyscy zdajemy się mknąć w kierunku przyszłości, która nie będzie liberalna i demokratyczna, ale będzie albo nieliberalizmem lewicowym, albo prawicowym” – pisze Dreher – „Jeśli tak jest, to wiem, po której stronie jestem: po tej, która nie będzie prześladować mnie i mojego narodu” [tamże]. W istocie dostrzegany przez Drehera problem dotyczy nie tyle liberalizmu jako takiego, ile niezdolności liberałów do powstrzymania lewicowego zawłaszczania instytucji w ramach niegdyś liberalnej, a więc otwartej, sfery publicznej. Dreher pisze, powtarzając słowa Orbána, że postępowcy „nie chcą demokracji”, wołają „nieliberalną lewackość” [tamże]. Dodaje, że „nieliberalna lewica”, która „zakończyła swój przemarsz przez instytucje”, teraz „umacnia” swoją władzę „po części poprzez uczynienie z konserwatystów kulturowych i religijnych pariasów” [tamże].

Postliberalizm Drehera jest więc nie tyle przypuszczeniem ataku na podstawy liberalizmu, ale raczej odpowiedzią na to, co postrzega on jako upadek liberalnego centrum w amerykańskiej polityce i pojawienie się skrajności. Jednak zamiast próbować bronić liberalizmu, czego nie uważa już ani za warte zachodu, ani za możliwe, Dreher wzywa konserwatystów do pójścia śladami Orbána oraz Prawa i Sprawiedliwości w Polsce poprzez skupienie władzy w rękach konserwatywnego rządu. Tym samym Dreher twierdzi, że „standardowy prawicowy liberalizm Partii Republikańskiej to ślepy zaułek, którego efektem jest podporządkowanie nieprzebudzonych” [tamże]. Innymi słowy, konserwatyści, jego zdaniem, nie powinni już opowiadać się za państwem neutralnym, ponieważ owo państwo neutralne nie ma już żadnych autentycznie liberalnych obrońców. Większość instytucji państwa została zawłaszczona przez nieliberalnych lewicowców, którzy wykorzystują je do szerzenia swojej antychrześcijańskiej agendy „przebudzenia” i tworzenia „kryzysu cywilizacyjnego”, który zagraża istnieniu chrześcijańskiego Zachodu [tamże].

Dreher wzywa również konserwatystów, by przestali akceptować „nieskrępowaną władzę korporacji” i „okazali skruchę z powodu oddania korporacjom władzy, która umożliwia im działanie ze szkodą dla dobra wspólnego” [2021]. Podobnego zdania jest inny wpływowy postliberał, Pappin, zastępca redaktora *American Affairs*, który twierdzi, że rząd federalny Stanów Zjednoczonych powinien przyjąć politykę „umożliwienia tradycyjnej rodzinie rozkwitu w samym sercu społeczeństwa” [Sargent 2022]. Wzywa on do obrony „tradycyjnej” rodziny poprzez wprowadzenie „krajowej płacy rodzinnej” i twierdzi, że „ponieważ rodzina zgodnie z prawem naturalnym powinna oznaczać męża, żonę i dzieci,

ustawodawcy muszą wykorzystać władzę państwową do tego, by uczynić życie rodzinne możliwym i wartym wyboru” [tamże]. Te pomysły nie ograniczają się do dziennikarzy opinii. Zainspirowany tym podejściem republikański kandydat do senatu Blake Masters deklaruje w swoich reklamach, że „w Ameryce powinno się móc utrzymać rodzinę z jednej pensji” [2021].

Angloamerykański konserwatywny pisarz i lider Instytutu Dunajskiego, O’Sullivan, który z całą mocą opowiadał się za Orbánem w „National Review”, wyjaśnia, co pociągającego dostrzegają w tym węgierskim polityku amerykańscy postliberałowie. Pisze, że populistyczni konserwatyści, tacy jak Orbán, uważają, że liberałowie coraz częściej porzucają demokrację na rzecz obrony liberalnych wartości i obyczajów. Twierdzi on, że liberałowie „nie mogą polegać na demokracji, chcąc uchwalić prawa, które pozwoliłyby osiągnąć powszechne wyzwolenie”, dlatego też „dążą do zapisania w konstytucji praw uciskanych mniejszości i ograniczenia uprawnień demokratycznych większości do wyrażenia sprzeciwu wobec wynikłych z tego konsekwencji” [O’Sullivan 2014]. O’Sullivan twierdzi ponadto, że w miarę jak te liberalne prawa „się mnożą, demokracja sprawuje coraz mniejszą kontrolę nad rządami i prawem” [tamże]. Większą władzę nad społeczeństwem przejmują, jego zdaniem, biurokracja i sądownictwo, tłumiąc w ten sposób demokrację i wolę większości. Tak więc w przeciwieństwie do poprzednich pokoleń liberałów, którzy zabiegali o stworzenie rynku idei, nawoływali do wolności wyrazu i wspierali demokrację, współcześni liberałowie, jak twierdzi O’Sullivan, gardzą demokracją, ponieważ nie mogą mieć pewności, że większość społeczeństwa podejmie „właściwe” decyzje polityczne. Orbán, zdaniem O’Sullivana, dostrzegł ten problem i dlatego stanął w obronie demokratycznych praw większości, stosując nieliberalne środki, aby uniemożliwić liberałom osiągnięcie hegemonii nad węgierskim społeczeństwem. Również amerykańscy postliberałowie, jak zauważa O’Sullivan, coraz częściej uznają, że liberałowie nie opowiadają się już za tym, co demokratyczne w „liberalnej demokracji”, dlatego też szukają w Orbánie wzoru do naśladowania, za którym idąc oni również zdołają stawić opór hegemonii liberalizmu [tamże].

Orbán dzieli z amerykańskimi postliberałami wrogość do liberalizmu, która rodzi się nie tyle z odrzucenia kluczowych liberalnych ideałów, co z konsekwencji liberalnej polityki oraz faktu, że często nie jest ona w stanie powstrzymać ruchów skrajnie lewicowych, wrogich zarówno ideałom liberalnym, jak i tradycyjnym wartościom chrześcijańskim. Tak amerykańscy postliberałowie, jak i Orbán w równym stopniu podzielają obawę, że demokratyczna wola większości jest ograniczana przez coraz bardziej antydemokratyczny liberalizm, który dąży do

postawienia w centrum interesów grup mniejszościowych poprzez konstytucjonalne zagwarantowanie ich praw i ograniczenie możliwości do wyrażenia przez większość społeczeństwa sprzeciwu wobec tych zmian.

3. Postliberalny reżim Orbana

W miejsce liberalizmu Orbán stara się więc stworzyć na Węgrzech coś, co nazywa „chrześcijańską demokracją”. Jego rząd jednak najlepiej opisują określenia „prawicowy” i „populistyczny”.

Populizm, zwłaszcza europejski, najczęściej opisywany jest jako „ideologia, według której społeczeństwo jest ostatecznie podzielone na dwie jednorodne i antagonistyczne grupy, «czysty lud» i «skorumpowane elity», i która twierdzi, że polityka powinna być wyrazem *volonté générale* (powszechnej woli) ludu” [Mudde 2004: 543]. Mudde przyznaje, że „na [...] opozycji między ludem a elitami opiera się więcej niż jedna ideologia”, w tym socjalizm. Jednak w przeciwieństwie do socjalizmu, który bazuje na rozróżnieniach klasowych między ludem a elitami, populizm, jak twierdzi Mudde, „opiera się na pojęciu moralności”. W populizmie „lud” i „elity” różnią się od siebie pod względem moralnym, o ile bowiem lud jest czysty, autentyczny i dobry, o tyle elity są nieautentyczne, a więc nieczyste i skorumpowane. Ta zasadnicza czystość nie jest jednak w swej istocie etniczna czy rasowa, ale moralna. Co prawda, jak pisze Muddle, zdaniem populistów „elity” wyszły z „ludu”, później jednak porzuciły moralność „ludu” i zdradziły jego interesy. Stawiając własne interesy ponad interesami „ludu”, żyją według innego zestawu zasad moralnych. Ponieważ, jak twierdzi Mudde, rozróżnienie między „ludem” a „elitami” opiera się na moralności, a nie klasie czy pochodzeniu etnicznym, milionerzy i członkowie mniejszości etnicznych „mogą zostać uznani za bardziej autentycznych przedstawicieli ludu niż przywódcy o bardziej powszechnym statusie społeczno-ekonomicznym lub należący do większościowej grupy etnicznej” [2017].

W najlepszym wypadku jako „cienka” ideologia czy luźny zbiór idei, populizm jest stosunkowo pustym pojęciem, które dla swojej spójności wymaga połączenia z innymi ideami bądź „grubą” ideologią (np. socjalizmem, neoliberalizmem, religią). Fidesz i Orbán są nazywani „prawicowymi populistami” [Ádám i Bozóki 2016; Yilmaz i Morieson 2021] o tyle, o ile łączą populizm z prawicowym programem politycznym.

Podobnie jak wielu innych prawicowych populistów europejskich, Orbán twierdzi, że przed zwykłymi ludźmi w jego kraju stoją dwa zagrożenia. Jedno z nich

pochodzi z góry społeczeństwa, czyli od węgierskiej „elity”, którą Orbán oskarża o korupcję i która, jak twierdzi, wspiera liberalne polityki podważające suwerenność narodu, a ostatecznie zagrażające istnieniu chrześcijańskiej i zachodniej cywilizacji na Węgrzech, a zatem stanowiące egzystencjalne zagrożenie dla narodu i kultury Węgrów [Yilmaz i Morieson 2021]. Drugie zagrożenie pochodzi nie z góry, ale płynie horyzontalnie ze strony różnych grup na Węgrzech i z zagranicy. To horyzontalne zagrożenie obejmuje aktywistów LGBT i muzułmańskich imigrantów [tamże]. Orbán twierdzi ponadto, że węgierskie elity, ze względu na swoją liberalną ideologię, pozwoliłyby na masową imigrację z krajów większości muzułmańskiej, a tym samym zalałyby Węgry ludźmi z obcej cywilizacji, niekompatybilnej z węgierską kulturą i szeroko pojętą cywilizacją chrześcijańską, do której należy jego naród [tamże].

Sukces Orbána polega w dużej mierze na tym, że potrafi on zbudować ten populistyczny podział, łączący węgierski nacjonalizm z retoryką zderzenia cywilizacji, i przedstawić siebie jako wybawcę ludu, osobę, która może przeciwstawić się biegowi historii i zapobiec zniszczeniu chrześcijańskiej cywilizacji na Węgrzech. Orbán odniósł pewien sukces w swojej wojnie kulturowej przeciwko progresywizmowi i liberalizmowi. Od 2010 r. jego partia Fidesz zdominowała węgierską politykę, a jego prawicowy populizm okazał się popularny wśród dużej części elektoratu. W czasie rządów Fideszu, w ramach próby stworzenia na Węgrzech „chrześcijańskiej demokracji”, Orbán aktywnie wymieniał liberalne i postępowe „elity” w węgierskim systemie politycznym, biurokracji i mediach, starając się usunąć lub zastąpić je własnymi zwolennikami [Bozóki 2012; Lamour 2021; Szikra 2014]. Opisując jego rządy jako „subtelne” w porównaniu z „wulgarnymi” i brutalnie represyjnymi autorytarnymi reżimami XX wieku, Roussinos widzi Orbána jako „produkt dążeń George’a Sorosa do wykształcenia elitarnej klasy rządzącej w Europie Środkowej” i nazywa lidera Fideszu „źle usposobionym do liberalizmu reformatorem”, który „zaadoptował i odwrócił te same metody, które prowadzą do liberalnej hegemonii, używając ich do wyrażenia postliberalnych celów” [2022]. Jest w tym trochę prawdy. Jednak populizm Fideszu prowadzi do przyjęcia formy demokracji niezgodnej z liberalizmem. Na przykład w dążeniu do uznania praw osób homoseksualnych i transpłciowych oraz kobiet zachodni liberałowie w znacznym stopniu umocnili rządy prawa i władzę sądowniczą. Fidesz, w typowo populistycznym stylu, osłabił rządy prawa na Węgrzech i zmienił konstytucję w sposób, który umacnia scentralizowane rządy partii, ograniczając tradycyjne środki mające zapewnić kontrolę i równowagę nad władzą rządu [Bugarcic i Kuhelj 2018]. Populizm Fideszu pozwala partii na przeprowadzanie

„narodowych konsultacji” [Pócza i Oross 2022] w takich kwestiach jak edukacja na temat LGBT w węgierskich szkołach oraz imigracja, do czego nigdy nie dopuszczono by w innych krajach zachodnich, po części ze względu na możliwość zagłosowania w „niewłaściwy” sposób. Fidesz uchwalił również ustawę o „wycofaniu akredytacji dla studiów magisterskich w zakresie *gender studies* na węgierskich uniwersytetach” [Kováts 2020: 76].

W przemówieniu wygłoszonym podczas II Międzynarodowej Konferencji o Prześladowaniu Chrześcijan, która odbyła się w Budapeszcie w listopadzie 2019 r. Orbán zauważył, że „jedyną rzeczą, która może uratować Europę” przed islamizacją i prześladowaniami religijnymi z rąk muzułmanów jest odnalezienie przez Europę „drogi powrotu do źródła jej prawdziwych wartości: do tożsamości chrześcijańskiej”. Stwierdził ponadto, że zapewniając prześladowanym chrześcijanom „domy, szpitale” i „szkoły” na Węgrzech, Europejczycy otrzymują w zamian to, czego kontynent „potrzebuje najbardziej: chrześcijańskiej wiary, miłości i wytrwałości” [Website of the Hungarian Government 2019].

Jego słowa są echem deklarowanego przez założyciela i *de facto* lidera rządzącej Polską partii Prawo i Sprawiedliwość, Jarosława Kaczyńskiego, dążenia do zbawienia Europy poprzez rechrystianizację [Prończuk 2019]. Orbán wydaje się jednak w mniejszym stopniu zainteresowany nawracaniem Węgrów i innych Europejczyków na chrześcijaństwo. Twierdzi natomiast, że nawet ateści w Europie są chrześcijanami w sensie kulturowym i dlatego dąży jedynie do tego, aby Węgrzy zachowywali tradycyjne węgierskie wartości i obyczaje społeczne wywodzące się z chrześcijańskiej nauki [Walker 2019]. Trudno zatem twierdzić, że Orbán jest religijnym populistą – jego główny cel nie stanowi bowiem zachęcanie swoich zwolenników czy też ogółu węgierskiego społeczeństwa do wiary chrześcijańskiej, duchowości chrześcijańskiej czy chodzenia do kościoła, choć z pewnością jest przekonany, iż są to rzeczy dobre [Website of the Hungarian Government 2019]. Podobnie też jego cywilizacjonizm nigdy nie przesłania jego nacjonalizmu i dążenia do ochrony suwerenności Węgier. Niemniej jednak w oczach autentycznie religijnych, chrześcijańskich konserwatystów za granicą będących jego zwolennikami pravicowy populizm Orbána chroni chrześcijaństwo i chrześcijańską tożsamość na Węgrzech, czyniąc z tego kraju bastion chrześcijańskiej cywilizacji w Europie i zapobiegając wykorzenieniu unikalnej, chrześcijańskiej kultury i tożsamości Węgier – co chcą naśladować w swoich własnych państwach. Postliberalizm i pozorny postsekularyzm Orbána – przynajmniej w zakresie, w jakim stara się on zaszczerpić w zwykłych Węgrach chrześcijańską tożsamość

i konserwatywne wartości społeczne (jeśli nie wiarę i praktyki religijne) – ogromnie imponuje amerykańskim konserwatystom społecznym, a wielu z nich jest gotowych przymknąć oczy na nieliberalne praktyki polityczne Orbána czy wręcz je zaakceptować, o ile oznacza to znalezienie sposobu na walkę z postępowcami.

Ahmari i Vermuele argumentują na przykład, że silne państwo zorientowane na wartości chrześcijańskie jest konieczne, aby zapobiec zniszczeniu zachodniej cywilizacji, a USA musi porzucić liberalizm, aby uratować siebie i Zachód [Ahmari 2019; Vermuele 2020]. Ahmari twierdzi, że liberalizm toleruje takie wydarzenia jak Drag Queen Story Hour, w ramach których zapraszani są do bibliotek mężczyźni przebijający się za kobiety, aby czytać książki małym dzieciom (Wallace-Wells, 2019). Takie wydarzenia, mówi Ahmari, nie powinny być tolerowane, ponieważ mogą wyrządzić dzieciom szkodę [YouTube 2019]. Jednak jego niechęć zwraca się nie tyle przeciwko samym *drag queens* ani też przeciwko postępowcom, którzy organizują takie wydarzenia, ale raczej przeciwko liberalnemu etosowi amerykańskiego społeczeństwa, który żąda tolerancji dla takiego „aberracyjnego” zachowania. Nie trzeba chyba mówić, że na Węgrzech zorganizowanie Drag Queen Story Hour graniczyłoby z niemożliwością, co jest być może jednym z powodów, dla których Ahmari odrzuca krytykę Węgier i ich premiera przez „zachodnie elity” [Ahmari 2019a].

Tak więc, zdaniem postliberałów, warto przyrzeć się Węgom, ponieważ pomimo nacisków ze strony UE i USA ich rząd nie zgodził się na legalizację małżeństw osób tej samej płci (choć takie małżeństwa zawarte w innych miejscach UE są na Węgrzech uznawane), nie zezwolił parom homoseksualnym na dostęp do *in vitro* czy adoptowania dzieci, nie dopuścił osób transpłciowych do służby wojskowej. Co więcej – i co być może ważniejsze dla wielu amerykańskich postliberałów, których pociąga przykład Węgier – Fidesz nie dopuścił do normalizacji progresywnego amerykańskiego dyskursu politycznego i społecznego w węgierskich instytucjach edukacyjnych, w tym na uniwersytetach. I rzeczywiście, partia ta ograniczyła nauczanie *gender studies* uznając, że nie jest to prawdziwa „nauka”, ale „ideologia”, która dąży do normalizacji pojęć takich jak „płynność płci” [Apperly 2019]. Węgry nie dopuściły do imigracji na dużą skalę, która szybko zmieniałaby węgierską tożsamość. Rząd kierowany przez Orbána nie promował też krytycznej teorii rasy i nie uczył, że wszystkie istotne różnice między grupami rasowymi są produktem supremacji białej rasy. Jednocześnie Orbán deklarował, że chrześcijańskie wartości Europy są zagrożone przez liberalizm i że będzie bronił chrześcijańskich wartości Węgier – a w istocie judeochrześcijańskiej cywilizacji europejskiej – przed postępowcami, którzy w imię sprawiedliwości społecznej chcą

zniszczyć chrześcijaństwo i rodzinę. Globalizacja, według Orbána, doprowadziła do homogenizacji świata, zniszczyła suwerenność mniejszych narodów, takich jak jego własny, i zastąpiła unikalne kultury narodowe jedną kosmopolityczną kulturą opartą na progresywizmie i wartościach amerykańskich. Jak widzimy, w miejsce liberalnej ideologii, która zniechęca ludzi do posiadania dzieci, Orbán stara się stworzyć na Węgrzech środowisko prorodzinne, w którym pary posiadające dzieci są finansowo nagradzane przez rząd. Orbán ponadto dąży do zjednoczenia Kościoła i państwa, a pod jego rządami chrześcijaństwo stało się „siłą jednoczącą naród”, nadającą „państwu wewnętrzną istotę i sens” [Ádám i Bozóki 2016: 137]. Jego partia, Fidesz, dąży do instytucjonalizacji chrześcijaństwa poprzez finansowanie zarządzanych przez Kościół szpitali i uniwersytetów [tamże: 142-143].

Oczywiście amerykańscy postliberałowie nie są szczególnie zainteresowani kulturą węgierską i jej odrodzeniem *per se*. Raczej, jak wyjaśnia konserwatywny publicysta *The New York Times*, Ross Douthat, „interwencje Orbána w węgierskie życie kulturalne, ataki na liberalne ośrodki akademickie i wydatki na konserwatywne projekty ideologiczne, są postrzegane [przez amerykańskich konserwatystów] jako przykłady tego, jak władza polityczna może ograniczyć wpływy progresywizmu” [2021].

4. Sprowadzenie postliberalizmu w stylu Orbána do Stanów Zjednoczonych

Amerykańscy postliberałowie uważają, że mogą się wiele nauczyć ze względnego sukcesu Orbána w przeciwdziałaniu liberalnej hegemonii w sferze publicznej, a co więcej – z jego długich rządów na Węgrzech i wprowadzenia nieliberalnej demokracji. Carlson, na przykład, opisuje Węgry pod rządami Fideszu jako „mały kraj, z którego przykładu wszyscy możemy wyciągnąć wiele lekcji” [*New York Times* 2021]. Zdaniem gospodarza programu Fox News, podczas gdy amerykańska „elita [...] nienawidzi Amerykanów”, Orbán „broni demokracji przed nierozliczalnymi miliarderami, organizacjami pozarządowymi i niektórymi zachodnimi rządami. Walczy o demokrację z siłami, które chciałyby ją pogrzebać” [BBC 2021]. Podobnie też Dreher radzi konserwatystom, aby pojechali na Węgry i sami zobaczyli, jak można zakończyć hegemonię lewicy w życiu publicznym. „Jeśli Amerykanie chcą zobaczyć konserwatyzm przyszłości” – pisze – „powinni pojechać do Budapesztu i nauczyć się, jak i dlaczego używać władzy państwowej do konserwatywnych celów. Ty i ja jako amerykańscy konserwatyści możemy woleć żyć w świecie «małego rządu», ale ta ideologia nie może się równać z potężnymi lewicującymi kulturowo instytucjami (takimi, choć to niewiarygodne, jak wielkie korporacje), które dążą do podporządkowania sobie i zniszczenia ideałów i instytucji, które są nam, konserwatystom, drogim” [Dreher 2022b].

Zdaniem Drehera Stany Zjednoczone cierpią pod rządami „przebudzonego kapitalizmu”, w którym „każda instytucja w amerykańskim życiu” została opanowana „przez ideologów przebudzenia” [tamże]. Zadaje retoryczne pytanie: „jeśli nie wkroczy państwo, by chronić rodziny i instytucje przed drapieżnością podmiotów takich jak wytwórnia Walt Disney, to kto to zrobi?” [tamże]. Dreher ilustruje hegemoniczną władzę lewicy w amerykańskim życiu, przytaczając historię chrześcijanina pracującego w „przebudzonej” liberalnej amerykańskiej firmie technologicznej, który musi codziennie „kłamać” na temat swoich osobistych przekonań, by nie stracić pracy. W związku z tym twierdzi, że aby chrześcijanie mogli czuć się bezpiecznie przy wyrażaniu swoich opinii w miejscu pracy, konieczne są zmiany polityczne [tamże]. Dlatego opowiada się za głosowaniem na konserwatystów popierających ideę „dużego rządu”, takich jak Josh Hawley i James David Vance, a zwłaszcza republikański gubernator Florydy Ron DeSantis, którzy stosują środki nacisku wobec korporacji próbujących wymusić na swoich pracownikach „przebudzone” lub nadmiernie lewicowe opinie [Dreher 2022c]. Nie tylko dziennikarze opinii popierają postliberalnych kandydatów opowiadających się za „dużym rządem”. Miliarder Peter Thiel przekazał np. darowiznę w wysokości 13,5 miliona dolarów na kampanię Vance’a i 10 milionów dolarów na kampanię kandydata do Senatu z Arizony, Blake’a Mastersa [Niquette 2022]. Poparcie nie tylko wpływowych opiniodawców, ale i miliarderów sprawia, że kandydaci postliberalnej prawicy – zwłaszcza jeśli potrafią zapewnić sobie także słowa poparcia ze strony Trumpa – stanowią potężną grupę w Partii Republikańskiej.

Tak więc niezależnie od tego, czy postliberalni amerykańscy konserwatywni politycy i aktywiści znajdują się pod bezpośrednim wpływem Orbána, czy też nie, wydaje się, że porzucają dotychczasową politykę „małego rządu”, a więc politykę prokorporacyjną, i zaczynają wykorzystywać swoją instytucjonalną władzę do atakowania korporacji, które promują lewicowo progresywną, „przebudzoną” agendę. Działania DeSantisa jako gubernatora Florydy stanowią kolejny przykład postliberalnej polityki „dużego rządu”. Wprowadzona przez DeSantisa ustawa „Stop WOKE”, dotycząca praw rodzicielskich w edukacji, często prześmiewczo nazywana przez demokratów ustawą „Don’t say gay” („Nie mów «gej»”), oraz jego ataki na korporację Disneya po wyrażonej przez nią ostrej krytyce tej ustawy, to przykłady konserwatysty wykorzystującego siłę państwa do próby wyrugowania lewicowej hegemonii w instytucjach państwa i korporacjach.

Projekt ustawy DeSantisa [House Bill 1557 2022], który delegalizował nauczanie na tematy związane z tożsamością płciową i seksualnością od przedszkola do trzeciej

klasy, został skrytykowany przez Disneya jako wrogi wobec homoseksualnych i transpłciowych uczniów i nauczycieli [Oshin 2022]. W odpowiedzi DeSantis wykorzystał siłę państwa przeciwko korporacji Disneya, cofając jej częściowe zwolnienie z podatku i zapowiadając, że nie przedłuży jej praw autorskich w stanie Floryda [Faughnder 2022]. Umiarkowani republikanie, w tym gubernator stanu Maryland Larry Hogan, generalnie nie popierali działań DeSantisa, a wielu krytykowało gubernatora Florydy za karanie korporacji za samo korzystanie z wolności słowa [Shapero 2022]. I tu właśnie widać istotną różnicę między liberalnymi i umiarkowanymi republikanami a „nową” postliberalną prawicą. Podczas gdy poprzednie pokolenie konserwatystów zakładało, że „duży rząd” stanowi główną progresywną siłę w amerykańskiej rzeczywistości, nacjonalistyczna konserwatywna prawica uznała, że korporacje również mogą być progresywną siłą i że, niebędący bynajmniej wrogiem, „duży rząd” jest często jedyną siłą zdolną do odparcia progresywizmu w sferze publicznej.

Lewicowy pisarz Zach Beauchamp twierdzi, że podejmując działania przeciwko wytwórni Disneya i nauczaniu krytycznej teorii rasy w szkołach, DeSantis „systematycznie budował program polityczny, w którym mocno pobrzmiewa etos rządów Orbána – taki, w którym rzekomo egzystencjalne zagrożenie kulturowe ze strony lewicy usprawiedliwia agresywne użycie siły państwa przeciwko wrogom prawicy” [2022]. Zauważa również, że DeSantis dał „stanowym organom regulacyjnym [Florydy] możliwość karania grzywną spółek będących właścicielami mediów społecznościowych, jeśli władze stanowe ustalą, że w sposób nieuprawniony uniemożliwiły one zabieranie głosu kandydatom na stanowiska polityczne” [tamże]. Jednak flagowe akty prawne DeSantisa były po części dziełem Rufa – stosunkowo młodego konserwatywnego aktywisty, który kilkakrotnie pojawił się w programie Carlsona w Fox News. Bardziej niż jakikolwiek inny aktywista, Rufo postawił nacjonalistyczną konserwatywną prawicę w centrum uwagi całego kraju dzięki swojej udanej kampanii przeciwko nauczaniu krytycznej teorii rasy w szkołach. Popiera on działania DeSantisa sprzeciwiające się inicjatywom „przebudzeniowym” i ataki na wytwórnię Disneya, a także wzywa do dalszych działań przeciwko innym korporacjom, które nie służą „dobru wspólnemu” lub „krajowi” [Joyce 2022]. Początkowo Rufo zajmował się głównie tzw. edukacją antyrasistowską w szkołach opartą na krytycznej teorii rasy, która według niego często powoduje podziały i sama jest formą rasizmu. Przekonawszy DeSantisa do wprowadzenia zakazu inicjatyw antyrasistowskich opartych na krytycznej teorii rasy, Rufo zaczął sprzeciwiać się działaniom korporacji zmierzającym do realizacji postępowej agendy w USA. Wykorzystał wewnętrzny filmik wytwórni Disneya

na poparcie swojego twierdzenia, że korporacja ta jest pełna postępowców, którzy próbują wprowadzać do swoich filmów i programów telewizyjnych materiały, które „fundamentalnie zmieniają stosunek dzieci w USA do seksualności” [tamże].

Kiedy wytwórnia Disneya zaczęła krytykować projekt ustawy „Prawa rodzicielskie w edukacji” DeSantisa, Rufo dowodził, że postępowcy „uwodzą” dzieci, by uczynić z nich „wojowników sprawiedliwości społecznej” [Rufo 2022a]. Rufo używał takich terminów jak „uwodziciel” i „uwodzenie”, jednocześnie opisując na Twitterze szereg przypadków, w których nauczyciele ze szkół publicznych zostali skazani za wykorzystywanie seksualne dzieci, starając się pokazać, że to „uwodzenie” rzeczywiście ma miejsce i wymaga zdecydowanych działań [Chait 2022]. Rufo stoi na czele nowego i budzącego większy respekt ruchu konserwatywnego, który nie waha się twierdzić, że korporacja Disneya „uwodzi” dzieci i który korzysta z władzy państwowej do atakowania korporacji i instytucji publicznych zdominowanych przez postępowców, czy też tego, co nazywa postępowymi „organizacjami kartelowymi, ideologicznymi i ekonomicznymi kartelami, z góry dyktującymi warunki i narzucającymi je zwykłym obywatelom” [Joyce 2022]. Co więcej, Rufo oświadczył, że konserwatyści muszą „przystąpić do oblężenia instytucji” lewicy [Rufo 2022b]. Należy jednak zauważyć, że Rufo nie odwiedził Węgier, ani nie wyraził podziwu dla Orbána, a zatem nie wiadomo, czy czerpie od niego inspirację do konkretnych działań. Tak samo nie ma powodów, by sądzić, że DeSantis próbuje naśladować rządu Orbána, mimo pewnych istotnych podobieństw między nimi. Działania wszystkich trzech są raczej odpowiedzią na ten sam podstawowy problem w ich państwach: dominującą pozycję postępowej lewicy w edukacji, rozrywce, biurokracji, a także coraz częściej w dużych i międzynarodowych korporacjach. Wszyscy trzej dochodzą też do wniosku, że istnieje tylko jedno rozwiązanie tego problemu: centralizacja władzy w rękach państwa oraz karanie instytucji i korporacji, które nie służą ich koncepcji dobra wspólnego. Innymi słowy, niezależnie od tego, czy Rufo i DeSantis znajdują się pod bezpośrednim wpływem Orbána, czy nie, oni również przyjmują postliberalną formę polityki.

Jednocześnie wielu amerykańskich konserwatystów – zwłaszcza dziennikarzy takich jak Dreher i Carlson – pozostaje pod bezpośrednim wpływem Orbána i jest pod wrażeniem jego umiejętności wykorzystania władzy państwowej do realizacji konserwatywnych celów. Być może – pomimo swoich wizyt na Węgrzech – nie rozumieją oni zawiłości węgierskiej polityki i nieszczególnie obchodzi ich wiele z kwestii, które mają największe znaczenie dla premiera Węgier (w tym jego dążenie do zwiększenia suwerenności kierowanego przezeń kraju w ramach UE

czy próby powstrzymania muzułmańskiej imigracji – która to kwestia nie wydaje się już zajmować amerykańskiej prawicy – oraz promowanie węgierskiej tożsamości etnicznej). Jednak sam przykład Orbána jako silnego lidera, który pokonał lewicę, służy inspiracji i ożywieniu amerykańskich postliberałów. Jednocześnie dzielą oni z Orbánem dyskurs podkreślający egzystencjalny charakter wyzwania, jakie stanowi lewica. Według Orbána i amerykańskich postliberałów postępowaczy „przebudzona” lewica jest zagrożeniem dla wartości wywodzących się z chrześcijaństwa, które stanowią podstawę cywilizacji zachodniej, w każdym razie tam, gdzie postępowcy dążą do obalenia tradycyjnych koncepcji seksualności i płci oraz próbują – poprzez krytyczną teorię rasy – demonizować Europejczyków i ostatecznie uczynić z nich grupy mniejszościowe w narodach, które założyli lub których stanowią rdzenną część. Ponieważ zaś Orbán jest postrzegany jako ten, który „ocalił” swój naród przed muzułmańską inwazją i dominacją progresywizmu, amerykańscy postliberałowie widzą w jego postliberalnej centralizacji władzy i dominacji sfery publicznej metodę, dzięki której chrześcijańska cywilizacja zachodnia w Stanach Zjednoczonych również może zostać ocalona. Jednocześnie amerykańscy konserwatyści nie dostrzegają w Orbanie antydemokratycznego, autorytarnego dyktatora, ale prawdziwego demokratę, który walczy o swój naród i jego mieszkańców, występując przeciwko postępowcom, którzy najpierw dominowali w niegdyś neutralnej liberalnej sferze publicznej, a teraz dążą do „utrwalenia w konstytucji praw uciskanych mniejszości” oraz atakują demokrację i wolę ludu poprzez ograniczanie „władzy demokratycznych większości” [O’Sullivan 2014].

Podsumowanie

Na podstawie tego krótkiego studium można sformułować trzy wstępne wnioski. Po pierwsze, amerykańscy postliberałowie są stosunkowo zróżnicowaną grupą, ale posiadają pewne istotne cechy wspólne. Większość amerykańskich postliberałów, którzy odwiedzili Węgry lub czerpali inspirację od Orbána, ma własne powody odrzucenia liberalizmu i własne pomysły na to, jak miałyby wyglądać postliberalne społeczeństwo. Ponadto, niektórzy uważają, że problem tkwi w samych podstawach liberalizmu, które czynią z wolności coś w rodzaju „fałszywego boga”, a tym samym zachęcają do zachowań antytetycznych wobec dobra wspólnego. Łączy ich jednak przekonanie, że neutralne politycznie i religijnie liberalno-demokratyczne państwo upada, że przyszłe rządy zachodnie będą w związku z tym nieliberalne, a skoro tak, to instytucje państwowe i korporacje będą albo zdominowane przez „przebudzonych” postępowców, albo konserwatystów społecznych. Dokonawszy tego osądu, postliberałowie uważają, że aby „tradycyjne” – w ich rozumieniu – wartości i tożsamości nie straciły na znaczeniu, konserwatyści społeczni muszą

zdominować instytucje publiczne i w miarę możliwości wypchnąć postępców z życia publicznego. Uważają oni bowiem, że dominacja progresywizmu w zachodnich instytucjach i korporacjach spowoduje nie tylko wykluczenie tradycjonalistycznych konserwatystów z życia publicznego, ale przyspieszy zagładę zachodniej cywilizacji. Amerykańscy postliberałowie dzielą z Orbánem przekonanie, że Zachód przeżywa kryzys cywilizacyjny, w którym jego tradycyjne wartości chrześcijańskie oraz przekonania na temat płci i seksualności są obalane przez postępców. Wszyscy też w podobny sposób sprzeciwiają się „przebudzonemu kapitalizmowi” – czyli sposobowi wykorzystywania przez postępców stanowisk kierowniczych w korporacjach do realizowania szerszego progresywnego programu społecznego – i wydają się uważać, że „liberalny” konserwatyzm „małego rządu” umożliwił wzrost siły postępczej władzy i przejście korporacji oraz państwa przez postępczych aktywistów. Konserwatyści są jednak podzieleni w kwestii tego, czy liberałowie przyczyniają do zastąpienia w większości białej populacji zachodnich narodów niebiałymi imigrantami (czy też pozwalają na to) – kwestia ta stanowi głębokie tabu, często kojarząc się z antysemickimi ruchami neonazystowskimi.

Po drugie, chociaż postliberalni Amerykanie podjęli wysiłki zmierzające do nawiązania łączności z rządem Orbána i przestudiowania jego ewidentnych sukcesów w przekształcaniu Węgier w postliberalną „chrześcijańską demokrację”, amerykańscy postliberałowie wydają się posiadać niewielką wiedzę na temat węgierskiej kultury i społeczeństwa i nie próbują powielać rządów Orbána w USA. W Orbanie amerykańscy postliberałowie widzą zatem polityka, który dokonał tego, czego nie potrafiło zrobić pokolenie amerykańskich polityków prawicowych: zatrzymał postępcy „przemarsz przez instytucje”. Bardziej niż jakikolwiek inny współczesny polityk, Orbán wydaje się stanowić inspirację dla amerykańskich postliberałów, o czym świadczy zarówno wizyta kilku wybitnych komentatorów politycznych na Węgrzech w 2021 r., decyzja o zorganizowaniu konferencji CPAC w maju 2022 r. w Budapeszcie, jak i zaproszenie Orbána do wystąpienia na konferencji CPAC 4 sierpnia 2022 r. w Dallas w Teksasie [CPAC 2022].

Trzeba jednak uważać, by nie przecenić wpływu Orbána na amerykańskich postliberałów. Często przyznają oni, że nie wiedzą zbyt wiele na temat węgierskiej polityki i społeczeństwa – przyczyną bywa bariera językowa i kulturowa – a niekiedy wyznają też wątpliwości odnośnie do antydemokratycznej taktyki Orbána. Postliberałowie chwalą np. węgierskie wsparcie dla rodziny i tradycyjnych wartości, ale są zdziwieni stosunkowo liberalnym prawem aborcyjnym w tym

kraju i poparciem Węgry dla aborcji na arenie międzynarodowej. Kiedy we wrześniu 2022 r. Węgry i Polska sponsorowały rezolucję ONZ, która wzywała m.in. do „bezpiecznej aborcji tam, gdzie takie świadczenia są dozwolone prawem krajowym” [United Nations Digital Library 2022], Dreher wyznał, że „tego nie rozumiem”, choć „może istnieć jakieś racjonalne wyjaśnienie” [ACI Africa 2022]. Dodał jednak również, że „nawet jeśli takiego sposobu głosowania nie da się uzasadnić, my, Amerykanie, nie możemy zapominać o tym, jak zdecydowane jest stanowisko obu rządów w tych kwestiach – Polski bardziej niż Węgry w kwestii aborcji, ponieważ prawa aborcyjne cieszą się, niestety, popularnością na Węgrzech, ograniczając możliwości działania rządu w tym zakresie” [ACI Africa 2022].

Co więcej, Orbán przysporzył nieco kłopotów swoim amerykańskim sojusznikom z postliberalnej prawicy, gdy na krótko przed przyjazdem do Dallas w amerykańskiej prasie pojawiła się informacja, że wypowiedział się przeciwko tworzeniu narodów „różnych ras” [The New York Times 2022]. Stanowiło to problem szczególnie dla postliberalnej prawicy, do której należą osoby o różnym pochodzeniu etnicznym, jak urodzony w Iranie Ahmari, czy też będące w związku małżeńskim – jak Rufo – z osobą o innym niż biały kolorze skóry. Z drugiej strony, wystąpienie Orbána na konferencji CPAC zostało według „The New York Times” [2022] dobrze przyjęte przez jej uczestników. Jednym z powodów było staranie Orbána, by w przemówieniu w Dallas połączyć swój program polityczny z programem politycznym Partii Republikańskiej, a zwłaszcza z programem postliberałów działających w ramach owej partii. Orbán przypuścił wówczas atak na Partię Demokratyczną i prezydenta Baracka Obamę, nazywając ich globalistami, którzy próbują uderzać w „chrześcijańskie i narodowe wartości”, będące według Orbána nieodłącznym elementem ustawy zasadniczej Węgry [Website of the Hungarian Government]. Twierdził też, że walczy z tymi samymi wrogami, co jego republikańscy sojusznicy – Brukselą i Waszyngtonem, dalej zaś stwierdził, że „te dwa miejsca określają dwa fronty w bitwie toczonej o zachodnią cywilizację” [tamże]. Wynika z tego, że Orbán postrzega siebie i amerykańską postliberalną prawicę jako walczących nie tylko o własne narody, ale też o samą zachodnią cywilizację, którą definiuje jako „judeochrześcijańską”. Pozytywne przyjęcie Orbána sugeruje ponadto, że postliberalna prawica w Ameryce była otwarta na tę koncepcję cywilizacyjnej bitwy o przyszłość cywilizacji zachodniej oraz na pogląd, że liberalizm jest – być może nawet bardziej niż islam – kluczowym wrogiem, z którym postliberałowie muszą walczyć.

Pomimo dzielących ich różnic tym, co amerykańska postliberalna prawica w największym stopniu czerpie z Węgry, jest realny przykład udanego stworzenia

postliberalnego reżimu, który odrzucił globalizm, liberalizm i koncepcję “małego rządu”, a swój sukces wyborczy umocnił poprzez wykorzystanie siły państwa do zdominowania sfery publicznej. Jednocześnie czerpie też inspirację z ewidentnego sukcesu Orbána w promowaniu polityki prorodzinnej, która zachęca Węgrów do posiadania większej liczby dzieci, zapobiegając w ten sposób „wielkiej wymianie”, której obawiają się postliberałowie. Nigdzie żaden z amerykańskich postliberałów nie twierdzi, że model rządów Orbána powinien zostać bezpośrednio narzucony USA. Postrzegają jego polityczny sukces raczej jako przykład siły, jaką społeczni konserwatyści mogą zyskać, porzucając liberalne ideały neutralnego państwa, a zamiast tego wykorzystując władzę państwową do ponownego przejścia od lewicy kluczowych instytucji, w tym uniwersytetów i sądownictwa, oraz używając tej władzy do promowania „tradycyjnych” wartości w całym społeczeństwie. W istocie w aktach prawnych DeSantisa mających na celu zakaz nauczania krytycznej teorii rasy w amerykańskich szkołach, których kulminacją była ustawa „Stop WOKE”, widać milczące uznanie twierdzenia, że liberalne argumenty na rzecz wolności słowa i otwartego dyskursu nie są już skuteczne w zapobieganiu postępowi progresywnej polityki sprawiedliwości społecznej i że silniejsza, postliberalna kampania w stylu Orbána, mająca na celu ograniczenie postępowej mowy, jest konieczna, jeśli konserwatyści mają wygrać wojny kulturowe toczone na szerszych frontach i ocalić zachodnią cywilizację.

Podobnie wspólne Orbánowi i amerykańskim postliberałom są też elementy populizmu, np. przedstawianie postępowej lewicy jako elitarnej klasy wysoko wykształconych, pozbawionych korzeni „globalnych obywateli”, którzy pracują w biurokracji lub jako menedżerowie w międzynarodowych korporacjach, nie przejmują się losem klasy pracującej i są wrogo nastawieni do państwa narodowego oraz koncepcji granic państwowych. Jednocześnie zarówno Orbán, jak i postliberałowie z USA sami twierdzą o sobie, że działają w interesie większości społeczeństwa, a przeciwko wąskim interesom „przebudzonych” korporacji i ich postępowych sojuszników. Co więcej, określają postępowców jako antydemokratów i twierdzą, że ich przemarsz przez instytucje uczynił zachodnie społeczeństwo liberalnym, ale nie demokratycznym. Dlatego przedstawiają siebie jako orędowników prawdziwej demokracji, która nie jest skrępowana przez coraz bardziej progresywne sądownictwo i państwową biurokrację, a raczej działa zgodnie z interesami „ludu” i dobrem wspólnym.

Wreszcie, postliberalizm jest rosnącą siłą, która wydaje się wchodzić do politycznego głównego nurtu w USA. Postliberalizm Orbána zawiera populistyczną ideę

demokracji, która może okazać się popularna w Stanach Zjednoczonych, ale wiąże się także z próbą stworzenia konserwatywnej wersji liberalnej hegemonii poprzez wykorzystanie wielu z tych samych narzędzi – think tanków, organizacji pozarządowych, władzy państwowej – do wypchnięcia postępowców z życia publicznego i zastąpienia ich konserwatystami i konserwatywnymi ideami. Trudno sobie wyobrazić, by amerykańscy konserwatyści powielili sukces Orbána w opanowaniu instytucji państwowych i prywatnych w tak dużym i zróżnicowanym narodzie, zaś sami konserwatyści raczej nie wierzą, że takie „zwycięstwo” jest możliwe, a ich cele są skromniejsze. Jednak postliberałowie w Ameryce, ruch wspierany przez niektórych z najwybitniejszych amerykańskich komentatorów telewizyjnych i prasowych, którego kandydaci na stanowiska byli co najmniej przy dwóch okazjach finansowani przez Thiela, zaczyna obecnie zmieniać ideologiczną orientację Partii Republikańskiej. Postliberałowie tacy jak Vance, Hawley czy Masters zdobyli republikańskie nominacje, a sukces DeSantisa na Florydzie sprawił, że wielu komentatorów namaszcza go na następcę Trumpa jako kolejnego republikańskiego kandydata na urząd prezydenta USA. W miarę jak coraz więcej postliberałów zacznie zdobywać nominacje, a niekiedy także miejsca w Kongresie i Senacie czy wygrywać wybory gubernatorskie, umiarkowanym republikanom i samej partii będzie coraz trudniej trzymać się swoich liberalnych ideałów. Jednocześnie sukcesy postliberalnych kandydatów politycznych prawdopodobnie zachęcą kolejnych republikańskich polityków i konserwatywnych aktywistów do przyjęcia podobnego podejścia do polityki. Może się okazać, że ruch konserwatywny świadomy potęgi państwa i gotowy wykorzystać władzę państwową w celu zdominowania instytucji publicznych i ukarania korporacji, które publicznie wspierają postępowe cele, okaże się skuteczniejszy w obronie „tradycyjnych” wartości i sposobu życia niż ruchy konserwatywne „małego rządu”, które zdaniem tradycjonalistów od dziesięcioleci konsekwentnie oddają władzę postępowej lewicy. Co więcej, należy zauważyć, że konserwatyści są coraz bardziej zainteresowani naśladowaniem nie tylko postliberalnego populizmu Orbána, ale też tego, co postrzegają jako antydemokratyczną taktykę postępowej lewicy, i dlatego chcą uzyskać coraz większą kontrolę nad edukacją i działaniami korporacji, by dążyć do przekształcenia amerykańskiego społeczeństwa.

Bibliografia

- Doescher T., Quincey J., Bastian E., Walker D., Payne Ch., Olivastro A. (2021), *Woke Corporate Capitalism. What is the antidote to this „corporate wokeness” infiltrating our largest American companies?*, The Heritage Foundation, <https://www.heritage.org/progressivism/heritage-explains/woke-corporate-capitalism> (17.11.2022).
- ACI Africa (2022), *African Nations Stand Alone Against Abortion Rights, Gender Ideology at the UN*, ACI Africa, <https://www.aciafrica.org/news/6685/african-nations-stand-alone-against-abortion-rights-gender-ideology-at-the-un> (17.11.2022).
- Ádám Z., Bozóki A. (2016), *The God of the Hungarians*, w: *In Saving the People. How Populists Hijack Religion*, red. N. Marzouki, D. McDonnell, O. Roy, C. Hurst & Co., London.
- Ahmari S. (2019a), *Why Western Elites Should Stop Lecturing Hungary*, „New York Post”, <https://nypost.com/2019/10/02/why-western-elites-should-stop-lecturing-hungary/> (17.11.2022).
- Ahmari S. (2019), *The New American Right*, First Things, <https://www.firstthings.com/article/2019/10/the-new-american-right> (17.11.2022).
- Apperly E. (2019), *Why Europe’s Far-Right Is Targeting Gender Studies*, The Atlantic, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/06/europe-far-right-target-gender-studies/591208/> (17.11.2022).
- BBC (2021), *Tucker Carlson: What the Fox News Host Is Doing in Hungary*, BBC News, <https://www.bbc.com/news/world-europe-58104200> (17.11.2022).
- Beauchamp Z. (2022), *Ron DeSantis Is Following a Trail Blazed by a Hungarian Authoritarian*, Vox, <https://www.vox.com/policy-and-politics/2022/4/28/23037788/ron-desantis-florida-viktor-orban-hungary-right-authoritarian> (17.11.2022).
- Bell D. (2014), *What is Liberalism?*, „Political Theory”, t. 42, nr 6, <https://doi.org/10.1177/0090591714535103> (17.11.2022).
- Bherer M.-O. (2022), *Viktor Orban’s Budapest. The New El Dorado of the American Radical Right*, Le Monde, https://www.lemonde.fr/en/international/article/2022/04/04/viktor-orban-s-budapest-the-new-eldorado-of-the-american-radical-right_5979628_4.html (17.11.2022).
- Bíró-Nagy A. (2017), *Illiberal Democracy in Hungary. The Social Background and Practical Steps of Building an Illiberal State*, Barcelona Centre for International Affairs, https://www.cidob.org/en/articulos/monografias/illiberals/illiberal_democracy_in_hungary_the_social_background_and_practical_steps_of_building_an_illiberal_state (17.11.2022).
- Bloodworth J. (2022), *How Hungary Became the Right’s Venezuela*, New Statesman, <https://www.newstatesman.com/comment/2022/04/hungary-is-the-rights-venezuela-and-conservatives-seem-unable-to-condemn-it> (17.11.2022).
- Bozóki A. (2011), *Occupy the State. The Orbán Regime in Hungary*, „Debatte: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe”, t. 19, nr 3, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0965156X.2012.703415> (17.11.2022).
- Budapest Beacon (2014), Pełny tekst przemówienia Viktora Orbána podczas Bäile Tuşnad (Tusnádfürdő) dnia 26 lipca 2014 r. Csaba Tóth, *Budapest Beacon*, <https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/> (17.11.2022).

- Bugaric B., Kuhelj A. (2018), *Varieties of Populism in Europe: Is the Rule of Law in Danger?*, „Hague J Rule Law”, nr 10, <https://link.springer.com/article/10.1007/s40803-018-0075-4> (17.11.2022).
- Caldwell Ch. (2019), *Hungary and the Future of Europe*, Claremont Review of Books, <https://claremontreviewofbooks.com/hungary-and-the-future-of-europe/> (17.11.2022).
- Chait J. (2022), *Christopher Rufo Foments a School Rape Panic*, New York Magazine, <https://nymag.com/intelligencer/2022/04/christopher-rufo-foments-a-school-rape-panic.html> (17.11.2022).
- Cooper M. (2021), *The Alt-Right. Neoliberalism, Libertarianism and the Fascist Temptation*, „Theory, Culture & Society”, t. 38, nr 6, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276421999446> (12.11.2022).
- CPAC (2022), <https://www.cpachungary.com/en/> (17.11.2022).
- Deneen P.J. (2018), *Why Liberalism Failed*, „Yale University Press”, Yale 2018.
- Douthat R. (2018), *The Rise of Woke Capital*, The New York Times, <https://www.nytimes.com/2018/02/28/opinion/corporate-america-activism.html> (17.11.2022).
- Douthat R. (2021), *Why Hungary Inspires So Much Fear and Fascination*, The New York Times, <https://www.nytimes.com/2021/08/07/opinion/sunday/hungary-orban-conservatives-free-speech.html> (17.11.2022).
- Dreher R. (2016), *Trump. Tribune of Poor White People*, The American Conservative, <https://www.theamericanconservative.com/trump-us-politics-poor-whites/> (17.11.2022).
- Dreher R. (2020), *Weimar America Is Not Just a Slogan*, The American Conservative, <https://www.theamericanconservative.com/dreher/weimar-america-no-longer-slogan-live-not-by-lies-hannah-arendt-soft-totalitarianism/> (17.11.2022).
- Dreher R. (2021a), *Woke Capitalism = Progressive Oligarchy*, <https://www.theamericanconservative.com/dreher/woke-capitalism-progressive-oligarchy-voting-rights/> (17.11.2022).
- Dreher R. (2021b)), *Viktor Orbán and the Postliberal Right*, The American Conservative, <https://www.theamericanconservative.com/dreher/viktor-orban-postliberal-right-hungary/> (17.11.2022).
- Dreher R. (2022a), *French Hero, Dreher GOAT*, The American Conservative, <https://www.theamericanconservative.com/dreher/david-french-rod-dreher-liberalism-conservatism-goat/> (17.11.2022).
- Dreher R. (2022b), *Turn East, Young Conservative*, The American Conservative, <https://www.theamericanconservative.com/dreher/turn-east-young-conservative-budapest-conservative-intellectual/> (17.11.2022).
- Dreher R. (2022c), *„Two Beautiful Words: Senator Vance*, The American Conservative, <https://www.theamericanconservative.com/dreher/two-beautiful-words-senator-vance/> (17.11.2022).
- Esposito L. (2019), *The Alt-Right as a Revolt Against Neoliberalism and Political Correctness. The Role of Collective Action Frames*, „Perspectives on Global Development and Technology”, t. 18, nr1-2, https://brill.com/view/journals/pgdt/18/1-2/article-p93_9.xml?ebody=article%20details (17.11.2022).
- Faughnder R. (2022), *Disney Florida Fallout. Taxpayers Sue DeSantis for Axing Company's Special Tax Status*, Los Angeles Times, <https://www.latimes.com/entertainment-arts/business/story/2022-05-04/taxpayers-sue-florida-and-desantis-over-axing-of-disneys-special-tax-status> (17.11.2022).

- Hogan J (2018), *The Problems of Liberalism. A Q&A with Patrick Deneen*, The Nation, <https://www.thenation.com/article/archive/the-problems-of-liberalism-a-qa-with-patrick-deneen/> (17.11.2022).
- House Bill 1557 (2022), <https://www.flsenate.gov/Session/Bill/2022/1557/BillText/er/PDF>
<https://www.nytimes.com/2022/08/04/us/politics/cpac-viktor-orban-speech.html> (17.11.2022).
- Joyce K. (2022), *The Guy Who Brought Us CRT Panic Offers a New Far-Right Agenda. Destroy Public Education*, Salon, <https://www.salon.com/2022/04/08/the-guy-brought-us-crt-panic-offers-a-new-far-right-agenda-destroy-public-education/> (17.11.2022).
- Kalan D. (2020), *Rejuvenating Fidesz*, Balkan Insight, <https://balkaninsight.com/2020/12/29/rejuvenating-fidesz/> (17.11.2022).
- Kaszás F. (2019), *Deneen. Hungary as a Model in US Conservative Circles*, Hungary Today, <https://hungarytoday.hu/deneen-hungary-as-a-model-in-us-conservative-circles/> (17.11.2022).
- Kim N.Y. (2022), *The Worst People on the Planet Are Cheering the Reelection of Hungary's Authoritarian Leader*, Mother Jones, <https://www.motherjones.com/politics/2022/04/hungary-orban-carlson-putin-trump-authoritarians-election/> (17.11.2022).
- Kováts E. (2020), *Post-socialist Conditions and the Orbán Government's Gender Politics between 2010 and 2019 in Hungary*, Right-Wing Populism and Gender, w: *Right-Wing Populism and Gender. European Perspectives and Beyond*, red. G. Dietze, J. Roth, Transcript Verlag.
- Kristol B. (2021), Twitter, <https://twitter.com/BillKristol/status/1454470165412950020> (17.11.2022).
- Lamour Ch. (2021), *Orbán Urbi et Orbi. Christianity as a Nodal Point of Radical-right Populism*, „Politics and Religion”, t. 15, nr 2.
- Levitz E. (2019), *Jordan Peterson's Meeting With Orbán Was Hypocritical – But in Character*, NYMag, <https://nymag.com/intelligencer/2019/06/jordan-peterson-orban-meeting-hungary.html> (17.11.2022).
- Masters B. (2021), *One Single Income*, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=rkeRI3wt_6I (17.11.2022).
- MCC Website (2021), *Visiting Fellows*, <https://mcc.hu/en/organisation/visiting-fellows> (17.11.2022).
- Mudde C. (2004), *The Populist Zeitgeist*, „Government and Opposition”, nr 39, 541-563.
- Niquette M. (2022), *Billionaire Thiel Deepens JD Vance Bet With \$3.5 Million After Trump Backing*, Bloomberg, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2022-04-20/thiel-deepens-jd-vance-bet-with-3-5-million-after-trump-backing> (17.11.2022).
- Nyysönen H., Metsälä J. (2021), *Liberal Democracy and Its Current Illiberal Critique. The Emperor's New Clothes?*, „Europe-Asia Studies”, t. 73, nr 2.
- O'Sullivan J. (2014), *„Orbán's Hungary. Image And Reality – Whose Democracy? Which Liberalism?*, Hungarian Review, https://hungarianreview.com/article/20140919_orban_s_hungary_image_and_reality_whose_democracy_which_liberalism_/ (17.11.2022).
- Orbán V. (2021), *Orbán. Liberal Democracy Has Become „Liberal Non-Democracy”*, Hungary Today, <https://hungarytoday.hu/orban-liberal-democracy-liberalism-eu-epp-migration/> (17.11.2022).

- Oshin O. (2022), *DeSantis. Disney „Crossed the Line” with Criticism of „Don’t Say Gay” Bill*, The Hill, <https://thehill.com/homenews/state-watch/600249-desantis-disney-crossed-the-line-with-criticism-of-dont-say-gay-bill/> (17.11.2022).
- Pengelly M. (2021), *Ohio Senate Candidate JD Vance Blames America’s Woes on „the Childless Left”*, The Guardian, <https://www.theguardian.com/us-news/2021/jul/26/ohio-senate-candidate-jd-vance> (17.11.2022).
- Plattner M.F. (2019), *Illiberal Democracy and the Struggle on the Right*, „Journal of Democracy”, t. 30, nr 1.
- Pózca K., Oross D. (2022), *From Deliberation to Pure Mobilisation? The Case of National Consultations in Hungary*, „Politics in Central Europe”, t. 18, nr 1.
- Prończuk M. (2019), *Kaczyński. Poland Has „Historical Mission” To Support Christian Civilisation*, Notes From Poland, <https://notesfrompoland.com/2019/11/12/kaczynski-poland-has-historical-mission-to-support-christian-civilisation/> (17.11.2022).
- Reuters (2018), *„Hungary PM Orban Sets Out Conservative Vision At Start Of New Four-Year Term*, <https://www.reuters.com/article/us-hungary-orban-vision-idUSKBN1IB206> (17.11.2022).
- Rufo Ch. (2022a), Twitter, <https://twitter.com/realchrisrufo/status/1479205637242322945?lang=en> (17.11.2022).
- Rufo Ch. (2022b), *Laying Siege To The Institutions*, speech at Hillsdale College, <https://christopherrufo.com/laying-siege-to-the-institutions/> (17.11.2022).
- Sargent G. (2022), *Behind Tucker Carlson And J.D. Vance, A Revolt Against The GOP Unfolds*, Washington Post, <https://www.washingtonpost.com/opinions/2022/03/22/tucker-carlson-jd-vance-new-right/> (17.11.2022).
- Shapero J. (2022), *Larry Hogan Calls Out Desantis Over „Crazy” Fight With Disney*, Axios, <https://www.axios.com/2022/04/03/ron-desantis-disney-gay-larry-hogan> (17.11.2022).
- Tait J. (2022), *„Long Before Hungary, the Right Was Fixated on Another Country”. The Bullwark*.
- The New York Times (2022), *Republicans at CPAC embrace a defiant Viktor Orban amid outrage over „mixed-race’ remarks”*, „The New York Times”, August 4th.
- Twitter (2016), <https://twitter.com/roddreher/status/787034261253595137?lang=fil> (17.11.2022).
- United Nations Digital Library (2022), *International Cooperation for Access to Justice, Remedies and Assistance for Survivors of Sexual Violence. Draft Resolution*, <https://digitallibrary.un.org/record/3986897?ln=en> (17.11.2022).
- Vance J.D. (2021), *The American Dream and Our Civilizational Crisis*, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=jBrEng3xQYo> (17.11.2022).
- Vermuele A. (2020), *Beyond Originalism*, „The Atlantic”, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/03/common-good-constitutionalism/609037/> (17.11.2022).
- Walker Sh. (2019), *Orbán Deploys Christianity with a Twist to Tighten Grip in Hungary*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/world/2019/jul/14/viktor-orban-budapest-hungary-christianity-with-a-twist> (17.11.2022).
- Wallace-Wells B. (2019), *David French, Sohrab Ahmari, and the Battle for the Future of Conservatism*, The New Yorker, <https://www.newyorker.com/news/the-political-scene/david-french-sohrab-ahmari-and-the-battle-for-the-future-of-conservatism> (17.11.2022).

- Website of the Hungarian Government (2014), Prime Minister Viktor Orbán's Speech at the 25th Bálványos Summer Free University and Student Camp, <https://2015-2019.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-at-the-25th-balvanyos-summer-free-university-and-student-camp> (17.11.2022).
- Website of the Hungarian Government (2019), Address by Prime Minister Viktor Orbán at the 2nd International Conference on the Persecution of Christians, <https://2015-2019.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/address-by-prime-minister-viktor-orban-at-the-2nd-international-conference-on-the-persecution-of-christians> (17.11.2022).
- Website of the Hungarian Government (2022), *Speech by Prime Minister Viktor Orbán at the opening of CPAC Texas*, <https://miniszterelnok.hu/speech-by-prime-minister-viktor-orban-at-the-opening-of-cpac-texas/> (17.11.2022).
- West E. (2020), *As A Conservative, I Mourn The Loss Of Liberalism*, Unherd, <https://unherd.com/thepost/as-a-conservative-i-mourn-the-loss-of-liberalism/> (17.11.2022).
- Yilmaz I., Morieson N. (2021), „*A Systematic Literature Review of Populism, Religion and Emotions*”, t. 12, nr 4.
- YouTube (2019), *Cultural Conservatives: Two Visions Responding to the Post-Liberal Left*, <https://www.youtube.com/watch?v=fAG28K0nGAU> (17.11.2022).
- YouTube (2021), *Speech by Tucker Carlson at MCC Feszt*, https://www.youtube.com/watch?v=xz_yBAllIs&feature=emb_title (17.11.2022).

Benson Igboin

Adekunle Ajasin University, Nigeria

ORCID: 0000-0002-5895-0856

Sekularyzacja i tożsamość religijna w krajobrazie religijnym Nigerii

Abstrakt: W niniejszym artykule dowodzę, że sekularyzacja nie jest pojęciem uniwersalnym; jest to pojęcie zachodnie, którego podstawę do rozważań teoretycznych stanowi jego kontekst społeczny i egzystencjalny. Twierdzę też, że kolonializm i religie misyjne wniosły do Afryki własny rodzaj myśli sekularyzacyjnej, bowiem gdy na Zachodzie toczyła się na ten temat debata, kraje afrykańskie znajdowały się pod rządami kolonialnymi. Posługując się metodami interdyscyplinarnymi, pokazuję, że pojęcie odrodzenia religii po zimnej wojnie, a zwłaszcza po wydarzeniach z 11 września, którym przeniknięta jest zachodnia debata, również nie może mieć charakteru uniwersalnego, ponieważ w Afryce, a w szczególności Nigerii, sekularyzacja w ogóle nie miała miejsca. Na przykładzie Nigerii pokazuję, że od czasów kolonialnych religia nadal odgrywa kluczową rolę w polityce tożsamości i nie widać żadnych oznak osłabienia takiego stanu rzeczy. To jednak wypaczyło tożsamość, a w konsekwencji wpłynęło na jedność narodową i rozwój. Złożoność nigeryjskiej konstytucji w kwestii świeckiego statusu kraju jeszcze bardziej zdestabilizowała i tak już niestabilną politykę. Jeśli możliwe jest ustanowienie rozsądnej tożsamości narodowej, obecna konstytucja powinna zostać zmodyfikowana w taki sposób, aby zrobić miejsce dla niejednoznacznego statusu świeckiego.

Słowa kluczowe: Nigeria, sekularyzacja, tożsamość religijna, Afryka

Abstract: In this article, I argue that secularization is not a universal concept; it is a Western one whose social and existential context provided the basis for its theorizing. I contend that colonialism and missionary religions brought their kind of secular thought to Africa as African countries were under colonial rule when the debate was rife in the West. Showing this through interdisciplinary methods, the article further contends that the notion of resurgence of religion resonating after the Cold War and particularly 9/11, which is saturating Western debate, cannot also be universal, as secularization did not take place in Africa and Nigeria in particular. Using the Nigerian example, it will be shown that religion has continued to play a pivotal role in identity politics since the colonial era, and

there are obviously no signs of abatement. This has however skewed identity, with its resultant effects on national unity and development. The complication of the Nigerian constitution on the secular status of the country has further provided impetus to the already volatile polity. If a reasonable national identity can be established, the present constitution should be unraveled in a manner that makes room for ambiguous secular status.

Keywords: Nigeria, secularisation, religious identity, Africa

1. Wstęp

Jednym z powszechnych błędów popełnianych przez wielu zachodnich badaczy jest uogólnianie i uniwersalizacja pewnych idei, a także zakładanie, że są one nie tylko bezsporne, ale i empirycznie obowiązujące poza Zachodem. Drugim błędem bywa świadome ignorowanie innych światów i światopoglądów, jak gdyby odgrywały one mało istotną rolę w całościowym rozumieniu tych idei oraz ich stosowaniu. Przerodziło się to w podważanie obecności i realności owych światów i światopoglądów, które z biegiem czasu, w brutalnym buncie, zaczęły unieważniać wiele z tak misternie skonstruowanych idei. Tego rodzaju polityka myśli jest czymś oczekiwanym i opisuje relacje istniejące pomiędzy światami, co wyraźnie pokazały walka o Afrykę na konferencji berlińskiej (1884-1885), kolonializm, neokolonializm, globalizacja i towarzyszące im modernizacyjne wpływy i ich skutki. Kiedy więc o sekularyzacji mówi się z perspektywy zachodniej, zwykle wkłada się teologiczną togę: skoro tak jest na Zachodzie, to tak samo jest wszędzie!

Znaczenie sekularyzacji zostało tu w dużej mierze wywiedzione z perspektyw interdyscyplinarnych, które zostaną wykorzystane w niniejszym artykule. Z politycznego, socjologicznego i teologicznego punktu widzenia sekularyzacja rozumiana jest jako prywatyzacja religii, zanik religijności osobistej, funkcja racjonalizacji, różnicowanie sfer świeckich itd. Gdy mowa o sekularyzacji Afryki, te różne kategorie nie zawsze są precyzyjnie rozdzielane.

Jeszcze niedawno Barber [2012a] zapowiadał, że nastąpi zwrot demograficzny, który sprawi, że już w 2038 r. światowa populacja osób niewierzących będzie większa niż populacja wyznawców religii, podobnie jak społeczni prorocy z lat 60. XX wieku, również „przepowiadający” schyłek i upadek religii na całym świecie w wyniku postępującej sekularyzacji. Barber [2012b] opierał swoje prognozy na egzystencjalnym i hedonistycznym stylu życia oraz przyjemności czerpanej z dostatku panującego w dużej części Zachodu. Gdy więc twierdzenia teoretyków

sekularyzmu rozpadają się na ich własnych oczach, przypadek podążającego za nimi Barbera pokazuje, że dobrze jest zachowywać ostrożność przy uniwersalizacji idei czy głoszeniu przepowiedni w oparciu o własne przeczucia. Abbink dobitnie wyraża tę przestrożę, twierdząc, że „modernizacja i racjonalizacja życia nie sprawiają, że religia staje się powszechnie nieistotna – nie zachodzi w tych warunkach żaden nieuchronny proces utraty ani odchodzenia od wiary religijnej przez narody czy społeczeństwa” [2014: 94].

Jednak nic nie wskazuje na to, by w Afryce – w przeciwieństwie do Zachodu – religia była w zaniku czy wykazywała oznaki upadku. Jeden z powodów stanowi fakt, że populacja Afryki rośnie niemal geometrycznie w porównaniu z Zachodem, który pozostaje pod tym względem prawie statyczny. W 2018 r. Fundusz Ludnościowy Narodów Zjednoczonych (UNFPA) podał, że po raz pierwszy w historii jest więcej osób powyżej 65. roku życia niż osób poniżej piątego roku życia, przy czym największa liczba osób powyżej 60. roku życia mieszka w Europie, co każe uznać jej populację za starzejącą się. Według raportu UNFPA do 2100 r. na każdego osiemdziesięciolatka może przypadać tylko jedno urodzenie [Lorenz 2022: 1]. Tymczasem 20 najmłodszych populacji znajduje się w Afryce Subsaharyjskiej, a do połowy wieku w Afryce będzie prawdopodobnie mieszkać miliard młodych ludzi. W tym samym czasie w Europie i Azji populacja młodych ludzi prawdopodobnie skurczy się odpowiednio o 21 procent i prawie jedną trzecią [tamże]. Demograficzna implikacja tego zjawiska dla religii jest taka, że Afryka najprawdopodobniej pozostanie w przyszłości bardziej religijna niż Zachód. Zatem traktowanie demografii religijnej Zachodu jako punktu odniesienia globalnych prognoz będzie założeniem błędnym. I nie chodzi bynajmniej o to, że wszyscy mieszkańcy Afryki są czy będą religijni. Gez, Beider i Dickow [2022] zwracają uwagę na rosnącą liczbę odpowiedzi „ani jedno, ani drugie”, mimo że Afryka wciąż uchodzi za najmniej zsekularyzowaną.

Jak twierdzi Abbink [2014] na podstawie badań opinii publicznej, religia i jej wpływ nie zmniejszają się w Afryce i nic nie wskazuje na tendencję spadkową w najbliższej przyszłości. Także Jenkins [2016] jasno wskazuje, że wpływ religii w Afryce rozleje się na resztę świata, gdyż kontynent ten zamieszkuje obecnie więcej muzułmanów i chrześcijan niż którykolwiek inny. Sporną kwestią jest jednak to, jak wpływ religii odcisnął się na tożsamości w demokratyzującej się Afryce, biorąc pod uwagę, że – jak zauważa Abbink – „religia stała się wręcz podstawową tożsamością dla większości Afrykanów, stawianą być może ponad tożsamością narodową” [2014: 87]. Pytanie to jest o tyle istotne, że w przeciwieństwie do Zachodu religia

w Afryce nie przeniosła się do sfery prywatnej, jak wydaje się utrzymywać zachodnia teoria sekularyzacji; wręcz przeciwnie, religia w Afryce jest aktywnie obecna zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej, często stanowiąc uzasadnienie dla moralności i wpływając na politykę. I jest to sytuacja niewątpliwie problematyczna, ponieważ coraz częściej prowadzi do starć, w których ofiar można było uniknąć.

W niniejszym artykule omówiony zostanie pokrótce rozwój i schyłek zachodniej teorii sekularyzacji oraz to, w jaki sposób teorię tę podważyło odrodzenie się religii. Będę twierdzić, że podczas gdy na Zachodzie toczyła się debata na temat sekularyzacji, większość krajów afrykańskich znajdowała się pod władzą kolonialną, skutkiem czego teoria sekularyzacji, tak jak jest ona rozumiana na Zachodzie, w swojej twardej formie, została wprowadzona na grunt afrykański, ale się tu nie przyjęła. Przyjrzymy się historii Nigerii pod kątem obecności religii, a następnie zatrzymamy nad problematycznym charakterem sekularyzmu w tym kraju i jego wpływem na tożsamość i relacje międzyludzkie oraz politykę. Przeprowadzone tu rozumowanie opiera się na przesłance, że surowa czy twarda sekularyzacja, o której przekonany jest Zachód, w Afryce nie miała miejsca, zaś praktykowana w Afryce obsesyjna religijność również nie pomogła w rozwoju kontynentu. Dla całościowego rozwoju potrzebna jest bowiem twórcza równowaga między nimi.

2. Sekularyzacja w myśli zachodniej

Na Zachodzie relacje między religią a państwem były przedmiotem sporów. Szczególnie od epoki europejskiego oświecenia status teologii jako królowej nauk nie tylko słabł, ale zdawał się stopniowo tracić na znaczeniu, w miarę jak na pierwszy plan wysuwał się racjonalizm. Propagowanie i promowanie idei „Boga luk” systematycznie wypierało religię ze sfery i świadomości publicznej, gdyż coraz więcej ludzi przyjmowało pogląd, że religię należy usunąć, a przynajmniej ograniczyć do sfery prywatnej. Upadek tradycyjnej czy zorganizowanej religii trafnie tłumaczył napór sekularyzacji. Sama sekularyzacja nie była wolna od religii, ponieważ tak jej pierwotny, jak i nabierany stopniowo sens zawsze odnosił się do religii i z nią rezonował. Począwszy od łacińskiego *saecularis*, przymiotnika od *saeculum* – który oznacza długi okres, ale który szybko przyjął chrześcijańskie znaczenie: światowy, doczesny, odnoszący się do grzeszności i odrzucenia Boga, do przekazania światu majątku Kościoła – rozumienie sekularyzacji charakteryzuje głębokie odniesienie do religii. Jeszcze wyraźniej widać to we wprowadzeniu rozróżnienia pomiędzy księżmi będącymi zakonnikami a księżmi parafialnymi, co było wyrazem teorii separacji leżącej u podstaw sekularyzacji [Knippenberg 2015].

Wprowadzenie i przyjęcie sekularyzacji jako terminu używanego w naukach społecznych w latach 60. XX wieku spotęgowało jej wpływ na współczesne społeczeństwo. Narodziny sekularyzacji jako teorii twierdzącej, że religia jest „trucizną” dla sfery publicznej, wywarło silny i niekorzystny wpływ na znaczenie religii. Oczywiście teoria sekularyzacji, jeśli w ogóle uznać ją za teorię – Onishi [2018] twierdzi, że nie jest ona niczym więcej niż „doktryną”, jest przekonaniem, a właściwie prorocstwem, że religia nie tylko zacznie zamierać, ale też ostatecznie zniknie z ludzkiej społeczności. Zdaniem wspomnianego badacza „doktryna sekularyzmu opiera się na mitologicznej wizji człowieka jako autonomicznego racjonalnego «ja», które posiada zdolność do zapanowania nad sobą i światem poprzez myślenie kalkulacyjne” [tamże: 171]. Onishi postrzega sekularyzację jako wyraz niezrównoważonego ego, któremu wydaje się brakować wyraźnej definicji nowoczesnej ludzkości w konkretnych kategoriach.

Pozorny triumf teorii sekularyzacji, jak sądzono, miał oznaczać, że nauka sama wyjaśni pochodzenie ludzkości i tym samym położy kres przesądom i dogmatom propagowanym przez religię; w rzeczywistości jej popularność w kręgach naukowych i praktyce wpłynęła na to, jak identyfikują się poszczególne jednostki i narody [Abraham 2015]. Wraz z demokracją oraz towarzyszącym jej liberalizmem i wolnością, teza sekularyzacji twierdziła, że jednostki mogą podważać znaczenie mitów i doktryn, które religia głosiła przez całe wieki. Wraz z nadejściem industrializacji, wzrostu gospodarczego i postępu techniki uznano, że w przyszłości ludzkość czeka stan ataraksji, ponieważ, jak sądzili sekularyści, głód, choroby, ubóstwo i wszystko inne, co stało się przyczynkiem do rozkwitu religii, zostaną całkowicie wyeliminowane z ludzkiej społeczności. Ten odczarowany pogląd na życie obiecywał inne niebo, tu na ziemi. Gdy ludzkość zbuduje już sobie ten rajski kokon, religia w naturalny sposób ulotni się z tej przestrzeni [Toft, Philpott i Shah 2011]. Tę racjonalną wizję dla ludzkości zburzyły jednak w praktyce dwie wojny światowe, które pokazały, że – zamiast zapewnić ludzkości bezpieczeństwo – odwołanie się do racjonalizmu i nauki doprowadziło do straszliwych ofiar w ludziach, których skutki nie zostały do końca wymazane z globalnej historii i świadomości.

Bruce [2009] zauważa, że od połowy XIX wieku religia na Zachodzie zaczęła wyraźnie podupadać; jej kolonizacyjny etos i wpływ na politykę również w ogromnym stopniu osłabły i zaczęły znikać z polityki państwowej. Zachodnie liberalne demokracje stopniowo odgradzały się od religii i agresywnie skłaniały się ku sekularyzmowi. Choć sekularyzacja miała początkowo na celu usunięcie

pozostałości religii ze sfery publicznej i zastąpienie ich zasadami świeckimi, co następowało ze szczególną wyrazistością we frankofońskich naukach społecznych, sekularyzacja „zawdzięcza więcej niezamierzonym konsekwencjom rozproszonych zmian społecznych niż celowym działaniom zwolenników programu sekularystycznego” [tamże: 145].

Shortall jasno pokazuje te niezamierzone konsekwencje sekularyzacji, twierdząc np. w odniesieniu do katolików we Francji, że „uderzający w katolickiej myśli politycznej jest stopień, w jakim przeciwstawiła się ona logice świeckich taksonomii politycznych” [2021: 3]. Zgodnie z ideą i tożsamością katolicką, Shortall argumentuje, że Kościół „starał się wyartykułować religijnie ugruntowaną alternatywę zarówno dla kapitalizmu, jak i komunizmu, zarówno dla liberalizmu, jak i totalitaryzmu”, będących następstwem II wojny światowej [tamże]. Kościół, jej zdaniem, nie tyle został pochłonięty przez sekularyzm, co raczej sekularyzm stał się przesłanką do narodzin *nouvelle theologie* – nowej teologii, która z czasem pomogła w wyartykułowaniu żywej wizji zaangażowania publicznego w przestrzeni świeckiej. Badaczka wyjaśnia dalej: „Rozdział Kościoła od państwa nie zakończył publicznej roli Kościoła katolickiego we Francji. Choć oznaczał koniec jednego rodzaju polityki katolickiej, był też początkiem innego [...]. W rzeczywistości jednak wydarzenia 1905 roku zmusiły teologów do nowego spojrzenia na naturę Kościoła i jego relacje z porządkiem politycznym, ponieważ musieli oni stawić czoła kluczowemu problemowi Kościoła katolickiego w XX wieku: jak utrzymać swoją rolę publiczną po sekularyzacji instytucji życia publicznego [...]. Rozdział Kościoła od państwa miał raczej produktywny niż destrukcyjny wpływ na [...] teologię, inspirując nowe podejścia do problemu teologii politycznej i otwierając nowe drogi dla katolickiego zaangażowania w życie publiczne. Rezultaty były przełomowe nie tylko dla Kościoła, ale także dla szerszej rozumianej polityki europejskiej, teologowie zaczęli bowiem zabierać głos w debatach na temat faszyzmu i komunizmu, demokracji i praw człowieka, kolonializmu i wojny atomowej” [tamże: 2-3].

Jak pokazują obecnie wydarzenia globalne, przewidywania i nadzieje na prawdziwie zsekularyzowany świat nie spełniły się [Igboin 2021a; Lewison 2011]. Jeśli już, to sekularyzacja była realizowana jako ekskluzywne czy partykularystyczne przekonanie, którego trzymano się, by wyeliminować religię, tak jakby religia była jedynym wrogiem. W istocie jednak sekularyzacja nie mogła sprostać tęsknocie tkwiącej w głębinach ludzkiej duszy – w tej głębi, która jest domeną religii. Pustkę duchową i potrzebę nadania sensu ludzkiemu życiu może zapełnić tylko religia,

nigdy sekularyzacja. Zanim doszło do uznania granic sekularyzacji czy rozpoczęcia procesu desekularyzacji, kwestia tożsamości wydawała się rozstrzygnięta na korzyść sekularyzacji, przynajmniej w sferze publicznej. Innymi słowy, skoro religia została oddzielona od państwa, tożsamość publiczna była kształtowana na fundamencie sekularyzacji. Tożsamość musi mieć swoją publiczną ekspresję, jeśli ma zapewnić poczucie spełnienia jakiegokolwiek jednostce czy grupie. Każda tożsamość, której nie można z przekonaniem wyrazić publicznie, będzie skutkowałą emocjonalnym napięciem pomiędzy jednostką a tymi, którzy mogą swoimi działaniami uniemożliwić jej publiczne wyrażanie. Jak pokazało doświadczenie współczesnego świata, jednostki i grupy z uporem domagają się akceptacji swojej odrębnej tożsamości, w której znajdują spełnienie. Jeśli więc sekularyzacja zdefiniowała sferę publiczną, to najwyraźniej tyle tylko ma do zaoferowania w kwestii tożsamości; a zatem stłumiona tożsamość religijna musi znaleźć jakieś ujście. Stąd wzięło się owo cywilizacyjne zderzenie – w tym kontekście: tożsamości świeckiej i religijnej – które w niewielkim tylko stopniu zostało uznane. Zniesiona tożsamość religijna jest moim zdaniem zasadniczo tym właśnie, co obecnie powszechnie określa się mianem odrodzenia tożsamości religijnej. Religijna wyobraźnia, przedwcześnie pogrzebana w płytkim piasku sekularyzmu, uczyniła zamach na przestrzeń publiczną, spadając na nią jak grom z jasnego nieba.

Z uwagi na trwałość i wpływ religii na życie obywateli, wielu zwolenników sekularyzacji musiało porzucić swoje dotychczasowe stanowisko i uznać nieustępliwą obecność religii w ludzkiej społeczności – na Zachodzie. Co więcej, Cox [1995] i Berger [1999: 2-3], wśród rzeszy innych głosów znanych z propagowania teorii sekularyzacji, musieli pośpiesznie zwinąć obóz i przyznać, że świat, jakim Berger teraz go postrzega, jest „tak samo nieustępliwie religijny, jak zawsze, a w niektórych miejscach nawet bardziej niż kiedykolwiek”, dodając, że „relacja między religią a nowoczesnością jest dość skomplikowana”. Berger ostrzegał dalej, że „ci, którzy pomijają religię w swoich analizach spraw współczesnych, podejmują ogromne ryzyko” [Berger 1999; Por. Herrington, McKay i Haynes 2015: 6]. Cox [1995] rozpoznaje rzucony z góry pentekostalny ogień jako obecność i urzeczywistnienie się pewnej mocy w sferze publicznej; semiozę, która dobrze rezonuje z historycznym i pneumatycznym znaczeniem globalnego ruchu zielonoświątkowego. Pentekostalizm jest dziś jednym z najszybciej rozwijających się nurtów chrześcijaństwa [Igboin 2022; Asamoah-Gyadu 2021b], który Lewison zwięźle opisuje w ten sposób: „Jego potężna i ekstrawagancka obecność w sferze publicznej, oparta na misji ewangelizacyjnej, czyni z niego religię, która zajmuje przestrzeń – religię, która jest bardzo «w» «świecie i «ze» świata” [2011: 31]. Wariboko [2020] dodaje, że

pentekostalizm nie jest całkowicie prywatną wrażliwością religijną, ponieważ jego działalność ma decydujący wpływ na sferę publiczną i generuje publiczne reakcje.

Od czasu zimnej wojny, a szczególnie po wydarzeniach 11 września, „odrodzenie religii” stało się powszechnie używanym określeniem, które kształtuje debaty na temat religii i relacje religijne na Zachodzie. W swoim brzemiennym w skutki opracowaniu *Nations Under God* Herrington, McKay i Haynes [2015: 2] zauważają z niepokojem, że religijne odrodzenie na Zachodzie to nie tylko „puste twierdzenia”. A zatem „dowody wskazują, że choć prawdą jest, iż ogólna frekwencja, jeśli chodzi o udział w nabożeństwach, a także autorytet postaci religijnych, spadają w większości krajów rozwiniętych, to kraje rozwijające się wykazują znaczny poziom zaangażowania religijnego, a przy tym to w nich mieszka stale rosnącą część światowej populacji” [tamże]. Twierdzą oni także, że w odniesieniu do wydarzeń z 11 września wielu badaczy na Zachodzie nie doceniło roli religii nie tylko w stosunkach międzynarodowych, ale także w konfliktach. Odrodzenie religii jest szeroko powiązane z powstaniem polityki religijnej, która znajduje wyraz w agresywnym sekciarstwie, jak również w partykularnej tożsamości religijnej, która nastawia jedną grupę religijną przeciwko drugiej, a także przeciwko systemowi świeckiemu. Trend powrotu do religii oraz ekskluzywizm i towarzysząca im przemoc w epoce odrodzenia religii oznaczają, że miał miejsce zanik publicznej obecności religii [Hibbard 2015a]. Filozoficzne podłoże i polityczne ugruntowanie odrodzenia religii przejawia się w tym, co Petite określa jako „wojowniczą i skłoną do przemocy formę polityki, będącą niemalże zesłaną przez Boga plagą jako karą dla ziemi” [2015: 64]. Cokolwiek odrodzenie religii oznacza dla Zachodu, jest oczywiste, że: (1) następuje powrót do porzuconej czy zniesionej koncepcji tożsamości, zepchniętej na drugi plan przez sekularyzację, która z tym większą mocą pojawiła się na nowo w sferze publicznej; (2) istnieją mocne podstawy dla szerszego rozumienia religii – terminu, który przez długi czas odnoszony był niemal wyłącznie do chrześcijaństwa. Gdy więc mowa o odradzaniu się religii, w polu widzenia pojawiają się teraz także inne religie, nie tylko samo chrześcijaństwo, będące niegdyś główną religią, przeciwko której budowano teorię sekularyzacji.

W tym właśnie sensie Hibbard [2015a: 104] przekonuje o znaczeniu religii we współczesnych społeczeństwach; właśnie dlatego, że „nadal określa ona zbiorowe – a zwłaszcza narodowe – tożsamości, po drugie zaś dlatego, że religia jako jedyna jest w stanie zapewnić moralne ramy dla działań politycznych”. Innymi słowy, „religia dostarcza normatywnego języka dla aktywności politycznej, kształtuje nacjonalistyczne mitologie i pomaga definiować zbiorowe tożsamości” (Hibbard

2015b: 100). Badacz twierdzi dalej, że „religia pozostaje również centralnym elementem konstruowania tożsamości, a zwłaszcza tożsamości zbiorowych. Stąd, nawet jeśli istnieje formalny rozdział Kościoła od państwa – czyli rozdział władzy religijnej od władzy politycznej – idee i wierzenia religijne nadal stanowią podstawę spójności społecznej i język dla współczesnej polityki” [tamże:103].

Co z tego wynika dla Nigerii czy całej Afryki, skoro teoria sekularyzacji opierała się na zachodnim dyskursie społecznym i zachodnim kontekście, a kraje afrykańskie znajdowały się pod rządami kolonialnymi, gdy na Zachodzie toczyły się na ten temat debaty? Jak sekularyzacja może wpłynąć na tożsamość Nigerii? Zanim odpowiem na te pytania, warto najpierw przedstawić krótki rys historyczny Nigerii z uwzględnieniem aspektu religijnego.

3. Krótka historia Nigerii

Nigeria, położona w regionie Afryki Zachodniej, jest bezsprzecznie największym czarnym krajem świata. Żyje w nim ponad 350 narodowości etnicznych zgromadzonych tu w okresie kolonialnym przez władze brytyjskie. Jedna na pięć osób zamieszkujących region subsaharyjski jest Nigeryjczykiem. Będąca przedmiotem nieustannych kontrowersji populacja Nigerii została oszacowana na ponad 200 milionów osób, a według prognoz liczba ta ma wzrosnąć do 440 milionów w połowie wieku, co uczyniłoby ją trzecim największym krajem świata po Chinach i Indiach, a przed USA [Campbell i Page 2018: 5]. Populacja Nigerii jest kontrowersyjna, ponieważ wszystkie spisy ludności prowadzone od czasów kolonialnych były „ustawiane” na korzyść północy kraju i stały się przedmiotem sporów; trend ten towarzyszy często także przeprowadzanym w tym państwie wyborom. Twierdzenie, że północna część kraju jest bardziej zaludniona, zostało poddane krytycznej ocenie, jednak dzięki swojej politycznej użyteczności nadal wywiera nadmierny wpływ na jego polityczne trajektorie [Igboin 2021b]. Adogame [2010] zauważa, że spisy ludności w kraju były przedmiotem manipulacji ze względu na ich polityczne, ekonomiczne, a przede wszystkim religijne cele. Upolitycznienie spisów ludności w Nigerii spowodowało, że dane demograficzne tego kraju są mało wiarygodne, co pozostawia badaczy w sferze domysłów. Ponadto, z powodu upolitycznienia spisów powszechnych, począwszy od 1963 r., kiedy to przeprowadzono pierwszy spis ludności po uzyskaniu niepodległości, przynależność religijna była zawsze w kwestionariuszu pomijana [McKinnon 2021]. Gez, Beider i Dickow zwracają uwagę, że „muzułmańscy przywódcy zagrozili bojkotem narodowego spisu ludności w 2006 r., jeśli rząd utrzyma «religię» na liście tożsamości, najwyraźniej z obawy, że w wyniku spisu okaże się, że ich religia jest w mniejszości [...]”.

Statystyka religijna jest wykorzystywana do wysuwania argumentów politycznych, do utrwalania pewnych hegemonii religijno-politycznych i do afirmacji praktyk dyskryminacyjnych” [2022: 54-55].

Twierdzenie, że północ jest bardziej zaludniona, znalazło odbicie także w demografii religijnej, choć badacze są często ostrożni w uznawaniu danego regionu za znacznie bardziej zaludniony pod względem przynależności religijnej niż inny¹. Tak więc północ przedstawiana bywa jako w przeważającej mierze muzułmańska, a południe jako chrześcijańskie. Owa wizja niepewnie balansuje na polityce religijnej, którą prowadziły władze kolonialne.

„To upolitycznienie powinno być rozumiane w świetle powszechnego nakładania się klientelizmu politycznego i religijnego, przy czym pochodzenie etniczne

¹ Przed zjednoczeniem w 1914 r. podjęto sześć prób przeprowadzenia spisu ludności wokół kolonii Lagos: w latach 1866, 1871, 1881, 1891, 1901 i 1911. Spis z 1911 r. określono rzeczowo jako „bardzo wadliwy”, a „odpowiedzialni za niego brytyjscy administratorzy przyznali, że dane ze spisu są jedynie wstępne i mają małą wartość dla celów porównawczych”. Spis z 1921 r. „przyniósł niedokładne dane ze względu na trudności wynikające z głębokiej niechęci, jaką wiele plemion odczuwało wobec spisu, a także z powodu niedoboru personelu europejskiego spowodowanego I wojną światową”. Szczegółową analizę przedkolonialnych, kolonialnych i postkolonialnych spisów ludności przeprowadzonych w Nigerii oraz tego, jak zostały one manipulowane, przedstawia Odinkalu [2022]. Według niego każda trwała demokracja musi uwzględnić trzy rzeczy: spis ludności, regularne wybory i publiczne rozliczenie odpowiedzialności. Są one ze sobą ściśle powiązane i gdy pierwszy z nich zostaje zafałszowany, zmitologizowany lub jest nieobecny, odbija się to na drugim i trzecim oraz na całym kraju. Analiza McKinnona [2021] skłania się w stronę spowolnienia demografii chrześcijaństwa, ponieważ wyznawcy religii tradycyjnych w dużej mierze zostali już nawróceni, a rozrodczość jest wyższa w północnej części Nigerii. Z analizy Igboina [2012b] wynika, że wojna i działalność Boko Haram oraz bandytyzm, a przede wszystkim wysoka śmiertelność, ubóstwo i średnia długość życia na północy znacząco wpłynęły na demografię regionu. Najważniejszym wyzwaniem jest jawna odmowa rejestrowania urodzeń i zgonów oraz wykorzystania nowoczesnej technologii do spisu ludności, która pozwoliłaby na zaradzenie nieufności, jaka otaczała wszystkie dotychczasowe spisy powszechne. W 2014 r. Konferencja Krajowa Nigerii dostrzegła problem niedokładnego i upolitycznionego spisu, „w którym liczby były zawyżane w celu zwiększenia alokacji dochodów i innych korzyści ze strony rządu centralnego” [Konferencja Krajowa 2014]. Zaleciła zatem stworzenie krajowej bazy danych i powiązanie wszystkich baz danych prowadzonych przez poszczególne komisje i instytucje w celu ich zsynchronizowania i zapobiegania fałszerstwom; zaleciła także kryminalizację inflacji i zniekształcania danych z wyliczeń i spisów. Niestety, do dziś nie podjęto żadnej próby debaty nad tym dokumentem, nie mówiąc już o jego wprowadzeniu w życie. Rząd proponuje natomiast przeprowadzenie narodowego spisu powszechnego w marcu 2023 r., tuż po wyborach powszechnych w 2023 r., co analitycy w dużej mierze krytykują z uwagi na dobór terminu i uważają za motywowane politycznie. Ostatni narodowy spis powszechny został przeprowadzony w 2006 r. i – jak można się było spodziewać – jego kontrowersyjne wyniki stały się przedmiotem szeregu sporów sądowych.

często stoi na granicy obu tych sfer. Powiązanie to często sięga wstecz do czasów kolonialnych, gdy mocarstwa kolonialne i grupy religijne wydzielały obszary swoich wpływów, a następnie było kontynuowane po uzyskaniu niepodległości, gdy poszczególne grupy walczyły o władzę państwową i dostęp do zasobów” [Gez, Beider i Dickow 2022: 54].

Podczas gdy muzułmańska północ nadal uważa, że to władze kolonialne wstrzymały islamizację całego południa, chrześcijańskie południe twierdzi, że te same władze kolonialne uniemożliwiły pełną ewangelizację północy. Podbój północy przez Brytyjczyków jest przedstawiany jako klin przeciwko islamowi na południu, zaś kolonialny pakt z północą, mający chronić region przed wpływami chrześcijańskimi, tłumaczy ograniczoną obecność chrześcijaństwa na północy [Vaughan 2016]. Pas Środkowy, jak środek boiska piłkarskiego, zarówno odgranicza, jak i wewnętrznie spaja południe, północ zaś stanowi religijną mieszanekę zarówno w sensie praktycznym, jak i demograficznym.

Nigeria jest krajem nieustępliwie religijnym; jest też miejscem obdarzonym zasobami naturalnymi, ludzkimi i kulturowymi. Przemysł religijny stanowi drugi – obok przemysłu naftowego – najprężniejszy sektor działalności gospodarczej. Niemal w każdym zakątku kraju można znaleźć świątynie, kościoły, meczety i kapliczki wszelkich rodzajów i kształtów. I nie są to tylko pomniejsze miejsca kultu; istnieją megameczety, megakościoły, megasanktuaria i megaświątynie, które gromadzą tysiące wiernych jednocześnie [Igboin, 2021a]. Nigeria jest pluralistyczna nie tylko religijnie, ale też wyznaniowo. Jak pisał Beckford, różnorodność religijna oznacza: 1) różnorodność organizacji religijnych, 2) różnorodność wśród poszczególnych wyznawców, którzy do nich należą, 3) różnorodność tradycji wiary, 4) różnorodność tych, którzy łączą różne tożsamości religijne, 5) różnorodność wewnątrz tradycji religijnej [Beckford 2014]. Zróżnicowane podgrupy religijne i wyznania komplikują konstrukcję tożsamości, ale jednocześnie pozwalają zachować pewną dozę zdrowego napięcia. W ten sposób ujawnia się ambiwalentny charakter religii.

Nigeria nie jest narodem organicznym, lecz „państwem sfabrykowanym”, którego przetrwanie jako jednego kraju od uzyskania niepodległości w 1960 r. zostało określone mianem cudu [Bourne 2015: IX, zob. też: Meir 2000]. Tkwi w tym sugestia, że bez Brytyjczyków nie byłoby tego, co obecnie określa się mianem „jednej Nigerii”. Powstanie, a raczej wynalezienie Nigerii jako kraju jest zazwyczaj wiązane z amalgamacją w 1914 r., kiedy to lord Frederick Lugard, ówczesny kolonialny gubernator generalny, połączył północne i południowe protektoraty dla uproszczenia

administracji brytyjskiego rządu kolonialnego. Jednak sam pomysł „wyodrębniania i łączenia” rozproszonych ludów, które żyły niezależnie w swoich narodach, można przypisać konferencji berlińsko-kongijskiej z lat 1884-1885, kiedy to Europa walczyła o Afrykę [Adogame, Gerloff i Hock 2008]. Data ta ma zasadnicze znaczenie dla naszego kontekstu, ponieważ, jak twierdzi Akinwunmi [2008], konferencja berlińska ma zarówno duchowe, jak i polityczne implikacje dla Afryki jako całości, a Nigerii w szczególności. Konferencja berlińska nie tylko zdołała podzielić Afrykę wzdłuż linii interesów politycznych, ale także wytyczyła duchowe i kościelne kartografie zgodnie z dominującymi chrześcijańskimi afiliacjami europejskich uczestników tej przepychanki [Akinwunmi 2008; Bonk 2008]. Jak będzie o tym mowa później, mnogość chrześcijańskich tożsamości, które pojawiły się w jej wyniku, dołączyły do już nasyconej rdzennej tożsamości religijnej, a także tożsamości muzułmańskiej. Jednak napięcie pomiędzy tożsamościami chrześcijańskimi i muzułmańskimi było ostrzejsze i trudniejsze do opanowania. Jak zauważają Campbell i Page, „Nigeria znajduje się na styku chrześcijaństwa i islamu, a szerzej – w miejscu, gdzie to, co nowoczesne, i to, co tradycyjne, nakładają się na siebie” [2018: 5]. Wyjaśniona zostaje tym samym po części natura pluralizmu religijnego i polityki tożsamości, która stale rozbrzmiewa w polityce Nigerii.

Przed nastaniem kolonializmu istniało wiele dobrze rozwiniętych imperiów i królestw. Na południu Królestwo Beninu kwitło aż do XIX wieku, kiedy to zostało pokonane przez Brytyjczyków. Imperium Oyo, królestwo Ife, jak również panowanie ludu Igbo były mocno ugruntowane i zorganizowane. Na północy kalifat Sokoto, dynastie Hausa i imperium Kanem-Bornu stanowiły przykład finezji rozwiniętych administracyjnie i sędowniczo cywilizacji, obalonych później przez Brytyjczyków i połączonych w jedno państwo. Większość współczesnych historyków bardzo nieżyczliwie odnosi się do religijnej historii i wrażliwości tych odrębnych cywilizacji. O ile łatwo im przychodzi przyjęcie prostej narracji, zgodnie z którą na północy panował islamski kalifat, o tyle zapominają, że istnieli też głęboko osadzeni w tradycji religijnej kapłani-królowie, którzy kiedyś zostali podbici, a których głosy giną stłumione w przytłaczającej masie populacji muzułmańskiej². Te mniejszościowe populacje na północy – niemuzułmańskie

² Konferencja Krajowa (2014) zwróciła uwagę na to, że w całym kraju istnieją mniejszości, które zostały stłumione przez dominujące grupy etniczne. Jej zdaniem „trzeba zauważyć, że świadomość i poruszenie mniejszościowych/dominujących grup etnicznych ujawniają się również na poziomach niższych niż krajowy. Ogólnie rzecz biorąc, mniejszości etniczne i kwestia narodowa są produktami bałkanizacji narodowości skutkującej ich rozproszeniem po państwach”. Rekomendowała ona wprowadzenie do konstytucji zapisów zapewniających prawa ludności mniejszościowych w kraju.

i niechrześcijańskie, ale wyznające rdzenną wiarę – nadal cierpią z powodu odebranej im tożsamości, jednocześnie z trudem opierając się tej, która została im narzucona. Przypadek południa wydaje się być zupełnie inny, tam bowiem wyznawcy rdzennej religii mogą publicznie wyznawać i praktykować swoją wiarę [Janson 2021]. W istocie, przedmisyjne i przedkolonialne historie Nigerii powinny być badane pod kątem rdzennej perspektywy religijnej; jest to o tyle istotne, że także dzisiaj ta religijna psychologia i wrażliwość rezonują w konstrukcji tożsamości i egzystencjalnych więzi pluralistycznej Nigerii.

Pouczające jest stwierdzenie, że Brytyjczycy nie przybyli (przede wszystkim) po to, by ucywilizować Nigerię, jak powszechnie zakładali Europejczycy i eurocentryczni badacze; być może brytyjski rodzaj cywilizacji można uznać za pewną niezamierzoną konsekwencję. Co jednak ważniejsze, cywilizację należy definiować w kontekście, gdyż w okresie średniowiecza wiele imperiów afrykańskich było bardziej rozwiniętych niż większość Europy. Jednak psychologia i zastosowanie ewolucji Karola Darwina – darwinizm społeczny – dały rywalizującym ze sobą mocarstwom europejskim motywację w dążeniu do zaspokajania ich nienasyconego ekspansjonizmu terytorialnego i handlowego. Dla Brytyjczyków i ich odpowiedników w innych krajach afrykańskich sposób rozumienia i zastosowania zasady doboru naturalnego domyślnie stawiały ich na poziomie wyższym niż mieszkańców Afryki [Campbell i Page 2018]. Rasistowskie relacje między kolonizatorami a kolonizowanymi powodowały napięcia, które niejednokrotnie prowadziły do przemocy. Oczywiście, kolonializm już sam w sobie był brutalną inwazją w przestrzeń i cywilizację Afryki; był on podtrzymywany przez ciągłą przemoc i gwałt na Afrykanach. Polityka zła głęboko okopała się na swoich pozycjach w kolonialnej Afryce dzięki temu, że kolonizatorzy usprawiedliwiali „piękno” przemocy wobec kolonizowanych, ale potępiali przemoc wobec kolonizatora [Crais 2002; Fanon 2004; Falola 2009]. Brytyjskie władze kolonialne w Nigerii przyjęły zasadę pośrednią, którą należałoby raczej nazwać zasadą „dziel i rządź”: Brytyjczycy skutecznie nastawiali jedną grupę etniczną przeciwko drugiej po to, by je wszystkie wykorzystać. Podziały etniczne, które stworzyli w Nigerii, nie zmniejszyły się po uzyskaniu przez nią niepodległości. Wręcz przeciwnie, to one stanowiły linie podziału, wzdłuż których doszło do rozłamu w narodzie, podkreślania odrębnych narodowości itd. Campbell i Page przejmująco ujmują to w pytaniu: „Czym [nie: kim] jest Nigeryjczyk?” [2018: 8]. Według nich odpowiedź jest wielowarstwowa: „Po pierwsze, [Nigeryjczycy] określają swoją tożsamość przez identyfikację z konkretną rodziną, jedno lub wielopokoleniową. Następnie wymieniają religię [...]. Potem przynależność do grupy etnicznej. Czasem wspominają

o tym, jakiego państwa są «rdzennymi» mieszkańcami – to znaczy: skąd pochodzi ich rodzina, nawet jeśli sami tam nie mieszkają. I dopiero na samym końcu dodają, że są także Nigeryjczykami” [tamże].

Campbell i Page zauważają, że ten głęboko zakorzeniony kolonialny podział etniczny i solidarność – ciekawy paradoks – nie przyczyniły się do obudzenia wśród obywateli ducha pannigeryjskiego. Innymi słowy, Nigeryjczycy postrzegają siebie jako przynależących do poszczególnych narodów sprzed czasów kolonialnych [tamże]. Tymczasem Gez, Beider i Dickow piszą: „Rwandyjczycy umieścili religię na drugim miejscu po narodowości [...]. Czadyjczycy wspomnieli o niej na trzecim miejscu, po narodowości i przynależności etnicznej [...], a mieszkańcy RPA jeszcze dalej” [2022: 56]. Brytyjczycy całkowicie zignorowali przedkolonialną tożsamość i stworzyli inną, która jednak do tej pory nie chce się tu przyjąć. Doskonale ujmuje tę sytuację Pieri: „Formalne przejęcie tych terytoriów przez Brytyjczyków miało transformujący wpływ na zarządzanie i administrację regionu. Najbardziej zauważalne było całkowite zignorowanie istniejących w kraju podziałów etnicznych, religijnych i kulturowych i narzucenie wszystkim jednej (sztucznej) nigeryjskiej tożsamości” [2019: 23]. Gdyby Brytyjczycy zważyli na różnice między narodami i postępowali inaczej, można byłoby uniknąć obecnego społeczno-religijnego chaosu. Choć niektórzy badacze, tacy jak Ellis [2016], próbują zwolnić Brytyjczyków z odpowiedzialności za los, który cierpi dziś Nigeria, to biorąc pod uwagę jej dzisiejszą sytuację, obrona i utrzymanie tego aktu amalgamacji, będącego fatalnym błędem, są w zasadzie niemożliwe.

Niski poziom patriotyzmu narodowego można przypisać rozłamom etnicznym, które na pewien czas schodzą na drugi plan, gdy dana część narodowości etnicznej obejmuje przywództwo w kraju. Igboin [2017] próbuje rozwikłać tajemnicę tej nigeryjskiej trajektorii. Jego zdaniem główni nacjonaliści, którzy walczyli o niepodległość kraju, nigdy nie wydawali się wierzyć w jego zjednoczenie, dopóki nie znaleźli się u sterów władzy na skutek politycznych kalkulacji. Dopiero wtedy zaczęli mówić o patriotyzmie i pannigeryjskim pokrewieństwie. Ta tendencja utrzymała się w polityce postkolonialnej; narodowość etniczna była krytycznym instrumentem negocjacji politycznych, pozwalającym na obejmowanie urzędów politycznych w kraju. Co więcej, nigeryjscy chrześcijanie i muzułmanie w perspektywie duchowej wywodzą swoją genealogię od Abrahama/Ibrahima, a ich ziemie obiecane znajdują się w Izraelu i Mekce, a nie w Nigerii – kraju, z którego pochodzą. Eksternalizacja i internacjonalizacja patriotyzmu są często dobrze widoczne, gdy nigeryjscy chrześcijanie i muzułmanie okazują troskę i solidarność z osobami

i wydarzeniami – odpowiednio – w Izraelu i świecie arabskim [Igboin 2015]. Na przykład kiedy prezydent Donald Trump przeniósł ambasadę USA z Tel Awiwu do Jerozolimy, nigeryjscy chrześcijanie byli w euforii. Ten polityczny akt został zinterpretowany w perspektywie chrześcijańskiej eschatologii, a Trump ogłoszony obrońcą wiary chrześcijańskiej i nagrodzony przepowiedniami pomyślności, a następnie milczącymi protestami po przegranej w kolejnych wyborach. Kiedy w 2020 r. armia amerykańska zabiła kilku wysokich rangą irańskich wojskowych, nigeryjscy muzułmanie wyszli na ulice, aby pomścić śmierć swoich „braci” na innych Nigeryjczykach. Konflikt izraelsko-palestyński często ma swoje odzwierciedlenie w Nigerii, a niekiedy liczba ofiar w kraju zbliża się do liczby ofiar działań wojennych.

Po uzyskaniu niepodległości Nigeria zmagala się z kryzysami związanymi z notoryczną korupcją, szowinizmem etnicznym, przewrotami politycznymi, zaostrzeniem podziałów religijnych itd. Polityka religijna wypaczyła i rozmyła jedność narodową. W północnej części kraju zabiegi o wprowadzenie prawa szariatu do nigeryjskiej konstytucji zmieniły kształt stosunków religijnych między wyznawcami innych religii. W latach 70. prawo szariatu zostało wpisane do konstytucji, a jego stosowanie w praktyce stało się przedmiotem zażartych sporów. W 1986 r. generał Ibrahim Babangida, ówczesny dyktator wojskowy, włączył kraj do Organizacji Współpracy Islamskiej (OIC), co wzmogło debatę na temat świeckości kraju. Po powrocie rządów obywatelskich (1999) polityka religijna uległa pogorszeniu na początku roku 2000. Dwanaście północnych stanów przyjęło wówczas implementację prawa szariatu, która doprowadziła do poważnego kryzysu. Wskutek tych wydarzeń wielu straciło swoje mienie lub życie [Igboin 2014a; Igboin 2014b; Igboin 2014c; Igboin 2021c]. Założenie Boko Haram, terrorystyczno-powstańczej grupy islamskiej walczącej o całkowite przyjęcie i stosowanie prawa szariatu w całym kraju, jeszcze bardziej zaostrzyło religijną historię i stosunki w Nigerii. Boko Haram, co dosłownie oznacza: „zachodnia edukacja to grzech”, twierdzi, że prawo szariatu stanowi kompleksową ustawę zasadniczą regulującą to, jak powinno być zorganizowane i rządzone nigeryjskie społeczeństwo, a nie tylko to, jak powinni postępować muzułmanie. Poprzez implikację współczesna struktura demokratyczna, która w ich przekonaniu odzwierciedla zachodnie ideologie liberalne, powinna zostać zniszczona na rzecz ideologii arabsko-islamskiej, w szczególności konstytucji medyńskiej, według której prorok Mahomet był zarówno przywódcą religijnym, jak i politycznym. Boko Haram uważa zatem, że prawo szariatu promulgowane przez demokratyczny rząd nie może sięgać wystarczająco głęboko, by zaspokoić tęsknotę za autentyczną tożsamością muzułmańską, ponieważ sam demokratyczny rząd jest funkcją cywilizacji innej niż islamska.

W związku z tym od ponad 10 lat (od 2009 r. do chwili obecnej) grupa Boko Haram walczy o stworzenie ummy – wspólnoty islamskiej rządzonej prawem szariatu. Na przejętych przez siebie terenach eksperymentalnie wprowadziła rządy oparte na szariacie [Igboin 2014b; Igboin 2021c]. Głównym argumentem Boko Haram jest przekonanie, że zachodnia edukacja, sekularyzm, cywilizacja, demokracja i jej struktury są złe. Organizacja ta pojmuje sekularyzm jako całkowite odrzucenie Boga lub wiary w Jego istnienie. Argumentuje, że Nigeria nie może być krajem bezbożnym i że to ze względu na swoją świeckość otworzyła się na wpływy zachodnie i ich negatywne konsekwencje dla muzułmanów. Ponieważ zachodni system edukacyjny w kraju jest – w jej ujęciu – agentem zachodniej cywilizacji, Boko Haram zaczęła opowiadać się przeciwko niemu, a w końcu atakować szkoły i zabijać chrześcijan – uważanych za stronników zachodniej edukacji i demoralizacji.

Kwestia tożsamości pozostaje jednak przedmiotem sporów, ponieważ wielu badaczy, m.in. Onuoha [2014], twierdzi, że salafickie nauki i metody Boko Haram są antytetyczne wobec dogmatów islamu jako religii pokojowej, ponieważ organizacja ta uważa, że muzułmanie, którzy nie sprzymierzają się z jej sprawą, są niewiernymi, zasługującymi na śmierć na równi z niemuzułmanami. W rzeczywistości jednak Boko Haram udało się w dużej mierze zmanipulować teologię islamską tak, by zorganizować, zradykalizować, uprawomocnić, indoktrynować i zoperacjonalizować swoją myśl i cele [Ekhomu 2020; Kassim i Nwankpa 2018; MacEachern 2018; Subrahmanian i in. 2021]. Mimo powszechnego rozczarowania ideologią i buntowniczą rewoltą Boko Haram, grupa ta odniosła sukces w jednym, niezwykle ważnym, aspekcie – poprzez „ponowne umocnienie islamu jako podstawowej tożsamości” [Pieri 2019: 7].

Podczas gdy w latach 80. i 90. na północy kraju kwitła działalność wojowniczo nastawionych grup muzułmańskich, chrześcijanie głównego nurtu, wśród których najwyraźniej zaznaczyli się katolicy i anglikanie, stanowczo sprzeciwiali się trwającej erozji chrześcijańskich głosów i wartości. Stanęli oni na pierwszym froncie walki z przedłużającymi się reżimami wojskowymi i przemocą polityczną, które cechowały tę epokę. Mimo że walczyli z wojskiem, praktycznie nie zabiegali o stanowiska polityczne czy udział w wyborach, co zapewniłoby im większą słyszalność i pozwoliło stać się realną alternatywą dla obozu rządzącego. Do tej pory, podczas gdy inne powszechnie uznawane Kościoły wydają się mniej aktywne w polityce kraju, katolicy zachowują konsekwentną postawę w mówieniu prawdy tym, którzy są u władzy. Niemniej jednak od jakiegoś czasu rosnący w siłę nigeryjski

ruch zielonoświątkowy zaczyna dorównywać polityczną i profetyczną mocą dotychczasowej mużułmańskiej dominacji w przestrzeni politycznej. Zdaniem niektórych nigeryjskie chrześcijaństwo zielonoświątkowe i jego udział w polityce zaczęły kwestionować istniejący porządek polityczny, zapuszczając się coraz dalej na mętne wody polityki. Obadare [2018] obszernie opisuje proces dochodzenia przez chrześcijaństwo zielonoświątkowe do rangi siły politycznej w Nigerii. Ten rodzaj ucieleśnionej, czy też „zaczarowanej”, wiary w kategoriach politycznych należałoby jego zdaniem nazwać republiką zielonoświątkową. Jak stwierdzili m.in. Marshall [2009], Afolayan, Yacob-Haliso i Falola [2018], Adelakun [2022], zielonoświątkowcy nie tylko zakładają istnienie nowego, innego bytu ontologicznego, gdy twierdzą, że narodzili się na nowo, ale także rzeczywiście wierzą, że zajęcie dominującego miejsca w obecnej przestrzeni politycznej stanowi część ich chrześcijańskiego dziedzictwa. Na przykład według Adelakuna sprawowanie władzy odnosi się nie tylko do duchowej mocy rozkazywania demonom i innym siłom duchowym, które sprzeciwiają się rozwojowi osoby, ale także świadome zaangażowanie i interweniowanie we władzę polityczną, którego celem jest określenie i zadekretowanie, jak ma funkcjonować społeczna sfera rzeczywistości [2022]. Przestrzeń polityczna nie jest jasno i wyraźnie oddzielona od duchowej; jeśli w ogóle, to ta ostatnia determinuje i kontroluje tę pierwszą. To teologiczne (prze)formułowanie i (re)interpretacja polityki czy też nadanie jej wymiaru duchowego [Kalu 2008], początkowo uważane za formę politycznej naiwności, a potem pomijane, zaczęło przynosić polityczne dywidendy – obecny wiceprezydent Nigerii, profesor Yemi Osinbajo, jest pastorem Odkupionego Chrześcijańskiego Kościoła Bożego, największego Kościoła zielonoświątkowego w Afryce, obecnego w 196 krajach świata. Dla nigeryjskiego zielonoświątkowca „wszystko zaczyna się w mistryce, a kończy w polityce” [cyt. za: Wydra 2015: 1].

Ponadto rdzenna religia Nigerii nadal odgrywa istotną rolę w wymiarze duchowym i egzystencjalnym, nawet jeśli większość Nigeryjczyków nie chce się z nią publicznie identyfikować. Tradycyjna struktura polityczna, która istnieje w Nigerii niezależnie od kalifatu i emiratu na północy kraju, kształtuje się po linii wierzeń religijnych. W przeciwieństwie do przyjmowanego powszechnie poglądu, zgodnie z którym religia jest „artefaktem”, Aderibigbe i Falola [2022] twierdzą, że rdzenna religia przenika całe afrykańskie życie, zarówno publiczne, jak i prywatne. Według nich rdzenna religia nadal kształtuje życie ludzi i codzienną rzeczywistość w wymiarze kulturowym, politycznym i ekonomicznym. Adogame [2022b] twierdzi, że płynność i dynamizm rdzennej religii afrykańskiej pomogły zachować wartości indywidualne i społeczne w obliczu zagrażających im sił globalnych.

Uważa on ponadto, że religia przeżywana kształtuje także religijne i duchowe horyzonty afrykańskiego krajobrazu religijnego³. W oczywisty sposób zapewnia ona kosmologię umożliwiającą rozkwit religii misyjnych, co pomaga jej kontestować, pośredniczyć czy negocjować tożsamość na afrykańskim rynku religijnym. I rzeczywiście, w kwestiach sprawiedliwości społecznej wielu Nigeryjczyków ucieka się do tradycyjnych środków przy rozwiązywaniu sporów czy dochodzeniu sprawiedliwości. Ellis [2016] potwierdza również społeczne i „sądowe” znaczenie tradycyjnych instytucji religijnych w nigeryjskim społeczeństwie, kraju, w którym formalne sądy ociągają się lub mają trudności z wymierzaniem sprawiedliwości. Rozmyte wyznaniowe i demograficzne linie demarkacyjne utrudniają określenie rdzennej religii: wiele osób, które publicznie i oficjalnie podpisuje się pod chrześcijaństwem lub islamem, korzysta z religijnych zasobów rdzennych wierzeń. Ponadto zjawisko krzyżowania się religii i ich synkretyzm ożywiają i przekształcają rdzenną religię niezależnie od prób jej organizowania i formalizacji [Laguda 2015; Janson 2021].

4. Sekularyzacja i tożsamość w Nigerii

Jak już mówiliśmy, podczas gdy na Zachodzie toczyła się debata na temat sekularyzacji, kraje afrykańskie znajdowały się pod rządami kolonialnymi. Oczywiście teza o sekularyzacji nie mogła stanowić dla ówczesnych Afrykanów priorytetu, biorąc pod uwagę przemocowy charakter kolonializmu i apartheidu w RPA. Zachodnią sekularyzację można także uznać za formę wtargnięcia przemocą w afrykański światopogląd. Debata na temat sekularyzacji Afryki i w Afryce wciąż trwa. Według Igboina [2018] należy raczej mówić o sekularyzacji Afryki niż sekularyzacji w Afryce. Jego zdaniem wtargnięcie religii misyjnych – chrześcijaństwa i islamu – oraz kolonializm wraz z towarzyszącą im koncepcją indywidualizmu, sprzeczną z afrykańską wspólnotowością, zasiały w Afryce ziarno sekularyzacji. Te obce siły zsekularyzowały Afrykę w tym negatywnym sensie, w jakim sekularyzm jest w niej powszechnie postrzegany. Wspomina o tym także Seed, zauważając, że w Afryce przed nastaniem okresu misyjnego i kolonialnego „istnienie [było] postrzegane w kategoriach zintegrowanej i niepodzielnej całości. Wszystkie istoty ludzkie i przyroda są ożywiane przez podstawową «siłę witalną». Człowiek i przyroda są ze sobą związani w relacji symbiotycznej. Ten związek rozciąga się na świat duchowy”, w którym nie wytycza się granicy między „tym, co święte, i tym, co świeckie” [2015: 78-79]. Zatarcie granicy między tym, co święte, a tym, co

³ Chodzi tu o wskazanie na obecność wielu religii w Afryce, z których główne to afrykańska religia rdzenna, chrześcijaństwo i islam, a także na trajektorię tych religii i cechę rywalizacji, która definiuje ich interakcje.

światowe, w tradycyjnej Afryce nie pozwalało na sekularyzm, ponieważ jej system religijny i polityczny, w swoim złożonym stanie, nie przewidywał ścisłej zachodniej koncepcji binarnego rozdziału. Należałoby zbadać, czy przed pojawieniem się kolonializmu i religii misyjnych nie istniał pluralizm, który można byłoby nazwać pluralizmem wewnątrzreligijnym. Oczywiście w społecznościach afrykańskich istniały różne organizacje religijne i czczono różne bóstwa. Wspólnotowość odgrywała kluczową rolę w konstruowaniu tożsamości w stopniu większym niż religia. Jednak misyjne i kolonialne przeformułowanie przestrzeni afrykańskiej i wytyczenie jej na nowo zmieniło wiele w epistemologii i teologii wspólnotowości Afryki. Wraz z nadejściem globalizacji kwestia afrykańskiej kultury i tożsamości oraz ich ekspresji w relacji do siebie i z podmiotami zewnętrznymi zaczęła stanowić poważne wyzwanie [Graneß, Etieyibo i Gmaier-Pranzl, 2022; Igboin 2021d].

Jeszcze w 2015 r. Engelke [2015] arogancko i wybiórczo wyrażał, dawno już odrzucony, sposób myślenia antropologów teoretyków, którzy określali Afrykę jako „ciemny kontynent”. Engelke pojmuje sekularyzm jako „osiągnięcie cywilizacyjne”, co ma sens w „pewnego rodzaju społeczeństwach – tych, w których istnieją «religie światowe», a nie tylko szamani czy spirytystyczne media” [2015: 5]. Dodaje, że „nie istnieje religia «w ścisłym znaczeniu» – jest tylko «afrykańska tradycja» – nie ma nic «świeckiego», co można by ukonstytuować” [tamże]. Jego zdaniem Afryka nie znała pojęcia religii, dopóki nie zetknęła się z Europą. Twierdzi on, że tradycje afrykańskie, właściwie skonceptualizowane, nie kwalifikują się do uznania za religię, ponieważ „religia” – jako termin – jest ściśle interpretowana i rozumiana w odniesieniu do chrześcijaństwa. Jego zdaniem Europejczycy nie znaleźli tu żadnej znanej im tradycji i dopiero po jakimś czasie zdołali „uznać «tradycję» za posiadającą «religijne aspekty»” [tamże]. Brak religii światowej w Afryce oznacza, że o sekularyzmie w ogóle nie mogło być mowy; jej nieobecność wskazuje, powoduje i utwierdza „widoczną ciemność Afryki” [tamże: 6].

Engelke idealizuje kolonializm i celowo pomija „długotrwałe procesy delegitymizacji i demonizacji prowadzone przez agentów chrześcijaństwa i islamu, na skutek których wielu wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich uznało swoje tradycje za religie gorsze czy nawet za w ogóle niebędące religiami” [Gez, Beider i Dickow 2022: 58]. Ndlovu-Gatsheni [2018; 2020], Mhango [2018], Davidson [1992], jak i wielu innych wskazywało na zło i przemoc będące następstwem kolonializmu w Afryce, systematycznie erodujące jej rozwój. Pokazywali także, jak kolonialna interpretacja rzeczywistości nie liczyła się z afrykańskim sposobem myślenia. Neokolonializm nadal niesłusznie definiuje Afrykę na wzór

Europy i uważa ją za główny ciężar powstrzymujący globalny postęp, oceniając ją przez pryzmat tego rodzaju opinii traktowanych jako bezwzględnie słuszne [Lorenz 2022]. Gez, Beider i Dickow zauważają, że „te zachodnie i europejskie korzenie są zbyt często pomijane, a historia badań nad religią jest pełna fałszywych uogólnień opartych na zachodnich konwencjach [...]. Stosowanie standardowych (zachodnich) artykulacji i kategorii grozi umniejszeniem znaczenia unikalnego charakteru religii w Afryce” [2022: 56]. Pojawiają się więc pytania: co to jest religia światowa? Jakie są kryteria wyboru religii światowej? Kto ustala te kryteria? Czym jest świeckość i jaki kontekst polityczny lub religijny wydaje się właściwy dla jej ujęcia?

Powyższy wywód może sugerować, że sekularyzm był w Afryce całkowicie nieobecny, zanim doszło do jej kontaktów z Zachodem, czy to w związku z kolonializmem, czy w wyniku działalności misyjnej. Igwe [2017] uważa jednak, że jeśli sekularyzm oznacza polityczny rozdział religii i państwa, to istnieją pewne przykłady świadczące o obecności i praktyce sekularyzmu w Afryce przed okresem kolonializmu. Badając ludy Igbo z południowo-wschodniej Nigerii i Dagomba z północnej Ghany, Igwe dowodzi, że kapłani i monarchowie mieli precyzyjnie zdefiniowane i rozdzielone role i funkcje w administracji swoich wspólnot. Zapewniały one kontrolę i równowagę w wykonywaniu ich uprawnień. Podczas gdy kapłani zajmowali się rytuałami i innymi duchowymi sprawami społeczności, zadaniem królów była bieżąca administracja sprawami królestwa, a kwestie, które wymagały uwzględnienia lub rozstrzygnięcia w aspekcie duchowym, niezwłocznie przekazywano kapłanom – i *vice versa*. W przypadku ludu Dagomba różnica ta była tak wyraźna, że monarchów nazywano „właścicielami ziem”, podczas gdy kapłani byli uważani za „właścicieli bogów” [tamże: 26].

Igwe zwraca uwagę na kolonialną erozję rdzennych afrykańskich rozwiązań politycznych poprzez siłowe wprowadzenie zachodniego rodzaju rządów, który nie był tak całkowicie świecki, jak twierdziły władze kolonialne. „Należy zauważyć, że pomimo twierdzeń o świeckiej naturze państwa kolonialnego, nastąpiło wymieszanie kolonialnej polityki z kolonialną religią [...] [skutkiem czego Afrykanie] nie wiedzieli, kto przyjechał do nich na misje, a kto – uprawiać politykę” [tamże: 26]. Ta kolonialna mieszanka miała wpływ na wiele postkolonialnych konstytucji w Afryce, gdzie w niektórych przypadkach istnieją świeckie zasady, które nie mają praktycznego przełożenia na politykę. „Choć większość krajów afrykańskich odziedziczyła jako spuściznę po europejskim kolonializmie pewien stopień rozdziału między religią a państwem, tendencje autorytarne i ogromna siła religii

w wielu krajach afrykańskich po uzyskaniu niepodległości często wystawiały tę zasadę na próbę” [Gez, Beider i Dickow 2022: 58].

Status Nigerii jest wysoce sporny, ponieważ pojęcie sekularyzmu natychmiast kojarzy się z całkowitą bezbożnością. Sampson [2014] podkreśla, że Brytyjczycy pozwolili, by w północnej Nigerii obowiązywał kodeks karny zbliżony do prawa szariatu, podczas gdy w południowej części kraju funkcjonował kodeks karny stylizowany na zachodni system prawny. W momencie uzyskania niepodległości cały kraj otrzymał w spadku system zachodni, który w odczuciu północy ciążył w stronę chrześcijańskiego prawa kanonicznego. Zabiegi na rzecz wprowadzenia islamskich nauk prawnych lub prawa szariatu stały się od tego czasu kwestią polityki religijnej z tragicznymi konsekwencjami. Podczas gdy radykalni muzułmanie, tacy jak ruch Izala czy Boko Haram, wołają uważać Nigerię za państwo wieloreligijne (a najlepiej islamskie) ze względu na swoją religijną wrażliwość i radykalizm, osoby o umiarkowanych poglądach uważają ten kraj za innego rodzaju państwo świeckie. Większość chrześcijan nie wydaje się kwestionować świeckości kraju, jest bowiem zdania, że przy takim statusie każda tradycja religijna i każdy obywatel powinni mieć możliwość praktykowania swojej wiary bez obawy o prześladowania. Rząd powinien zapewnić takie same warunki rozwoju wszystkim religiom. Jednak, jak słusznie zauważa Fox [2011], świecki status Nigerii jest kwestią sporną, bowiem choć jej konstytucja zakazuje uznania którejkolwiek religii za religię państwową, to jednak 12 stanów na północy kraju w latach 1999-2002 wprowadziło prawo szariatu.

Odwołanie się przez Foxa do nigeryjskiej konstytucji jest istotne dla zrozumienia, jak kwestia sekularyzmu funkcjonuje w Nigerii. Choć badacz ten ma rację, twierdząc, że istnieje zapis konstytucyjny, który zakazuje jakiegokolwiek stanowi w federacji przyjęcia określonej religii, to ta sama konstytucja przewiduje ustanowienie sądu opierającego się na prawie szariatu na poziomie apelacyjnym, finansowanego z podatków publicznych. Ten osobliwy przepis wykorzystali północni gubernatorzy, którzy w latach 1999-2002 politycznie przyjęli prawo szariatu. Jeden z najbardziej radykalnych ruchów islamskich, Jama'atu Nasril Islam (JNI), twierdzi np., że skoro w konstytucji pojawia się słowo „Bóg”, a nie ma w niej słowa „świecki”, to uznanie Nigerii za państwo świeckie byłoby nieuzasadnione. Rzeczywiście, według Igboina „słowo «szariat» pojawia się [w konstytucji] co najmniej 76 razy, «kadi» 50 razy, «muzułmanie» 10 razy, «islam» 26 razy, «wakf» 2 razy”, podczas gdy słowa „«Tora», «kanoniczny» czy «chrześcijański» nie pojawiają się w ogóle” [2021a: 12]. Dodaje on, że w konstytucji nie pojawia

się też język nigeryjski, natomiast znajdują się w niej słowa arabskie, podobnie jak na banknotach. W związku z tym Abulmumini Adebayo Oba mówi wprost, że „prawo islamskie, uznając suwerenność Allaha i jego praw, nie może uznać «wyższości» konstytucji i suwerenności narodu” [cyt. za: Vaughan 2016: 201]. Logicznie rozumując, Oba twierdzi, że nigeryjska konstytucja stoi niżej od prawa szariatu, a ponieważ w jednym kraju – w tym przypadku w Nigerii – nie może być dwóch suwerenności, nigeryjska konstytucja musi ustąpić i zrzec się swojej wyższości na rzecz prawa szariatu, zaś wszyscy obywatele, niezależnie od swoich przekonań religijnych, powinni uznać wyższość Allaha. Ta sama ideologia, która leży u podstaw ruchu Boko Haram i jego twierdzenia, że demokratyczna struktura zbudowana na konstytucji jest nieislamska. Ten skrajny sposób myślenia i religijna indoktrynacja pokazały swoje praktyczne oblicze 12 maja 2022 r., kiedy to muzułmańscy studenci ukamienowali chrześcijankę, Deborah Samuel, a następnie spalili ją na terenie swojej uczelni za rzekome bluźnierstwo przeciwko prorokowi islamu, bez oddania sprawy do rozpatrzenia przez sąd⁴.

Można też wysunąć argument, że „Bóg”, który pojawia się w konstytucji, choć według Izala powinien być napisany po arabsku, jest w istocie Allahem. „Bóg” w tym sensie nie jest pojęciem neutralnym, synkretycznym, pluralistycznym czy świeckim. Przeciwnie, musi być rozpatrywany i rozumiany w monolitycznym, partykularystycznym, islamskim czy teokratycznym kontekście. Wspiera to również twierdzenie, że Bóg w chrześcijaństwie i islamie nie jest tym samym Bogiem, pomimo porównywalności pewnych wyrażanych na marginesie opinii, których celem jest oczywiście pokojowe współistnienie. Stawia to zatem pod znakiem zapytania stanowisko i roszczenia innych tradycji religijnych do świeckości kraju [Igboin 2021a]. Zasadniczo stanowiska grup Izala i Boko Haram nie da się utrzymać, ponieważ nie wszyscy muzułmanie akceptują ich interpretację konstytucji i tekstów islamskich. Jak zaznaczyłem wcześniej, jest bardzo wielu muzułmanów, którzy nie identyfikują się z naukami i działalnością tych grup.

⁴ Polityka religijna w kwestii zabójstwa Debory przejawia się w tym, że osoby postawione przed sądem zostały oskarżone o „spisek i podżeganie do niepokojów publicznych”, a nie o morderstwo. W Sokoto wybuchły następnie gwałtowne zamieszki, podczas których muzułmanie zaatakowali chrześcijan, domagając się jednocześnie bezwarunkowego zwolnienia podejrzanych z aresztu. Choć wielu muzułmanów potępiło dokonany na Deborahze samosąd, czołowi muzułmanie bronili go jako słusznej kary za bluźnierstwo. Polityczna strona całej sprawy jest doskonale widoczna w przypadku Atiku Abubakara, muzułmanina, byłego wiceprezydenta, kandydującego teraz w wyborach 2023 r., który musiał usunąć swój tweet z wyrazami współczucia dla rodziny Debory, ponieważ muzułmanie zagrozili, że nie będą na niego głosować [Awosika 2022].

Jak zatem Nigeria radzi sobie z określeniem własnej tożsamości w kontekście tak łatwo poddającego się manipulacji zwrotu religijnego? To zasadnicze pytanie bywało konfrontowane w różny sposób, unikane, udzielano na nie nieprzemyślanych odpowiedzi lub też je ignorowano. Jest to jednak pytanie palące, które nadal rezonuje tak w sposób pokojowy, jak i pełen przemocy. Nigerię opisywano jako „naród będący zakładnikiem tragicznych wydarzeń, których można było uniknąć, a na pierwszy plan wciąż wysuwają się pytania, z którymi nie chcieliśmy się zmierzyć: kim jesteśmy, gdzie przynależymy, co reprezentujemy, czym jest dla nas Nigeria, czy chcemy nią pozostać, i w jaki sposób?” [Onwunyi i Ezeifegbu 2019: 9851]. Pomimo powszechnej świadomości wagi tych, odsuwanych wciąż, pytań, wyraźnie widać, wyraźnie widać konsekwencje ich ignorowania. Jak wskazuje Adogame [2022a: 11], kwestie te mają charakter nie tylko egzystencjalny, ale i duchowy, decydując o zdrowiu poszczególnych osób i całego kraju. Jego zdaniem pytania o to, kim jestem, skąd przychodzę i kim/czym chcę się stać w zetknięciu z wieloreligijną, świecką i rasową/etniczną rzeczywistością wymagają odpowiedzi, aby społeczeństwo zyskało jasność co do własnej i cudzej tożsamości. Polityka tożsamości religijnej nadal prowadzi do głębokich podziałów wśród Nigeryjczyków, a wydaje się mało prawdopodobne, by z dnia na dzień miała zniknąć.

Fukuyama mówi o trzech kategoriach tożsamości w naszym codziennym zetknięciu z samymi sobą i z innymi, a mianowicie o *thymos*, izotymii i megalotymii. *Thymos* zadaje pytanie: „kim jestem?”. Ludzkie „ja”, czyli tożsamość osoby, nie jest czymś tak prostym, jak się wydaje, ponieważ nasze rozumienie siebie ma charakter akrecyjny. Izotymia odnosi się do pragnienia bycia uznanym i potwierdzenia godności, którą uważamy za sobie przynależną, natomiast megalotymia to pragnienie, aby inni uznali naszą wyższość względem siebie. Uporządkowanie tych trzech rodzajów tożsamości ma kluczowe znaczenie dla kształtowania i utrzymywania relacji osobistych i grupowych z jednej strony, z drugiej zaś – dla poziomu pokojowego i spójnego funkcjonowania w przestrzeni prywatnej, grupowej, etnicznej, gminnej, religijnej czy narodowej [Kukah 2022]. W Nigerii megalotymiczny typ tożsamości odgrywa decydującą rolę w spotkaniu religijnym i etnicznym. Poczucie wyższości religijnej i etnicznej oraz arogancja, jaka cechuje system polityczny w dążeniu do jej upaństwowienia jako etosu przewodniego, są zmorą jedności narodowej oraz spójności społecznej i etnicznej. Zarówno tożsamość, jak i religia są definiowane raczej w kategoriach wykluczających się niż w sposób wzajemnie się budujący.

Realna sytuacja w kraju jest taka, że polityka tożsamości religijnej prowadzona między muzułmanami i chrześcijanami w znacznym stopniu wpływa na

proces demokratyzacji; skutkiem czego kompetencje i zdolność do sprawowania rządów zostają poświęcone na ołtarzu religijnych idiosynkrazji oraz etnicznych względów i powiązań. Nominacje są często dokonywane na podstawie przynależności religijnej, a nie kompetencji i zdolności do pełnienia powierzonych zadań; stanowi to jeden z trybików w kole demokratycznego i narodowego rozwoju. Wprowadzenie charakteru federalnego, z którym wiąże się obowiązek reprezentacji na najważniejszych stanowiskach na szczeblu federalnym, miało zaprowadzić równowagę zarówno w zakresie religijnych, jak i edukacyjnych nierówności między północą a południem, w rzeczywistości jednak skutkowało nadużyciami i bezkarnością. Przyjęcie politycznego rozwiązania, w którym urząd prezydenta i wiceprezydenta pełni muzułmanin i chrześcijanin – i na odwrót – także miało równoważyć politykę tożsamości religijnej i reprezentacji.

Religijny szowinizm tożsamościowy, jaki przejawiają dominujące tradycje religijne, zmobilizował masy do działania. Elity polityczne również podsycaly ogień tożsamości religijnej dla swoich egoistycznych interesów politycznych, co zaostrzało napięcia religijne i polityczne. Kukah [1983] zaobserwował, że w latach 80. to zjawisko nadal się nie zmieniło, a wręcz stało się jeszcze bardziej wszechobecne. Jego zdaniem politycy i elity zostawili na boku najbardziej decydujące i ideologiczne kwestie, które kraj powinien był rozwiązać, a poświęcili swoją energię na religijną mobilizację dla własnej samoprojekcji. Jak trafnie argumentuje: „Grunt był więc dobrze przygotowany, a zamiast dostrzec, że dzielą ich jedynie rywalizujące ze sobą ideologiczne prezentacje ich partyjnych manifestów, politycy skierowali wiele pożytecznej energii na budowanie religijnych obozów. Zamiast zmobilizować Nigeryjczyków do swojej sprawy, nowe elity polityczne zajęły się mobilizowaniem religijnych okręgów wyborczych do zwalczania się nawzajem” [tamże: 103].

Olawale [2020: 10] jeszcze konkretniej zauważa, że „politycy uznali wprowadzenie islamu, aby stworzyć bezpośrednią tożsamość jako część krajobrazu politycznego kraju. Przyjęli szariat, aby podkreślić obecność muzułmanów w przestrzeni państwowej. Skutki wprowadzenia tego kodeksu religijnego doprowadziły na przestrzeni lat do śmiertelnych konfrontacji między muzułmanami a chrześcijanami”. Pojawienie się zielonoświątkowej tożsamości i polityki w polityce narodowej, jako siły przeciwważnej, doprowadzi najprawdopodobniej do dalszego skomplikowania i tak już napiętej sytuacji, o ile nie zachowa się dużej ostrożności w kierowaniu jej stosowaniem.

Mimo nieliberalnego stanowiska w sprawach krajowych, zdarzają się przypadki, w których wyznawcy głównych religii zgadzają się w kwestiach moralnych. Na przykład pomimo zachodnich nacisków na prezydenturę Jonathana, mających na celu zapobieżenie kryminalizacji związków osób tej samej płci, w 2014 r. przywódcy religijni i elity polityczne na chwilę odsunęły na bok różnice i opowiedziały się zarówno publicznie, jak i prywatnie za ustawą kryminalizującą tę praktykę. Więcej, prezydent otrzymał wyrazy uznania za przeciwstawienie się zachodnim naciskom i stanięcie na straży tekstów świętych ksiąg religii i standardów moralnych kraju [Laguda 2021].

Podsumowanie

Twierdzę, że pojęcia sekularyzacji, tak jak jest ona rozumiana na Zachodzie, nie da się zastosować do Afryki jako całości ani też do Nigerii w szczególności. Jest tak dlatego, że pojęcia sekularyzmu – jako oznaczającego bezbożność – oraz sekularyzacji – jako oznaczającej schyłek wiary religijnej i jej wpływów w przestrzeni publicznej – nie mają empirycznego i analitycznego odzwierciedlenia w afrykańskiej polityce religijnej. Pomimo negatywnych skutków nadawania duchowego czy religijnego charakteru afrykańskiej polityce, sekularyzacja nie definiuje tu ani tożsamości osobistej, ani grupowej. W kontekście Afryki nie da się także utrzymać twierdzenia o globalnym odrodzeniu religii, ponieważ sekularyzacja nigdy nie miała tu miejsca. Choć może dojść do nasilenia globalnego nacjonalizmu religijnego i przemocy w wyniku polityki międzynarodowej i ścierających się ideologii, zwłaszcza na Zachodzie, kwestia przemocy religijnej w Nigerii jest problemem, który powraca od lat i nie jest spowodowany odrodzeniem religijnym w następstwie zimnej wojny czy wydarzeń z 11 września. Przyczynę takiego stanu rzeczy stanowią po części polityka tożsamości religijnej i wynikające z niej korzyści dla tych, którzy nie przestają podsycać jej płomienia, odziedziczonego po Brytyjczykach. Odpowiedzialne za politykę tożsamości religijnej i jej następstwa w Nigerii są kolonializm i religie misyjne. Ponadto mnogość niuansów sekularyzacji skomplikowała tożsamość religijną; dzieje się tak dlatego, że tożsamość konstruuje się głównie na podstawie przesłanek przynależności religijnej. Religijna obsesja nie pomogła temu krajowi ani też nie wykazuje oznak słabnięcia. Dlatego też konieczne staje się przeprowadzenie bardziej zniuansowanej dekonstrukcji sekularyzacji w Nigerii za pomocą środków prawnych. Punktem wyjścia powinna być oczywiście konstytucja, która nie wypowiada się jednoznacznie w kwestii świeckości kraju, a luka ta została wykorzystana do dalszego domagania się i utrwalania wątpliwej i kontrowersyjnej polityki tożsamości religijnej.

Ponadto kluczowe staje się zrozumienie, że świeckość nie oznacza bezbożności: istnienie Boga i przynależność do tradycji religijnej nie powinny być traktowane jako podstawa do odmowy wolności tym, którzy mają przeciwnie poglądy, czy dopuszczania się nietolerancji, która jest zmorą współżycia religijnego w kraju. Nie ulega wątpliwości, że w Afryce przedkolonialnej istniała praktyka rozdziału religii i państwa, a każda z tych płaszczyzn funkcjonowała na zasadzie mechanizmu kontroli i równowagi. Ta rdzennie afrykańska praktyka wciąż może zostać wskrzeszona, ponieważ podtrzymuje i równoważy afrykańskie wartości, wrażliwość religijną i administrację polityczną. Ta dekolonizacyjna perspektywa sekularyzacji wymaga bardziej szczegółowych badań i zastosowań.

Bibliografia

- Abbink J. (2014), *Religion and Politics in Africa. The Future of 'The Secular*, „Africa Spectrum”, nr 3, s. 83-106.
- Abraham W.E. (2015), *The Mind of Africa*, Sub-Saharan Publishers, Legon-Accra.
- Adelakun A.A. (2022), *Performing Power in Nigeria. Identity, Politics and Pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Aderibigbe I.S., Falola T. (red.) (2022), *The Palgrave Handbook of African Traditional Religion*, Springer, Cham.
- Adogame A., Gerloff R., Hock K. (red.) (2008), *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, Continuum, London.
- Adogame A. (2010), *How God Became a Nigerian. Religious Impulse and the Unfolding of a Nation*, „Journal of Contemporary African Studies”, t. 28, nr. 4, s. 479-498.
- Adogame A. (2022a), *Indigeneity in African Religions. Oza Worldviews, Cosmologies and Religious Cultures*, Bloomington, London.
- Adogame A. (2022b), *Trumping the Devil! Engendering the Spirituality of the Marketplace within Africa and African Diaspora*, w: *Situating Spirituality. Context, Practice, and Power*, red. B. Steensland, J. Kucinskis, A. Sun, Oxford University Press, Oxford.
- Afolayan A., Yacob-Haliso O., Falola T. (red.) (2018), *Pentecostalism and Politics in Africa*, Springer, Cham.
- Akinwunmi O. (2008), *Political or Spiritual Partition: The Impact of the 1884-85 Berlin Conference on Christian Missions in Africa*, w: *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, red. A. Adogame, R. Gerloff, K. Hock, Continuum, London.
- Asamoah-Gyadu J.K. (2021), „*God is Split.*” Really? *Nimi Wariboko and the Reshaping of Pentecostal Studies in the Twenty-first Century*, w: *The Philosophy of Nimi Wariboko. Social Ethics, Economy, and Religion*, red. F. Toyin, Carolina Academic Press, Durham.
- Awosika T. (2022), *Two Students Have Been Charged in Court over Killing of Deborah Samuel*, „The Republic”, 17 maja, <https://republic.com.ng/news/students-charged-killing-samuel/> (28.05.2022).

- Barber N. (2012a), *Atheism to Defeat Religion in 2038*, https://www.huffpost.com/entry-atheism-to-defeat-religion-by-2038_b_1565108 (27.05.2022).
- Barber N. (2012a), *Why Atheism will Replace Religion/ The Triumph of Earthly Pleasure over Pie in the Sky*, <https://www.scribd.com/document/100220037/Why-Atheism-Will-Replace-Religion-Review> (27.05.2022).
- Beckford J.A. (2014), *Re-Thinking Religious Pluralism*, w: *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, red. G. Giordan, E. Pace, Springer, Cham.
- Berger P. (1999), *The Desecularization of the World. A Global Overview*, w: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, P. Berger, Ethics and Public Policy Center, Washington.
- Bonk J. (2008), *Ecclesiastical Cartography and the Invisible Continent*, w: *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, red. A. Adogame, R. Gerloff, K. Hock, Continuum, London.
- Bourne R. (2015), *Nigeria. A New History of Turbulent Century*, Zed Books, London.
- Bruce S. (2009), *Secularisation and Politics*, w: *Routledge Handbook of Religion and Politics*, red. J. Haynes, Routledge, London and New York.
- Campbell J., Page M.T. (2018), *Nigeria. What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford.
- Cox H. (1995), *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Re-shaping of Religion in the Twenty-first Century*, Addison-Wesley, Reading.
- Crais C. (2002), *The Politics of Evil. Magic, State Power, and the Political Imagination in South Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson B. (1992), *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of Nation-state*, James Currey, London.
- Ekhomu O. (2020), *Boko Haram. Security Considerations and the Rise of an Insurgency*, Taylor and Francis Group, Boca Raton.
- Ellis S. (2016), *The Present Darkness. A History of Nigerian Organized Crime*, Oxford University Press, Oxford.
- Engelke M. (2015), *Secular Shadows. African, Immanent, Post-colonial*, „Critical Research on Religion”, t 3, nr 1.
- Falola T. (2009), *Colonialism and Violence in Nigeria*, Indiana University Press, Bloomington.
- Fanon F. (2004), *The Wretched of the Earth*, tłum. R. Philcox, Grove Press, New York.
- Fox J. (2011), *Separation of Religion and State and Secularism in Theory and in Practice*, „Religion, State and Society”, t. 39, nr 4, s. 384-401.
- Gez Y.N., Beider N., Dickow H. (2022), *African and Not Religious. The State of Research on Sub-Saharan Religious Nones and New Scholarly Horizons*, „Africa Spectrum”, t. 57, nr 1, s. 50-71.
- Graneß A., Etieyibo E., Gmaier-Pranzl F. (red.), (2022), *African Philosophy in an Intercultural Perspective*, Springer, Cham.
- Herrington L.M., McKay A., Haynes J. (red.), (2015), *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, Bristol.
- Hibbard S. (2015a), *Religious Politics and the Rise of Illiberal Religion*, w: *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, red. L.M. Herrington, A. McKay, J. Haynes, E-International Relations Publishing, Bristol.

- Hibbard S., (2015b), *Religion, Nationalism and the Politics of Secularism*, w: *The Oxford Handbook of Religion, Conflict and Peacebuilding*, red. A. Omer, R.S. Appley, D. Little, Oxford University Press, Oxford.
- Igboin B.O. (2014a), „*The President of Nigeria Has No Final Say*”. *Sharia Law Controversies and Implications for Nigeria*, „Politics and Religion”, t. 8, nr 2, s. 265-290.
- Igboin B.O. (2014b), *Boko Haram Radicalism and National Insecurity. Beyond Normal Politics*, „Journal of Religion and Violence”, t. 2, nr 1, <http://www.academicpublishing.org/JRV.php> (13.11.2022).
- Igboin B.O. (2014c), *Boko Haram Fundamentalism. A Critical Metamorphosis*, „Claremont Journal of Religion”, t. 3, nr 2, s. 72-98.
- Igboin B.O. (2015), *We Are Neither Jewish nor Arab by Birth, Yet We Are Children of Abraham. How Abraham Became a Nigerian*, przemówienie podczas 2. Biennale Wydziału Sztuki, Uniwersytet Ibadan, stan Oyo, 18-22 maja.
- Igboin B.O. (2017), *Religious Referent Power and Ethnic Militias in Nigeria. The Imperative for Pax Nigeriana*, w: *Minority Rights and the National Question in Nigeria*, red. U. Usuanlele, B. Ibhawoh, Switzerland: Palgrave, Cham.
- Igboin B.O. (2018), *Christianity and the Secularization of Africa*, „Cairo Journal of Theology”, nr 5, s. 22-33.
- Igboin B.O. (2021a), *Nigeria. „The Mighty Temple of the Gods”*, w: *The Mighty Temple of the Gods. Festschrift for Professor (Bishop Theologian) Dapo F. Asaju*, red. B.O. Igboin, A.O. Johnson-Bashua, Adekunle Ajasin University Press, Akungba-Akoko.
- Igboin B.O. (2021b), *Religions, Culture and Political Development in Africa. A Case of Religious Demography and Politics in Nigeria*, w: *Africa and Emerging Trends in Global Politics. Festschrift in Honour of Rev. Fr. Dr. Innocent Tyomlia Jooji*, red. S. Adejoh, M. Nwaneri, I.M. Ukandu, Pyla-Mak Publishers Ltd, Kaduna.
- Igboin B.O. (2021c), *Ungoverned or Alternatively Governed Spaces in North-Eastern Nigeria. A Critical Exploration of Boko Haram Ideological Motif*, w: *Handbook of Islamic Sects and Movements*, red. M.A. Upal, C.M. Cusack, Brill, Leiden and Boston.
- Igboin B.O. (2021d), „*I Am an African*”, „Religions”, t. 12, nr 8, s. 8-15.
- Igboin B.O. (2022), *COVID-19 and the Nigerian Pentecostal Christianity*, w: *Nigerian Pentecostalism and COVID-19. Dynamics, Worship, and Creativities*, red. B.O. Igboin, B.A. Adedibu, Galda Verlag, Glienicke.
- Igwe L. (2017), *Whence Secularism in Africa?*, w: *What Secularism Means to Africa. What Has It Been, What It Hasn't Been and What It Could Mean for Human Rights*, Catholic for Choice, Washington, DC, <https://www.catholicsforchoice.org/wp-content/uploads/2017/08/What-Secularism-Means-to-Africa.pdf> (14.11.22).
- Janson M. (2021), *Crossing Religious Boundaries. Islam, Christianity, and Yoruba Religion in Lagos, Nigeria*, International African Institute, London.
- Jenkins Ph. (2016), *How Africa is Changing Faith Around the World*, <https://www.pewtrusts.org/en/trend/archive/summer-2016/how-africa-is-changing-faith-around-the-world> (27.05.2022).
- Kalu O. (2008), *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Kassim A., Nwankpa M. (red.) (2018), *The Boko Haram Reader. From Nigerian Preachers to the Islamic State*, Oxford University Press, Oxford.

- Knippenberg H. (2015), *Secularization and Transformation of Religion in Post-War Europe*, w: *The Changing World Religion Map Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, red. S.D. Brunn, Springer, London.
- Kukah M.H. (1983), *Religion Politics and Power in Northern Nigeria*, Spectrum Books, Ibadan.
- Kukah M.H. (2022), *Nigeria, A Country of Many Nations*, NIGERIA, A COUNTRY OF MANY NATIONS...By Bishop Hassan Kukah (churchtimesnigeria.net), (22.11.2022).
- Laguda D.O. (2015), *African Religious Movements and Pentecostalism. The Model of Ijo-Orunmila, Ato*, w: *Contemporary Perspectives on Religions in Africa and the African Diaspora*, I.S. Ibigbolade, M.C.M. Jones, Springer, Cham.
- Laguda D.O. (2021), *Old Wine in New Jar. A Critical Response to the New Anti-Gay Law in Nigeria*, w: *African Philosophy. Whose Past and Which Modernity*, red. S.L. Oladipupo, Obafemi Awolowo University Press, Ile-Ife.
- Lewison E. (2011), *Pentecostal Power and the Holy Spirit of Capitalism. Re-Imagining Modernity in the Charismatic Cosmology*, „Symposia”, t. 3, nr 1, s. 31-54.
- Lorenz T. (2022), *Soro Soke Generation. The Young Disruptors of an African Megacity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MacEachern S. (2018), *Searching for Boko Haram. A History of Violence in Central Africa*, Oxford University Press, Oxford.
- Marshall R. (2009), *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago University Press, Chicago.
- McKinnon A. (2021), *Estimating the Relative Proportions from Eleven Nationally Representative Social Surveys*, „Review of Religious Research”, nr 63, s. 303-315.
- Meir K. (2000), *This House Has Fallen. Nigeria in Crisis*, Westview Press, Cambridge.
- Mhango N.N. (2018), *How Africa Developed Europe. Deconstructing the His-story of Africa, Excavating Untold Truth and What Ought to be Done and Known*, Langaa Research and Publishing, Bamenda.
- Ndlovu-Gatsheni S.J. (2018), *Epistemic Freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, Routledge, London – New York.
- Ndlovu-Gatsheni S.J. (2020), *Decolonization, Development and Knowledge in Africa. Turning Over a New Leaf*, Routledge, London – New York.
- Obadare E. (2018), *Pentecostal Republic. Religion and the Struggle for State Power in Nigeria*, Zed, London.
- Odinkalu Ch.A. (2022), *Nigerians. A People not Worth Counting?*, „The Cable”, 27 February, <https://www.thecable.ng/nigerians.-a-people-not-worth.counting#> (28.05.2022).
- Olawale I.Y. (2020), *Religion and Identity Politics in Nigeria*, „NETSOL: An Interdisciplinary Journal”, t. 5, nr 1, s. 1-17.
- Onishi B.B. (2018), *The Sacrality of the Secular. Postmodern Philosophy of Religion*, Columbia University Press, Berkeley.
- Onuoha F. (2014), „*Boko Haram and the Evolving Salafi Jihadist Threat in Nigeria*, w: *Boko Haram. Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, red. M.-A. Pérouse de Montclos, African Studies Centre, Leiden.
- Onwunyi U.M., Ezeifegbu V.U. (2019), *Identity Politics and Nation Building in Nigeria. A Retrospective Analysis of Goodluck Jonathan Administration, 2010*, „International Journal of Current Research”, t. 11, nr 10, s. 7850-7859.

- Petito F. (2015), *The Contemporary Ambiguities of Religions as a Source of Civilisational Identity*, w: *Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, red. L.M. Herrington, A. McKay, J. Haynes, E-International Relations Publishing, Bristol.
- Pieri Z.P. (2019), *Boko Haram and the Drivers of Islamist Violence*, Routledge, New York.
- Sampson I.T. (2014), *Religion and the Nigerian State. Situating the de facto and de jure frontiers of State-religion Relations and its Implications for National Security*, „Oxford Journal of Law and Religion”, t. 3, nr 2, s. 311-339.
- Seed D. (2015), *Western Secularism, African Worldviews, and the Church*, „Cairo Journal of Theology”, nr 2, s. 76-87.
- Shortall S. (2021), *Soldiers of God in a Secular World. Catholic Theology and Twentieth Century French Politics*, Harvard University Press, Cambridge.
- Subrahmanian V.S., Pulice Ch., Brown J.F., Bonen-Clark J. (2021), *A Machine Learning Based Model of Boko Haram*, Springer, Cham.
- The National Conference, (2014), <https://www.premiumtimesng.com/national-conference/wp-content/uploads/National-Conference-2014-Report-August-2014-Table-of-Contents-Chapters-1-7.pdf> (29.05.2022).
- Toft M.D., Philpott D., Shah T.S. (2011), *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, W.W. Norton & Company, New York.
- Vaughan O. (2016), *Religion and the Making of Nigeria*, Duke University Press, Durham and London
- Wariboko N. (2020), *The Pentecostal Hypothesis. Christ Talks, They Decide*, Cascade Books, Eugene.
- Wydra H. (2015), *Politics and the Sacred*, Cambridge University Press, Cambridge.

Miscellanea

Wolfgang Palaver

University of Innsbruck, Austria

ORCID: 0000-0001-9879-6569

Otwarty patriotyzm jako konsekwencja dynamicznej religii¹

Abstrakt: Mimo pojawienia się po II wojnie światowej światopoglądu kosmopolitycznego, problem budowania wspólnoty i tożsamości oraz żywotności państwa narodowego pozostał aktualny. W artykule autor zastanawia się nad rolą religii w budowaniu otwartego patriotyzmu, czyli takiego, który jest pozbawiony ograniczeń związanych z poglądami nacjonalistycznymi. Sięgając m.in. do Henriego Bergsona, rozróżnia religię statyczną i dynamiczną, stwierdzając za tym filozofem, że punkt kulminacyjny religii dynamicznej uwidacznia się w Ewangelii, a zwłaszcza w Kazaniu na Górze. Zwolenników tego podejścia łatwo także znaleźć poza religią chrześcijańską (np. Buber, Gandhi czy muzułmanin Iqbal). Rozróżnienie Bergsona miało wpływ na zapoczątkowanie m.in. przez Jacquesa Maritaina tzw. bratnich nowoczesnych poglądów w katolicyzmie, które obecnie mają dosyć znaczący wpływ na nauki Kościoła, również w kontekście rozróżniania między nacjonalizmem a patriotyzmem. Patriotyzm otwarty, w przeciwieństwie do swojej nacjonalistycznej odmiany, nie wyklucza wewnątrzspołecznego pluralizmu ani też nie narzuca jedności etnicznej lub religijnej. Bliski był on m.in. Schumanowi, Janowi Pawłowi II czy Franciszkowi. Autor zauważa, że szukanie łączności między lokalnością a globalną solidarnością jest zadaniem społeczności religijnych we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: religia dynamiczna, patriotyzm, nacjonalizm, kosmopolityzm, Bergson, Maritain

Abstract: Despite the appearance of a cosmopolitan worldview after World War II, the problem of building a community and identity, as well as the vitality of the nation-state remained valid. In the article, the author reflects on the role of religion in creating an open patriotism, i.e. one that is free from the limitations associated with nationalist views. Reaching, among others, Henri Bergson, the author distinguishes between static and dynamic religion, stating, following the same philosopher, that the climax of dynamic one is visible in the Gospel,

¹ Niniejszy tekst zawiera odniesienia do dwóch wcześniejszych prac: Palaver 2020b i 2021.

especially in the Sermon on the Mount. Supporters of this approach are also easy to find outside of the Christianity (e.g. Buber, Gandhi, or Muslim Iqbal). Bergson's distinction had an impact on the initiation by, i.e. Jacques Maritain, the so-called brotherly modern views in Catholicism, which now have a significant influence on the teachings of the Church, also in the context of distinguishing between nationalism and patriotism. Open patriotism, unlike its nationalist variety, does not preclude intra-social pluralism or impose ethnic or religious unity. He was close to Schuman, John Paul II or Franciszek. The author notes that seeking a connection between locality and global solidarity is the task of religious communities in the modern world.

Keywords: dynamic religion, patriotism, nationalism, cosmopolitanism, Bergson, Maritain

Wstęp

Lata tuż po zakończeniu II wojny światowej odznaczały się wysiłkami skoncentrowanymi na odchodzeniu od nacjonalizmu i zastępowaniu go bardziej uniwersalistycznym światopoglądem. Jednym ze skutków tej zmiany było założenie Unii Europejskiej (UE) w Europie Zachodniej. Ten kosmopolityczny kierunek zaczął być poddawany w wątpliwość jednak dopiero wtedy, gdy możliwe stało się rozszerzenie granic UE po zakończeniu zimnej wojny. Nastąpiło wówczas niespodziewane odrodzenie nacjonalizmu etnicznego. Świat pragnący „nieodwracalnego odejścia od wszelakiego nacjonalizmu został skonfrontowany z powrotem «tłumionego nacjonalizmu etnicznego»” [Ignatieff 1994: 9]. Rosnąca wzajemna niechęć między Wschodem i Zachodem oraz kryzys migracyjny we wczesnych latach 90. sprawiły, że francuski politolog Pierre Hassner zaczął nawoływać kosmopolitycznych przeciwników nacjonalizmu do zmiany poglądów: aby zaczęli oni poważnie podchodzić do tematu poszukiwania wspólnoty i tożsamości, mając przy tym jednak na uwadze, że żaden kraj nie może zamknąć się na resztę współczesnego świata bez szkody dla samego siebie. W tym samym czasie kanadyjski autor Michael Ignatieff podkreślał, że mimo jego kosmopolitycznych wysiłków państwo narodowe wciąż pozostaje podstawową formą demokratycznych społeczności [tamże: 21-22]. Aby jednak nie wpaść w pułapkę nacjonalizmu, zastosował on wyraźne rozróżnienie między „nacjonalizmem obywatelskim”, obejmującym wszystkich ludzi zgadzających się z „politycznym credo narodu” – niezależnie od ich rasy, koloru skóry, wyznania, płci, języka czy przynależności etnicznej” – a „nacjonalizmem etnicznym”, zakładającym, że „najgłębsze więzi jednostek nie są przez nie wybierane, lecz dziedziczone” [tamże: 11-13]. Jedynie nacjonalizm

obywatelski ma charakter demokratyczny, podczas gdy nacjonalizm etniczny przejawia cechy autorytaryzmu. Ignatieff był zwolennikiem nacjonalizmu obywatelskiego, który uznawał istnienie narodów za konieczne, aby ludzie mogli prowadzić życie o charakterze kosmopolitycznym [tamże: 21].

Trzydzieści lat później kryzys kosmopolityczny pogłębia się, a nacjonalizm rośnie w siłę zarówno w Europie, jak i w innych częściach świata. Dochodząc do wniosku, że odradzanie się idei nacjonalistycznych stało się jednym z najbardziej zauważalnych zjawisk na przestrzeni ostatnich pięciu lat, Vittorio Hösle utworzył dokumentację Papieskiej Akademii Nauk Społecznych dotyczącą dyskusji z maja 2019 roku na temat związków między narodem, państwem a państwem narodowym [Hösle 2020: 28]. Ataki terrorystyczne, takie jak ten z 11 września 2001 roku w USA oraz późniejsze ataki w różnych krajach Europy, kryzys finansowy z 2008 roku, kryzys migracyjny w 2015 roku oraz pandemia koronawirusa, której stawić czoła musiał w 2020 roku cały świat, postawiły pod znakiem zapytania ideę otwartości granic oraz postawy kosmopolityczne. Wygląda na to, że apel Hassnera z 1991 roku został jednak usłyszany. Brytyjski historyk Timothy Garton Ash nawiązuje właśnie do Hassnera i również zaleca taką modyfikację ideologii liberalizmu, aby nie traktowano po macoszemu kwestii wspólnoty i tożsamości [Ash 2001]. „Kosmoliberalnej fantazji o obywatelach bez korzeni” przeciwstawia „patriotyzm liberalny”, nazywając go „niezbędną częścią składową odnowionego liberalizmu”. Jego poparcie dla patriotyzmu nie stanowi jednak propagowania nacjonalizmu. Zgadza się wprawdzie z poglądem, że kierowanie się dobrem narodu w czasach pandemii COVID-19 jest ważne, ale nie dochodzi do wniosków popierających nacjonalizm: „Jak niejednokrotnie pokazywało zamykanie granic państwa z dnia na dzień i inne działania przeciwko pandemii COVID-19, warstwa narodowa jest zbyt ważna, [...], by pozostawić ją w rękach nacjonalistów”. Ochrona własnej ludności i lokalnych społeczności są zrozumiałe w czasach kryzysu, ale nie można zapominać, że globalna pandemia wymaga również odpowiedzi w postaci globalnych działań. Nieprzemyślany nacjonalizm szczepionkowy może zaszkodzić również poszczególnym narodom, w których funkcjonuje.

W dalszej części moich rozważań pragnę poważnie potraktować słowa Hassnera [1991] i Asha [2021], którzy apelowali za przyjęciem otwartego patriotyzmu pozbawionego ograniczeń związanych z poglądami nacjonalistycznymi. Jak zauważył już Rousseau, nawet kosmopolityzm niesie ze sobą pewne zagrożenia: „Niejeden filozof kocha tatarów, aby być zwolnionym od obowiązku miłości względem sąsiadów swoich” [1995: 12]. Marzenie Lennona o świecie bez krajów,

który artysta przywołuje w swoim utworze *Imagine*, jest dzisiaj krytykowane jako „banalny uniwersalizm”, gdyż ignorowało polityczną potrzebę istnienia poszczególnych społeczności oraz ich granic [Gay 2013: 3]. W dzisiejszych czasach zagrożenia polityczne towarzyszą głównie nacjonalistycznemu odrzuceniu kosmopolityzmu. Patriotyzm często jest praktykowany jedynie w pewnym wąskim zakresie. Wyraźnym przykładem takiego zagrożenia jest działający w Niemczech prawicowy ruch populistyczny PEGIDA [Strømmen i Schmiedel 2020: 66-78]. Nazwa tego ruchu to akronim od „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes” (po polsku: „Patriotyczni Europejczycy przeciw islamizacji Zachodu”), a jego główny cel stanowi walka z islamem, który jest przedstawiany jako główny wróg społeczeństw europejskich. Walce tej towarzyszy szczególnie podkreślanie tożsamości chrześcijańskiej. Dzięki nowej niemieckiej partii Alternative für Deutschland (po polsku: „Alternatywa dla Niemiec”) ten wrogo nastawiony do islamu patriotyczno-chrześcijański ruch uzyskał miejsca w niemieckim parlamencie. Z kolei Węgry i Polska to dwa kraje, w których podobny światopogląd jest wyznawany nawet przez polityków partii rządzących.

Wsparcie ze strony religii dla takich odmian nacjonalizmu zdaje się uzasadniać poglądy Lennona, którego marzenie zakłada nie tylko zniesienie granic, ale również i religii. Związek między nacjonalizmem i religią jest skomplikowany. Nie ma wątpliwości, że powiązania między religią a zamkniętymi społecznościami istniały już nawet w przypadku najwcześniejszych cywilizacji. Jest to jednak zaledwie tylko jeden aspekt stosunków między nacjonalizmem a religią. Jak pokazuje niniejszy artykuł, istnieje też ścieżka religii, która umożliwia zerwanie tak ciasnych powiązań. Kiedy wiodący przedstawiciele dzisiejszych ruchów prawicowych twierdzą, że stoją na straży chrześcijaństwa, warto wspomnieć o tych chrześcijańskich myślicielach i politykach, którzy po zakończeniu II wojny światowej i umotywowanym religijnie przewyciężeniu nacjonalizmu założyli UE.

W dalszej części niniejszego artykułu najpierw antropologicznie opiszę powody, dla których ludzie dążą do osiągnięcia tożsamości grupowej, która odróżniałaby ich od innych grup. Następnie zastanowię się nad związkiem między religią a tą tendencją grupową w oparciu o podział religii na dwa różne typy. Pragnę przy tym szczególnie podkreślić, że dynamiczny typ religii, który dąży do utworzenia otwartej społeczności wyraźnie odbiega od państwa narodowego i związanych z nim środków przymusu. Z tego względu, że niniejszy artykuł skupia się głównie na Europie, wspomniane dwa typy religii będą dotyczyły chrześcijaństwa, szczególnie katolicyzmu. Kolejnym krokiem będzie przedstawienie kierunku odstającego od

głównego nurtu myśli katolickiej i przedkładającego społeczeństwo obywatelskie ponad państwo narodowe – kierunku, który przyczynił się do utworzenia koncepcji otwartego patriotyzmu wyraźnie różniącego się od zamkniętego nacjonalizmu.

Na płaszczyźnie pojęciowej w kontekście nacjonalizmu i patriotyzmu panuje ogromny chaos. Niezależnie od tego, czy zastosujemy podział na zasadniczo dobry patriotyzm i zawsze zły nacjonalizm, czy też podział na nacjonalizm obywatelski i etniczny według Kohna [1962], wciąż będziemy mieć do czynienia z pewnymi niejasnościami. W przypadku zastosowania pierwszego podziału, jak twierdzi Bauman [2003: 204-207], w praktyce nie uwidoczni się właściwie żadna różnica między tymi pojęciami. Niestety podział Kohna również ma pewne słabości [Brubaker 1999; Tamir 2019]. W praktyce na rzeczywiste funkcjonowanie tych pojęć najbardziej wpływają przede wszystkim warunki polityczne. Wraz z koncepcją otwartego patriotyzmu wprowadzam jednocześnie merytoryczną definicję zgodną z nacjonalizmem liberalnym, który cechuje się otwartością na świat zewnętrzny, brakiem dyskryminacji w obrębie społeczności i respektowaniem pluralizmu. Religie mogą taką otwartość wzmacniać, o ile nie są ograniczane i tłamszone przez państwo oraz utrzymują w stosunku do niego krytyczny dystans.

1. Pokusa skłonności grupowych: pseudospecjacja, narcyzm grupowy, altruizm zaściankowy

My, ludzie, jesteśmy istotami społecznymi i dlatego dążymy do przynależności do określonej grupy, często takiej o dużym znaczeniu. Kwame Anthony Appiah, filozof o wyraźnie kosmopolitycznym światopoglądzie, bierze tę skłonność pod uwagę, opisując – jakże powszechne – pragnienie uzyskania tożsamości grupowej: „Jesteśmy istotami społecznymi. Nie uważamy siebie wyłącznie za część ludzkości, ale uważamy swoich pobratymców za ważniejszych i łatwo dajemy się przekonać do przeciwstawiania się wpływowi z zewnątrz” [2019: 58]. Różne koncepcje antropologiczne pogłębiają nasze zrozumienie tej skłonności do przynależności do grupy.

Niemiecko-amerykański psychoanalityk Erik Erikson utworzył w 1966 pojęcie pseudospecjacji, które opisuje, jak jedne grupy ludzi, wbrew faktom naukowym i uniwersalnej koncepcji człowieka, postrzegają inne grupy ludzi jako obce gatunki. Pojęcie pseudospecjacji „mówi o tym, że człowiek, pomimo oczywistej przynależności do jednego gatunku [...] przejawia tendencje do ciągłych podziałów na grupy innego szczebla (od plemion do narodów, od kast do klas, od religii do

ideologii), dające ich członkom silne poczucie tożsamości, a jednocześnie wyraźnej wyższości i swego rodzaju nieśmiertelności” [Erikson 1978: 516].

Pojęciem blisko związanym z „pseudospecjacją” jest „narcyzm grupowy”, zdefiniowany przez niemieckiego socjopsychologa Ericha Fromma i jednoznacznie nazwany przez niego „źródłem ludzkiej agresji” [Fromm 1980: 182-184]. Fromm uważa również, że narcyzm grupowy wzmacnia „solidarność i wewnętrzną spójność grupy” [tamże: 182]. Natomiast amerykański ekonomista Samuel Bowles nazywa tę osobliwą współzależność między wewnętrzną solidarnością i jednocześnie wrogością skierowaną na zewnątrz „altruizmem zaściankowym” [2008]. Za pomocą symulacji komputerowych zdołał on stworzyć na podstawie takich zachowań grupowych dosyć precyzyjne, aczkolwiek niekonieczne nieodzowne, wzory współżycia międzyludzkiego. Praca Bowlesa umożliwia prześledzenie zachowań ludzkich od początków cywilizacji aż do czasów współczesnego państwa socjalnego. Altruizm zaściankowy wyjaśnia, dlaczego wewnętrzna spójność grupy wzmacnia się wraz z nasilaniem się wrogości skierowanej na zewnątrz. Już Darwin [2012: 114] zauważył, że plemiona o wysokim stopniu spójności i gotowości jednostek do poświęcania się mają większe szanse w starciu z innymi plemionami. Darwin nie zwrócił jednak uwagi na istnienie zależności między wzmacnianiem wewnętrznej spójności a wzrostem wrogości skierowanej na zewnątrz. Pojęcie altruizmu zaściankowego szczegółowo opisuje tę zależność.

2. Dwa typy religii: religia statyczna i dynamiczna

Tylko jaki jest związek między religią a pseudospecjacją, narcyzmem grupowym i altruizmem zaściankowym? Uzyskanie odpowiedzi na to pytanie ułatwione będzie przez zapoznanie się z treścią ostatniej książki Bergsona pt. *Dwa źródła moralności i religii* z 1932 r. Według Bergsona początkowo wspólne życie ludzi ułożone było według zasady: „by grupa była ściśle zjednoczona, lecz by pomiędzy grupami istniała potencjalna wrogość” [Bergson 2019: 57]. Własna grupa stawiana była przeciwko wszystkim innym i zmuszana do nieustannej, aktywnej obrony: „Tym, co wiąże między sobą członków określonego społeczeństwa, jest tradycja, potrzeba, chęć obrony tej grupy przed innymi grupami i wywyższania jej ponad wszystko” [tamże: 215]. Ten opis zamkniętej społeczności pokrywa się koncepcjami antropologicznymi przywołanymi powyżej. Zamknięta społeczność, której moralność jest ukształtowana pod wpływem nacisku grupy i wynikających z tego zobowiązań, idzie – zdaniem Bergsona – w parze z pewną określoną formą religii, nazwaną przez niego „religią statyczną” i opisaną jako religię plemienną zamkniętej społeczności. W tej formie religii najważniejszy jest wpływ ogółu, natomiast

indywidualne doświadczenia nie mają żadnego znaczenia. Religię statyczną można skutecznie zdefiniować w oparciu o wczesną sakralność w rozumieniu Girarda [1987]: wywodzącą się z mechanizmu kozła ofiarnego i służącą kolektywnemu przewyciężaniu wewnątrzgrupowej rywalizacji i przemocy.

Na potrzeby dalszych przemyśleń muszę jednak podkreślić, że Bergson nie tylko wyróżnia społeczności zamknięte wraz z powiązаныmi z nimi religiami statycznymi, ale opisuje też, stanowiące ich przeciwieństwo, religie dynamiczne prowadzące do, wyraźnie odrębnych jakościowo, społeczności otwartych. Obydwa typy religii są powiązane z zupełnie odmiennymi formami moralności. Społeczność zamknięta cechuje się obecnością społecznego nacisku w postaci „czystego zobowiązania”, społeczność otwarta cechuje się natomiast „moralnością absolutną”. Taką moralność przejawiają „ludzie wyjątkowi”, bohaterowie albo święci. Bergson wymienia tutaj między innymi „mędrców greckich”, „proroków izraelskich, arahantów buddyjskich” oraz „chrześcijańskich świętych” [2019: 32-33]. Ludzie ci są pełni twórczego zapału, który Bergson identyfikuje z Bogiem, a który sprawia, że są oni w stanie miłować nie tylko własną rodzinę, grupę, plemię czy nawet ogromny naród, ale także całą ludzkość, a nawet wręcz całą naturę [tamże: 53]. Podczas gdy religia statyczna jest ściśle wiążąca się z kolektywem, religia dynamiczna jest zakorzeniona w indywidualnych doświadczeniach mistycznych. Należy przy tym jednak pamiętać, że Bergson bazuje na nietypowym rozumieniu mistycyzmu. Nie ma na myśli wycofania się ze świata, lecz aktywny mistycyzm, czyli taki, który dostrzega na przykład w prorokach izraelskich i w ich walce o sprawiedliwość. Według Bergsona, „mistycyzm pełny jest działaniem” i wywodzi się od „proroków izraelskich” i ich „czynnego mistycyzmu” [tamże: 237, 251-252].

Punkt kulminacyjny religii dynamicznej – według Bergsona – uwidacznia się w Chrystusie, w Ewangelii, szczególnie w Kazaniu na Górze (Mt 5,21-48) [tamże: 60, 250-251]. Obecne w tym fragmencie Ewangelii według św. Mateusza nawoływanie do miłowania swoich wrogów dotyczy również przejścia od społeczności zamkniętej do społeczności otwartej (Mt 5,43-45). Bergson podkreśla, że „przejście od zamkniętości do otwartości zawdzięczamy chrześcijaństwu” [tamże: 78]. Chrześcijaństwo przełamuje ciasne granice tradycyjnych wzorców przyjaźni i wrogości i nadaje kierunek ku otwartemu społeczeństwu. Bergson jednak wciąż zdaje się nadmierne przywiązany do tezy o wyższości chrześcijaństwa. Ze współczesnego punktu widzenia nawiązywanie przez Bergsona do mistycyzmu można również odnieść do rozwoju, który nastąpił w różnych religiach przedosiowych na świecie, a który zapoczątkował stopniowe odchodzenie od zamkniętych społeczności [Bellah 2011].

Podobnie jak Bergson, Girard również mówi o dwóch różnych typach religii. To rozróżnienie Bergsona między religią statyczną i dynamiczną odpowiada różnicy między religią pochodzącą od ludzi a religią pochodzącą od Boga opisanymi przez Girarda w jednym z jego wczesnych dzieł, którą to różnicę systematycznie rozwinął w swojej ostatniej książce w celu rozróżniania między sakralnością a świętością [2009: 111-112; 2014; Palaver 2020a]. Podobnie jak Bergson, Girard również podkreśla, że Objawienie judeochrześcijańskie obnażyło brutalną strukturę wcześniejszych religii przedosiowych, doprowadzając tym samym do otwarcia zamkniętych społeczności i pozytywnie przyczyniając się do globalizacji naszego świata.

Niezależnie od tego, jak ważne są wprowadzone przez Bergsona i Girarda rozróżnienia między dwoma typami religii, ze współczesnego punktu widzenia należy nieco zrelatywizować przekonanie tych myślicieli o wyższości chrześcijaństwa. Te dwa wprowadzone typy religii odpowiadają bowiem rozróżnieniu na religie przedosiowe i poosiowe. Podobne zmiany w tym zakresie były widoczne w Indiach, Chinach oraz w przypadku proroków izraelskich, co z kolei miało również wpływ na rozwój chrześcijaństwa i islamu. W przypadku religii poosiowych nie można już mówić o jakiegokolwiek stałej identyfikacji religii i kolektywu grupowego, gdyż postrzeganie transcendencji umożliwia odpowiednie rozróżnienie: „Samosakralizacja kolektywu tworzy swego rodzaju przepaść. Etniczny kolektyw i sfera religijna już wcale nie muszą być ze sobą identyczne. Braterstwo krwi, swoista koalicja przeciw wrogom, ustępuje miejsca idei ludzkości uniwersalnie wykraczającej poza wszelkie uwarunkowania etniczne” [Joas 2013: 274]. Zastosowanie takiego rozróżnienia otwiera możliwość wprowadzenia dystansu między religią a państwem.

Podobne przykłady można znaleźć też we współczesnym judaizmie. Na przykład Buber – jako syjonista – miał pozytywny stosunek do idei narodowej, jednak był świadomy potencjalnych, egoistycznych wynaturzeń tejże idei. Jednoznacznie interpretował on ideę narodu wybranego jako etyczny obowiązek, a nie jako wyraz wyższości swojego narodu i religii. [2010: 515]. Zdaniem Bubera Bóg przejmuje się jednak losem nie tylko narodu izraelskiego, lecz także wszystkich narodów, gdyż – według słów proroka Amosa – Bóg „wywiódł dzieci Izraela z Egiptu, ale też Filistynów z Kaftoru oraz Aramejczyków z Kiru” (Am 9,7) [Buber 2010: 515; por. 55]. Zignorowanie tej części proroczego przekazu grozi zjawiskiem „idolizacji ludu”. Nacjonalizm oparty na wynaturzeniu wiary będzie funkcjonował w oderwaniu od spraw wykraczających poza funkcjonowanie narodu [tamże:

514-515]. Nacjonalizm w rozumieniu Bubera cechuje się wyraźnym zdystansowaniem od pojęcia państwa. Widać to bardzo wyraźnie w jego debacie z Cohenem, w której twierdzi, że etyka musi pochodzić od religii, a nie być narzucana przez państwo. Powołuje się przy tym na proroków izraelskich, aby podkreślić: „Ludzie ci nie podporządkowywali się bezgranicznie woli państwa, uważali wolę Boga za wartość nadrzędną, a kiedy państwo odsunęło się od Boga, opowiedzieli się po stronie Boga i sprzeciwili się woli państwa” [cyt. za: Cohen 2002: 266]. Ta relatywizacja pojęcia państwa była powodem, dla którego wypowiadał się on przeciwko utworzeniu państwa żydowskiego.

Przykładem przedstawiciela podobnego światopoglądu spoza kręgu religii abrahamicznych jest Gandhi. Podobnie jak Rousseau, on również krytykował postawy przedkładające dobro ludzi obcych nad dobro lokalnych społeczności. *Swadeshi*, czyli jego koncepcja narodowej niezależności, rozpoczyna się od zaprzysiężenia się przeciwko „sąsiadom” [Gandhi 2011: 407]. Troska o najbliższe sąsiedztwo społeczne nie jest jednak równoznaczna z popieraniem zamkniętych społeczności. Miłość do najbliższego bliźniego stanowi jedynie początek i powinna rozprzestrzenić się na cały świat: „W *Swadeshi* nie ma miejsca na rozróżnianie między swoimi a obcymi. Służba własnym sąsiadom jest równoznaczna ze służbą całemu światu.” Ideał Gandhiego porównywany jest do „kręgu obejmującego cały ocean”, który zaczyna się od jednostki i rozszerza się na całą wioskę, prowincję, kraj i ostatecznie na cały świat. Z tego powodu Gandhi należy do przedstawicieli otwartego patriotyzmu, który unika jakiegokolwiek zamykania się: „Mój patriotyzm nie opiera się na wykluczaniu. Jest uniwersalny, a ja odrzucam patriotyzm opierający się na wykorzystywaniu innych narodów. Mój patriotyzm byłby czymś niegodnym, gdyby nie był zawsze i bez wyjątku zgodny z najogólniejszym dobrem całej ludzkości” [Gandhi 2019]. Ta fundamentalna otwartość ma swoje korzenie w jego rozumieniu religii: „Moja religia nie zna żadnych granic. Jeżeli wiara jest we mnie żywa, wykroczy nawet poza moją miłość do ojczyzny” [Gandhi 1924: 139]. Punkt widzenia Gandhiego, czyli dystans zarówno w stosunku do wąskiego lokalizmu, jak i do homogenizującego globalizmu, bardzo dobrze obrazuje metafora: „Nie pragnę odgrodzić swojego domu murem ani barykadować okien. Kultury wszystkich krajów powinny swobodnie owiewać mój dom. Żadna z nich nie powinna jednak próbować wykorzenić mnie z mojej ziemi ojczystej” [tamże: 293].

Przedstawicieli religii dynamicznej możemy znaleźć również w islamie. Przykładów należy szukać pośród islamskich myślicieli i aktywistów związanych z Gandhim. Chociaż Muhammad Iqbal jako duchowy przywódca odrębnego muzułmańskiego

kraju nie zgadzał się z wyobrażeniem Gandhiego na temat zjednoczonego narodu hinduskiego, również był przedstawicielem pewnej koncepcji religii dynamicznej. Nie tylko nawiązywał bezpośrednio do poglądów Bergsona, ale reprezentował też wizję islamu, która popierała ideę unii narodów dążącej do osiągnięcia jedności wśród ludzkości [Diagne 2020: 57-76]. Jeszcze bliżej wyobrażenia nacjonalizmu według Gandhiego stały poglądy Abula Kalama Azada oraz Abdula Ghaffara Kahna [Parel 2016: 145].

Wszystkie wymienione przykłady pokazują, jak dynamiczna religia może w wielu różnych tradycjach doprowadzić do przełamania zamkniętego nacjonalizmu, a tym samym do otwarcia się na pluralizm i uniwersalizm. Nie ma oczywiście żadnego liniowego wzorca przebiegu procesu przechodzenia od zamkniętych społeczności / religii statycznej do otwartych społeczności / religii dynamicznej. Gandhi został w końcu zamordowany przez hinduskiego nacjonalistę. Syjonizm według Bubera różni się od swojej współcześnie istniejącej formy. Chrześcijańscy nacjonaści na całym świecie odeszli od przekazu niesionego przez Jezusa, a w wielu krajach islamskich można zaobserwować rośnięcie w siłę wyjątkowo wąskich wariantów nacjonalizmu. Już Bergson wprowadził pojęcie „religii mieszanej”, gdyż podczas I wojny światowej różne narody chrześcijańskie traktowały tego samego Boga jako swojego własnego „narodowego Boga ojczyzny”, mimo iż wszyscy pacyfiści jednogłośnie mówili o Bogu „wspólnym dla wszystkich ludzi” i świadomość istnienia wspólnego Boga powinna sama w sobie być wystarczającym powodem do natychmiastowego zakończenia wojny [Bergson 2019, 225]. Jak zauważył Hans Joas, religie poosiowe również nie zdołały uwolnić się od obecności pokusy wiązania się z siłami politycznymi, jakże typowej dla religii przedosiowych. Rewolucja wieku osi umożliwiła wprawdzie odcięcie się od władzy świeckiej, wciąż jednak nie ma żadnej gwarancji, że dana religia nie cofnie się do stanu przedosiowego. „«Nacjonalizacja» wiary wciąż pozostaje żywą pokusą dla religii poosiowych.” [Joas 2013: 276].

3. Otwarty patriotyzm Bergsona a bratnia współczesność katolicka

Rozpad tradycyjnych form społeczeństw w wyniku globalizacji wymaga pośrednio populistycznych nacjonalizmów [Mishra 2017]. Nasuwa się zatem pytanie, czy to, że jesteśmy istotami społecznymi, da się pogodzić z przekazem Chrystusa. Tam, gdzie nurty chrześcijańskie przywiązały się mocniej do religii statycznej, zawsze istnieje zagrożenie nasilenia się ekstremalnego nacjonalizmu, które bardzo szybko może zakończyć się przemocą lub wojnami w takiej czy innej postaci. Alternatywą nie będzie tutaj jednak jakiś wykorzystany globalizm. Aby odpowiedzieć na to

pytanie, należałoby przyjrzeć się aktualnym dyskusjom dotyczącym kosmopolityzmu. Autorzy, którzy wyraźnie dostrzegają skłonności ludzi do przynależności społecznej, podkreślają jednocześnie wagę postawy kosmopolitycznej. Appiah nie tylko zwraca uwagę na fakt, że ludzie to istoty społeczne, ale również na to, że ich tendencja do tworzenia zamykających się na świat zewnętrzny i wywyższających się grup musi być korygowana kosmopolitycznie: „Kosmopolityczny impuls napędzający nasze wspólne człowieczeństwo nie jest już żadnym luksusem. Stał się koniecznością” [2019: 296]. Orientacja kosmopolityczna nie może jednak po prostu stać w sprzeczności z poszczególnymi tożsamościami, musi natomiast przyczyniać się do budowania otwartego społeczeństwa we współpracy z nimi. Dlatego autorki takie jak Nussbaum czy Benhabib popierają kosmopolityzm w postaci, która zapewniłaby skuteczność jego uniwersalistycznej perspektywy w interakcjach z określonymi jednostkami politycznymi. Kosmopolityzm, kiedy jest obdarty ze złudzeń, otwiera również możliwość ponownego zdefiniowania nawet tak kontrowersyjnego pojęcia jak patriotyzm. Nussbaum zdystansowała się wobec swojego wcześniejszego rozumienia kosmopolityzmu poprzez powiązanie go z patriotyzmem cechującym się globalną wrażliwością. Wręcz nawiązywała do otwartego patriotyzmu Bergsona, który jest godny uwagi w kontekście moich rozważań – zwłaszcza w odniesieniu do jego związku z religią.

Książka Bergsona pt. *Dwa źródła moralności i religii* stanowi zamaskowaną krytykę tezy Durkheima, że konflikt między patriotyzmem i kosmopolityzmem można w łatwy sposób rozładować poprzez połączenie cech obydwu ideologii i dążenie do patriotyzmu kosmopolitycznego [Durkheim 1999: 106-110; 2008: 124-128]. Bergson krytykuje Durkheima za odrzucenie biologicznych podstaw moralności i religii, zarzucając mu głównie to, że przynależność do konkretnej grupy nie umożliwia stopniowego rozszerzania do poziomu całej ludzkości [Bergson 2019: 30-31, 104]. Potrzeba „wyjątkowych ludzi”, aktywnych mistyków, którzy otworzą innym drzwi do całej ludzkości poprzez zachęcanie jej do naśladowania otwartego punktu widzenia prezentowanego przez owych mistyków [Bergson 2019: 32]. Ludźmi kieruje uwarunkowana biologicznie silna tendencja do przynależenia do zamkniętych społeczności, jednak „wyjątkowi ludzie” przecież nie egzystują poza rzeczywistością stworzenia i mogą powołać tę kreatywną dynamikę do życia, a ona przełamie zastałe formacje grupowe, popychając je w kierunku ludzkości” [Bergson 2019: 58].

Pomimo ogromnego nacisku kładzionego przez Bergsona na istnienie biologicznych tendencji do przynależenia do zamkniętych społeczności, nie można go

określić jako fatalistycznego apologety ograniczoności nacjonalizmu. Wyraźnie wskazuje on na związek między nacjonalizmem a inherentną skłonnością do wojny. Dlatego szczególnie ostro krytykował imperializm, nazywając go „falszertwem mistycyzmu prawdziwego”, czymś, co jedynie go „udaje” poprzez przypisywanie „Bogu współczesnych mistyków nacjonalizmu bogów starożytnych” [Bergson 2019: 326-327]. Oczywiście jest to, że według Bergsona imperializm nie da się pogodzić z „mistycyzmem prawdziwym”, pochodzącym od Boga, „który kocha wszystkich ludzi jednakową miłością i który wymaga od nich, by kochali się wzajemnie” [tamże: 327]. Jak przyznaje Bergson, w przeciwieństwie do imperializmu, który naśladuje prawdziwy mistycyzm w zniekształcony sposób, patriotyzm ma pewne „zabarwienie mistyczne”, co odróżnia go od podlegającego do wojny nacjonalizmu. Jako pozytywna imitacja mistycyzmu umożliwia ludziom „odrzućcie tak głęboko zakorzonego uczucia jak egoizm plemienny” [tamże: 290-291]. Miłość do ojczyzny różni się wprawdzie od „miłości do ludzkości”, lecz możliwe jest jej dalsze, znaczące rozszerzenie poprzez zabarwienie mistyczne [tamże: 31, 37, 245].

Rozważania Bergsona na temat otwartego patriotyzmu są jednak dosyć ogólne. Temat dobrze pojmanego patriotyzmu jeszcze dokładniej przybliży francuska filozof i mistyczka Simone Weil. Zajmowała się ona problemem wykorzeniania, bez popadania w tendencje nacjonalistyczne. W swojej książce *Wykorzenianie* opowiada się po stronie patriotyzmu podporządkowanemu sprawiedliwości [Weil 2011: 142; por. tamże: 125]. W przypadku braku tego podporządkowania, patriotyzm może przeobrazić się w nacjonalizm lub imperializm. Poprzez podporządkowanie patriotyzmu zasadom sprawiedliwości ewoluuje on w patriotyzm konstytucyjny i zapewnia taką samą ochronę w ramach rządów prawa wszystkim swoim obywatelom, niezależnie od ich pochodzenia etnicznego lub religijnego; zapewnia również brak dyskryminacji wobec muzułmanów, ludzi innych wyznań oraz ateistów w duchu chrześcijańskiego miłosierdzia [Habermas 1998: 632-660; Müller 2010]. Patriotyzm otwarty, w przeciwieństwie do swojej nacjonalistycznej odmiany, nie wyklucza wewnątrzspołecznego pluralizmu ani też nie narzuca jedności etnicznej lub religijnej. W kontekście stosunków międzynarodowych nadrzędność sprawiedliwości skutkuje otwartością poszczególnych państw na wzajemne działania w ramach światowej społeczności. Patriotyzm otwarty odróżnia od nacjonalizmu również fakt przestrzegania i aktywnego wspierania uniwersalnych praw człowieka. Przykładowo międzynarodowa ochrona uchodźców musi być realizowana na płaszczyźnie kosmopolitycznej celem ominięcia ograniczeń wynikających z nacjonalizmu [Hollenbach 2016].

Wprowadzenie rozróżnienia Bergsona między religią statyczną i dynamiczną miało duży wpływ na zapoczątkowanie przez Maritaina i innych myślicieli tzw. bratnich nowoczesnych poglądów w katolicyzmie, które przez długi czas pozostawały w mniejszości względem poglądów paternalistycznych, a które obecnie mają dosyć znaczący wpływ na nauki Kościoła, również w kontekście rozróżniania między nacjonalizmem a patriotyzmem [Chappel 2018]. Z punktu widzenia bratniego wariantu katolicyzmu dobro społeczeństwa obywatelskiego jest ważniejsze od dobra kraju. Papież Paweł VI krytykował nacjonalizm i manię rasową, opierając się na poglądach Maritaina. O ile uczucia narodowe są ważne – twierdził – muszą zostać przezwyciężone przez miłość do „wszystkich członków wielkiej ludzkiej rodziny” [1992: nr 62].

Robert Schuman, jeden z ojców założycieli UE, również zgadzał się z „bratnimi” poglądami. W swojej książce *Dla Europy* podkreśla różnicę między nacjonalizmem i patriotyzmem. Zaleca, aby uczyć młodzież, na czym polega prawdziwy patriotyzm, i przedstawia wyraźne różnice między patriotyzmem a nacjonalizmem: Konieczne jest też przygotowanie umysłów na europejskie rozwiązania nie tylko poprzez zwalczanie hegemonii i wiary w wyższość, ale też poprzez walkę z ciasnotą poglądową nacjonalizmu politycznego, autarkicznego protekcjonizmu oraz izolacjonizmu kulturowego. „Wszystkie te tendencje, które wpoila nam przeszłość musimy zastąpić myśleniem o solidarności” [Schuman 1963: 55-56].

Wyraźne rozróżnienie między nacjonalizmem i patriotyzmem miało również ogromne znaczenie dla Jana Pawła II. Podkreślał on koncepcję narodu zwłaszcza na tle do historii Polski. Podobnie jak rodzina, również naród i ojczyzna stanowiły dla niego „niezastąpioną rzeczywistość” [Johannes Paul II 2005: 91]. Jednocześnie stawiał patriotyzm ponad nacjonalizmem, gdyż miał świadomość zagrożenia, jakie niesie ten drugi: „Charakterystyczne dla nacjonalizmu jest bowiem to, że uznaje tylko dobro własnego narodu i tylko do niego dąży, nie licząc się z prawami innych. Patriotyzm natomiast, jako miłość ojczyzny, przyznaje wszystkim innym narodom takie samo prawo jak własnemu, a zatem jest drogą do uporządkowanej miłości społecznej” [tamże: 91-92].

Stanowisko to różni się znacząco od obecnych tendencji nacjonalistycznych widocznych w Polsce [Stanley 2016]. Za istotny należy uznać fakt, że Jan Paweł II kończy rozdział swojej książki *Pamięć i tożsamość* poświęcony pojęciu narodu nawiązaniem do Kościoła katolickiego, którego uniwersalizm ponownie relatywizuje wszelkie powiązania z narodem lub państwem: „Kościół, Lud Boży zbudowany

na Nowym Przymierzu, jest nowym Izraelem i jawi się jako ten, który posiada charakter uniwersalny: „każdy naród ma takie samo prawo do obecności w nim” [tamże: 97; por. Mazurkiewicz 2020].

Choć papież Franciszek nie użył pojęcia patriotyzmu w dokumencie apostołskim *Evangelii gaudium* z 2013 r., to jego przemyślenia są zgodne z formą otwartego patriotyzmu przedstawioną w niniejszym artykule. Franciszek odrzuca wszelkie wąskie poglądy nacjonalistyczne, nawołując, aby zawsze wyglądać poza lokalny i ograniczony horyzont: „Trzeba zawsze poszerzać spojrzenie, by rozpoznać większe dobro, przynoszące korzyści wszystkim” [Franziskus 2013: nr 235]. Z drugiej strony, nie popiera „abstrakcyjnego, globalizującego uniwersalizmu”, ani też „wykorzeniania”. Proponuje za to przyjęcie modelu „wielościanu odzwierciedlającego stykanie się ze sobą poszczególnych swoich elementów bez utraty ich wyjątkowości” [tamże: nr 234-236]. Konkretnie ma on tutaj na myśli „jedność ludów, które w porządku uniwersalnym zachowują swoje indywidualne rysy, czyli ogół osób w społeczeństwie szukającym dobra wspólnego, prawdziwie obejmującego wszystkich” [tamże: nr 236]. W ostatniej encyklice społecznej *Fratelli tutti* Franciszek ponownie podkreśla znaczenie wspomnianego już wielościanu. Ma to na celu zapobiegnięcie fałszywej otwartości na sprawy uniwersalne wynikającej z pustej powierzchowności tych, którzy nie potrafią w pełni zrozumieć własnej ojczyzny [Franziskus 2020: nr 145]. Figura ta stanowi symbol poparcia dla otwartego patriotyzmu na płaszczyźnie międzynarodowej. Ma również znaczenie na płaszczyźnie lokalnej, gdyż podkreśla pluralizm nowoczesnych społeczeństw. Wielościan przedstawia społeczeństwo, w którym różnice istnieją obok siebie, wzajemnie się uzupełniając, wzbogacając i wyjaśniając, nawet jeśli przy akompaniamencie dyskusji i podejrzeń [tamże: nr 215].

To właśnie stanowienie niezbędnego spoiwa między lokalną przynależnością a globalną solidarnością jest zadaniem społeczności religijnych w kontekście funkcjonowania człowieka jako istoty społecznej. Napędzany dynamizmem duchowości, mistycyzm świętości dąży do wzmacniania lokalnych społeczności, zdolnych do otwarcia się na dialog oraz na uniwersalne braterstwo. Takie formy społeczności, w miejscach gdzie są one pielęgnowane i żywe, mogą wzmocnić otwarty patriotyzm tak, aby był podporządkowany sprawiedliwości i znacząco odróżniał się od nacjonalizmu.

Bibliografia

- Appiah K.A. (2019), *Identitäten. Die Fiktionen der Zugehörigkeit*, tłum. M. Bischoff, Hanser Berlin, München.
- Ash T.G. (2021), *Neue Lösungen für neue Probleme: warum (und wie) sich der Liberalismus im 21. Jahrhundert neu erfinden muss*, „Neue Zürcher Zeitung” (vom 19.1.).
- Bauman Z. (2003), *Flüchtige Moderne*, tłum. R. Kreissl, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bellah R.N. (2011), *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Benhabib S. (2016), *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Suhrkamp, Berlin.
- Bergson H. (2019), *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, tłum. E. von Lerch, Philosophische Bibliothek, t. 592, Meiner, Hamburg.
- Bowles S. (2008), *Nächstenliebe, die Mutter aller Kriege*, „Die Zeit” 2009, nr 1 (vom 23.12.), 36.
- Brubaker R. (1999), *The Manichean Myth. Rethinking the Distinction Between „Civic” and „Ethnic” Nationalism*, w: *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, red. H. Kriesi, Rüegger, Chur.
- Buber M. (2010), *Politische Schriften*, Zweitausendeins Klassiker-Bibliothek, Zweitausendeins, Frankfurt am Main.
- Chappel J. (2018), *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts.
- Cohen H. (2002), *Kleinere Schriften VI. 1916–1918*, Georg Olms Verlag, Hildesheim.
- Darwin Ch. (2012), *Die Abstammung des Menschen und die sexuelle Selektion. Eine Auswahl*, tłum. C.W. Neumann, Reclams Universal-Bibliothek, t. 18869, Reclam, Stuttgart.
- Diagne S.B. (2020), *Postcolonial Bergson*, tłum. L. von Turner, Fordham University Press, New York.
- Durkheim E. (1999), *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, tłum. M. Bischoff, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, t. 1400, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Durkheim E. (2008), *Erziehung, Moral und Gesellschaft: Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, tłum. L. Schmidts, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, t. 487, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Erikson E.H. (1978), *Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit*, tłum. J. Behrens, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Franziskus (2013), *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, t. 194, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Franziskus (2020), *Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die Soziale Freundschaft*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, t. 227, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Fromm E. (1980), *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, tłum. L. von Mickel, E. Mickel, Gesamtausgabe, t. 7, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Gandhi M.K. (1924), *Jung Indien. Aufsätze aus den Jahren 1919 bis 1922*, tłum. E. Roniger, Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich.

- Gandhi M.K. (2011), *Die Stimme der Wahrheit*, tłum. W. von Sternstein, Ausgewählte Werke in 5 Bänden 4, Wallstein Verlag, Göttingen.
- Gandhi M.K. (2019), *Was man mit Gewalt gewinnt, kann man nur mit Gewalt behalten. Gedanken einer großen Seele*, Matrix Verlag, Wiesbaden.
- Gay D. (2013), *Honey from the Lion. Christianity and the Ethics of Nationalism*, SCM Press, London.
- Girard R. (1987), *Das Heilige und die Gewalt*, tłum. E. von Mainberger-Ruh, Benziger, Zürich.
- Girard R. (2009), *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, tłum. E. von Mainberger-Ruh, Herder, Freiburg.
- Girard R. (2014), *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken: Gespräche mit Benoît Chantre*, tłum. S. Günthner, Matthes & Seitz, Berlin.
- Habermas J. (1998), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hassner P. (1991), *L'Europe et le spectre des nationalismes*, „Esprit”, t. 175, nr10, s. 5-22.
- Hollenbach D.S.J. (2016), *Borders and Duties to the Displaced: Ethical Perspectives on the Refugee Protection System*, w: „Journal on Migration and Human Security” t. 4, nr 3, s. 148-165.
- Hösle V. (2020), *Nation, State, Nation-State. An Overview*, w: *Nation, State, Nation-State: The Proceedings of the 22nd Plenary Session, 1-3 May, 2019*, red. V. Hösle, M. Sánchez Sorondo, „The Pontifical Academy of Social Sciences Acta”, t. 22, Libreria editrice vaticana, Vatican City.
- Ignatieff M. (1994), *Reisen in den neuen Nationalismus*, tłum. W. von Schmitz, Insel Verlag, Frankfurt am Main.
- Joas H. (2013), *Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation*, w: *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, red. F.W. Graf, H. Meier, Beck, München.
- Johannes Paul II (2005), *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, tłum. I. Stampa, Weltbild, Augsburg.
- Kohn H. (1962), *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Mazurkiewicz P. (2020), *Between Patriotism and Nationalism. Seen from the Perspective of Central Europe*, w: *Nation, State, Nation-State: The Proceedings of the 22nd Plenary Session, 1-3 May, 2019*, red. V. Hösle, M. Sánchez Sorondo, The Pontifical Academy of Social Sciences Acta, t. 22, Libreria editrice vaticana, Vatican City.
- Mishra P. (2017), *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*, tłum. L.S. Bischoff, M. Bischoff, S. Fischer, Frankfurt am Main.
- Müller J.-W. (2010), *Verfassungspatriotismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Nussbaum M.C. (2008), *Toward a Globally Sensitive Patriotism*, „Daedalus” t. 137, nr 3, s. 78-93.
- Palaver W. (2020a), *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard*, Elements in Religion and Violence, Cambridge University Press, Cambridge.
- Palaver W. (2020b), *Kollektive Identität aus christlicher Sicht. Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus*, „Ethik und Gesellschaft”, nr 1.

- Palaver W. (2021), *Collective Identity and Christianity. Europe between Nationalism and an Open Patriotism*, in: „Religions”, t. 12, nr 5.
- Parel A.J. (2016), *Pax Gandhiana. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, New York.
- Paul VI (1992), *Populorum progressio (1967)*, in: *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Ketteler-Verlag, Bornheim, s. 405-440.
- Rousseau J.-J. (1995), *Emil oder Über die Erziehung*, tłum. L. Schmidts, Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Schuman R. (1963), *Für Europa*, tłum. E. Rapsilber, Nagel Verlag, Hamburg.
- Stanley B. (2016), *Defenders of the Cross. Populist Politics and Religion in Post-Communist Poland*, w: *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, red. N. Marzouki, Hurst & Company, London.
- Strømme H., Schmiedel U. (2020), *The Claim to Christianity: Responding to the Far Right*, SCM Press, London.
- Tamir Y. (2019), *Not So Civic. Is There a Difference Between Ethnic and Civic Nationalism?*, „Annual Review of Political Science”, t. 22, nr 1, s. 419-434.
- Weil S. (2011), *Die Verwurzelung. Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber*, tłum. M. Schneider, Diaphanes, Zürich.

Irena Popiuk-Rysińska

Uniwersytet Warszawski, Polska

ORCID: 0000-0001-9840-3665

Pluralizacja religijna a proces integracji europejskiej. Wybrane zagadnienia¹

Abstrakt: Celem artykułu jest identyfikacja i zbadanie wybranych zależności między zróżnicowaniem religijnym a procesem integracji europejskiej. Integrująca się Europa, podzielona początkowo generalnie na katolików i protestantów, uległa pluralizacji pod względem religijnym, przede wszystkim ze względu na napływ ludności prawosławnej i muzułmańskiej, wskutek dołączania nowych państw do pierwotnej integrującej się grupy oraz procesów migracyjnych. Każda z tych religii ma w jakimś zakresie wypracowaną własną wizję Europy, tożsamości oraz integracji, które oddziałują na postawy społeczne i poglądy polityków. Można zauważyć między innymi zróżnicowanie postaw odnośnie do integracji między katolikami, protestantami, prawosławnymi i muzułmanami, jak również wewnątrz tych wyznań, zależnie od wskazań wiary oraz stopnia zróżnicowania religijności ich wyznawców. Oprócz pośredniego oddziaływania, religia wywiera wpływ poprzez działanie podmiotów „religijnych”, w tym Kościołów, chadeckich partii politycznych, organizacji czy polityków. W artykule, przy odwołaniu do wybranych badań, analizowany jest wpływ pluralizmu religijnego na genezę i rozszerzanie się integracji, jej pogłębianie oraz ideowy wymiar, a także na instytucjonalizację kwestii religijnych w procesie integracji.

Słowa kluczowe: pluralizacja religijna, pluralizm religijny, integracja europejska

Abstract: The article aims to identify and examine selected relationships between religious diversity and the process of European integration. Integrating Europe, initially divided generally into Catholics and Protestants, was pluralized in religious terms, mainly due to the influx of Orthodox and Muslim populations, as a result of new countries joining the original integrating group and migration processes. Each of these religions has, to some extent, developed its vision of Europe, identity and integration, which influence social attitudes and the views of politicians. One can notice, inter alia, the differentiation of attitudes towards

¹ Publikacja finansowana w ramach programu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Dialog” w latach 2019-2021.

integration between Catholics, Protestants, Orthodox and Muslims, as well as within these denominations, depending on the indications of faith and the degree of religiousness of their followers. In addition to indirect influence, religion exerts its impact through the action of „religious” entities, including churches, Christian Democratic political parties, organizations and politicians. The article, concerning selected research, analyzes the influence of religious pluralism on the genesis and expansion of integration, its deepening and ideological dimension, as well as on the institutionalization of religious issues in the integration process.

Keywords: religious pluralization, religious pluralism, European integration

Wstęp

Badając genezę i proces rozwoju integracji europejskiej, której efektem było utworzenie Unii Europejskiej, można zauważyć, że na jego zapoczątkowanie i przebieg wpływały różne czynniki, w tym szeroko rozumiany czynnik religijny. Celem artykułu jest podjęcie kwestii wpływu zróżnicowania religijnego na proces integracji europejskiej. Problem ten, pomijany we wcześniejszych opracowaniach, jest w ostatnich dekadach przedmiotem licznych badań, których wyniki nie są jednoznaczne i zgodne. Generalnie dostrzega się związek między składem religijnym poszczególnych społeczeństw a ich stosunkiem do integracji. Integrująca się Europa, podzielona początkowo generalnie na katolików i protestantów, uległa pluralizacji pod względem religijnym, przede wszystkim ze względu na napływ ludności prawosławnej i muzułmańskiej, co było skutkiem dołączania nowych państw do pierwotnej integrującej się grupy oraz procesów migracyjnych. Każda z tych religii ma swój system wartości, zasad i obrządków, jak również pożądaną wizję świata. W ich obrębie można też zauważyć zróżnicowanie postaw odnośnie do integracji między katolikami, protestantami, prawosławnymi i muzułmanami, jak również wewnątrz tych wyznań, zależnie od nakazów wiary oraz stopnia zróżnicowania religijności ich wyznawców, co w pewnym zakresie oddziałuje na kształt, zakres oraz granice integracji europejskiej. Oprócz pośredniego oddziaływania, wpływ religii dokonuje się poprzez działanie podmiotów „religijnych”, w tym kościołów, partii politycznych czy polityków. W artykule stawiana jest teza, że skład religijny integrujących się państw, jak również jego zmiana w kierunku zwiększającego się pluralizmu, wywierały wpływ na genezę i rozszerzanie się integracji, jej pogłębianie oraz ideowy wymiar a także na instytucjonalizację religii w procesie integracji. Mając świadomość złożoności tematu, celem analizy czynię wyżej wskazane wymiary oddziaływania religii na proces integracji europejskiej, ujmowanej jako proces

polityczno-prawny, zakończony powstaniem Unii Europejskiej. Artykuł nie sytuuje się w obrębie badań z socjologii czy filozofii religii, które podejmują zagadnienie pluralizmu religijnego z innej perspektywy, w tym zwłaszcza badań pluralizmu religijnego w określonych państwach [Drozdowicz 2003; Morrison 2014; Hervieu-Leger 2006].

1. Pluralizacja religii a geneza i rozszerzanie integracji europejskiej

Pomimo licznych kontrowersji dotyczących wpływu religii na proces integracji europejskiej istnieje zgoda w sprawie wpływu czynnika religijnego na zainicjowanie tego procesu i początkowy jego przebieg². Największe zasługi przypisuje się politykom-katolikom, skupionym w ugrupowaniach chadeckich [Gierycz, Skolimowska 2014; Nelsen, Guth i Hoghsmith 2010: 2; Barburska 2018: 13-50]. Partie te po II wojnie światowej bardzo szybko się odbudowały, zorganizowały na poziomie międzynarodowym i zdobyły władzę w większości państw Europy Zachodniej. To katolicy byli założycielami Wspólnot – Robert Schuman, Konrad Adenauer oraz Alcide de Gasperi. Powojenne relacje między katolikami nie tylko wspierały sens wspólnoty, ale również służyły wymianie idei. Jak pisze Nelsen: „Oddani katolicy w znaczącym zakresie zgadzali się w sprawie treści ich wiary oraz jej politycznych implikacji. Ta zgoda miała swoje źródło we wspólnej intelektualnej i duchowej tradycji, ale również rozwijała się w rezultacie interakcji między nimi, swoistego procesu socjalizacji. Personalistyczna ideologia kształtowała światopogląd, który zdominował katolików na świecie w sposób nieznany wcześniej. Głównym założeniem tego światopoglądu było głębokie zobowiązanie do pojednania między wrogami oraz znoszenia barier, szczególnie między byłymi kombatantami. Tym samym, postwojenni katolicy nie tylko posiadali jednoczącą kulturę wyznaniową, ale również podzielali światopogląd, który prowadził ich do wywierania presji do zjednoczenia Europy” [Nelsen, Guth 2015: 3]. To właśnie proces pojednania między wojennymi wrogami, jak również idea jedności chrześcijańskiego uniwersalizmu sprzyjały rodzeniu się i realizacji pomysłów integracji Europy [tamże: 181-182]. Mogły one być wprowadzone w życie, ponieważ po wojnie w państwach zachodnich przewagę mieli katolicy, zrzeszeni w partiach chadeckich. Chadecja doszła do władzy w Austrii, Belgii, Francji, Włoszech, Luksemburgu, Holandii w latach 1945-1947 oraz w Republice Federalnej Niemiec (RFN) w 1949 r. [Miecznikowska 2014: 421-431; Ziętara 2016].

² Nie uwzględnia czynnika religijnego Łastawski [2011].

Prointegracyjne postawy prezentowali nie tylko politycy-katolicy ale również kościelna hierarchia [Gierycz, Skolimowska 2014: 634-640; Philpott i Shah 2006: 51-54]. Co więcej, jak zauważa Hehir, „Watykan, a szerzej Kościół katolicki, stał się ściśle powiązany z partiami chrześcijańskiej demokracji w Europie Zachodniej. UE jest zbudowana na WE, a WE była pod silnym wpływem chrześcijańskiej demokracji, zakorzenionej w chrześcijańskiej myśli społecznej i w ścisłym powiązaniu z rolą Stolicy Apostolskiej w powojennej Europie” [2006: 103].

Dla chadecji Europa była nie tylko regionem geograficznym, ale wspólnotą mającą do odegrania rolę historyczną. Widziano ją jako obrońcę jedności świata chrześcijańskiego, kształtującą własną tożsamość, jednostkę ponadnarodową, będącą grupą państw gotowych poświęcić suwerenność dla pokoju, państw z „duchem europejskim”. „Zjednoczona Europa nie brzmiała absurdalnie dla człowieka, który rozważał tę ideę od wczesnych dni w katolickich organizacjach społecznych oraz kręgach politycznych. Ponadto, politycy ci oraz Kościół nie mieli trudności w przekonaniu katolików (i niektórych wspólnot protestanckich w Niemczech i Holandii) do poparcia integracji” [Nelsen i Guth 2015: 2-3]. To sprzyjało utworzeniu w 1951 r. Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (EWWiS), pierwszej w historii organizacji integracyjnej i ponadnarodowej, z udziałem Belgii, Francji, Holandii, Włoch, Luksemburga i RFN.

Wspólnota ta, jak również dwie kolejne powołane w 1957 r. (Europejska Wspólnota Gospodarcza – EWG, Europejska Wspólnota Energii Atomowej – Euratom), zostały utworzone przez państwa z przewagą katolików, bez udziału Wielkiej Brytanii oraz państw nordyckich. W Europie zarysował się zatem w latach 50. podział, który odzwierciedlał kulturalny i ideologiczny rozłam zakorzeniony w Reformacji. Duch wspólnotowy chadecji nie był podzielany w Wielkiej Brytanii oraz w Skandynawii, jak również wśród wielu protestanckich liderów w RFN i Holandii, będących państwami religijnie zróżnicowanymi. Cechą odróżniającą protestanckie elity polityczne od ich europejskich odpowiedników było odrzucenie politycznej integracji i idei federalnych Stanów Zjednoczonych Europy.

Ponadto w państwach tych po wojnie dominującą pozycję zdobyły partie socjaldemokratyczne, nieprzychylnie nastawione do projektu chadecckiego i jego ponadnarodowych rozwiązań. Dobrą ilustracją tego stanowiska była wypowiedź sekretarza Duńskiej Partii Socjaldemokratycznej z końca lat 50., który twierdził, że „jako członek wspólnego rynku, staniemy się siódmym państwem w unii zdominowanej przez Kościół Katolicki oraz ruchy z prawicowego skrzydła” [tamże], a Gunnar

Myrdal opisywał Wspólnotę Europejską jako organizację społeczną, niższą pod względem rozwoju w wielu dziedzinach od bezpiecznych państw protestanckich [tamże]. Antykatolickie nastawienie było widoczne również wśród ewangelików i protestantów w Wielkiej Brytanii. Główny nurt brytyjskiego protestantyzmu był podejrzliwy wobec katolicyzmu i rozszerzenia Wspólnoty, uznawanej powszechnie za ściśle powiązaną z Watykanem. Ponadto wyrażano obawy, że udział w niej miałby prowadzić do osłabienia protestantyzmu oraz podważenia wolności oraz niezależności ludności protestanckiej. Ilustracją tych poglądów w skrajnej formie była opinia przywódcy ekstremalnego odłamu protestantów z Ulsteru, Iana Paisleya, który powiedział: „Kiedy my dołączymy do Wspólnego Rynku, staniemy się protestancką mniejszością w przytłaczającej rzymskokatolickiej federacji narodów” [tamże].

Alternatywnym rozwiązaniem wobec Wspólnoty było utworzenie Europejskiego Stowarzyszenia Wolnego Handlu (EFTA – European Free Trade Association) z inicjatywy Wielkiej Brytanii w 1960 r. W jego skład weszły również Austria, Irlandia, Norwegia, Portugalia, Szwajcaria, Szwecja. Organizacja ta miała charakter koordynacyjny, a nie ponadnarodowy, dominowały w niej państwa niekatolickie. Większość jej członków napotkała potem na problemy w trakcie przystępowania do Wspólnot.

Można zatem uznać, że dominacja chadecji i jej wpływ na zainicjowanie procesu integracji oraz wyznaczenie jego kierunku oddziaływały na decyzje państw w sprawie dołączenia do Wspólnot, wpływały na zakres podmiotowy, przestrzenny integracji – przynajmniej w latach 50 i 60. – jak również na kolejne negocjacje akcesyjne, które były bardzo długie i uciążliwe. Wielka Brytania złożyła pierwszy wniosek w 1961 r., a rozmowy trwały do 1963 r., druga tura rozpoczęła się w 1967 r., ostatnia miała miejsce w latach 1970-1972. W latach 60. wnioski o przyjęcie złożyły też Dania i Irlandia (1961) oraz Norwegia (1962). Negocjacje akcesyjne toczyły się pod wpływem negatywnego wobec przyjęcia Wielkiej Brytanii stanowiska Francji, które uległo zmianie po odejściu Charles'a de Gaulle'a. Zostały one wznowione w 1967 r., a traktaty o przystąpieniu czterech kandydatów podpisano dopiero w 1972 r.

Referenda w sprawie członkostwa odbyły się w Irlandii, Danii i Norwegii. Pokazały, że najbardziej przychylnie do Wspólnot są nastawieni Irlandczycy (83% za), w przeważającej większości będący katolikami; pozytywny wynik uzyskano też w Danii (63%). Spory odsetek przeciwników Wspólnot wynikał z obaw ludności o ograniczenie suwerenności w sprawach gospodarczych oraz negatywne skutki

integracji. W przeciwieństwie do wyniku w tych dwóch państwach, wynik referendum w Norwegii był negatywny. Przeciw opowiedziało się 53,5% głosujących, co uniemożliwiło jej przystąpienie do Wspólnot. Drugie referendum w Norwegii odbyło się w 1994 r. i tym razem wynik był negatywny, przeciw było 52,4% głosujących. Warto zauważyć, że choć referenda dzieliło ponad 20 lat, toczone wokół nich debaty były podobne. Przeciwnicy integracji wywodzili się z różnych grup społecznych i partii, zwłaszcza z Partii Centrum. Wyrażali obawę o ochronę powszechnie uznanych wartości odnoszących się do narodu i państwa, w tym tożsamości narodowej i suwerenności, wysoko cenionych przez Norwegów. Jednym z głównych argumentów przeciw była obawa przed utratą tożsamości narodowej. Uważano, że udział w integracji spowoduje osłabienie więzi narodowych i doprowadzi do zmiany trybu życia obywateli, a poczucia przynależności do wspólnoty narodowej nie zastąpią inne powiązania emocjonalne, np. identyfikacja ze społecznością europejską czy bycie Europejczykiem [zob. Popławski i Starzyk-Sulejewska 2017].

W wyniku pierwszego rozszerzenia dwa z europejskich państw protestanckich (Dania i Wielka Brytania) stały się członkami Wspólnot, wnosząc własną wizję integracji oraz obietnice złożone elektoratowi: że państwa dołączające nie utracą nic z suwerenności, a federacja nie będzie celem Wspólnot.

Badając relacje między religią a procesami integracji należy zauważyć, że religijny skład społeczeństw europejskich nie był jednorodny. Protestanci żyli też w państwach katolickich, a w dwóch przewyższali liczebnie katolików; w RFN w 1950 r. stanowili 51% wierzących, podczas gdy katolicy – 46%, ale politycznie aż do połowy lat 60. ważniejszą rolę pełniła chadecja. W Holandii przewodziła nawet sześciu z dziesięciu rządów w latach 1946-1970.

Ogólnie rzecz ujmując, protestanci z Niemiec i Holandii popierali gospodarczą i polityczną współpracę w Europie, ale byli przeciwni, przynajmniej początkowo, skierowaniu jej ku federalizmowi. Opowiadali się za wolnym handlem jako alternatywą dla wspólnego rynku oraz inicjatywami brytyjskimi w tym zakresie. Popierali więzi transatlantyckie i przeciwstawiali się projektom de Gaulle'a stworzenia z Europy „trzeciej siły”, wystarczająco potężnej, by stać między mocarstwami, popierali anglo-nordycki jej odpowiednik, nie darząc (do pewnego stopnia) zaufaniem katolików, którzy należeli do bardziej zwartej wspólnoty. Dzieliły ich rozbieżności programowe, ale łączyła antykatolicka retoryka [Nelsen i Guth 2015: 244-245]. Protestanci z „szóstki” nie zgadzali się z katolikami w sprawie natury integracji.

W wyniku poszerzenia w 1973 r. Wspólnot do „dziewiątki” w połowie lat 70. zarysował się podział między państwami z większością protestancką a pozostałymi członkami. Państwa protestanckie były przeciwne budowaniu federalnej instytucji, działając jako spowalniacz integracji. Państwa mieszane wyznaniowo, jak katolicko-protestanckie Niemcy i Holandia, sprzeciwiały się czasami pomysłom pogłębiania integracji.

Kolejne fale akcesji w latach 80. i 90. spowodowały jeszcze większe zróżnicowanie religijne Wspólnot/Unii. Wśród sześciu państw, które dołączyły do integrującej się Europy, w trzech, tj. w Hiszpanii i Portugalii oraz Austrii, dominował katolicyzm, w dwóch państwach nordyckich (Finlandia, Szwecja) – protestantyzm, a w Grecji – prawosławie. Jednak w przypadku tego rozszerzenia, żaden czynnik religijny nie miał znaczącego związku z postawami wobec przystąpienia do Unii Europejskiej (UE), choć można zauważyć, że „protestanci byli obojętni wobec przedsięwzięcia, prawosławni byli bardziej entuzjastyczni, a katolicy nie różnili się od innych niereligijnych i mniejszościowych grup religijnych” [Nelson, Guth i Highsmith 2010: 14]. W przypadku kolejnych akcesji w 2004 r., kiedy do UE przystąpiło dziesięć państw, sama tożsamość katolicka miała na to dosyć mały wpływ, natomiast wskaźnik katolickiej religijności był w negatywnej korelacji ze wsparciem względem UE. Protestancka tożsamość i religijność w tym przypadku nie miały znaczenia, natomiast w odniesieniu do prawosławnych ta korelacja była nieznacznie negatywna [tamże].

Podczas kolejnych rozszerzeń UE w 2007 r. w skład weszły: prawosławna Rumunia; Bułgaria z przewagą prawosławnych i ludnością muzułmańską; prawosławny Cypr – z muzułmańską mniejszością turecką; a w 2013 r. – katolicka Chorwacja. Wynikiem tego było zwiększenie się grupy państw z przewagą wyznawców Kościoła prawosławnego, co z kolei sprzyjało wzmocnieniu znaczenia Kościołów prawosławnych w UE oraz procesach integracji, ale też stworzyło nowe wyzwania dla relacji wzajemnych między UE a państwami z dominacją wyznawców prawosławia. Obecnie na terenie UE znajduje się ponad 40 milionów ludności prawosławnej, z czego ponad 3 miliony stanowią mniejszości religijne, m.in. z Niemiec, Polski, Chorwacji, Austrii i Litwy.

Podsumowując proces rozszerzania się przestrzennego integracji europejskiej – widać, że przed wystąpieniem Wielkiej Brytanii z UE, wśród 28 państw członkowskich UE 11 to państwa z przewagą katolików (Austria, Hiszpania, Irlandia, Litwa, Luksemburg, Malta, Polska, Portugalia, Słowacja, Słowenia, Włochy); 4 – z przewagą

protestantów (Dania, Finlandia, Szwecja, Wielka Brytania); 4 – w których występuje pluralizm religijny, z liczną społecznością laicką i katolicką (Belgia, Francja, Niemcy, Węgry); 4 – pluralistyczne pod względem religijnym, z przewagą ateistów (Czechy, Estonia, Łotwa, Holandia); 5 – z religią prawosławną (Bułgaria, Chorwacja, Cypr, Grecja, Rumunia). Wśród tych państw znajdują się najbardziej zsekularyzowane społeczeństwa europejskie, w tym Holandia, gdzie ludzie niewierzący w 2018 r. stanowili 48% populacji, podczas gdy w Szwecji – 42%, we Francji – 40%, w Belgii – 38% [eKAI 2018]. Ponadto w wielu z tych państw, w rezultacie migracji, powstały i funkcjonują inne wspólnoty religijne, w tym muzułmanie, którzy w państwach tradycyjnie homogenicznych (np. w Belgii, Francji, Danii, Niemczech) stanowią drugą lub trzecią z największych religii, uzyskując możliwości oddziaływania na kształt i tempo integracji europejskiej. W 2017 r. muzułmanie stanowili około 5% ludności UE [Lipka 2017], ale biorąc pod uwagę migracje oraz procesy demograficzne, ich liczebność będzie prawdopodobnie rosła.

Pluralizacji religijnej w ramach UE towarzyszył proces sekularyzacji, który stawiał pod znakiem zapytania możliwości wpływu jakiejkolwiek religii na procesy integracji. Pojawił się również problem oceny wpływu sekularyzacji na poszczególne grupy religijne oraz zdolności oddziaływania czynnika religijnego na integrację w tych nowych warunkach. Pomimo tego zauważa się nadal wpływ składu religijnego społeczeństw na stosunek do integracji [Hervieu-Leger 2006]. Mówiąc inaczej, religijne przekonania oraz stopień religijności pozostały czynnikiem prognozowania postaw politycznych, w tym stosunku do integracji w ramach UE.

2. Wpływ zróżnicowania religijnego społeczeństw na ich postawę wobec głębokości i zakresu integracji

Rozważając zagadnienie wpływu czynnika religijnego na proces integracji, warto przytoczyć kompleksowe badania Nelsena i Gutha [2015]. Biorąc pod uwagę występujące w obszarze integracji europejskiej przypadki zróżnicowanego zaangażowania w ten proces poszczególnych państw, sprawdzano, czy jest on religijnie uwarunkowany.

Tego typu odstępstwa od głównego nurtu integracji wystąpiły w kilkunastu formach współpracy lub integracji, w których nie uczestniczyły wszystkie państwa. Należą do nich:

- 1) klauzule opt-out w traktatach, „wzmocniona współpraca” w Traktacie o Unii Europejskiej [zob. Adler-Nissen 2014: 114-146];

- 2) strefa Schengen;
- 3) strefa Euro;
- 4) Euro Plus;
- 5) Pakt Fiskalny;
- 6) Wspólna Polityka Bezpieczeństwa i Obrony;
- 7) Przestrzeń Wolności, Bezpieczeństwa i Sprawiedliwości;
- 8) Karta Praw Podstawowych;
- 9) Konwencja z Prum (wzmocnienie Schengen);
- 10) symbole;
- 11) europejskie prawo rozwodowe.

Zestawienie uczestnictwa państw w tych formach współpracy z dominującą w nich religią pokazało, że istnieje silna zależność odwrotnie proporcjonalna między liczbą protestantów w danym państwie a liczbą form współpracy, w której uczestniczy dane państwo. Im więcej protestantów, tym mniejsza skłonność do udziału w nowych formacjach integracyjnych, ograniczających niezależność. Ponadto pewne znaczenie miały też inne czynniki, w tym potęga państwa, zróżnicowanie interesów narodowych, położenie geopolityczne, doświadczenia historyczne, ale też i czas przystąpienia do UE. Ten ostatni był czynnikiem ograniczającym udział w nowych formacjach integracyjnych. „Inaczej mówiąc, jeśli dwa państwa przystąpią do UE w tym samym czasie, to [państwo – uwaga autora] z większą proporcjonalnie liczbą protestantów, będzie dołączało się do mniejszej liczby formacji” [Nelsen i Guth 2015: 270].

Badania dotyczące postaw personelu UE potwierdziły również tezę o wpływie podziałów religijnych na stosunek urzędników Komisji Europejskiej do kierunku i kształtu integracji. Pokazały, że urzędnicy pochodzący z państw z państw katolickich w większym zakresie opowiadali się za ponadnarodowością oraz pragmatyzmem instytucjonalnym [Wille 2013: 127]. protestanckich preferują najczęściej międzynarodowy, państwo-centriczny kształt UE, natomiast urzędnicy

Próbując wyjaśnić powody odmiennego podejścia do integracji katolików i protestantów, liczni autorzy odwołują się do odmiennej natury tych dwóch wyznań i wskazują na przeciwieństwo „protestanckiego indywidualizmu” i „katolickiego uniwersalizmu”, skutkujące kształtowaniem się odmiennych stosunków do państwa, w tym skłonnością katolików do ograniczania państwa suwerennego, tworzenia kontynentalnych instytucji, a w rezultacie tego – wspierania europejskiej konwergencji [Minkenberg 2009: 1195; Madley 2007]. Z drugiej jednak strony

istnieją pewne kręgi katolickie i prawosławne, które są szczególnie eurosceptyczne, podobnie jak duża część mniejszości muzułmańskiej [tamże].

W wyjaśnianiu postaw wobec Europy duże znaczenie mają badania Philpotta i Shaha [2006] dotyczące roli idei i instytucji religijnych (katolicyzmu, protestantyzmu i islamu) w procesie politycznej konwergencji. Stosunek tych religii wobec integracji Europy ujmują oni przez pryzmat konceptualizacji państwa i jedności europejskiej. Biorąc pod uwagę ich ustalenia oraz własne badania, Minkenberg wyciąga następujące wnioski: „W państwach małych z większością społeczności protestanckiej, sceptyczne postawy wobec integracji europejskiej są uzasadniane obroną państwa narodowego. Tutaj, protestantyzm oraz narodowy państwowy kościół luteranski idą ręką w rękę” [2009]. „Inaczej mówiąc, kościoły te, traktowane jako kościoły państwowe, były nie tylko strażnikiem wiary, ale też obrońcą narodowej tożsamości i suwerenności, a teologiczny element spleciony był z perspektywą polityczno-strategiczną” [Philpott i Shah 2006: 63].

Według Philipotta i Shaha „stanowiska protestantów wobec integracji europejskiej są zróżnicowane, od obrońców do przeciwników. Generalnie jednak Europejcy protestanci są mniej entuzjastyczni wobec integracji niż współcześni im katolicy. Nawet liderzy i grupy, którzy popierali integrację, wyrażali ambiwalentny i ograniczony entuzjazm” [tamże], wśród nich Konferencja Kościołów Europejskich, będąca najważniejszą organizacją międzynarodową Kościołów protestanckich [tamże].

Do zbliżonych wniosków doszli też, Guth i Highsmith, zbadawszy wpływ religii na postawy wobec integracji europejskiej. Wziąwszy pod uwagę kilka czynników, w konkluzjach twierdzili, że „w XXI wieku religia nadal ma znaczenie w kształtowaniu postaw wobec UE” [2010: 17], ale jej wpływ jest zróżnicowany, zależnie od wyznania, grupy czy państwa. Bycie katolikiem, a zwłaszcza gorliwym katolikiem, nadal wskazuje na wyższe poparcie dla UE, bycie protestantem – na mniejsze, ale – jak wskazują wcześniejsze badania – najbardziej gorliwi protestanci zdają się odchodzić od generalnego sceptycyzmu ich kultury wyznaniowej i dołączają do katolików we wspieraniu UE. Bycie muzułmaninem czyni sceptycznym wobec UE, zwłaszcza w przypadku gorliwego muzułmanina [tamże].

Należy też brać pod uwagę, że postawy te zależne są również od specyficznych czynników w poszczególnych państwach. Mogą zmieniać się w czasie, zależnie od uwarunkowań ekonomicznych, politycznych, poczucia tożsamości czy wieku

danej osoby. Wyniki badań pokazują, że katolicka czy – szerzej – chrześcijańska kultura mają większy wpływ na starszych respondentów niż na młodszych, zwłaszcza w przypadku chrześcijan. Młodzi protestanci pozostają w niewielkim zakresie sceptyczni wobec UE. Natomiast w przypadku muzułmanów w Europie Zachodniej sytuacja jest odwrotna, to znaczy młodzi ludzie, zwłaszcza gorliwi wyznawcy, są bardziej motywowani przez religię, niż starsi [tamże: 17-19]. „Niektórzy z tych młodych dojrzałych muzułmanów widzą zintegrowaną Europę jako miejsce wolności i szansy dla mniejszości, ale większość gorliwych młodych ludzi widzi Europę jako kulturalne zagrożenie dla wspólnoty europejskich muzułmanów i generalnie islamu” [tamże: 19]. Dyskusja na temat przyjęcia Turcji do UE pokazała zagrożenia, jakie dla procesu integracji może przynieść zderzenie kultury europejskiej i muzułmańskiej [Morrison 2014: 58-60].

Na sceptycyzm grup fundamentalistycznych wobec europejskiej integracji zwraca też uwagę Minkenberg. Twierdzi, że rzucającym się w oczy motywem fundamentalistów, w mniejszym zakresie wśród Kościołów protestanckich, było motywowane religijnie odrzucenie katolickiej dominacji w Europie. Jako przykład podał presbiterianina Iana Paisleya, który przyrównywał UE do wieży Babel i twierdził, że jest ona sojusznikiem państw z dominacją Kościoła rzymskokatolickiego w Europie [Minkenberg 2009].

Z drugiej strony, główne Kościoły w większości państw bronią UE i jej integracyjnego wymiaru duchowego jako wyrażającego chrześcijańskie wartości i tożsamość. Świadectwem tego jest stanowisko, jakie zaprezentowała Konferencja Kościołów Europejskich, organizacja ekumeniczna skupiająca Kościoły tradycji anglikańskiej, prawosławnej, protestanckiej i starokatolickiej. Wraz z katolicką Radą Konferencji Episkopatów Europy przyjęła *Kartę Ekumeniczną. Wytuczne dla wzrastającej współpracy Kościołów w Europie* [2001], w której deklarowano, że „Kościoły popierają integrację kontynentu europejskiego. Bez wspólnych wartości jedność nie uzyska trwałego fundamentu; jesteśmy przekonani, że duchowe dziedzictwo chrześcijaństwa stanowi inspirującą siłę, która przyczyni się do wzbogacenia Europy”.

Stanowisko to potwierdza Minkenberg, pisząc: „Generalnie, najważniejsze Kościoły katolickie i protestanckie wspierały i wspierają proces europejskiej integracji i rozszerzenia – początkowe napięcia między prointegracyjnymi katolikami i narodowo zorientowanymi unijnosceptycznymi protestantami ustępują ekumenicznemu podejściu do Europy” [2009: 1206]. Równocześnie Kościoły te

obserwowały i komentowały proces integracji. Tutaj, możemy zauważyć niewielkie różnice w przedmiocie zainteresowania. Otóż Kościoły katolickie większą uwagę przywiązywały do kwestii moralnych (np. sceptycznie podchodząc do liberalnych regulacji w zakresie bioetyki i reprodukcji) czy do „zagrożenia sekularyzacją”, natomiast Kościoły protestanckie kładły nacisk na problemy nierówności społeczno-gospodarczych. Oba Kościoły miały też odmienny stosunek do umieszczenia odniesienia do wartości chrześcijańskich w Konstytucji dla Europy (katolicki był za, protestancki – przeciw). W tej kwestii Kościół prawosławny stanął po stronie katolików. Ponadto niektóre Kościoły, zwłaszcza w państwach nordyckich oraz w Wielkiej Brytanii, przyjmowały z pewną niechęcią aktywność Kościoła katolickiego na forum UE [tamże].

Biorąc pod uwagę tendencje długofalowe, zauważa się, że stanowisko Kościołów protestanckich wobec UE stawało się coraz bardziej pozytywne, natomiast krytyka Kościołów katolickich wzrastała, w szczególności w ostatnich latach. Przyczyną tego był proces rozszerzania się kompetencji UE na kwestie praw człowieka, w tym kwestie moralne, co Kościoły protestanckie uznają za korzystane, ponieważ widzą w tym nowe możliwości działania, także politycznego, ujmowane również w kategoriach równoważenia wpływów katolików na sprawy europejskie [tamże: 1203].

Natomiast stanowisko Kościołów prawosławnych wobec procesów integracji europejskiej kształtowało się pod wpływem rozszerzania się UE oraz możliwości przystąpienia do niej państw z ludnością prawosławną [Olteanu i Neve 2013]. Po raz pierwszy zostało wyrażone w posłaniu, które zwierzchnicy Kościołów prawosławnych wydali w 1992 r. na spotkaniu w Stambule. Czytamy w nim: „Kościół prawosławny wita każdy krok ku zgodzie i pojednaniu. Szczególnie pozytywnie ocenia dążenia Europy, w której zamieszkuje wielka ilość prawosławnych, do zjednoczenia. [...] Nie zapominajmy, że rejony Europy Centralnej i Wschodniej są zamieszkane w większości przez prawosławnych, którzy wnieśli swój wkład do rozwoju europejskiej cywilizacji i ducha. Wydarzenie to czyni nasz Kościół ważnym elementem wnoszącym pozytywne wartości do zjednoczenia Europy” [cyt. za: Tofiluk 2008: 32].

Oficjalnie zwierzchnicy i przedstawiciele Kościołów prawosławnych wyrażają poparcie dla integracji europejskiej oraz wolę pogłębienia dialogu z instytucjami europejskimi, ale nie bezwarunkowo. Chcą bowiem, by proces integracji nie naruszał autonomii ich Kościołów oraz wartości moralnych, tradycji i obrządków [Tofiluk 2008: 38-42]. Obok pragmatycznej postawy zwierzchników Kościoła,

wśród prawosławnych wierzących i kapłanów widać również postawy eurosceptyczne, a nawet aksjomatyczną dezaprobatę [Olteanu i Neve 2013: 21].

Jak pisze Tofiluk [2008: 38], dla Kościoła prawosławnego UE nie jest tylko obszarem geograficznym, ale kulturowym przejawem chrześcijaństwa, czego nie odzwierciedla obecny proces integracji, który koncentruje na wzroście gospodarczym i potrzebuje innej, chrześcijańskiej perspektywy. Dodatkowym, często podnoszonym argumentem uzasadniającym obawy prawosławia jest zachodni relatywizm moralny i kryzys godności człowieka, wynikające z odejścia od wartości chrześcijańskich [tamże: 22; Tofiluk 2008].

Ponadto Kościoły prawosławne są silnie powiązane z państwami, co wyraża tradycyjna koncepcja symfonii, harmonijnej współpracy między państwem a Kościołem oraz prawne lub zwyczajowe przywileje, które uzyskały Kościoły prawosławne. Ich wyznawcy wyrażają też zaufanie do instytucji religijnych [Olteanu i Neve 2013: 22-23]. Są przeciwni wtrącaniu się podmiotów z zewnątrz w relacje państwo – Kościół, co może rodzić starcia z UE, wkraczającą coraz szerzej w sprawy wewnętrzne, w tym zagadnienia moralności i praw człowieka, szczególnie – równości religijnej. Jeśli bowiem w danym państwie jedna religia ma utrwaloną prawnie pozycję dominującą, to sytuacja ta może być traktowana przez instytucje UE jako naruszenie zasady równości wyznaniowej. Zatem pragnienie utrzymania przez prawosławie swojej odrębności staje się dla niego imperatywem do jej ochrony i stawia tamę rozszerzaniu kompetencji UE na kwestie religijne, jak również ingerowaniu w religijne tradycje ze względu na naruszanie praw człowieka.

Przegląd literatury pozwala wyciągnąć dwa sprzeczne wnioski. Biorąc pod uwagę opinię publiczną na Zachodzie, dowodzi się, że eurosceptycyzm przeważa szczególnie wśród protestantów, natomiast katolicy są bardziej przychylni integracji. Ponadto, fundamentaliści i ewangelicy są zdecydowanie bardziej eurosceptyczni niż większość protestantów. Natomiast Minkenberg potwierdza, że ta prawidłowość do pewnego stopnia znajduje odzwierciedlenie w partiach z afiliacjami religijnymi, natomiast nie dotyczy politycznej roli Kościołów w czasie ostatniego etapu integracji, ponieważ zarówno Kościół katolicki, jak i protestancki raczej wspierały integrację. Były one również zaangażowane na poziomie ponadnarodowym, w postaci grup ekspertów, z którymi Komisja konsultuje się w sprawach etycznych i religijnych [tamże: 1194]. Można też zauważyć, że wraz z upływem czasu zmienia się krytyka UE – od krytyki całościowej, do krytyki wybranych

jej wymiarów, zależnie od statusu państwa (pełny członek, nowy, kandydat) oraz wagi problemu w danej chwili.

3. Wpływ pluralizmu religijnego na instytucjonalizację „religii” w procesie integracji

Pomimo generalnie pozytywnej postawy Kościołów odnośnie do znaczenia dziedzictwa chrześcijańskiego dla tożsamości europejskiej, jak również wkładu chrześcijan w proces integracji włączenie do traktatów odwołania do religii oraz klauzul religijnych napotykało na przeszkody i wskazywało na rozbieżności nie tylko między państwami, ale też między Kościołami. W prawie unijnym odniesienia do religii pojawiały się pierwotnie w kontekście praw człowieka oraz wzrastającego zaangażowania UE w ich ochronę, w tym zwalczanie dyskryminacji ze względu na rasę, narodowość i wiarę. Natomiast sama religia, jak również współpraca z podmiotami religijnymi, były prawie niezauważane przez długi okres w laicyzującej się i integrującej Europie.

Wzrost zainteresowania kwestiami religijnymi nastąpił dopiero w latach 90., wskutek oddziaływania wielu czynników, w tym zakończenia zimnej wojny, kiedy ujawniły się nowe zagrożenia dla pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego, w tym dla samej UE i jej państw członkowskich. Wśród nich były liczne konflikty wewnętrzne i zamachy terrorystyczne motywowane przekonaniami religijnymi, pojawiły się grupy fundamentalistyczne propagujące swoją antyzachodnią wizję świata i zagrażające porządkowi międzynarodowemu. Ponadto UE doświadczała fali migracji, w tym ludności muzułmańskiej napływającej do Europy. Co więcej, organizacja otwierała się na przyjęcie nowych państw oraz rozszerzenie kontaktów międzynarodowych z państwami o różnym składzie religijnym, w tym także z ludnością muzułmańską.

Nabierając świadomości tej nowej sytuacji, Komisja od początku lat 90. – głównie w kontekście wyzwania i zagrożeń, jakie stwarzał islam, zwiększający swoją obecność i wpływy, także w Europie – powoływała grupy ekspertów i organizowała nieformalne spotkania z reprezentantami wspólnot religijnych, by rozważać kulturowe i religijne aspekty tożsamości europejskiej oraz stosunków z zagranicą. Do rozszerzenia kompetencji UE o sprawy religijne przyczynili się także politycy, którzy dzięki charyzmie i pozycji mogli wpływać na Wspólnotę, zwłaszcza Jacques Delors i José Manuel Barosso. To właśnie Delors w latach 90. inicjował i promował nieformalne rundy konsultacji między urzędnikami Komisji a grupami religijnymi. Jako przewodniczący Komisji w 1992 r. wskazywał, że „jeśli w następnych

latach nie damy rady, by dać Europie «duszę», dać jej duchowość i znaczenie, to gra się skończy» [cyt. za: Silvestri 2009: 1217]. Do rozwoju kontaktów między wspólnotami religijnymi a instytucjami europejskimi przyczynił się też Barroso, który stojąc na czele Komisji Europejskiej, zainaugurował w 2005 r. serię oficjalnych corocznych spotkań za zamkniętymi drzwiami przewodniczącego Komisji z liderami i członkami głównych grup religijnych. Ponadto stworzył je dla przewodniczących dwóch instytucji UE, tj. Rady i Parlamentu.

Jedną z inicjatyw Delorsa było powołanie grupy zajmującej się przyszłością integracji, w tym dialogiem między Komisją a wspólnotami religijnymi. Występująca pod nazwą Forward Studies Unit (FSU), zajmowała się przyszłością UE, a przede wszystkim kwestią integracji muzułmanów w Europie. Na potrzeby Komisji i Parlamentu został ustanowiony naukowy projekt „Obecność wspólnot muzułmańskich w Europie oraz przyszłość społeczności europejskiej”. Rezultaty tych badań nie stały się nigdy oficjalnym dokumentem, ale uświadomiły na trwałe, że problemów religijnych nie można odizolować od integracji europejskiej [tamże: 1216-1217].

Kwestia zróżnicowania religijnego oraz konieczności określenia tożsamości i wartości UE stała się przedmiotem negocjacji międzyrządowych. Głównymi inicjatorami i podmiotami dążącymi do włączenia klauzul religijnych do prawa UE były państwa konkordatowe, początkowo na czele z Niemcami, odpowiadającymi na propozycje działających na ich terenie Kościołów oraz mającymi wsparcie Stolicy Apostolskiej. Z poparciem Austrii, Portugalii i Włoch zdołano dołączyć do Traktatu Amsterdamskiego (1997) Deklarację nr 11, która zawierała postanowienia o respektowaniu przez UE statusu Kościołów oraz stowarzyszeń i związków religijnych w państwach członkowskich [Gierycz, Skolimowska 2014: 642-643].

Potem, z inicjatywy bawarskiej chadecji, przy poparciu Austrii i Luksemburga, zostały podjęte nieskuteczne działania na rzecz wprowadzenia do Karty Praw Podstawowych odniesienia w tekście do „kulturalnego, religijnego i humanistycznego dziedzictwa”. Następnie w czasie negocjacji w sprawie włączenia podobnej klauzuli do Preambuły do Traktatu Konstytucyjnego na czele grupy inicjatywnej stanęły Niemcy wraz z Polską i Maltą, wspierane przez niektóre Kościoły. Jednak w tej kwestii pozycje Kościołów okazały się zróżnicowane. Ogólnie ujmując, za włączeniem klauzuli były państwa katolickie mające tradycje konkordatowe (Niemcy, Hiszpania, Włochy, Portugalia, Polska, Litwa, Austria), natomiast państwa z religią niekatolicką, gdzie Kościół miał status Kościoła państwowego

(Dania, Grecja, Wielka Brytania, Finlandia, do 2000 r. również Szwecja) były sceptyczne wobec włączania klauzuli. Kościoły w Polsce i wiele innych występowały za umieszczeniem takiego odwołania, natomiast Kościoły w Portugalii – milczały; Kościoły protestanckie nie zajęły stanowiska, a duński Kościół luterański uważał, że nie ma potrzeby odwoływania się w preambule do Boga. Takie samo stanowisko zajęły Francja i Belgia, w których Kościół i państwo są instytucjonalnie rozdzielone, chociaż przyczyny tego stanowiska były odmienne. Badali tę kwestię Foret i Riva [2010: 791], którzy doszli do wniosku, że odrębne motywacje wynikały z innych modeli „laickości”, zakorzenionych w odrębnych społeczno-politycznych ścieżkach historycznych; wszechogarniająca laickość francuska zakładała neutralność sfery publicznej, natomiast belgijska – pluralizm filozoficznych i religijnych światopoglądów.

Dopiero w Traktacie o Funkcjonowaniu Unii Europejskiej (Traktat Lizboński), który wszedł w życie 1 grudnia 2009 r., zamieszczono po raz pierwszy w prawie unijnym artykuł poświęcony religii (art. 17 TFUE). Jest on zapisany w Postanowieniach Ogólnych, na jego mocy UE szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego Kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w państwach członkowskich i nie narusza ich statusu; szanuje również status organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych przyznany im na mocy prawa krajowego. Uznając tożsamość i szczególny wkład Kościołów i organizacji, prowadzi z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog. Ponadto w Karcie Praw Podstawowych, dołączonej do Traktatu Lizbońskiego, wprowadzono art. 10, dotyczący wolności myśli, sumienia i religii. Zgodnie z nim „każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach. Uznaje się prawo do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”. Wskutek tych postanowień wprowadzono religię do porządku prawnego UE i dokonano instytucjonalizacji pluralizmu religijnego – UE została zobowiązana do prowadzenia dialogu z podmiotami religijnymi i innymi wspólnotami religijnymi oraz ochrony wolności religii.

Ze strony UE dialog taki prowadzi Komisja za pomocą wyznaczonych urzędników oraz posłowie Parlamentu Europejskiego [Silvestri 2009: 1216-1226]. W przypadku Komisji od 2014 r. za dialog jest odpowiedzialny Dyrekcja Generalna ds. Sprawiedliwości i Konsumentów. Ponadto zostali powołani dwaj koordynatorzy

Komisji, jeden do zwalczania antysemityzmu, drugi – nienawiści wobec muzułmanów. Problemami dyskryminacji religijnej zajmuje się też powołana w 2007 r. Agencja Praw Podstawowych UE. Przyglądając się działaniom tych instytucji, można odnieść wrażenie, że w Europie jedynymi grupami prześladowanymi ze względów religijnych są Żydzi i muzułmanie, natomiast nie widzi się naruszania praw katolików.

W dialogu z UE uczestniczy grupa podmiotów pozarządowych, Kościołów i związków wyznaniowych odzwierciedlających podziały religijne w Europie. Kościoły chrześcijańskie są reprezentowane przez trzy organizacje, dwie o charakterze ekumenicznym, tj. Konferencję Kościołów Europejskich (założoną w 1959 r.), skupiającą obecnie 38 kościołów niekatolickich, głównie ewangelickich i prawosławnych, oraz Radę Konferencji Episkopatów Europy (działającą od 1965 r.), zrzeszającą 33 kościoły, głównie katolickie i prawosławne. Trzecim podmiotem jest Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (powstała w 1980 r.), z udziałem przedstawicieli 24 kościołów katolickich [Białas-Zielińska 2011: 336-338]. Natomiast muzułmanie utworzyli w 1989 r. Federację Islamskich Organizacji w Europie (FIOE), której celem jest reprezentowanie interesów muzułmanów w UE. W 2010 r. powstał Komitet Przedstawicieli Kościołów Prawosławnych przy UE, stanowiący platformę, za pomocą której wyznawcy prawosławia mogą zabierać głos oraz wyrażać swoje stanowiska w sprawach unijnych.

Kościoły prawosławne nie tylko uczestniczą w wielostronnych instytucjach, lecz także już wcześniej ustanowiły inne formy kontaktów z UE oraz kanały oddziaływania. Od 1995 r. istnieje w Strasburgu przedstawicielstwo Patriarchatu Ekumenicznego, które reprezentuje prawosławie na forum UE, utrzymuje kontakty oraz wymienia informacje pomiędzy UE a Kościołami prawosławnymi. Przy UE od 1981 r. swoje przedstawicielstwo ma również Grecki Kościół Prawosławny.

Obok Komisji ważnym forum rozważania kwestii religijnych stał się Parlament Europejski. Sprzyjał temu jego charakter jako organu quasi-ponadnarodowego, z partiami transnarodowymi, w tym o wyraźnych afiliacjach religijnych, zwłaszcza chadekami. Na forum tego organu kwestie religijne pojawiały się w kontekście ochrony i przestrzegania praw człowieka, zwłaszcza wolności wyznania i sumienia, traktowania kobiet w krajach muzułmańskich oraz radykalizmu i ekstremizmu islamskiego [Silvestri 2009: 1222-1226]. Warto dodać, że Kościół prawosławny prowadzi od 1996 r. dialog z Parlamentem Europejskim, ściślej: z partią chrześcijańskich demokratów.

Zakończenie

Powyższy wywód potwierdza tezę o wpływie pluralizmu religijnego na integrację europejską. W latach 50. ubiegłego wieku homogeniczność religijna państw Europy Zachodniej oraz przewaga chadecji sprzyjały zainicjowaniu integracji europejskiej i jej rozwojowi, ale była ona w pewnym zakresie czynnikiem utrudniającym przystępowanie do UE innych państw, w tym zwłaszcza protestanckich. W okresie kolejnych rozszerzeń, kiedy do organizacji przystępowały państwa prawosławne oraz prawosławne z ludnością muzułmańską, czynnik religijny odgrywał coraz mniejszą rolę.

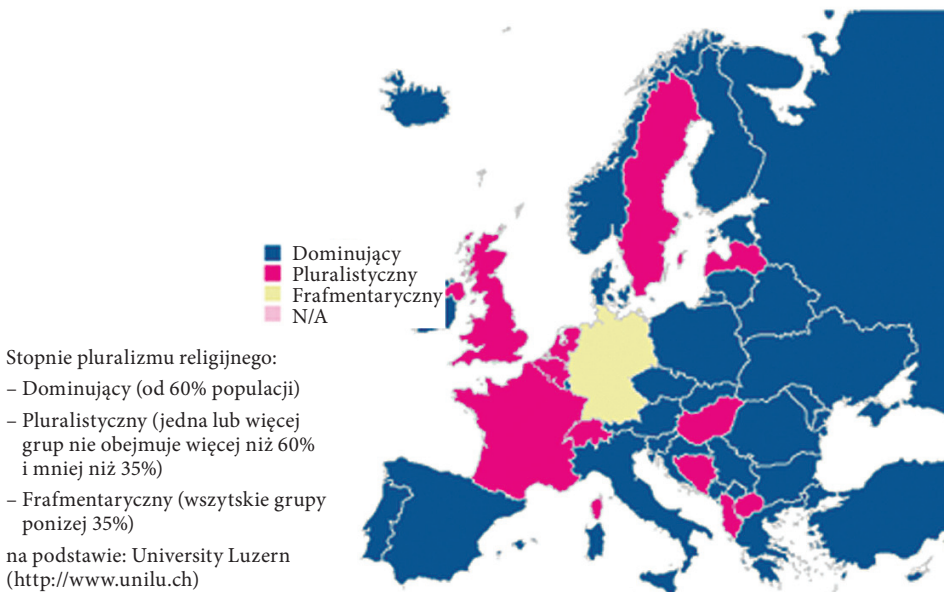
Rozszerzająca się pluralizacja religijna wpływała pośrednio na zróżnicowanie zaangażowania państw w procesy integracji. Było ono niższe w przypadku państw z przewagą ludności protestanckiej w porównaniu z państwami z przewagą katolików. Natomiast główne Kościoły w większości państw akceptowały UE i jej procesy integracyjne w ich duchowym wymiarze jako mające za podstawę tożsamość i wartości chrześcijańskie (rozszerzające się od wartości moralnych do zagadnień uniwersalnych praw człowieka). Natomiast ich obawy wzbudzał kierunek ewolucji tych procesów, zwłaszcza gdy UE rozszerzała kompetencje na zagadnienia nie tylko praw społecznych, powiązanych z gospodarką, ale też elementarnych praw cywilnych – wartości, na jakich ma opierać się życie społeczne – co doprowadzało do zderzenia systemów wartości chrześcijańskich i liberalnych.

Wydaje się, że wzrastający pluralizm religijny wraz z innymi czynnikami przyczynił się do instytucjonalizacji „religii” w UE, głównie do włączenia w porządek prawny praw chroniących wolność religijną i pluralizm, ale też do utworzenia stałych form kontaktów między przedstawicielami wspólnot religijnych a organami UE oraz organami monitorującymi przestrzeganie praw religijnych, w tym praw mniejszości. To pozwala wspólnotom religijnym wpływać na regulacje unijne, kształtowanie się tożsamości UE oraz kierunek integracji.

Wskutek instytucjonalizacji wyznawcy wszystkich religii znaleźli się pod ochroną zamieszczoną w prawie unijnym zasady wolności sumienia i wyznania, zaś pluralizm religijny został poddany regulacjom równościowym (antydiskryminacyjnym), które jednocześnie dawały ochronę innym pluralizmom. W tej sytuacji wolność wyznania jako jedno z podstawowych praw człowieka, wyrażające i chroniące zróżnicowanie religijne, może być trudne do pogodzenia z innymi wartościami. Na liczne paradoksy związane z realizacją tego prawa zwraca uwagę Roy [2016: 2]. Sądzi, że wolność religijna jest jednocześnie definiowana jako prawo

człowieka oraz może być postrzegana jako zagrożenie tych praw, np. prawa kobiet i prawa dzieci w przypadku obrzezania czy „prawa zwierząt” w przypadku uboju rytualnego. „Problemem jest, że wolność religijna nie jest tylko wolnością opinii, ona jest wolnością do posiadania praktyk religijnych, a te praktyki nie mogą być zredukowane jedynie do sfery prywatnej” [tamże]. Wyznawcy oczekują pomocy i ochrony państwa; w przypadku konfliktu praw ostateczną instancją mogą być sądy międzynarodowe, ale nie ma tu jednego rozwiązania pasującego do wszystkich przypadków, ponieważ należy brać pod uwagę tradycje i relacje między państwem a religią [tamże]. Tak więc pluralizm religijny w połączeniu z sekularyzacją skutkuje zróżnicowaniem postaw w sferze wartości, co może być źródłem napięć społecznych, ale też problemów z określeniem tożsamości Europy, opartej na wartościach chrześcijańskich.

Mapa 1. Poziom pluralizmu religijnego w latach 2006-2015



Źródło: [SMRE-Data]

Bibliografia

- Adler-Nissen R. (2014), *Opting Out of the European Union. Diplomacy, Sovereignty and European Integration*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Białas-Zielińska K. (2011), *Religie, Kościoły i związki wyznaniowe w prawie Unii Europejskiej*, w: M. Sadowski, P. Szymaniec, *Religia a prawo i państwo*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” / „Studia Erasmania Wratislaviensia”, z. 5, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wydawnictwo Beta-Druk, Wrocław, <http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/39050/PDF/017.pdf> (05.04.2020).
- Boomgaarden H.G., Freire A. (2009), *Religion and Euroscepticism. Direct and Indirect or No Effects?*, „West European Politics”, t. 32, nr 6, November.
- Burgoński P., Gierycz M. (red.) (2014), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- Byrnes T.A., Katzenstein P.J. (red.) (2006), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Drozdowicz Z. (red.) (2003), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- eKAI (2018), *Europa ciagle chrześcijańska? Znamy raport o religijności Zachodu*, 6.06.2018, <https://www.ekai.pl/europa-ciagle-chrzescijanska-znamy-raport-o-religijnosci-zachodu/> (7.12.2019).
- Foret F.O., Riva V. (2010), *Religion between Nation and Europe: The French and Belgian „No” to the Christian Heritage of Europe*, w: „West European Politics”, t. 33, nr 4.
- Gierycz M., Skolimowska A. (2014), *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, w: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa, s. 628- 655.
- Hervieu-Leger Daniele (2006), *Rola religii w integracji społecznej*, „Res Publica Nowa”, <https://publica.pl/wp-content/uploads/2015/11/Dani%C3%A8le-Hervieu-L%C3%A9ger-Rola-religii-w-integracji-spo%C5%82ecznej.pdf> (8.11.2022).
- Huntington S.P. (1998), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa
- Latoszek E., Proczek M., Szuba-Zawada A., Masłoń-Oracz A., Zajączkowski K. (red.) (2018), *Unia Europejska. Istota, szanse, wyzwania*, CeDeWu, Warszawa, https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/17003/EL_ED_UE_ISTOTA_SZANSE_WYZWANIA.pdf?sequence=1&isAllowed=y (08.11.2022).
- Lipka M. (2017), *Europe’s Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration*, 4.12.2017, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/> (2.12.2022).
- Łastawski K. (2011), *Historia integracji europejskiej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Madley J. (2007), *Grit or Pearl? The Religion Factor in the Politics of European Integration*, Paper for ECPR 35th Joint Session of Workshops, Helsinki, 7-12 May.
- Marczewska-Rytko M. (red.) (2016), *Czynnik religijny w polityce wewnętrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Wybrane problemy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

- Miecznikowska J. (2014), *Chrześcijańska demokracja*, w: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia...*, 2014, s. 409-434.
- Minkenber M. (2009), *Religion and Euroscepticism. Cleavages, Religious Parties and Churches in EU Member States*, „West European Politics”, t. 32, nr 6.
- Morrison, I. (2014). *The crisis and governance of religious pluralism in Europe*, „Insight Turkey”, 16(3), 55–65, https://fount.aucegypt.edu/faculty_journal_articles/753 (2.12.2022)
- Nelsen B.F, Guth J.L., Hoghsmith B. (2010), *Does Religion Still Matter? Religion and Public Attitudes towards Integration in Europe*, „Politics and Religion”, t. 4, nr 1.
- Nelsen B.F., Guth J.L. (2015), *Religion and the Struggle for European Union. Confessional Culture and the Limits of Integration*, George University Press, Washington, DC.
- Olteanu N., Neve D. de (2013), *Religious Pluralism in Europe. Orthodox Churches and their Members in the Process of European Integration*, „IPW Working Paper” nr 2.
- Philpott D., Shah T. M. (2006), *Faith, freedom, and federation: the role of religious ideas and institutions in European political convergence*, w: T. A. Byrnes, P. Katzenstein (ed.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge University Press, s. 34–64.
- Popławski D., Starzyk-Sulejewska J. (2017), *Outsiderzy integracji europejskiej. Szwajcaria i Norwegia a Unia Europejska*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Roy O. (2016), *Secularism Anno 2016. The Place of Religion in Europe Today. The Need for More Open Societies*, „Policy Brief”, nr 5.
- Silvestri S. (2009), *Islam and Religion in the EU Political System*, „West European Politics”, t. 32, nr 6.
- SMRE Data, https://www.smre-data.ch/en/data_exploring/pluralisation#/period/2010/dataset/1562/presentation/map (3.12.2022).
- Tofiluk J. (2008), *Prawosławie w jednoczącej się Europie*, „Elpis” nr 10/17/18.
- Treaty of Amsterdam amending the Treaty of European Union and the Treaties establishing the European Communities and certain related acts, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX:11997D/TXT>.
- Traktat o Unii Europejskiej, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016M/TXT&from=EN> (9.11.2022).
- Vreese de C.H., Boomgarden H.G., Minkenber M., Vliegthart R. (2009), *Introduction. Religion and the European Union*, „West European Politics”, t. 32, nr 6.
- Weigel G. (2005), *The Cube and the Cathedral Europe. Europe, America, and Politics without God*, Basic Books, New York.
- Wille A. (2013), *Normalization of the European Commission. Politics and Bureaucracy in the UE Executive*, Oxford University Press, Oxford.
- Ziętara W. (2016), *Chrześcijański Europejski Ruch Polityczny. Organizacja i wartości polityczne*, w: Marczewska-Rytko M. (red.), *Czynnik religijny w polityce wewnętrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Wybrane problemy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskie, 2016, s. 39-64.

Maria Szymborska
Uniwersytet Warszawski, Polska

ORCID: 0000-0001-9054-9782

Religia a polityka – dramat w sanktuarium

**Analiza postrzegania wpływu chrześcijaństwa na porządek polityczny
na przykładzie *Bezsilnego Boga* Marka Lilli
i współczesnych poszukiwań duchowości**

Abstrakt: Artykuł wpisuje się w szeroką debatę na temat relacji religii i polityki. Przedstawia powstające wśród współczesnych intelektualistów napięcie, gdy z jednej strony poszukują, dla dobra społeczeństwa, jakiejś formy duchowości, a z drugiej – obawiają się nadania religii zbyt dużego wpływu na życie publiczne. Na przykładzie *Bezsilnego Boga* Marka Lilli, przedstawiono negatywne konsekwencje wynikające z tendencji do mylenia w tych refleksjach religii z ideologią. Zwrócono uwagę, że lokowanie konfliktu (między religią a polityką) w intelektualnych debatach pomija poziom ludzkich sumień, który zdaje się prawdziwym polem dramatu. W artykule nawiązano do twórczości m.in. Daniela Bella, Marka Lilli, Jacques'a Maritaina, Jana Pawła II, Piotra Mazurkiewicza, Rogera Scrutona i Macieja Zięby.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, polityka, prawda, religia, sumienie, suwerenność, totalitaryzm

Abstract: The article places itself in the wide debate about relations between religion and politics. It presents the tension among the contemporary intellectuals on the one hand seeking, for the good of society, for some kind of spirituality and on the other being afraid of giving to religion too much influence on the present state. On the example of Mark Lilla's *The Stillborn God* the article presents the tendency to drawing conclusions in this conflict on the base of ideology rather than on the religion. Mixing those two obscures the image, while the real conflict field seems to be located in everyone's conscience rather than in the intellectual debates. Reference was made to the works of Daniel Bell, Mark Lilla, Jacques Maritain, John Paul II, Piotr Mazurkiewicz, Roger Scruton, and Maciej Zięba.

Keywords: Catholic Church, politics, truth, religion, conscience, sovereignty, totalitarianism

Wstęp

Hiszpański myśliciel José Ortega y Gasset zauważył, że człowiek masowy postrzega demokrację jako element przyrody, coś absolutnie oczywistego [1997: 57, 81]. Jeszcze na początku lat 90., znajdując odzwierciedlenie w słynnym stwierdzeniu Francisa Fukuyamy [2009] o końcu historii, takie określenie współczesnego mieszkańca Zachodu byłoby może uzasadnione. Dzisiaj nie jest to już tak oczywiste. Od kilku, kilkunastu lat w przestrzeni medialnej dominuje coraz większy lęk o przyszłość demokracji. Na naszych oczach zdają się spełniać przewidywania Ralfa Dahrendorfa o narastającej liczbie ludzi rozgoryczonych i oczekujących władzy silnej ręki [zob. Zięba 1997: 79]. Pojawiają się pytania (i oskarżenia) o możliwość powrotu nie zawsze w pełni zdefiniowanych totalitaryzmów [Albright 2018: 17].

We wrześniu 2018 r. nakładem Wydawnictwa UKSW ukazał się raport pt. *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu* [Mazurkiewicz i in. 2018]. Publikacja stanowi podsumowanie badań na temat postaw młodzieży wobec totalitaryzmu¹ przeprowadzonych w latach 2016-2017 w siedmiu krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Autorzy, z ks. prof. Piotrem Mazurkiewiczem na czele, opisali istotę totalitarnych systemów i przedstawili całościową koncepcję przyczyn ich narodzin. Opierając się na bogatych przesłankach teoretycznych, wykazali zależność między zanikiem przywiązania do wiary i więzi rodzinnych a potencjalnymi prototalitarnymi skłonnościami. Rodzina i Kościół – stwierdzają – „to dwa główne instytucjonalne zabezpieczenia wolności w totalitarnym systemie” i główne zabezpieczenia przed potencjalnym prototalitarnym „ukąszeniem” [tamże: 168-169].

Przyjęte przez autorów założenia wydają się sprzeczne z dominującym dyskursem medialnym Starego Kontynentu. W środowiskach uniwersyteckich [D'Souza 2006: 121-124] od lat przekonuje się, że postępująca laicyzacja życia politycznego i społecznego jest koniecznym warunkiem wolności, pluralizmu i tolerancji [Mazurkiewicz 2001: 99]. Etyczne oceny rzeczywistości mają pozostawać w sferze prywatnej. Rodzina jest postrzegana raczej jako przestrzeń potencjalnej opresji niż miłości i wzrostu. Jednocześnie konstatacje autorów wspomnianego raportu są potencjalnie zbieżne z obserwacjami wszystkich tych intelektualistów, którzy wskazują na potrzebę odrodzenia pogłębianych więzi międzyludzkich i duchowości w postmodernistycznym świecie [Markiewka 2012: 101-119; Zięba 1997: 142]. W Polsce są to często myśliciele katolicy, co – zdaniem niektórych – może osłabiać siłę ich argumentów. Dlatego dla przykładu wymienić warto Daniela

¹ Definicja totalitaryzmu – por. tamże: 16-51.

Bella, oraz zmarłego w 2020 r. Rogera Scrutona. Amerykanin już w latach 70. z akademickiej pozycji przewidywał duchową pustkę, z jaką będą musieli mierzyć się ludzie zachodniego świata. Brytyjski filozof w ostatnich latach stał się ważną postacią w polskich środowiskach konserwatywnych, choć trudno byłoby zakwalifikować go jako jednoznacznie katolickiego myśliciela².

W *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu* Bell ostrzegał, że życie opisywane w mediach, świat rozrywki, brak zobowiązań, „raj na ziemi” są możliwe tylko dla nielicznych i przez stosunkowo krótki okres w bezpiecznych zamożnych społeczeństwach [Bell 1994: 121]. Modernizm to filozofia ludzi bogatych, o zabezpieczonej przyszłości, a tymczasem stał się ideologią mas [tamże: 119]. Kryzys – przekonywał Bell – musi nastąpić³.

Zdaniem Bella jednym ze skutków zaniku religijności było odrzucenie przekonania o istnieniu transcendentnej rzeczywistości. Swoiste spłaszczenie perspektywy doprowadziło z kolei do przekonania, że człowiek będzie w stanie przekroczyć swoją naturę⁴. „W konsekwencji nowoczesna pycha odmawia uznania jakichkolwiek granic, upiera się, by wszystkie przekraczać” [tamże: 84]. Jednym z objawów takiego rozumowania jest m.in. postrzeganie człowieka w kategorii twórcy samego siebie⁵. W momencie jednak, gdy możliwości autokreacji są już nieograniczone, pojawia się wątpliwość, czy dokonywanie jakichkolwiek wyborów ma sens [Bielik-Robson 2000: 19]. Wysiłek autokreacji, gdy można być wszystkim, ale nie wiadomo w jakim celu, zdaje się być ponad ludzkie siły [tamże: 32]. Taka postawa, jeśli nawet nie powoduje zagubienia, lęku a finalnie rozpacz, jest niebezpieczna dla każdej wspólnoty.

² W 2019 r. otrzymał z rąk Prezydenta RP Andrzeja Dudy Krzyż Wielki Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej, a od Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Piotra Glińskiego Doroczną Nagrodę MKiDN. Wcześniej, w 2016 r., został odznaczony medalem „Odwaga i Wiarygodność” przyznawanym przez Fundację Polska Wielki Projekt.

³ Obrazując etapy upadku kultury, Bell przywoływał arabskiego myśliciela Ibn Chalduna. Nowe siły społeczne zawsze na początku mają charakter ascetyczny. Z upływem czasu dyscyplina zanika. Pojawia się hedonizm i dążenie do luksusu, a w ich wyniku społeczeństwo upada. Życie nieodwołujące się do stałych wartości prowadzi do „utruty *asabiyah*, poczucia solidarności rodzącego braterstwo, tego grupowego uczucia, które stanowi o wzajemnym oddaniu i gotowości, aby walczyć i umierać jeden za drugiego” [cyt. za tamże].

⁴ Autorzy wspomnianego raportu badawczego używają w tym kontekście pojęcia „palingeneza antropologiczna”, oznaczającego „wołę radykalnej przemiany obecnego, rzeczywistego człowieka w człowieka «nowego»” [Mazurkiewicz i in. 2018: 11].

⁵ Autorzy *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu* nazywają to podejście „antropologią nieograniczoną” [Mazurkiewicz i in. 2018: 39, 42].

W zderzeniu z pustką dzisiejszego świata człowiek zwraca się w stronę tradycyjnych wartości. Problem w tym, że społeczeństwo przestało je rozumieć. Wykorzenienie sprawia, że nie ma tradycji, do której mogłoby się odwołać. Ludzie utracili kontakt z wypracowanymi przez wieki sposobami pokonywania naturalnych życiowych trudności. „Kontrkultura okazała się niewypałem”, nie zaproponowała niczego, na czym można by się oprzeć [tamże: 117].

W sytuacji, gdy świecki system znaczeń okazał się iluzją, najbardziej słuszną drogą jest powrót społeczeństwa zachodniego do jakiejś formy wiary religijnej [Bell 1994: 65]. Religia tradycyjnie była tym źródłem, z którego czerpano przekonanie o wyższym powołaniu człowieka. Według Bella jedynie religia może przywrócić „zerwaną nić tradycji”, jako jedyna może ludzi zwrócić z powrotem ku sobie. Żadna inna siła nie jest w stanie przywrócić roli pokory w codziennym życiu [tamże]⁶.

Roger Scruton również zwracał uwagę na zagubienie jako istotny rys współczesnego człowieka. Nauka odnosi coraz większe sukcesy, ludzkie umiejętności pozwalają na podróże kosmiczne, równolegle jednak brakuje prostej wiedzy, co robić i co odczuwać w najważniejszych momentach indywidualnego życia. Angielski filozof za najbardziej zdezorientowanych członków współczesnego zachodniego społeczeństwa uważał młodych ludzi i tych wszystkich, którzy – niezależnie od wieku – podlegają tzw. kulturze młodzieżowej. W opinii Scrutona współczesne nastolatki nie mają żadnego doświadczenia członkostwa, a jeśli nawet są religijni, ich wiara jest często oderwana od tradycji i rytuałów, które tworzą społeczność [Scruton 2006: 151]⁷. Deficyt członkostwa jest wobec tego zaspokajany w sposób prymitywny, bez przejścia na wyższy, wymagający odpowiedzialności poziom. Zespoły muzyczne i drużyny piłkarskie dają fanom poczucie przynależności, ale nie wymagają wysiłku. Dla młodych ludzi tymczasem często jest to jedyny sposób budowania własnej tożsamości. Młodość przestała być etapem życia, momentem przygotowania do podjęcia trwałych zobowiązań, a stała się jedynym sensem i sposobem na samookreślenie. Nie ma powodu, ani żadnej presji, by stać się dorosłym.

⁶ O roli pokory w życiu społecznym – por. [Hayek 2004].

⁷ Spadek liczby młodych Polaków określających się jako „wierzące” i „głęboko wierzące” oraz zmniejszenie uczestnictwa w praktykach religijnych polskiej młodzieży potwierdzają m.in. badania CBOS *Młodzież 2018* [Grabowska i Gwiazda 2019]. O zwiększającej się atomizacji młodych ludzi świadczą również wyniki badań opisanych w przytoczonym we wstępie raporcie *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu* [Mazurkiewicz i in. 2018].

Podobnie, jak Bell, Scruton również dostrzegł konieczność przywrócenia społeczeństwu etycznego odniesienia. W świecie, w którym „Bóg umarł” jedność społeczeństwu – zdaniem Scrutona – może zapewnić kultura wysoka. Podobnie jak religia stawia ona pytanie: „co odczuwać”. Sztuka i literatura pozwalają na przyporządkowanie naszej jaźni do właściwej wspólnoty, która daje jednostce poczucie przynależności i zestaw wzorów postępowania w obliczu typowych ludzkich problemów [2006: 28]. Droga kultury wysokiej nigdy nie zastąpi doświadczenia wiary, nie może być substytutem religii. „Wyobraźnia może nam [jednak] ukazać, «czym jest» wiara w jakąś doktrynę i «czym jest» praktykowanie zwyczajów i rytuałów” [tamże: 92]. Brytyjski konserwatysta zdawał się mieć nadzieję, że może w ten sposób zyskają one ludzką sympatię [tamże].

Czy wymienieni intelektualiści autorzy raportu oraz Bell i Scruton mówią o tym samym? Czy wejście w „dowolną formę duchowości” może być samo w sobie szczepionką na prototalitarne pokusy? A może tak przychylnymi religii deklaracjami autorzy wspomnianego na wstępie raportu wpisują się w niebezpieczne dążenie do integracji tronu z ołtarzem [Hobbes 2005]? Przytoczone wyzwania są częścią nieustającego dialogu religii i polityki. W niniejszym artykule zaprezentowano swoje napięcie, jakie występuje wśród współczesnych myślicieli, którzy, z jednej strony, jak przedstawiono powyżej, widzą potrzebę często bliżej nieokreślonej duchowości w życiu społecznym i martwią się jej zanikiem, a z drugiej – obawiają się jakiegokolwiek wpływu religii na życie polityczne. Na przykładzie pracy Marka Lilli, profesora Columbia University, pt. *Bezsilny Bóg* [2009] staram się wykazać, że negatywne dla religii wnioski wyciągane są jednak – po pierwsze – na podstawie mylonej z religią ideologii, a po drugie – z lekceważeniem rzeczywistej nauki Kościoła katolickiego na temat autonomii życia politycznego. W przytoczonej perspektywie pomija się też fakt, że pierwotnym polem konfliktu między dobrem a złem jest ludzkie sumienie i podejście do prawdy.

1. Na straży pokoju

Lilla, zarysowując istotę różnic w postrzeganiu roli religii w życiu publicznym, wyróżnia dwie narodzone na początku XIX wieku szkoły filozofii politycznej, których echa, zdaniem Lilli, widoczne są do dzisiaj. Obie próbowały odpowiedzieć na pytania, jak stworzyć system niezależny od teologii politycznej; czy możliwy jest ustrój neodwołujący się do idei Boga i czy jego ewentualnymi obywatelami mogliby być wyznawcy różnych religii żyjący w zgodzie i pokoju.

Lilla jednych nazywa „dziećmi Hobbesa”, drugich „dziećmi Rousseau” [Lilla 2009: 199, 225]⁸.

Pierwsi, wspominając wojny religijne, które głęboko naznaczyły autora *Lewiatana* uważali, że niemożliwe jest zapewnienie trwałego pokoju bez całkowitego oddzielenia władzy od jakichkolwiek pytań metafizycznych. Ludzkie myślenie powinno być skoncentrowane na rzeczywistości materialnej. Dlatego należy podkreślać rolę strachu i niewiedzy w kształtowaniu się wiary w Boga tak, by zniechęcać ludzi do religii. Dla drugich, uczniów Rousseau, wiara nie wywodzi się z lęku i jako taka nie prowadzi do przemocy. Przyczyną walk i niezgody jest to, co moglibyśmy nazwać religią instytucjonalną [por. Lilla 2009: 227]. Człowiek, by być moralnym i szczęśliwym, potrzebuje idei Boga, dlatego nie należy o tym zapominać przy tworzeniu dobrego systemu politycznego. Nie można pomijać potrzeb duchowych w racjonalnym świecie nauki i techniki.

Na gruncie nauk Rousseau, a także Kanta i Hegla narodziła się tzw. teologia liberalna. Przedstawiciele tego sposobu myślenia starali się wydobyć esencję ewangelicznej moralności z otaczającej ją mitologii i przesądów. Doceniali oni rolę chrześcijaństwa w rozwoju świata i nie chcieli zaprzepaścić jego przesłania, ale nie traktowali poważnie Boga Starego i Nowego Testamentu. Łącząc przekonanie o konieczności pełnego rozdzielenia polityki od pytań natury metafizycznej ze świadomością naturalnej dla człowieka potrzeby wiary, wywodzili nową formę religijności w całości z ludzkiego doświadczenia. Wpisując się w szeroki nurt indywidualizacji ludzkiego postrzegania, czynili jednostkę sędzią prawd teologicznych. Przekonywali, że odnaleźć Boga można tylko poprzez odnalezienie samego siebie. Rewolucyjny w swych założeniach ruch wywodził się z protestanckich Niemiec i tam też znalazł największą liczbę zwolenników. Miał być trzecią drogą, religijną, w przeciwieństwie do „bezdusznego materializmu” Anglosasów i wolną od ostrych polemik nękających katolicką Francję [por. Lilla 2009: 229-232]. Zakładał, że duch i moralność ówczesnych Niemców były nierozdzielnie związane z protestantyzmem i tylko ścisły związek z tą religią miał im zapewnić skuteczną modernizację.

Lata 20. XX wieku przyniosły zdaniem Lilli gwałtowną reakcję przeciw teologii liberalnej i całej tradycji myślenia o religii w kategoriach ustanowionych

⁸ Jako „dzieci Hobbesa” Lilla wymienia angielskich utylitarystów i marksistów. Dziedzicem Rousseau w zakresie spojrzenia na religijność człowieka jest, zdaniem Lilli, przede wszystkim Immanuel Kant [Lilla 2009].

przez Rousseau. Jednym z ważniejszych pisarzy religijnych tego okresu był Karl Barth, który uważał XIX-wieczne myślenie za przemianę religii w humanizm. Zdecydowanie sprzeciwiał się stawianiu człowieka jako punkt wyjścia rozważań metafizycznych. Pragnął przywrócenia Bogu jego właściwego miejsca w hierarchii bytów i w hierarchii myślenia [por. Lilla 2009: 267]. Barth porównywał wysiłki liberalnych teologów z budowaniem nowej Wieży Babel. Człowiek powinien najpierw zwracać się do Boga, a później działać w świecie, pamiętając jednak, że to, co nas na co dzień zajmuje, to „tylko gra”.

Tak, jak przed I wojną światową teologia liberalna, tak zaraz po niej poglądy Bartha stały się popularne w niemieckim społeczeństwie. Sam Barth nigdy nie przyłączył się do ruchu nazistowskiego, ale – jak twierdzi Lilla – zainspirował do tego wielu swoich czytelników [Lilla 2009]. Hasła takie jak „kryzys” i „wybawienie”, przekonanie o konieczności podjęcia ostatecznych decyzji ukształtowały apokaliptyczne myślenie tamtego czasu. W dwudziestoleciu międzywojennym powszechne było przekonanie, że zagrożenia związane z wojnami religijnymi i teologią polityczną, to czasy bardzo odległe. Przesady i nietolerancja wydawały się niewspółmierne do nowoczesnego, technicznego świata, a bezduszna kultura potrzebowała oddechu i nowego sensu.

W tym momencie dochodzimy do kulminacyjnego wydarzenia XX wieku – II wojny światowej. Według Lilli „poglądy religijne”, odrodzenie w Niemczech mesjanistycznej teologii politycznej doprowadziły do narodzin totalitaryzmów [Lilla 2009: 16, 309]. Odejście od pełnego rozdziału polityki i religii, zdaniem Lilli, zaczęło się od niewinnej próby przywrócenia Bogu Jego miejsca w świecie. Lekcja Rousseau o naturalnej potrzebie wiary jest na pewno psychologicznie bardziej kompletna niż surowe poglądy Hobbesa. Niestety, według Lilli, przyczyniła się do zniszczenia od wewnątrz jedynej zasady zdolnej utrzymać pokój w Europie. Powodowani mesjanistycznymi przekonaniem i myśliciele dwudziestolecia międzywojennego przyłączyli się, z jednej strony, do Hitlera, z drugiej – do bolszewików. Profesor Columbia University przekonuje, że dzisiejsza sytuacja może być podobna. Przez ostatnie pięćdziesiąt lat w głównym nurcie amerykańskich i europejskich badań brakowało prac dotyczących wpływu religii na życie polityczne. Wiara w Boga pozostawiona sferze prywatnej zdawała się nie zagrażać stabilności rządów. Zachodni opiniootwórcy wierzyli, że rozpalanie ludzkich umysłów przez idee teologiczne jest już niemożliwe, że „ludzie nauczyli się oddzielać pytania religijne od politycznych, że fanatyzm jest martwy” [Lilla 2009: 9]. Lilla ze zgrozą stwierdza: „myliliśmy się” – po okresie stabilizacji przychodzi czas niepokoju

[tamże]. Dlatego powinniśmy uświadomić sobie dziedzictwo Hobbesa, który – zdaniem Lilla – stworzył podwaliny pod uprawianie polityki bez odwoływania się do boskiego objawienia [por. tamże: 11]⁹. Uwalniając refleksję polityczną od „spekulacji teologicznych na temat tego, co być może leży poza nim”, dał światu kruchą podstawę dla pokoju [por. tamże: 13].

2. Błędne koło

W tym punkcie nasze rozważania zamieniają się w błędne koło. Z jednej strony, demokracja¹⁰ pozostawiona „sama sobie” łatwo przeradza się w tyranie, z drugiej – pokusy wprowadzenia religii do życia politycznego również kończą się niebezpiecznie. Zdaniem Lilla mamy zatem zwolenników Hobbesa, którzy widzą w nim teoretyka współczesnego porządku i państwa prawa oraz spadkobierców myśli Rousseau. Czy to jedyna oś podziału?

Próba rozwiązania tego problemu może być przyjrzenie się bliżej temu, co Lilla, podobnie jak wcześniej Hobbes i myśliciele przełomu XIX i XX wieku, odrzucili [por. Lilla 2009: 18]¹¹. Autor *Lewiatana* najbardziej obawiał się wpływu Kościoła katolickiego na politykę. Od jego śmierci minęło blisko 350 lat. Oś krwawych religijnych sporów nie toczy się obecnie między protestantami a katolikami. Analiza reakcji medialnych na różnorodne wypowiedzi papieży (dokonana np. przez znawcę nauczania Jana Pawła II Macieja Ziębę OP) świadczy jednak o niezrozumieniu i lęku, jaki ciągle wzbudza Kościół katolicki [Zięba 1997: 27]¹². Człowiek, który nie śledzi na co dzień działań Stolicy Apostolskiej i nie studiuje

⁹ Por. tamże: 11 oraz m.in.: „Przede wszystkim musimy zauważyć, w jak dużym stopniu zawdzięczamy Hobbesowi trwałą zmianę przedmiotu politycznego dyskursu w myśli Zachodu. Po trwającym ponad tysiąc lat okresie panowania teologii chrześcijańskiej Hobbes znalazł nowy sposób mówienia o religii oraz wspólnym dobru, bez odwoływania się do nierozzerwalnych związków łączących człowieka, Boga i świat. Już samo to, że myślimy i mówimy o religii, a nie o prawdziwej wierze, prawie czy nakazach objawienia, zawdzięczamy w dużej mierze właśnie Hobbesowi” [tamże: 95].

¹⁰ Demokracja rozumiana jako forma ustroju politycznego państwa, w którym uznaje się wolę większości obywateli jako źródło władzy i przyznaje się im prawa i wolności polityczne gwarantujące sprawowanie tej władzy. Por. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/demokracja;3891717.html> (03.06.2020).

¹¹ „Czytelnicy zauważą nieobecność w tym omówieniu nowożytnych myślicieli katolickich. Powodem jest to, że rekonstruowany w tej książce spór aż do początku dwudziestego wieku omijał katolickich teologów ze względu na instytucjonalną izolację katolickich szkół wyższych oraz wrogą postawę, jaką przez większość dziewiętnastego stulecia Kościół przejawiał wobec nowoczesnego społeczeństwa. Opowieść o myśli katolickiej wymagałaby odrębnej książki” [Lilla 2009: 18].

¹² Zięba przytacza liczne przykłady upraszczania wypowiedzi papieży.

oryginalnych papieskich tekstów, ma niewielkie szanse poznać z mediów istotę papieskiego nauczania [tamże: 24].

W przedstawionych rozważaniach warto sięgnąć po prace Jacques'a Maritaina, jednego z czołowych myślicieli personalizmu i neotomizmu, który odnosząc się w pierwszej kolejności do idei suwerenności, wskazywał na błędy w myśleniu intelektualnych potomków zarówno Hobbesa, jak i Rousseau. Suwerenność, zdaniem autora *Człowieka i państwa*, „oznacza niezależność i władzę, które są najwyższe będąc oddzielone lub transcendentnie najwyższe i umieszczone ponad ciałem politycznym” [Maritain 1993: 58]. Miejsce dla tej idei, zdaniem Francuza, znajduje się w sferze duchowej. Władca nie może być transcendentnie oddzielony od poddanych. Jest na szczycie struktury politycznej, jako części, która reprezentuje całość, a nie, tak jak wyobrażał to sobie Hobbes, ponad nim [por. tamże: 43]. Inaczej rządzący ma pełnię władzy i sprawuje ją bez odpowiedzialności. Ustanowione przez niego prawo obowiązuje niezależnie od tego, czy jest sprawiedliwe, czy nie, bo poddani nawet we własnym sumieniu nie mogą się mu przeciwstawić. Zarówno ciało polityczne, jak i pojedynczy człowiek zostają pozbawieni autonomii. W koncepcji Hobbesa jedyną siłą łączącą ludzi ze sobą jest strach przed nagłą śmiercią, zamieniony w momencie zawiązania się umowy na strach przed władzą.

Konsekwencją implementacji tak rozumianej idei suwerenności do sfery politycznej jest sytuacja, kiedy posiadając absolutnie zwierzchnią władzę, „państwo samo uznaje się za ciało polityczne lub uosobienie ludu” [Maritain 1993: 59]. Lud w posłuszeństwie państwu jest posłuszny samemu sobie. W ten sposób w koncepcji Hobbesa znika przestrzeń dla pluralizmu i polityczności. Stanowi to pierwowzór dla późniejszych teorii liberalnych, według których celem państwa jest zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa i względnej swobody często kosztem udziału we władzy. Jeśli daje się ludziom prawo do wolności, pomijając jednocześnie aspekt wolności wewnętrznej, trudno jest utrzymać porządek, tak by respektowana była wolność drugiej osoby. Potrzebna jest silna władza zewnętrzna, bo jeśli człowiek nie zna aspektu wolności wewnętrznej, trudno mu zrozumieć i uszanować wolność drugiej osoby. Podstawowe prawo koncepcji liberalnej, że moja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiej osoby, musi opierać się na strachu.

Późniejsza historia przyniosła demokratyzację idei suwerenności, przeniesienie pojęcia suwerena z króla na lud. Maritain nazywał tę koncepcję „niedorzecznością”, „absurdalnym” pomysłem Rousseau, w którym uznaje się lud za równocześnie

rzządzający sobą i od siebie oddzielony. Takie spojrzenie stworzyło mit niepodzielnej woli emanującej z ludu, zawsze słusznej woli powszechnej. Znow, tak jak władza króla u Hobbesa, prawo ludu stało się najwyższe w porządku, a przez to niezbywalne. Myśl Rousseau, zdaniem Maritaina, jest w gruncie rzeczy kontynuacją dzieła Hobbesa [por. tamże: 52].

Tak przedstawiana idea suwerenności, zdaniem francuskiego filozofa, pomija średniowieczną ideę namiestnictwa, kiedy to władca jest częścią ludu, a nie obrazem Boga. Namiestnik posiada władzę, ponieważ zostaje do niej dopuszczony przez lud. Nie posiada pełni praw, ale uczestniczy w prawie ludu. A ponieważ „prawo ludu do rządzenia sobą wynika z prawa naturalnego, zatem samo wykonywanie prawa do rządzenia podlega prawu naturalnemu” [tamże: 56].

Stwierdzenie Lilla o religijnym podłożu totalitaryzmu jest uproszczeniem także w świetle wspomnianego na wstępie raportu. Autorzy przedstawiają religię nie tylko jako barierę, ale też – za Friedrichem i Brzezińskim – wręcz jako „wyspę odrębności” unoszącą się na morzu totalitaryzmu [za Mazurkiewicz i in. 2018: 23-24]. Przypominają, że architekci totalitarnych systemów mieli tego pełną świadomość i dlatego traktowali religię jako jednego z głównych wrogów ideologicznych. W obliczu totalitarnych zbrodni, które znamy z historii XX wieku, niezależna wizja świata, budząca obawy Hobbesa, była nie tylko jedyną ucieczką, ale wręcz gwarancją zachowania tego, co ludzkie.

W chrześcijańskiej wizji przekonanie, że lud jest w stanie sam sobą rządzić, a konkretnie: wybrać rozsądnych ludzi do pełnienia roli ustawodawców, wynika z przekonania o niezbywalnej godności człowieka [por. Mazurkiewicz 2001: 95]. Nazywanie człowieka osobą podkreśla, że będąc małą częścią materii, jest on jednocześnie „światem samym w sobie” – „istotą żebrzącą”, która ma kontakt z Istotą Absolutną [Grzybowski 2007: 197]. „Poglądy religijne”, o których wspomina Lilla, tego aspektu absolutnie nie uznawały, a to właśnie zachowanie osobowej wizji człowieka nie pozwala ograniczyć człowieka do jego uwarunkowań biologicznych, produktywności ekonomicznej czy pozycji społecznej¹³. Jedynie przy zachowaniu postrzegania człowieka jako osoby może się kształtować prawidłowa relacja między obywatelem a ciałem politycznym. Osoba jest częścią ciała

¹³ Jan Paweł II przypominał, że „człowiek nie uznając wartości i wielkości osoby w sobie samym i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji, [...] dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego” [2000: 83].

politycznego, któremu ma służyć, ale też czymś ponad nim z racji tkwiącego w niej ducha i wiecznego przeznaczenia [por. Maritain 1993: 155].

Pamięć o transcendentnej naturze osoby ludzkiej może być zachowana w ramach różnych rozwiązań ustrojowych, dlatego Watykan swoim autorytetem nie opowiada się za dominacją żadnego konkretnego systemu [por. Mazurkiewicz 2001: 213]. Sobór Watykański II, określając wzorcowe relacje państwa i Kościoła, stwierdza, że „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach autonomiczne” [cyt za: tamże: 209]. Sedno stanowiska Kościoła nie polega na próbie zatarcia granic między religią a polityką. Opiera się bowiem na ewangelicznej zasadzie jasno polecającej oddawać „cezarrowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co należy do Boga”¹⁴. W *Centesimus annus* Jan Paweł II naucza, że „wiarę chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe” [Jan Paweł II 2000: 46]. Z tego też powodu Kościół nie proponuje żadnych modeli, bo mogą się one zrodzić jedynie w ramach historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmą się odpowiedzi na konkretne problemy życia [por. tamże: 43]. Papieskiemu nauczaniu obca jest nostalgia za optymalnym ustrojem bądź myślenie o przyszłym idealnym rozwiązaniu społecznym [por. Zięba 1997: 46]¹⁵.

3. Punkt graniczny – uznanie prawdy

Dlaczego tak łatwo wobec tego atakować Kościół katolicki? Maritain w *Człowieku i państwie* przyznał, że myślał na ten temat ponad dwadzieścia pięć lat. Francuski filozof był przekonany, że możliwe jest pokojowe ułożenie relacji Kościoła i państwa¹⁶. Dodawał jednak, że, „w praktyce wszystko będzie zależało od tego, co lud dobrowolnie uzna w swoim sumieniu...” [Maritain 1993: 173] Kluczowym zdaje się być w tym miejscu pojęcie prawdy. Prawda rozumiana jako obiektywny stan rzeczy, ostateczna odpowiedź i fundament wszystkiego, co istnieje, jest tą kategorią życia społecznego, która wymaga ustosunkowania się [por. Jan Paweł II

¹⁴ Mt. 22,21.

¹⁵ Warto podkreślić, że tę wyjątkową cechę wyrosłej z korzeni chrześcijańskiej kultury europejskiej podkreślali również myśliciele nieprzemawiający z pozycji religijnej. Leszek Kołakowski zauważał, że chrześcijaństwo leżące u źródeł duchowości Starego Kontynentu „nie odnalazło i nie obiecywało żadnych trwałych rozwiązań dla losu doczesnego ludzi” [2006: 30]. Kołakowski podkreślał ponadto zdolność kultury europejskiej do „kwestionowania samej siebie” i „spoglądania na siebie samą oczami innych” [tamże: 20].

¹⁶ Rozwiązanie analogiczne – stosowanie niezmiennych zasad według odmiennych, zależnych od warunków historycznych, zasad [por. Maritain 1993: 161-164].

1998a: 45; por. Mazurkiewicz i in. 2018: 8-9]. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* dowodził, że totalitaryzm rodzi się właśnie „z negacji obiektywnej prawdy, że jeśli nie uznaje się prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy” [Jan Paweł II 2000: 44]. Mazurkiewicz istotę konfliktu ukazał w sposób graficzny. Z jednej strony istnieje przekonanie, które można przedstawić zgodnie z poniższym schematem:



Myśl przeciwną autor ilustruje w następujący sposób [Mazurkiewicz 2001: 99]:



Zięba podkreśla, że samo unikanie mówienia o prawdzie, jeśli wynika z przekonania o jej braku, prowadzi do prawa pięści [1997: 40]¹⁷. Tymczasem, jak zauważa dominikanin, na Zachodzie „już samo przyjęcie istnienia prawdy absolutnej rodzi lęk przed wybuchem nietolerancji i autorytaryzmu” [tamże]. Jako ilustrację tej postawy przywołuje komentarz Milтона Friedmana do *Centesimus annus* Jana Pawła II. Słynny ekonomista, chwając encyklikę, zaznacza, że „pewne wniosłe przekonanie, potraktowane w encyklice jakby było rzeczą oczywistą, zmroziło mu krew w żyłach” [tamże: 40]. Zastanawia się: „posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku jest pierwszym warunkiem wolności. Czyjej «prawdzie»? Przez kogo stanowionej? Czyżby echa hiszpańskiej inkwizycji?” [cyt za: tamże: 40]. Zięba konstatuje, że współczesny liberalizm nie tylko utracił powszechne u jego początków przekonanie o możliwości stopniowego odkrywania przez człowieka prawdy absolutnej, ale odrzuca samo istnienie prawdy [tamże].

¹⁷ Maritain dostrzegał, że we współczesnym mu świecie negatywne odniesienie do dominujących poglądów było traktowane jak obelga w stosunku do zbiorowości i powinno spodziewać się ekskomuniki [por. Grzybowski 2007: 361].

Cytowany ekonomista amerykański przywoływał hiszpańską inkwizycję w komentarzu do encykliki dotyczącej m.in. ludzkiego sumienia. Nie przypominał jednak dokumentów Soboru Watykańskiego II. *Deklaracja o wolności religijnej* w znacznej części poświęcona jest obowiązkowi ludzkiemu, jakim jest poszukiwanie prawdy [*Dignitatis Humanae*: DWR 3], stanowi jednak czytelną wizję Kościoła sprzeciwiającego się wszelkim środkom przymusu i nieusprawiedliwionego nakłaniania do wiary¹⁸. Pogłębienie tej myśli znajdziemy w encyklice *Redemptoris misio*, gdzie Jan Paweł II napisał: „Kościół niczego nie narzuca, on tylko proponuje” [cyt za: Zięba 1997: 44], oraz: „W *Tertio millennio adveniente* wzywa cały Kościół do rachunku sumienia z grzechu nietolerancji i narzucania swych poglądów siłą” [cyt za: tamże: 48].

Dla Hobbesa i, co za tym idzie, dla Lilla samo odwoływanie do sumienia jest jednak najbardziej problematycznym elementem zagrażającym stabilności rządów, „ponieważ każda jednostka albo sekta religijna może wypowiedzieć posłuszeństwo suwerenowi, powołując się na jakiś wewnętrzny głos” [Lilla 2009: 118].

W tym wypadku ciekawe jest to, że obawy dotyczące sumienia są w Kościele znane i częściowo podzielane. John Henry Newman, dziewiętnastowieczny teolog, konwertyta z anglikanizmu na katolicyzm, podkreślał, że zmysł dobra i zła „jest tak delikatny, tak zmienny, tak łatwo ulegający dezorientacji, zaciemnieniu, wypaczeniu, tak subtelny w swoich metodach argumentacji, tak łatwo poddający się kształceniu, tak tendencyjny w wyniku pychy i namiętności, tak niestały w kierunku, w którym podąża, iż starając się istnieć pośród różnych działań i triumfów ludzkiego intelektu, zmysł ten jest największym ze wszystkich nauczycieli i równocześnie świeci jednak najsłabszym światłem” [2019: 77-78]. Skutkuje to pełną świadomością, że nawet osoby uważane przez Kościół za święte lub godne naśladowania również popełniały błędy [por. tamże: 84]. Zdaniem Kościoła (który w 2019 r. włączył Newmana w poczet swoich świętych), chociaż światło Boże w umyśle człowieka może ulegać refrakcji, zachowuje zawsze prerogatywę w postaci domagania się posłuszeństwa [tamże: 64-65].

Hobbes słusznie zakładał, że człowiek jest skłonny do zła, Kościół określa ten stan jako skażenie grzechem pierwotnym. Zawsze jednak przypomina, że

¹⁸ „Jeśli zważywszy na szczególne sytuacje narodów, zostaje przyznana jednej wspólnocie religijnej wyjątkowa pozycja cywilna w prawnym ustroju społeczeństwa, konieczne jest, aby jednocześnie było uznawane i respektowane prawo wszystkich obywateli i wspólnot religijnych do wolności w dziedzinie religijnej” [tamże: DWR 6].

dzięki łasce człowiek może odpowiedzieć na Boże wezwanie i dlatego jest zdolny do dobra. Przeciwnie przekonanie, zdaniem Maritaina, wiedzie do wniosku, że ponieważ i tak człowiek nie potrafi współpracować z łaską, musi na świecie „urządzić się po swojemu” [Maritain 1946: 62-64]. Jak można wywnioskować również z twórczości Rousseau, z tej perspektywy już niewiele do stwierdzenia, że „człowiek po prostu taki jest”, a nic, co naprawdę ludzkie, nie może być złe, więc musi być dobre, lecz jest skażone przez opresyjną kulturę i cywilizację [por. Lilla 2009: 179]. Rousseau, według Scrutona, usprawiedliwił kwestionowanie każdej praktyki i każdego zwyczaju przy posługiwaniu się przyjętym *a priori* standardem i poprawianie go tak długo, aż osiągnie właściwy poziom [Scruton 2006: 36-38]. W konsekwencji następuje indywidualizacja sumienia, przekonanie, że „osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia” [Jan Paweł II 1998b: 32]. Maritain twierdził, że: „Człowiek burżuazyjny zaprzecza istnieniu w sobie zła i pierwiastka irracjonalnego, by móc cieszyć się świadectwem swego sumienia, być zadowolonym z siebie i przez siebie” [1946: 63].

Podobnie zamieszanie związane z sumieniem i niechęć do niego przedstawiał Newman, który podkreślał, że „gdy ludzie bronią praw sumienia, nie chodzi im w żadnym sensie o prawa Stwórcy ani obowiązek wobec Niego – w myśli i czynie – jaki ma stworzenie, ale o prawo myślenia, mówienia, pisania i działania zgodnie z własnym osądem lub nastrojem, nie myśląc wcale o Bogu. [...] Żądają tego, co uważają za prerogatywę Anglika, a mianowicie, by każdy sam sobie był panem we wszystkim, wyznawał co chce, nie pytał nikogo o pozwolenie...” [Newman 2018: 70-71]. Podobne przekonanie wyklucza potrzebę jakiegokolwiek autorytetu. Sprawujący władzę przestają być wybranymi „najmądrzejszymi spośród ludu”, ponieważ ich przekonania nie mogą się różnić od umiejętności przeciętnej jednostki [tamże: 67; por. Maritain 1993: 74-75¹⁹]. Nie ma to nic wspólnego z wymagającą posłuszeństwa transcendentną prawdą, o której pisze m.in. Jan Paweł II [2000: 91]. Prawdą, której nie można sprowadzać do poziomu ideologii.

W antyreligijnych wypowiedziach często zalicza się religię do teorii konstruktywistycznych [Zięba 1997: 48]. W ten sposób myli się jednak prawdę z ideologią.

¹⁹ Zdaniem Maritaina tylko oparcie państwa na demokratycznych podstawach może zapobiec objęciu kontrolą państwową zbyt licznych funkcji życia społecznego. Wśród współczesnych myślicieli jest wielu, którzy zwracają się w kierunku tzw. rządów instytucji. Maritain twierdzi, że społeczeństwa demokratyczne, które zagwarantowałyby obywatelom wolność polityczną, powiększając jednocześnie despotyzm administracyjny, reprezentują osobliwy sposób myślenia. Mają wielkie sprawy, a nie mają małych, tymczasem już Tocqueville ostrzegwał, że najbardziej niebezpieczne jest zniewolenie obywateli właśnie w sprawach małej wagi.

Jan Paweł II przyznawał, że chrześcijaństwo niejednokrotnie sprowadzono do ideologii, ale jest to sprzeczne z jego nauczaniem. Ideologia stanowi przeświadczenie o pełnym poznaniu (posiadaniu) prawdy, co pozwala na stworzenie idealnego modelu życia społecznego. Kościół natomiast uważa się za dyspozytariusza, a nie właściciela prawdy objawionej, „a po drugie i jeszcze ważniejsze, jest ona w stosunku do niego pierwotna, co więcej, jest ponadludzka, ponadracjonalna, ponadfilozoficzna i ponadteologiczna, a jednym z ważnych zadań Kościoła jest obrona owej prawdy przed redukcją jej do ideologii” [tamże: 49]. Do wizji idealnego świata, który wysiłkiem rozumu można by na Ziemi zaprowadzić. W przeciwieństwie do opisywanej przez Lillę teologii politycznej lat dwudziestych XX wieku, „mesjaniścyczne wizje” nie dotyczą tu bezpośredniej organizacji życia politycznego [Lilla 2009: 313-315].

Przekonanie, że nowoczesność jest odwrotnie skorelowana z religijnością, stanowiło wielokrotnie inspirację dla budowania aksjologicznej próżni. Maritain przestrzegał jednak, że takie działanie zawsze związane jest z próbą ustanowienia nowego porządku, który sam musi opierać się na jakiś założeniach. Nigdy nie jest tak, że nie wierzymy w nic, nie czynimy żadnych wstępnych założeń. Autor *Humanizmu integralnego* za najbardziej drastyczny przykład takiej sytuacji uważał rozwój komunizm w Rosji; „...religia ta i wiara nie zjawia się przed nimi ani jako religia, gdyż jest ateistyczna, ani jako wiara, gdyż podaje się za wyraz nauki. Komunizm jest tak do głębi, tak substancjalnie religią – ziemską, że nie wie tego, że jest religią” [Maritain 1946: 36]. Doktryną, która chciałaby stanowić dla ludzi bezpieczną przystań „pod warunkiem rezygnacji z własnego rozumu” [Mazurkiewicz i in. 2018: 25]. Z tej pierwszej negacji, działaniu wbrew sobie, czyli wbrew sumieniu, rodzi się spirala kłamstwa, którą zburzyć może tylko prawda [tamże: 26].

Jeśli ustrój państwowy zawiera zabezpieczenia zapewniające mu stabilność i bezpieczeństwo, wspólnota obywatelska w żadnym przypadku nie musi oznaczać harmonii i braku napięć. Silna demokracja nie jest sprzeczna, w istocie zależy od polityki akceptującej pluralizm i konflikt [Putnam 1995: 179; Mazurkiewicz i in. 2018: 25]. Obawy Marka Lilli są poniekąd słuszne, ludzie nie mogą żyć bez stawiania sobie pytań o charakterze metafizycznym. Obserwacje statystyczne pokazują, że wbrew panującym w XX wieku przekonaniom o nieuchronności postępującej sekularyzacji religia nie zanika [Mazurkiewicz 2001: 182]. Z punktu widzenia interesów państwa istotne jest jednak pytanie, czy wiara obywateli, także poprzez przytoczony we wstępie element pokory, przyczyniać się będzie do budowania dobra wspólnego, czy zastąpi ją jakiś rodzaj „religijności wynaturzonej” [tamże:

182]. Doświadczenia XX wieku pokazują wyraźnie, że jest to szczególnie istotne, gdy zauważymy, że tam, gdzie zawodzi religia, pojawiają się kultury, wiedza ezoteryczna i samozwańczy guru, którzy pociągają za sobą spragnione duchowości tłumy [Bell 1994: 204].

Zakończenie

Scruton i Bell ostrzegali, że współczesna kultura zamiast budować, niszczy wspólnotę; byli zgodni w krytycznej ocenie duchowego stanu społeczeństw zachodnich. Amerykański ekonomista, podkreślając odmienność zasad panujących w poszczególnych dziedzinach, przestrzegał przed „najbardziej złowieszczym podziałem społeczeństwa” [tamże: 121]; angielski konserwatysta ostrzegał przed popadnięciem w barbarzyństwo. Obaj myśliciele zwracali się w kierunku religii jako koniecznej siły inspirującej życie społeczne. Przekonywali, że poczucie *sacrum* jest koniecznym gwarantem moralności, która z kolei stanowi podstawę panującego ustroju.

W Zachodniej kulturze, ze względu na wielowiekową tradycję, pierwszym wyborem wydaje się chrześcijaństwo. Wraz jednak z dziewiętnastowieczną teologią liberalną upowszechniło się przekonanie, że „chrześcijaństwo, aby być nowoczesne, musi być zredukowane do swego rodzaju religii moralności, całkowicie pozbawionej pierwiastków mistycznych i rygoryzmu doktrynalnego” [Zięba 1997: 29]. Przyznano wówczas, że religia jest potrzebna, ale po odpowiedniej, naukowej korekcie. Tytuł pracy Lilli – *Bezsilny Bóg* – oznacza Boga wyzbytego z transcendencji, ideę Boga wyprowadzaną z czysto ludzkiego doświadczenia. Wiara obywatelska kreuje Boga pozbawionego realnego wpływu na rzeczywistość, który stał się „martwym Bogiem”, niemogącym zaspokoić tych poszukujących szczerzej wiary [Lilla 2009: 315]. Dlatego jedną z zaskakujących tez Lilli jest przeświadczenie, że najtrudniejsze wyzwanie dla „wielkiej separacji” (polityki i religii) nie przyszło od ortodoksyjnych wyznawców, ale od w pełni nowoczesnych filozofów i teologów²⁰, którzy odwróciwszy się od chrześcijańskiej i żydowskiej ortodoksji, stwierdzili, że teologia polityczna sankcjonująca tyranie i kulturalne

²⁰ Współczesne przejawy podobnych tendencji na gruncie Unii Europejskiej opisuje Piotr Mazurkiewicz w „*Polityka wyznaniowa Unii Europejskiej*”, w: Mazurkiewicz P., Ptaszek R., T., Młyńczyk Ł., *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Zielona Góra 2018 „Kościoły i wspólnoty religijne są ważnym partnerem unijnych konsultacji, ale zarazem poprzez wciąganie ich w ten proces dąży się do neutralizacji ich religijnego przesłania”. Celem jest wytworzenie świeckiej religii zgodnej z unijnymi standardami, pozbawionej krytycznego ostrza wobec sfery politycznej bez przeprowadzania gwałtownej rewolucji, burzenia kościołów i usuwania hierarchów.

zacofanie straciła na znaczeniu dzięki wysiłkowi rozumu. Ortodoksyjni wyznawcy, m.in. Jan Paweł II, popierają autonomiczność państwa. Ostrzegają jedynie, że państwo świeckie nie może być państwem laicyzującym [Kowalczyk 1992: 73].

Lilla słusznie postuluje, by czasu pokoju, jakim po II wojnie światowej cieszyła się znaczna część zachodnich społeczeństw, nie traktować jako rzeczywistości oczywistej, w której refleksja nad relacjami religii i polityki nie jest już potrzebna. Broniąc tego, co nazywa „dziedzictwem Hobbesa”, Lilla zdaje się jednak nie dostrzegać, że jedynie to, co transcendentne daje podstawy do właściwego postrzegania, a co za tym idzie – do ochrony osoby ludzkiej. Zdaje się nie dostrzegać, że to właśnie założenie o istnieniu prawdy najwyższej, transcendentnej, do której może odwołać się ludzkie sumienie, daje możliwość zmiany, poprawy; stwarza przestrzeń wolności i dialogu. Bez transcendentnego wymiaru poszukiwanie i wspólne odkrywanie prawdy zamienia się w ideologię [por. Mazurkiewicz i in. 2018: 8, 25].

Jeśli neutralność religijna zachodniego świata jest świadomym wyborem, nie można zapominać, że jest to wynik przyjęcia określonych wartości, metapolityki i wiary ludu, która ją kształtuje [por. tamże: 25]. Wyjątkowa kruchość demokracji polega na tym, że by istnieć, potrzebuje stałego godzenia w sobie dwóch sprzecznych idei: zasady większości i przekonania o istnieniu wartości absolutnych²¹. „Demokracja zatem jawi się jako swoisty «pożeracz wartości», których «dostawcami» są funkcjonujące w społeczeństwach Kościoły. Ich obecność wraz z napięciami, do jakich przy tej okazji dochodzi, jest niezbędna dla jej właściwego funkcjonowania” [Mazurkiewicz 2001: 343]. Cała trudność w postrzeganiu katolickiego podejścia do świata polityki polega na tym, że finalnie, niezależnie od tego, jak je określimy i gdzie ulokujemy jego źródło, każdorazowo toczy się ono w niezwykle delikatnym sanktuarium ludzkiego wnętrza. Wnętrza, które zawsze jest niedoskonałe i skłonne do wszelkiego zła, ale też niewiarygodnego dobra. Może więc w prowadzonych dyskusjach warto odwrócić pytanie i nie koncentrować się na tym, dlaczego to delikatne wnętrze ciągle pozwala na zło, ale zapytać, czemu – czasem wbrew wszystkiemu – jest zdolne do dobra [por. Maritain 1946: 57]²²?

²¹ Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej pt. *Pluralizm a idea apostołstwa* przygotowanej pod kierownictwem prof. Marcina Króla w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

²² W *Humanizmie integralnym* za błąd Bartha Maritain uważał, z jednej strony, „bezpośredni powrót do przeszłości”, a z drugiej – przekonanie, „że łaska nie ożywia” [tamże].

Bibliografia

- Albright M. (2018), *Faszyzm. Ostrzeżenie*, tłum. K. Mironowicz, Poltex, Warszawa.
- Bell D. (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Aletheia, Warszawa.
- Bielik-Robson A. (2000), *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków.
- Dignitatis Humanae – Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.
- D'Souza D. (2006), *Listy do młodego konserwatysty*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań.
- Fukuyama F. (2009), *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń i M. Wichrowski, Znak, Kraków.
- Gasset J. Ortega y (1997), *Bunt mas*, tłum. Piotr Niklewicz, Muza, Warszawa.
- Grabowska M., Gwiazda M. (red.) (2019), *Młodzież 2018*, Warszawa, <https://www.cinn.gov.pl/portal?id=1475772> (13.06.2020).
- Grzybowski J. (2007), *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Fronda, Warszawa.
- Hayek von A. (2004), *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Arcana, Kraków.
- Hobbes T. (2005), *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa.
- Huntington S.P. (2000), *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa.
- Jan Paweł II (2000), *Centesimus annus*, Dom Wydawniczy Rafael, Wrocław.
- Jan Paweł II (1998a), *Fides et ratio*, Tarnów.
- Jan Paweł II (1998b), *Veritatis splendor*, Dom Wydawniczy Rafael, Wrocław.
- Kapuściński R. (2006), *Ten inny*, Czytelnik, Warszawa.
- Kołakowski L. (1999), *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Poznań.
- Kołakowski L. (2006), *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków.
- Kowalczyk S. (1992), *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Lilla M. (2007), *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Vintage, New York.
- Lilla M. (2009), *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. Jarosław Mikos, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Maritain J. (1993), *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków.
- Maritain J. (1946), *Humanizm integralny*, Zbliżenia, Rzym.
- Markiewka T.S. (2012), *Bruno Latour i „koniec” postmodernizmu*, „Diametros”, nr 33.
- Mazurkiewicz P. (2001), *Kościół i demokracja*, Pax, Warszawa.
- Mazurkiewicz P., Gierycz M., Wielecki K., Zarzecki M., Sulkowski M. (2018), *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu. Raport z badania postaw młodzieży wobec totalitaryzmu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Mazurkiewicz P., Ptaszek R., T., Młyńczyk Ł. (2018), *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Wydawnictwo Morpho, Zielona Góra.
- Newman J.H. (2019), *Sumienie chrześcijańskie*, WAM, Kraków.

- Putnam R.D. (1995), *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Znak, Kraków.
- Ratzinger J. (2006), *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków
- Schmitt C. (2008), *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Scruton R. (2006), *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Thesaurus Press, Łódź – Wrocław.
- Zięba M. (1997), *Demokracja i antyewangelizacja*, W Drodze, Poznań.

W. Julian Korab-Karpowicz

Uniwersytet Opolski, Polska

ORCID: 0000-0003-0735-0620

O duchowym przywództwie politycznym. Polityka duchowa jako droga dla rozwoju przyszłej Europy

Abstrakt: Duchowe przywództwo polityczne odnosi się do sztuki rządzenia państwem, która uwzględni pełny i wszechstronny rozwój osobowy człowieka, umożliwia obywatelom samorealizację i w ten sposób zaspakaja ludzkie dążenie do osiągnięcia doskonałości moralnej i intelektualnej, osiągającej swój najwyższy stopień rozwoju w świętości jako łączności z doskonałością Boga. Jego celem jest szczęśliwe społeczeństwo, w którym każdy ma możliwość samorealizacji, a jednocześnie szanuje samorealizację innych. Wspiera harmonię społeczną, która wynika ze współdziałania między różnymi grupami w obrębie społeczeństwa oraz jest alternatywą dla dzisiejszej dysharmonii będącej pokłosiem toczącego się konfliktu politycznego. Z wartości duchowego przywództwa politycznego wyłania się postulat praktyczny: przywódcy Unii Europejskiej oraz indywidualnych państw europejskich powinni porzucić modernistyczny trend to sekularyzacji i uczestniczyć w rozwoju cywilizacji chrześcijańskiej, jednoczącej ludzkość całego świata na poziomie etycznym, oraz mieć zawsze na uwadze najwyższe wartości uniwersalne i ostateczny cel życia ludzkiego. Nadszedł czas, aby odbudować w Europie siłę chrześcijaństwa oraz budować w naszych państwach promieniującą na inne państwa i kontynenty harmonię społeczną.

Słowa kluczowe: przywództwo polityczne, polityka, duchowość, samorealizacja, Europa, harmonia społeczna, chrześcijaństwo, Unia Europejska, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu

Abstract: Spiritual political leadership refers to politics as the art of governing, which takes into account full and comprehensive human development and enables self-realization of citizens. It satisfies the ultimate aspiration of the human being to achieve intellectual and moral perfection, which reaches its highest state in holiness, the result of human connection with the perfection of God. The goal of spiritual political leadership is a happy society, one in which everyone has the opportunity for self-realization, while at the same time respecting the self-realization of others.

It promotes social harmony, which comes from cooperation among different groups within society and is an alternative to today's disharmony resulting from political conflict. Once the practical value of spiritual political leadership is recognized, a practical postulate follows: leaders of the European Union and of individual European countries should abandon the modernist trend of secularization and participate fully in the development of Christian civilization, which can unify humanity around the world on an ethical level, and should always have in mind the highest universal values and the ultimate goal of human life. The time has come to rebuild the strength of Christianity in Europe and to build in our countries social harmony that can radiate to other countries and continents.

Keywords: political leadership, politics, spirituality, self-realization, Europe, social harmony, Christianity, European Union, Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas

Wstęp

W pracach politologicznych, czy też z dziedziny filozofii politycznej, próżno szukać określenia „duchowe przywództwo polityczne”. Warto się jednak nad tym pojęciem zastanowić. Za podjęciem rozważań na ten temat przemawia ich praktyczny aspekt: dobro, tradycyjny cel myślenia o polityce [Arystoteles: 1094a-1094b]¹. Zważmy bowiem, że dobro państw słusznie wymaga dobrych rządów i dobrego przywództwa, a za takie, jak będę chciał to wykazać, uznać należy duchowe przywództwo polityczne. Ponadto, świat współczesny targany licznymi konfliktami potrzebuje wskazania właściwego kierunku, w jakim ma dalej się rozwijać. Choć wielu próbuje służyć użyteczną radą, twierdzą jednak, że nic nie zastąpi tutaj refleksji filozoficznej. Jako że filozofia, w klasycznym jej rozumieniu, to „dążenie do wiedzy całościowej o całości rzeczywistości” [Korab-Karpowicz 2022: 7.53]. To nie jest wiedza wycinkowa i ograniczona, specjalistyczna czy fachowa, lecz wszechogarniająca, uniwersalna, obejmująca istotne sprawy dotyczące człowieka. „Poznaj siebie samego” – to starożytne hasło leżące u jej podstaw². Bowiem bez znajomości samych siebie, bez zrozu-

¹ Arystoteles pisze, że skoro polityka, jako sztuka rządzenia i nauka o państwie, używa dla realizacji swego celu wszystkich innych nauk i umiejętności, to jej cel musi obejmować cele ich wszystkich i być „największym dobrem człowieka” [tamże: 1094b].

² Maksyma „Poznaj samego siebie” (gr. *gnóthi seautón*) znajdowała się na frontonie świątyni Apollina w Delfach. Uważa się ją za jedną z maksym delhijskich, tzw. przykazań wielkich mędrców, które stanowiły podstawowe reguły wychowawcze świata helleńskiego. Według świadectwa Ksenofonta i Platona używał jej Sokrates. W dialogu Platońskim *Fajdros* Sokrates mówi do młodego Fajdrosa, że skoro nie jest jeszcze „w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać siebie samego”, wydaje mu się zbędnym zajmować się metodologią i innymi zbędnymi dociekaniem dotyczącymi świata zewnętrznego [90].

mienia, kim jesteśmy i jakie jest nasze przeznaczenie, jakże my, ludzie, mamy planować i organizować nasze życie indywidualne i zbiorowe? Jakże mamy wiedzieć, jaki jest cel i dobro państw, jaki ma mieć charakter dobre przywództwo i kogo obierać za przywódców? Rozważania tu podjęte na temat duchowości i polityki wyjaśnią znaczenie pojęcia „duchowe przywództwo polityczne”, a jednocześnie wskażą na wagę tak rozumianego przywództwa oraz tego, co określam „polityką duchową”, dla harmonii społecznej i rozwoju współczesnej Europy.

1. Polityka a duchowość

W książce *Teologia życia duchowego*, którą napisał teolog i moralista, ks. prof. Stanisław Witek, czytamy: „Życie duchowe stanowi wyraz tego, co w człowieku jest najważniejsze i nadaje mu charakter istoty rozumnej i wolnej. Chodzi tutaj o jego poznanie prawdy, umiłowanie dobra, szukanie piękna, pragnienie miłości i inne wielkie sprawy człowieka... W nich wyraża się jego dostojeństwo moralne, godność człowieczeństwa” [Witek 1986: 15].

Omawiając zaś pełnię życia duchowego, ks. Witek dodaje: „Doskonałość prawdziwego człowieczeństwa osiąga swój najwyższy stopień rozwoju w świętości jako łączności z niezmierną doskonałością Boga” [tamże: 211].

Polityka w opinii wielu osób nie wiąże się dziś z tym, co w człowieku jest duchowe, a więc święte i najwyższe. Oddzielona często od moralności, zarówno w praktyce działań politycznych, jak i w teorii, na ogół nie kojarzy się z duchowością. Utożsamiana z walką o władzę, przybiera formę ciągłego konfliktu, zarówno w obrębie danego kraju, jak i na arenie międzynarodowej. Pojęcia „polityka” i „duchowość” mogą się wręcz wydawać ze sobą sprzeczne. Pierwsze odnieść można do walki i ludzkich ułomności, drugie do najwyższych wartości moralnych i stanu doskonałości. Czy więc, zapytam, mówiąc językiem nieco staroświeckim, może istnieć „polityka z ducha”, inaczej – „polityka duchowa”, czyli taka, która otwiera się na doskonałość człowieczeństwa, a więc to, co w nim moralnie najwyższe, i na świętość? Jaki ma sens wyrażenie „duchowe przywództwo polityczne”? Czy dzisiejszą dysharmonię i konflikt w życiu politycznym może zastąpić harmonia społeczna?

Aby odpowiedzieć na te pytania, spróbuję najpierw zastanowić się nad tym, czym jest w istocie polityka i jaki jest jej charakter.

Po pierwsze, chciałbym zauważyć, że nie zawsze polityka była oderwana od moralności. Tradycja klasyczna³, obejmująca zarówno wielkich filozofów antycznych (takich jak Platon, Arystoteles, Cyceon), jak i chrześcijańskich (św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu), „umieszczała politykę w polu działań moralnych człowieka” [Krąpiec 2007: 5]. Pierwszym wielkim krytykiem tradycji klasycznej był Machiavelli. Głosił on separację między praktyką polityki i wymogami moralnymi. Jako wielbiciel ustroju republiki rzymskiej pozostawał on jednak nadal do pewnego stopnia pod wpływem klasycyzmu. Zerwał z nią ostatecznie Thomas Hobbes, ojciec nowożytnej filozofii politycznej. Autor *Lewiatana* wyraża to jasno: „dawności jako takiej nie należy się żaden szacunek” [Hobbes: konkluzja 15]. Wszelako – pomimo ataków ze strony moderności (nowoczesności), a następnie, postmoderności (ponowoczesności)⁴ – tradycja klasyczna, łącząca politykę i etykę oraz podkreślająca wagę cnót w życiu publicznym, przetrwała do naszych czasów. W sposób klasyczny myślimy nadal. Tradycja klasyczna wyposażała nasze umysły w zespół pojęć, które okazały się dla cywilizacji zachodniej nigdy niewysychającym źródłem inspiracji i odnowy.

Powracając do źródeł, a więc do tradycji klasycznej, w dalszych rozważaniach na temat przywództwa politycznego oprę się o myśl dwóch wielkich teologów i filozofów chrześcijańskich: św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

2. Dwa państwa i dwie polityki

Nazywany często przez potomnych ojcem teologii katolickiej, św. Augustyn w swym wiekopomnym dziele *Państwo Boże* przedstawił ideę dwóch typów państw, a ściślej dwóch społeczności [Korab-Karpowicz 2010: 129-156]. Pierwsze, państwo ziemskie, składa się z „ludzi pragnących żyć wedle ciała, drugie [państwo Boże] – pragnących żyć wedle ducha” [Augustyn, *Państwo*: XIV, 1].

Państwo ziemskie to według św. Augustyna społeczność tych, którzy żyją według norm ustalonych przez człowieka. Jest to społeczność ludzi odwróconych od Boga, czyli ludzi upadłych, identyfikujących siebie nie z duchem, lecz z cielesnością i realizujących cele doczesne na ziemi. Jego mieszkańcy powodowani są miłością własną

³ Tradycja klasyczna to w moim rozumieniu tradycja moralna, która wyłoniła się w europejskiej myśli politycznej. Obejmuje ona filozofów i myślicieli, dla których polityka jest nieodłącznie związana z etyką i którzy podkreślają wagę cnót w życiu publicznym.

⁴ Tradycyjność (epoka społeczeństwa tradycyjnego), moderność (nowoczesność) i postmoderność (ponowoczesność) to trzy epoki w dziejach ludzkości, ale jednocześnie trzy formacje kulturowe lub ideowe [zob. Korab-Karpowicz 2013: 51-70].

i żądzą posiadania, która prowadzi do przywłaszczenia. Roszczą sobie prawa do własności, która staje się niewzruszoną podstawą stosunków społecznych. Lecz własność prywatna dzieli. Dlatego państwo ziemskie jest wewnętrznie rozbite, skłócone, podzielone tak, że „jedna część silniejsza uciska drugą” [tamże: XVIII, 2]. W takim państwie, miłującym moc, władcy rządzą z żądzy do panowania – choć pełni wad, chcą być panami świata. Natomiast mieszkańcy państwa Bożego, którzy żyją z wiary, miłują Boga nade wszystko i z tej miłości wypływają ich czyny na ziemi. Prowadzą życie zgodnie ze wskazaniami od Boga i z perspektywą szczęścia, które ma dopiero nadejść. Identyfikują siebie jako istoty duchowe i trwają w pokoju i prawdzie. W takim państwie przywódcy, wyposażeni w cnoty, stają się dla innych wzorem. Ich władza „nie jest dla ich dobra własnego, lecz dla dobra ludzkości” [tamże: XIV, 3].

Podążając za myślą św. Augustyna i próbując zastosować ją do dnia dzisiejszego, mogę powiedzieć, że tak jak mamy dwa państwa, na zasadzie analogii, mamy także dwa typy polityki. Państwu ziemskiemu, czyli inaczej – wadliwemu, odpowiada polityka rozumiana jako walka o władzę, której celem jest dominacja nad innymi i zapewnienie sobie dóbr doczesnych, oraz związany z nią ciągły konflikt. Państwu Bożemu, które może być rozumiane jako państwo dobre, czyli wzorowe lub godne naśladowania, odpowiada polityka rozumiana jako sztuka rządzenia, oparta na zgodnej współpracy między obywatelami. Taka polityka realizuje życie dobre. Życie dobre, cel polityki jako sztuki rządzenia, to szeroko pojęty dobrobyt wspólnoty politycznej. Tak jak czytamy w *Traktacie polityczno-filozoficznym*, „[ż]ycie dobre to życie pełne” [Korab-Karpowicz 2022: 3.411] – wiąże się z pełnym ludzkim rozwojem. To nie tylko bezpieczeństwo i zamożność obywateli, ale także ich rozwój duchowy, czyli moralny i intelektualny. „Dla człowieka pobożnego życiem dobrym jest dążenie do doskonałości moralnej i poznania Boga, a w rezultacie osiągnięcie szczęścia wiecznego” [tamże: 1.22].

Przypomnijmy, że słowo „polityka” (gr. *politike*) pochodzi od greckiego słowa *polis*, oznaczającego miasto-państwo, a jednocześnie wspólnotę złożoną z wolnych obywateli. W oryginalnym więc znaczeniu tego słowa polityka to sztuka rządzenia, a równocześnie zaangażowanie się obywateli w działania w sferze publicznej. Na sztukę rządzenia składają się zarówno umiejętność organizacji społeczeństwa dla współdziałania w celu realizacji życia dobrego, jak i umiejętność utrzymania się przy władzy tych, którzy ją sprawują. Polityka rozumiana jako sztuka rządzenia może więc zawierać element konfliktu, jaki wiąże się ze współzawodnictwem i walką o władzę oraz jej utrzymaniem, a także z różnicą poglądów między osobami i grupami uczestniczącymi w życiu politycznym, ale się do konfliktu nie

sprowadza. Konflikt występujący zarówno w stosunkach wewnętrznych państwa, jak i w stosunkach międzynarodowych „nie jest istotą polityki ani jej nie definiuje, a jest jedynie jej elementem składowym” [tamże: 1.15].

Wynika stąd, że rozumienie i definicje polityki przez samo odniesienie jej do walki o władzę [zob. Morgenthau 1956: 25] i konfliktu czy słynnego rozróżnienia między przyjacielem i wrogiem są błędne [zob. Król 2008: 129-136]. Polityka właściwie rozumiana to nie sam konflikt czy współzawodnictwo, ale przede wszystkim sztuka rządzenia – to umiejętność organizacji społeczeństwa do współdziałania i realizowania w społeczeństwie życia dobrego. Życie dobre jest dobrem wspólnym całego społeczeństwa, a więc wszystkich jednostek składających się na daną społeczność polityczną i każdej z osobna, a nie jedynie dobrem partykularnym, jakim jest korzyść określonej jednostki lub grupy [zob. Krąpiec 2007: 103, 107]⁵. Na dobro wspólne składają się więc wszystkie dobra (materialne i duchowe) wytworzone w danym państwie, które są rezultatem pracy jego obywateli oraz służą ich samorealizacji, czyli zaspakajaniu ich potrzeb i celów życiowych. Jeżeli polityka, właściwie rozumiana jako sztuka rządzenia, realizuje życie dobre i uwzględnia najwyższe cele duchowe człowieka (a więc jego dążenie do doskonałości moralnej i intelektualnej oraz potrzebę łączności z niezmierną doskonałością Boga), może być ona wówczas określona jako „polityka duchowa”. Państwo, które dzięki takiej polityce realizuje w społeczeństwie życie dobre, jest prawdziwie dobrym państwem. „O ile państwa wadliwe, z rozmaitych powodów, takich jak na przykład wysoka przestępczość, bieda i brak osłon socjalnych, albo brak wolności słowa i sumienia, kontrola przepływu informacji i utrzymywanie ludzi w ignorancji i poczuciu winy,⁶ blokują [pełny i wszechstronny] rozwój [osobowy] człowieka, państwa dobre go umożliwiają” [Korab-Karpowicz 2017: 164]⁷.

⁵ Dla o. Mieczysława Krąpca dobrem wspólnym jest rozwój osobowy członków społeczności politycznej. Jest to słuszne, chociaż nie oddaje pełnego znaczenia terminu „dobro wspólne” w teorii polityki. W moim ujęciu dobrem wspólnym jest zarówno rozwój osobowy członków społeczności, jak i rezultat tego rozwoju: ich bezpieczeństwo, zamożność, wykształcenie, inteligencja, moralność, kultura osobista, cnoty obywatelskie, osiągnięcia artystyczne i naukowe, zdolności twórcze, rozważania religijne i filozoficzne.

⁶ Według amerykańskiego krytyka społecznego Noama Chomsky’ego na współczesne metody manipulacji społeczeństwem składają się m.in.: manipulacja informacją i odwracanie uwagi od problemów ważnych na te o znaczeniu drugorzędnym; traktowanie ludzi jak małych dzieci; utrzymywanie ich w ignorancji i przeciętności; operowanie na ich emocjach, budowanie w nich poczucia winy i tym samym niszczenie poczucia wartości własnej [zob. Lamentowicz 2015: 26-27].

⁷ W cytowanej książce – *Harmonia społeczna* – wymienione są cztery kryteria dobrego państwa. Pierwszym kryterium jest wypełnienie funkcji obrońcy i organizatora społeczeństwa; drugim – pełny i wszechstronny rozwój osobowy obywateli, trzecim – rozwinięte cnoty obywatelskie; czwartym – właściwy ustrój.

3. Duchowe przywództwo polityczne

Nawiążę teraz z kolei do myśli św. Tomasza z Akwinu. Posługując się proponowaną przez niego analogią, można zauważyć, że podobnie jak w człowieku da się wyróżnić pewien porządek naturalny, który nakazuje nam zastanawiać się nad naszym postępowaniem i w naszych działaniach kierować się rozumem, tak i w społeczeństwie są zawsze ci, którzy coś proponują innym i ich kierują, i ci, którzy ich słuchają [Tomasz z Akwinu: 108, 2 i 6]. Życie społeczne nie może obejść się bez kierownictwa. Władza i rządy są rzeczą naturalną. Dla realizacji w państwie życia dobrego lub jakiegokolwiek przedsięwzięcia grupowego potrzebne jest więc zawsze odpowiednie przywództwo.

Przywódca to, ujmując rzecz najprościej, ten, który stoi na czele grupy swych zwolenników i przewodzi, czyli organizuje i kieruje ich do określonego celu. Przewodzić można za pomocą praw, rozkazów, poleceń, perswazji, autorytetu lub ich kombinacji. Przywódca polityczny w danym państwie przewodzi społecznością swojego kraju, podejmuje kluczowe decyzje i sprawuje najwyższe urzędy w państwie [Hartliński 2012: 56-60]. Do przywódców politycznych zalicza się zazwyczaj prezydentów, premierów oraz inne osoby kształtujące politykę państwa i swoimi decyzjami wywierające znaczący wpływ na społeczeństwo.

Po tych wstępnych rozważaniach możemy się teraz zapytać: na czym polega duchowe przywództwo polityczne? Czym różni się ono od zwykłego przywództwa politycznego, z jakim mamy do czynienia zazwyczaj w wielu państwach?

Tak jak wyróżniliśmy dwa typy państw: państwo dobre i państwo wadliwe; dwa rodzaje polityki: politykę jako sztukę rządzenia i politykę jako walkę o władzę, tak możemy wyróżnić dwa rodzaje przywództwa politycznego: duchowe i zwykłe. Zwykłe przywództwo polityczne to rezultat działalności osób o umysłach mniej lub bardziej przeciętnych. W zależności od ich wiedzy, umiejętności oraz zaangażowania na rzecz dobra wspólnego mogą oni mieć mniejszy lub większy pozytywny wpływ na rozwój danego kraju. Granice zwykłego przywództwa politycznego wyznacza, z jednej strony, państwo słabe lub upadłe, niezdolne do obrony własnych granic oraz zapewnienia bezpieczeństwa i warunków dobrobytu materialnego obywatelom, a z drugiej strony – państwo silne i dobrze zorganizowane, osiągające sukcesy gospodarcze oraz zapewniające obywatelom bezpieczeństwo i wysoki standard życia. Bez względu jednak na to, czy zwykłe przywództwo polityczne prowadzi do państwa silnego czy słabego, bogatego czy biednego, rządzonego w sposób demokratyczny czy autorytarny, wyposażonego w najnowsze technologie

i posiadającego najlepsze uniwersytety czy zacofanego, omija ono ważny aspekt życia ludzkiego, jakim jest sfera ducha. Zapomina o poszukiwaniu prawdy, umiłowaniu dobra, pomnażaniu piękna, pragnieniu miłości, dążeniu do Boga i o innych wielkich sprawach człowieka. Często wręcz, za pomocą indoktrynacji lub w inny sposób, zubaża ono lub wypacza duchowość obywateli i ich demoralizuje⁸.

Tak jak to przed wiekami napisał św. Tomasz z Akwinu: ponieważ przywódcy polityczni mają wpływ na życie wielu osób, z których złożone jest społeczeństwo, władzy w państwie nie powinni pełnić ludzie przeciętni, lecz ludzie wybitni, „wybijający się nad pozostałymi wiedzą i sprawiedliwością” – tacy, którzy swoich umiejętności i stanowisk nie obrócą na własną korzyść, lecz będą mieli na uwadze korzyść innych i dobro wspólne [Tomasz z Akwinu, 96, 4]. Jednakże, wychodząc tu już poza myśl św. Tomasza, pragnę tu zaakcentować, że od duchowego przywódcy politycznego należy wymagać jeszcze więcej. Powinien wyróżniać się na tle innych większą wiedzą i poczuciem sprawiedliwości oraz kierować się w swych działaniach dobrem wspólnym oraz posiadać nie tylko ograniczoną wiedzę fachową, ale też filozoficzną i uniwersalną – tę, która dotyczy ostatecznych przeznaczeń i celów człowieka. Inaczej mówiąc, duchowego przywódcę politycznego powinna charakteryzować mądrość – całościowa wiedza o rzeczywistości. Bowiem, skoro „przewodzić” znaczy „kierować do określonego celu”, to również na poziomie politycznym, kiedy ma się na uwadze kierowanie państwem, ten określony przez przywódcę cel polityczny, w którego realizację zaangażowani są obywatele, nie może być sprzeczny z pełnym i wszechstronnym rozwojem osobowym człowieka, z jego pełną samorealizacją, z jego dążeniem do osiągnięcia doskonałości moralnej i intelektualnej, która, jak pisze ks. Witek, osiąga swój „najwyższy stopień rozwoju w świętości jako łączności z niezmierną doskonałością Boga” [Witek 1986: 15].

Jednym z najtrudniejszych i najbardziej odpowiedzialnych zadań jest rządzenie państwem. Dlatego u steru władzy nie mogą być ludzie przeciętni. Podczas gdy w związku z zasadą wolności, jaką jest możliwość samorealizacji, wszystkim obywatelom przysługuje równy dostęp do wiedzy i wykształcenia, wykonywanie określonych funkcji należy do osób najlepiej się do tego nadających. Do tych funkcji należy też funkcja rządzenia. Wymaga ona osób o pożądanym umiejętnościach, wiedzy i moralności.

⁸ W dzisiejszych realiach politycznych zwykle przywództwo polityczne prowadzi do państwa zmaterializowanego i zsekularyzowanego (przykładem może być większość państw europejskich) lub do równie zmaterializowanego państwa religijnego, w którym dominuje jedno wyznanie i brak jest wolności sumienia (przykładem mogą być niektóre państwa arabskie).

Te rozważania prowadzą do definicji duchowego przywództwa politycznego. Duchowe przywództwo polityczne to sztuka rządzenia państwem, która uwzględnia pełny i wszechstronny rozwój osobowy człowieka oraz umożliwia obywatelom samorealizację.

„Samorealizacja jest realizacją ludzkich potrzeb” [Korab-Karpowicz 2022: 4.31]. Ludzie mogą mieć różne potrzeby i różne cele życiowe, wynikające z ich wykształcenia i wychowania. To, co dla jednej osoby jest sukcesem i spełnieniem życiowym, dla drugiej może być porażką. Duchowe przywództwo polityczne nie narzuca określonego celu samorealizacji obywatelom, ale mając na uwadze różnorodne ludzkie potrzeby, stwarza obywatelom warunki dla ich pełnego i wszechstronnego rozwoju osobowego. Umożliwia każdemu spełnienie przypadających mu zadań życiowych pod warunkiem, że nie wiąże się z tym krzywda innej osoby. Jego celem jest szczęśliwe społeczeństwo, a więc takie, w którym każdy ma możliwość samorealizacji, szanując jednocześnie samorealizację innych.

4. Cnoty obywatelskie i harmonia społeczna

Cnoty obywatelskie to wartości kulturowe, które mają pozytywny wpływ na relacje obywateli w życiu społecznym i pomagają im osiągnąć wspólny i indywidualny sukces. Są to takie cechy osobowe jak odwaga, uczciwość, pracowitość, wzajemna życzliwość, współdziałanie, poszanowanie prawa, a nade wszystko umiłowanie wolności i miłość ojczyzny. Mądrość, z kolei, to podstawowa cecha przywódców. To umiejętność odróżniania dobra od zła, kierowania się dobrem oraz urzeczywistniania tego, co w życiu wartościowe, przez podejmowanie możliwie najlepszych decyzji korzystnych dla wspólnoty. Ale nawet te wzniosłe cnoty mogą zmienić się wady, jeżeli podporządkowane są żądzy panowania, służą egoizmowi pojedynczego narodu i nie mają odniesienia do ostatecznego celu ludzkiego istnienia. Aby zachować swą wzniosłość, muszą być odniesione do, wpływających z wiary w Boga, cnót najwyższych i uniwersalnych, dotyczących całej ludzkości.

Filozofia moderności odrzuciła klasyczną ideę mądrości i cnoty w polityce. Dążąc do oparcia polityki na podstawach naukowych, Hobbes, podobnie jak jego liczni modernistyczni i postmodernistyczni następcy, próbował traktować ludzi w sposób abstrakcyjny i mechaniczny [Korab-Karpowicz 2010: 284-286]. Przyjął założenie, że wszyscy ludzie są jednakowo pobudzani do działań przez pożądania. Tym samym zakwestionował ich cnoty i podkreślił ich wolę mocy i interesowność.

Konsekwentnie, skoro, zgodnie z teorią Hobbesa i jego uczniów, ludzie nie wyróżniają już pozytywne cechy osobowe, gdyż wszyscy, bez względu na ich wykształcenie i pochodzenie, mają na uwadze jedynie interes własny i dążą do panowania nad innymi, wówczas władzę w państwie może pełnić każdy. W dzisiejszych demokracjach, kto będzie u władzy, nie zależy od cnót danego człowieka, lecz od wygrania wyborów, a o tym decydują różne czynniki. Polityka, klasycznie rozumiana jako szuka rządzenia, staje się w tym kontekście walką o panowanie i grą interesów. Pomniejszeniu ulega idea wspólnego dobra, a znaczenia nabierają interesy partykularne partii politycznych i określonych grup politycznego nacisku. Współczesne życie polityczne przybiera w ten sposób formę ciągłego konfliktu, toczzonego zarówno wewnątrz państwa, jak i na arenie międzynarodowej. Jest zdominowane przez osoby, którym brak moralności, a także często odpowiednich kwalifikacji dla pełnienia funkcji przywódczych. Jako rezultat ich ignorancji, następuje upadek duchowych aspektów życia. Życie ludzkie w społeczeństwie staje się coraz bardziej mechaniczne, pragmatyczne, manipulowane przez media, skomercjalizowane, zunifikowane i powierzchowne, i brakuje w nim miejsca dla poezji, sztuk pięknych oraz głębszej refleksji filozoficznej i religijnej.

Postulatem praktycznym płynącym z tych obserwacji jest konieczność zmiany charakteru współczesnej polityki. Aby tego dokonać, należy dowieść, że Hobbesowski obraz natury ludzkiej i wynikająca z niego dominująca do dziś koncepcja polityki jako walki o władzę są błędne. Człowiek został obdarzony wolnością, a to oznacza, że nie jest ślepo podporządkowany swoim pożądaniam, lecz ma możliwość wyboru. Jego postępowanie jest modyfikowane przez nabyte cechy osobowe, którymi są cnoty, oraz przez normy społeczne, którymi są zasady etyczne. Nawet jeżeli kierują się w działaniu określonym interesem, ludzie nie są istotami interesu, których zachowania są z góry zdeterminowane przez ich pożądaniami, ale zdolnymi do decydowania o sobie istotami rozumnymi, moralnymi i wolnymi.

Alternatywą w stosunku do dzisiejszej dysharmonii wynikającej z konfliktu w polityce i ucieczki z życia prawdy, dobra, piękna i miłości jest harmonia społeczna. Harmonia społeczna nie jest sztuczną unifikacją ludzkości ani też nużącą równością społeczeństwa bezklasowego – nie jest ujednoliceniem ani też zrównaniem. Jest raczej społecznym bogactwem – swoistą kompozycją różnorodności jednostek i grup, w której odnajdziemy wzajemne uzupełnianie się oraz cnotę moralną. Na tę różnorodność składają się dające się wyróżnić w społeczeństwie grupy osób, takich jak pracownicy, przedsiębiorcy czy urzędnicy, które różnią

się od siebie pozycją społeczną, sposobem zatrudnienia, zamożnością i tradycją, jednakże każda z nich, motywowana duchem obywatelskim, działa na swój sposób na rzecz wspólnego dobra. Innym elementem składowym tej różnorodności jest elita moralna i intelektualna, służąca wspólnocie wiedzą i przykładem, i stąd nieodzowna w każdym zdrowym społeczeństwie. Jeszcze innym elementem jest duchowe przywództwo polityczne, zdolne do dokonywania właściwych wyborów i urzeczywistniania w społeczeństwie tego, co wartościowe, oraz kierujące się najwyższymi celami człowieka.

Jak już wspomnieliśmy, duchowe przywództwo polityczne umożliwia obywatelom samorealizację. Z tego względu przywództwo polityczne państwa słabego lub upadłego, które, z uwagi na kierowanie się raczej interesem partykularnym grup nacisku niż dobrem wspólnym, nie jest w stanie zapewnić obywatelom bezpieczeństwa i odpowiednich warunków życia dla ich samorealizacji i pełnego oraz wszechstronnego rozwoju, nie jest duchowym przywództwem politycznym. Nie jest nim też przywództwo państwa silnego, zmilitaryzowanego, którego celem jest podbój i dominacja nad innymi i które, zmienia obywateli w części maszyny wojennej, niszcząc w nich miłosierdzie, litość oraz inne wyrazy człowieczeństwa, a także zastępując ich cnoty wadami. Zaprzeczeniem duchowego przywództwa politycznego są także wszystkie projekty polityczne, które odciągają ludzi od ich rozwoju osobowego i odrzucając łączność z Bogiem jako ostateczny cel ludzkiego życia, przyznają polityce najwyższe miejsce w ludzkim życiu i angażują ludzkość w ograniczone doczesne cele (czy to motywowane ideologią, chęcią wzbogacenia się, czy podbojem) i które jakże często kończą się zmarnowaniem ludzkiego potencjału i fiaskiem. Bowiem, jak ostrzega nas św. Augustyn, jeżeli sami ludzie bez Boga, dążą do swoich celów, nie osiągają trwałego rezultatu, a jedynie doświadczają pomieszania, czego paradygmatem jest Babilon i jego projekt, wieża Babel [Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*: 136,2].

Zacytuję tutaj fragment swojej książki *Historia filozofii politycznej*. „Kiedy poddamy refleksji projekty polityczne, [takie jak, na przykład, wielkie podboje i socjalizm, a dzisiaj integracja europejska i liberalizm,] którym całe pokolenia poświęciły życie, zapominając o Bogu jako celu prawdziwym, a które wszystkie kończyły się porażką [...], widzimy, jak wzburzone wody Babilonu odpływają w dal. Nie powinniśmy się w nich zanurzać, ostrzega Augustyn; nie powinniśmy nawet zbliżyć się do tego żywiołu pomieszania. Drzewa rosnące wzdłuż brzegów są niepłodne. Poją je wody Babilonu, a przeto nie rodzą owoców. Jedyne, co możemy zrobić, to usiąść ponad tymi wodami, popatrzeć na nie z oddali i zapłakać nad

tymi, którzy dali się im ponieść, i nad samymi sobą, więźniami Babilonu” [Korab-Karpowicz 2010: 153-154].

Od cnót obywateli, od ich odwagi, pracowitości, poszanowania prawa, uczciwości, koleżeństwa i miłość ojczyzny, owocujących ofiarną i samorzutną pracą na rzecz wspólnoty, zależy siła i zamożność państwa. Ale nawet te wzniosłe cnoty obywatelskie mogą zmienić się w wady, jeżeli podporządkowane są żądzy panowania, służą egoizmowi pojedynczego narodu i nie mają odniesienia do ostatecznego celu ludzkiego istnienia. Dlatego polityka, właściwie rozumiana jako sztuka rządzenia, która realizuje życie dobre i uwzględnia najwyższe cele duchowe człowieka, musi mieć charakter duchowy. A w Europie oznacza to oparcie jej na chrześcijańskim ideale doskonałości – spotęgowanie władz ducha ludzkiego, skierowanie ich do tego, co w człowieku najważniejsze: do poznania prawdy, umiłowania dobra, szukania piękna, pragnienia miłości i innych najwyższych wartości, oraz nastroszenie ich do harmonii i osobistej świętości pod wpływem miłości do ludzi i Boga.

5. Przyszłość Europy i odrodzenie chrześcijaństwa

Ze względu na doświadczenie historyczne związane z kształtowaniem się cywilizacji zachodniej, tożsamości Europy nie da się oddzielić od chrześcijaństwa. Przez wiele wieków chrześcijaństwo było w Europie najpotężniejszym środkiem dla podźwignięcia jej mieszkańców moralnie i kształtowania ich osobowości, a wypływająca z niego jedność duchowa stanowiła źródło ich potęgi. W tradycji europejskiej wiara łączyła się z rozumem w nierozzerwalną wielką całość, prowadzącą do moralnego i intelektualnego doskonalenia człowieka, a jedność duchowa wypływająca z chrześcijaństwa tworzyła silny kulturowo i politycznie Zachód. Trend sekularyzacji dzisiejszych społeczeństw zachodnich można więc uznać za nieporozumienie. Przyczynia się do postępującej atomizacji Europy i zatracenia przez nią dawnej duchowej jedności. Prowadzi Europę do moralnego, a w konsekwencji do politycznego, upadku. Zapowiada przyszłość wewnątrznie zwartej kultury muzułmańskiej. Duch religijny islamu, wsparty na prostej wierze, staje się dziś ważnym czynnikiem politycznym w konfrontacji z zsekularyzowanym światem zachodnim oraz rozbitą wewnątrznie Europą.

Chrześcijaństwo, w którym najwyższe przykazanie miłości nie wprowadza rozdziału na wiernych i niewiernych, współplemieńców i wrogów, jest istotnym elementem budującym za pomocą uniwersalnych wartości moralnych zarówno jedność europejskiej wspólnoty politycznej, jak i duchową jedność całej ludzkości. Wywodzi się z niego idea braterstwa ludzi, której wyrazem są uniwersalne prawa

człowieka [Piechowiak 1997: 29]. Dlatego Europa ma dziś wielkie zadanie do wypełnienia – odrodzenie chrześcijaństwa i dokończenie dzieła Chrystusa. Istotą Jego dzieła jest odrodzenie moralne człowieka, otwarcie przed nim możliwości uczestnictwa w świętości i doprowadzenie go do doskonałości⁹. Oddanie się Bogu w religii chrześcijańskiej nadaje zarówno indywidualnemu życiu ludzkiemu, jak i życiu społecznemu zupełnie odmienny, moralny charakter. Jest przeciwwagą dla indywidualizmu i egoizmu. Oparcie się na najwyższych wartościach buduje osobowość człowieka. Rozwija w jednostce cnotę. Łączy jednostki we wspólnotę. Umożliwia realizację na ziemi wartości uniwersalnych: prawdy, dobra, piękna i miłości, które nie są tworam ludzkimi, lecz tkwią w samej konstrukcji wszechświata.

Wynika z tego postulat praktyczny. Przywódcy polityczni Unii Europejskiej oraz indywidualnych państw europejskich powinni porzucić datujący się od ponad dwustu lat trend sekularyzacji, powrócić do idei *Civitas Christiana* i uczestniczyć w rozwoju jednoczącej ludzkość na poziomie etycznym cywilizacji chrześcijańskiej [Sołowiow 2007: 38-39] oraz mieć zawsze na uwadze najwyższe wartości uniwersalne i ostateczny cel życia ludzkiego. Czas odbudować w Europie siłę chrześcijaństwa oraz budować w państwach europejskich promieniującą na inne kraje i kontynenty harmonię społeczną.

Harmonia członków określonej społeczności – oparta na ich wspólnej tożsamości, wzajemnym uzupełnianiu się i skutecznym współdziałaniu, pomimo ich nieraz różnych indywidualnych dróg życiowych i przekonań – buduje wspólny dobrobyt, tworzy porządek społeczny oraz niesie ze sobą pokój, zgodę, porozumienie, czasem kompromis między różnymi jednostkami i grupami. Wiąże się z nią umiejętność konstruktywnego rozwiązywania nieporozumień i sporów. Buduje współdziałanie oraz solidarność społeczną w oparciu o sprawy, które łączą ludzi, a nie ich dzielą. Dzięki niej, w atmosferze bezpieczeństwa, tolerancji, życzliwości i wolności, wyzwala się w społeczeństwie energia twórcza, która kierowana jest na pozytywne tory: na tworzenie wspólnego dobra. Wyraża się ona w twórczości naukowej, wynalazczej i artystycznej oraz w umiejętności organizacyjnej i inicjatywie gospodarczej. U jej podstaw jest elita moralna i intelektualna, służąca wspólnocie wiedzą i przykładem, oraz mądre duchowe przywództwo polityczne, zdolne do urzeczywistniania w społeczeństwie tego, co wartościowe, oraz kierujące się

⁹ Osiągając doskonałość, ludzkość realizuje postulat Chrystusa: „Bądźcie więc tak doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48).

najwyższymi celami człowieka. Jej owocem są piękne rzeczy i piękne zachowania. Harmonia społeczna prowadzi wspólnotę do szczęścia.

Zakończenie. Szczęście jako samorealizacja

Podsumowując nasze rozważania: szczęście to nie tylko ulotna chwila przyjemności. Rozpatrywane jako trwała wartość, szczęście to samorealizacja, spełnione życie, realizacja ludzkich potrzeb, zarówno materialnych, jak i duchowych. Duchowe przywództwo polityczne odnosi się do sztuki rządzenia państwem, która uwzględnia pełny i wszechstronny rozwój osobowy człowieka, umożliwia obywatelom samorealizację i w ten sposób zaspakaja ludzkie dążenie do osiągnięcia doskonałości moralnej i intelektualnej, osiągającej swój najwyższy stopień rozwoju w świętości jako łączności z doskonałością Boga. Jego celem jest szczęśliwe społeczeństwo, w którym każdy ma możliwość samorealizacji, a jednocześnie szanuje samorealizację innych. Wspiera harmonię społeczną, która wynika z współdziałania między różnymi grupami w obrębie społeczeństwa oraz jest alternatywą dla dzisiejszej dysharmonii będącej pokłosiem konfliktu politycznego toczącego się zarówno wewnątrz państwa, jak i na arenie międzynarodowej. Z wartości duchowego przywództwa politycznego wynika postulat praktyczny. Przywódcy Unii Europejskiej oraz indywidualnych państw europejskich powinni porzucić modernistyczny trend sekularyzacji i uczestniczyć w rozwoju cywilizacji chrześcijańskiej, jednoczącej ludzkość całego świata na poziomie etycznym, oraz mieć zawsze na uwadze najwyższe wartości uniwersalne i ostateczny cel życia ludzkiego.

Bibliografia

- Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa.
- Augustyn (1986), *Objaśnienia Psalmów, Ps. 124–150*, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, „Pisma starochrześcijańskich pisarzy”, t. XLII, z. 1, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Warszawa.
- Augustyn (1998), *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1998.
- Hartliński M. (2012), *Przywództwo polityczne. Wprowadzenie*, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Hobbes Th. (2005), *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, wstęp i przypisy J.C.A. Gaskin, PWN, Warszawa.
- Korab-Karpowicz W.J. (2010), *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

- Korab-Karpowicz W.J. (2013), *Polityka i czas, czyli zderzenie epok: tradycyjności, moderności i postmoderności*, „Civitas. Studia z filozofii polityki”, nr 15.
- Korab-Karpowicz W.J. (2015), *Tractatus Politico-Philosophicus. Traktat polityczno-filozoficzny*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Korab-Karpowicz W.J. (2017), *Harmonia społeczna, czyli zasady szczęśliwego społeczeństwa*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Korab-Karpowicz W.J. (2022), *Traktat polityczno-filozoficzny. O dobrym państwie, szczęśliwym społeczeństwie i ewolucji ludzkości*, Universitas, Kraków.
- Krąpiec M.A. (2007), *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Król M. (2008), *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków.
- Lamentowicz W. (2015), *Strategia państwa. Teoria państwa aktywnego wobec sił spontanicznych*, Elipsa, Warszawa.
- Morgenthau H. (1956), *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, wyd. 2, Alfred A. Knopf, New York.
- Piechowiak M. (1997), *Pojęcie praw człowieka*, w: L. Wiśniewski (red.), *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Platon (2002), *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty.
- Sołowiow W. (2007), *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Fronda, Warszawa.
- Tomasz z Akwinu (1980), *Suma teologiczna. O człowieku* (I, q. 85-102), t. 7, tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn.
- Tomasz z Akwinu (1981), *Suma teologiczna. Rządy Boże* (I, q. 103-119), t. 8, tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn.
- Witek S. (1986), *Teologia życia duchowego*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Michał Gierycz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0002-0863-189X

Polityczny wymiar braterstwa. Perspektywa Fratelli tutti na tle tradycji katolickiej

Abstrakt: Artykuł analizuje polityczny wymiar kategorii braterstwa w encyklice Ojca Świętego Franciszka *Fratelli tutti*. W pierwszej części autor rekonstruuje istotę braterstwa w ujęciu encykliki. W drugiej – odsłania znaczenie politycznego wymiaru proponowanego przez Papieża rozumienia braterstwa. Trzecia część poświęcona jest ukazaniu wyzwań, jakie rodzą się w kontekście proponowanego ujęcia braterstwa w perspektywie nauki społecznej Kościoła. W ostatniej, czwartej części, przedyskutowane zostaje możliwe źródło tych wyzwań, poprzez ukazanie napięcia między proponowanym przez *Fratelli tutti* rozumieniem braterstwa a specyficznym dla katolickiej tradycji pojmowaniem braterstwa.

Słowa kluczowe: braterstwo, Franciszek, *Fratelli tutti*, katolicyzm

Abstract: The article analyses the political dimension of the fraternity category in the encyclical of the Holy Father Francis *Fratelli tutti*. In its first part the author recapitulates the essence of brotherhood presented in the encyclical. In the second, the importance of the political dimension of the Pope's understanding of brotherhood is revealed. The third part of the text is devoted to presenting the challenges that arise in the context of the proposed approach to the fraternity from the perspective of the social doctrine of the Church. In the last, fourth part, the possible source of those challenges is discussed by showing the tension between the *Fratelli tutti*'s understanding of brotherhood and the Catholic tradition of understanding of brotherhood.

Keywords: brotherhood, catholicism, Francis, *Fratelli tutti*

Wstęp

Encyklika Ojca Świętego Franciszka *Fratelli tutti* jest dokumentem programowo odznajującym się od bycia koherentną wypowiedzią na temat ludzkiego braterstwa, czy swoistą summą nauczania w tym zakresie [por. Franciszek 2020: nr 5]¹. Wedle Papieża ten dokument Magisterium, ze swoimi 287 akapitami, stanowić ma jedynie „skromny wkład w refleksję” na temat uniwersalnego wymiaru braterskiej miłości „i jej otwartości na wszystkich” [tamże]. Nie jest to zatem tekst o charakterze precyzyjnego, naukowego wywodu. W istocie wyrażone zostało w nim wiele emocji, a autor nie waha się powracać do kwestii podejmowanych we wcześniejszych partiach tekstu. Założenia teoretyczno-metodologiczne *Fratelli tutti* należy mieć na uwadze w kontekście celów niniejszego opracowania. Mianowicie, przedstawione tutaj ustalenia na temat sensu braterstwa i jego politycznego znaczenia traktować należy jako możliwą, ale zapewne nie jedyną, interpretację myśli Franciszka na ten temat. Należy dopuścić możliwość, że w jakimś punkcie przedłożona rekapitulacja i interpretacja też *Fratelli tutti* może rozmiąć się z papieską intencją, mimo wszelkich wysiłków autora włożonych w to, aby rzetelnie oddać myśl encykliki.

Poniższa analiza składa się z czterech części. W pierwszej próbuję zrekapitulować istotę braterstwa przedstawioną we *Fratelli tutti*. W kolejnej – odsłonić polityczny wymiar proponowanego przez Papieża rozumienia braterstwa. Trzecia część poświęcona jest ukazaniu w zarysie wyzwań, jakie się rodzą w kontekście wcześniejszych ustaleń w perspektywie nauki społecznej Kościoła. W ostatniej, czwartej części, próbuję przedyskutować możliwe źródło tych wyzwań, nawiązując do rozumienia braterstwa w ramach tradycji Kościoła katolickiego.

1. Idea braterstwa we *Fratelli tutti*

Fundamentalną tezę *Fratelli Tutti* stanowi twierdzenie o istnieniu braterstwa uniwersalnego, „które pozwala rozpoznać, docenić i miłować każdą osobę niezależnie od bliskości fizycznej, niezależnie od miejsca na świecie, w którym się urodziła lub w którym mieszka” [Franciszek 2020: nr 1]. Jest ono ugruntowane w poczuciu „przynależności do tej samej wspólnoty ludzkiej” [tamże: nr 30], a zatem w samym byciu człowiekiem, stanowiąc propozycję, dar „Ojca nas wszystkich” [tamże: nr 46]. Papież nieprzypadkowo nie przywołuje w tym kontekście Boga Ojca chrześcijańskiej teologii, gdyż podkreśla, iż „różne religie,

¹ W związku z różnymi wydaniem tytułowej encykliki, przypisy – zgodnie ze zwyczajem tworzenia referencji w przypadku dokumentów Magisterium – odnoszą się do numerowanych akapitów *Fratelli tutti*, a nie do stron konkretnego wydania.

wychodząc z uznania wartości każdej osoby ludzkiej jako stworzenia, powołanego do bycia dzieckiem Bożym, wnoszą cenny wkład w budowanie braterstwa” [tamże: nr 271], w sposób szczególny akcentując wspólnotę podejścia do kwestii braterstwa z Wielkim Imamem Ahmadem Al-Tayyebem. W podpisanej wspólnie deklaracji w Abu Zabi obaj duchowi przywódcy przypomnieli bowiem, że Bóg „stworzył wszystkich ludzi równymi w prawach, obowiązkach i godności, i powołał ich, aby żyli razem jako bracia i siostry” [tamże: nr 5].

Warto dodać, że choć – jak podkreśla Papież – „uznanie każdego człowieka za brata lub siostrę i dążenie do przyjaźni społecznej, która włączałaby wszystkich, nie są czystą utopią”, to „wymagają determinacji i umiejętności znalezienia skutecznych sposobów, które zapewniłyby jej realną możliwość” [tamże: nr 180]. Mówiąc inaczej, uniwersalne braterstwo, zdaniem Papieża, jest pewnym, pochodzącym od „Ojca nas wszystkich”, potencjałem realnie wpisanym w każdego człowieka, który jednakowoż musi zostać przez ludzi świadomie zaktualizowany w działaniu. Jest to szczególnie istotne współcześnie, gdyż – jak zauważa Papież – „w dzisiejszym świecie poczucie przynależności do tej samej wspólnoty ludzkiej słabnie, a marzenie o wspólnym budowaniu sprawiedliwości i pokoju wydaje się być utopią z innej epoki” [tamże: nr 30]. Chrześcijańską zachętą do takiej aktualizacji jest papieska egzegeza przypowieści o miłosiernym Samarytaninie: „spotkanie Samarytanina i Judejczyka” – zauważa Franciszek – „jest potężną prowokacją, która demaskuje wszelkie manipulacje ideologiczne, abyśmy mogli poszerzyć nasz krąg, abyśmy mogli nadać naszej zdolności do miłowania wymiar uniwersalny, zdolny do przekraczania wszelkich uprzedzeń, wszelkich barier” [tamże: nr 83].

Kwestia owej totalnej transgresji wydaje się o tyle istotna, że braterstwo uniwersalne, zdaniem Papieża, jest teleologicznie pierwsze – lokuje się przed jakimikolwiek innymi formami przynależności. Jak twierdzi, „właśnie w to powiązanie powszechnej jedności włącza się każda ludzka grupa i w niej odnajduje swe piękno. Zatem każda osoba rodząca się w określonym kontekście wie, że należy do większej rodziny, bez której nie jest możliwe pełne zrozumienie siebie” [tamże: nr 149]. W świetle owego teleologicznego pierwszeństwa uniwersalnego braterstwa Papież uznaje za przejaw „zachwycająco ludzkiego” zachowania, działanie, które, co prawda, nie polepsza losu innego, ale wyraża świadomość owej najszerzej przynależności. Tytułem przykładu zauważa: „Jeśli bowiem ktoś posiada nadmiar wody, a jednak troszczy się o nią, z myślą o ludzkości, to dlatego, że osiągnął poziom moralny, który pozwala mu wyjść poza swoje granice i poza granice grupy, do której należy” [tamże: 117].

2. Polityczny wymiar powszechnego braterstwa

Zarysowana wizja braterstwa w sposób szczególny wiąże się z polityką, stanowiącą najistotniejszy czy najdonioślejszy wymiar jego aktualizacji. Papież zauważa: „człowiek może bowiem pomóc potrzebującemu, ale kiedy dołącza do innych w tworzeniu społecznych procesów braterstwa i sprawiedliwości dla wszystkich, wkracza na pole największej miłości, miłości politycznej” [tamże: nr 180]. Konsekwentnie, zauważa Papież, „aby umożliwić rozwój światowej wspólnoty, zdolnej do realizowania braterstwa [...] potrzebna jest lepsza polityka, służąca prawdziwemu dobru wspólnemu” [tamże: nr 154]. Owa „lepsza polityka” odnosić się powinna do ideału braterstwa, który ma aktualizować. Rzecz zatem można, że to ten ideał dookreśla zasady i cele właściwej polityki. „Stwierdzenie – pisze Papież – że jako istoty ludzkie jesteśmy braćmi i siostrami, jeśli nie jest tylko abstrakcją, ale ucieleśnia się i staje się konkretne, stawia przed nami szereg wyzwań, które nas poruszają, zobowiązują do przyjęcia nowych perspektyw i wypracowania nowych reakcji” [tamże: nr 128].

Fratelli tutti za „niezbędne minimum” celów politycznych zgodnych z duchem uniwersalnego braterstwa uznaje eliminację głodu i handlu ludźmi oraz zapewnienie wszystkim mieszkania („dachu nad głową”) i opieki zdrowotnej [tamże: nr 189]. Ale nie ogranicza do tego zobowiązań płynących z braterstwa. Papież jest w tej kwestii bardzo szczegółowy. W kontekście migracji, które – zdaniem Papieża – „będą tworzyć podstawę przyszłości świata” [tamże: nr 40], braterstwo „wiąże się z koniecznością podjęcia pewnych niezbędnych działań, zwłaszcza w przypadku osób uciekających przed poważnymi kryzysami humanitarnymi. Na przykład: zwiększenie liczby przyznawanych wiz i uproszczenie procedur; zastosowanie prywatnego i wspólnotowego sponsorowania, otwarcie korytarzy humanitarnych dla uchodźców znajdujących się w najtrudniejszej sytuacji; zapewnienie odpowiedniego i godnego zakwaterowania; zapewnienie bezpieczeństwa osobistego i dostępu do podstawowych świadczeń; zapewnienie odpowiedniej opieki konsularnej, prawa do posiadania przy sobie w każdej chwili osobistych dokumentów tożsamości, równego dostępu do wymiaru sprawiedliwości, możliwość otwierania rachunków bankowych i zapewnienie środków niezbędnych do życia; zapewnienie swobody poruszania się i możliwości podejmowania pracy; ochrona małoletnich i zapewnienie im regularnego dostępu do edukacji; zapewnienie tymczasowej opieki lub programów przyjmowania; zapewnienie wolności religijnej; promowanie ich integracji społecznej; sprzyjanie łączeniu rodzin i przygotowanie wspólnot lokalnych do procesów integracyjnych” [tamże: nr 130]. Ponadto, w przypadku tych, którzy „już dawno przybyli i są częścią tkanki społecznej, ważne jest zastosowanie

koncepcji obywatelstwa”, które „opiera się na równości praw i obowiązków, zgodnie z którymi wszyscy korzystają ze sprawiedliwości. Dlatego ważne jest – pisze Papież – aby w naszych społeczeństwach stworzyć koncepcję pełnego obywatelstwa i odrzucić dyskryminujące użycie określenia mniejszości, które rodzi poczucie izolacji i niższości. Toruje ono drogę wrogości i niezgodzie; niweczy sukcesy i pozbawia praw religijnych i obywatelskich niektórych obywateli, którzy są w ten sposób dyskryminowani” [tamże: nr 131]. Tak realizowane braterstwo wiąże się przy tym z bezinteresownością – nieoczekiwaniem niczego w zamian za pomoc, której jest się dawcą, od tych, którzy ją otrzymują. Jak zauważa Papież, „tylko kultura społeczna i polityczna, która zawiera w sobie bezinteresowną gościnność, może mieć przyszłość” [tamże: nr 142].

Polityczny wymiar koncepcji braterstwa, znoszący – jak pokrótce naszkicowano – w imię równości kategorie mniejszości i większości, oczekiwania wobec migranta ze strony obywateli danej wspólnoty etc., zdaniem Papieża przekłada się również na zakaz pewnych istotnych z perspektywy bezpieczeństwa wewnętrzne i zewnętrznego politycznych praktyk. W imię braterstwa Papież zakazuje nie tylko kary śmierci, podkreślając zaangażowanie Kościoła na rzecz jej całkowitego zniesienia; zakazuje również stosowania kary dożywocia (którą nazywa „ukrytą karą śmierci” [tamże: nr 268]), wyraźnie podważa zasadność prowadzenia wojen, lokalizując się blisko stanowiska pacyfistycznego. Papież przywołuje w tym kontekście Jana XXIII, przypominając za nim, iż „w epoce potęgi atomowej byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw” [tamże: nr 260].

Biorąc pod uwagę zakres, zarysowanych tutaj jedynie, politycznych zmian i działań powiązanych z ideałem braterstwa, nie dziwi, że ostatecznie prowadzi on Papieża do postulatu fundamentalnej przebudowy relacji politycznych, swoistego „politycznego resetu”. Franciszek jest przekonany, że potrzebujemy takiego „światowego porządku prawnego, politycznego i gospodarczego, który zwiększy i ukierunkuje współpracę międzynarodową na solidarny rozwój wszystkich narodów” [tamże: nr 120]. W tym kontekście Franciszek podkreśla, że „niezbędne staje się dojrzewanie silniejszych i sprawnie zorganizowanych instytucji międzynarodowych, których władze byłyby desygnowane sprawiedliwie, na podstawie porozumień między rządami krajowymi, i wyposażone w możliwość sankcjonowania” [tamże: nr 172]. Oznaczałoby to ostateczne zerwanie z zasadą suwerenności państw (jej istotą jest władza zwierzchnia na danym terytorium), a zatem w ogóle państwowości w dotychczasowej formie i zaistnienie „jakiejs formy globalnego

autorytetu, regulowanego przez prawo” [tamże]. Papież podkreśla, że „powinno się [...] przynajmniej przewidywać możliwość powołania do życia skuteczniejszych organizacji światowych, obdarzonych autorytetem, aby zapewnić globalne dobro wspólne, eliminację głodu i ubóstwa oraz pewną obronę podstawowych praw człowieka” [tamże]. Wszystko to ma zaś służyć globalnej „integracji kulturalnej, gospodarczej i politycznej”, której „powinien towarzyszyć proces edukacyjny, który promowałby wartość miłości sąsiada, będącej pierwszym krokiem koniecznym dla osiągnięcia zdrowej, powszechnej integracji” [tamże: nr 151].

Pojawić się może pytanie, jaką rolę w budowie powszechnego braterstwa pełnić ma religia. O znaczeniu religii Papież pisze w ostatnich paragrafach encykliki. Religia jest istotna nie tyle dla aktualizacji, ile legitymizacji idei uniwersalnego braterstwa. Jak zauważa Franciszek „przekonania religijne odnoszące się do sakralnego sensu życia ludzkiego pozwalają nam uznać podstawowe wartości naszego wspólnego człowieczeństwa” [tamże: nr 283], a zatem pomagają dostrzec wspólne pochodzenie i jedną naturę wszystkich ludzi. Ponadto – pisze Papież – „bez otwarcia się na Ojca wszystkich ludzi, nie może być solidnych i stabilnych motywów apelu o braterstwo”. „Jedynie z tą świadomością dzieci, które nie są sierotami – podkreśla dalej – możemy żyć ze sobą w pokoju”. Nie wiem, czy pośrednie nawiązanie do słów Schillera z *Ody do radości* („Bracia, nad tym gwiaździstym niebem musi mieszkać kochający ojciec”), jest tu przypadkowe, czy nie, ale podobnie jak w jego utworze, tak i tutaj pochodzenie powszechnego braterstwa od ojcostwa Bożego pozostaje ostatecznie w tle. Braterstwo uniwersalne we *Fratelli tutti* wydaje się przede wszystkim wiązać się – jeśli można to tak wyrazić – z cofnięciem się poza historię, do uprzedzającej ją natury człowieka, przynależności do „wspólnoty ludzkiej”. Rola – niewątpliwie przydatnej dla legitymizacji braterstwa powszechnego – religii wydaje się tutaj ostatecznie instrumentalna.

3. Powszechne braterstwo w perspektywie nauczania społecznego Kościoła

Polityczne znaczenie braterstwa w perspektywie *Fratelli tutti* staje się – rzec chyba można bez przesady – znaczeniem podstawowym. To tu aktualizuje się ideał braterstwa i – nieprzypadkowo – właśnie w obszarze polityki Papież wzywa do fundamentalnych przekształceń, dość precyzyjnie kalibrując ich kształt na kartach encykliki. Rodzi to jednak pewne pytania, zwłaszcza związane z posoborowym rozumieniem roli Kościoła.

Ugruntowana w nauczaniu soborowym i posoborowym katolicka teoria polityki, pojmująca ją jako przestrzeń niedoskonałej, acz dostatecznie dobrej

realizacji zasady sprawiedliwości, zachęcając świeckich do politycznego zaangażowania, konstytuowała Papieża i – szerzej – hierarchię Kościoła jako aktorów metapolitycznych. Ich zadaniem było głoszenie moralnej prawdy i, w konsekwencji, formowanie sumień obywateli, jak również obowiązek wyrażania sprzeciwu wobec idei politycznych, które niszczyłyby obraz Boży w człowieku. Fundamentem tego zaangażowania było przekonanie o wynikającym z natury ludzkiej, a zatem powszechnie i bezapelacyjnie obowiązującym, prawie moralnym, którego przestrzeganie „jest ludziom konieczne do zbawienia” [Paweł VI 2003: nr 4]. Istnienie wynikającego z natury człowieka prawa moralnego, którego autorytatywnym nauczycielem jest Kościół, otwierało drogę do jego szczególnej, metapolitycznej pozycji we wspólnocie politycznej. Jasne określenie zadań Kościoła jako obrońcy transcendentnej godności człowieka pozwalało Kościołowi z jednej strony zachować w hierarchii dystans wobec bieżącej polityki, z drugiej odgrywać w owej polityce istotną i niezastępowalną rolę, zwłaszcza gdy władza polityczna zaczynała rościć sobie kompetencje do omnipotencji [Boeckenfoerde 2006: 309-313]. To specyficzne, dostrzegane również w niektórych porządkach konstytucyjnych, miejsce Kościoła określano niekiedy mianem „niepolitycznej polityczności” [Mazurkiewicz 2017: 233-254].

Jeśli jednak „prawo naturalne” zostaje zastąpione przez „naturalne braterstwo” jako punkt odniesienia dla zaangażowania Kościoła i osądu politycznego, to cała powyższa koncepcja zaczyna się chwiać. O ile bowiem można bezbłędnie wskazać nieprzekraczalne zasady prawa naturalnego, a zatem tzw. negatywne normy, zostawiając szeroką przestrzeń dla politycznych dyskusji odnośnie do aplikacji norm pozytywnych, o tyle postulaty płynące z braterstwa odnoszą się do głównie do norm pozytywnych. Zmiana typu norm stanowiących podstawowy punkt odniesienia dla zaangażowania Kościoła zmienia w sposób istotny trajektorię i charakter jego aktywności. O ile obrona zasad negatywnych prawa naturalnego zasadniczo nie zagraża „polityzacji” chrześcijańskiego przesłania, o tyle definiowanie i „kalibrowanie” wymogów płynących z norm pozytywnych może rodzić zasadne pytania o mandat Kościoła do wkraczania na teren polityki. Jako, że dobro może być zawsze wyrażone w inny sposób, a ponadto – w świecie po grzechu pierworodnym – żadne z rozwiązań społecznych nie będzie miało charakteru idealnego, również chrześcijanie mogą stać po przeciwległych stronach politycznej barykady w rozmaitych polityczno-społecznych kwestiach (począwszy od sporu o system podatkowy po wizję zakresu działania państwa). Jednocześnie jednak cały Kościół łączyć powinien sprzeciw względem naruszania przez prawo stanowione negatywnych norm prawa naturalnego.

Ryzyko „polityzacji” chrześcijańskiego przesłania we *Fratelli tutti* odsłania się wyraźnie, jeśli zestawimy główne polityczne postulaty płynące z przedłożonej idei braterstwa. Należą do nich m.in.: pełna otwartość na nieograniczone przyjmowanie i integrację migrantów, od których jednakowoż nie mamy prawa niczego oczekiwać w imię braterskiej bezinteresowności; gwarantowanie mieszkania i wyżywienia każdemu, kto go potrzebuje; odrzucenie pojęcia „mniejszość” jako dyskryminującego i budzącego nienawiść; zniesienie kary śmierci i dożywocia; postulaty pacyfistyczne, niuansujące również etyczną zasadność zbrojnej obrony; idea wyposażonej w możliwość nakładania sankcji władzy ponadnarodowej, etc. Patrząc na nie w zestawieniu, nietrudno dostrzec ich lewicowe czy – nazwijmy to szerzej – pooświeceniowe nachylenie. Istotnym wymiarem tych postulatów jest zatem antropologiczny optymizm, zapoznający *de facto* w istotnym stopniu naukę o grzechu pierworodnym, a zatem naznaczony utopizmem. Rodzi to istotne pytania odnośnie do konsekwencji zrealizowania papieskich „marzeń” o lepszej polityce. Przykładowo: czy naprawdę możemy sądzić, że powołanie władzy światowej upodmiotowi słabsze organizmy państwowe, skoro już dzisiaj elity finansowe próbują kontrolować proces globalizacji? Jeśli – jak zauważył Benedykt XVI – encyklika *Pacem in terris* dała „decydujący impuls do otwarcia Chrześcijańskiej Demokracji na poglądy lewicowe” [2018: 11], wydaje się, że *Fratelli tutti* stanowi znacznie więcej niż impuls.

4. Braterstwo powszechne w perspektywie tradycji katolickiej

Jeśli potencjalna realizacja zarysowanej idei braterstwa prowadzić może do podważenia metapolitycznej roli Kościoła, jak również sprzyja realizacji celów grup politycznych dalekich i często wprost wrogich wierze Kościoła, warto rozważyć czy punkt wyjścia encykliki jest w teologicznym aspekcie wystarczająco dopracowany. Nietrudno choćby zauważyć, że idea uniwersalnego braterstwa pozostawać się zdaje w jakimś napięciu ze słowami Jezusa przepowiadającego uczniom, że nastąpią podziały, w wyniku których będą pozbawieni wszelkiego ziemskiego braterstwa i miłości krewnych (Mt 10,21).

Prezentując wizję powszechnego braterstwa, Papież Franciszek odwołuje się do postaci św. Franciszka. W pierwszych akapitach encykliki przywołuje zatem „epizod w jego życiu, który ukazuje nam jego serce bez granic, zdolne do wyjścia poza dystanse wynikające z pochodzenia, narodowości, koloru skóry czy religii. To jego wizyta u sułtana Malik-al-Kamila w Egipcie... Nie lekceważąc trudności i niebezpieczeństw, św. Franciszek poszedł na spotkanie z sułtanem z taką samą postawą, jakiej wymagał od swoich uczniów: aby, nie negując własnej tożsamości,

«pośród Saracenów i innych niewiernych [...] nie wdawać się w kłótnie ani w spory, lecz być poddanymi wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu ze względu na Boga». W tamtym kontekście było to żądanie niezwykle. Uderza nas, jak osiemset lat temu Franciszek zalecał, by unikać wszelkich form agresji czy sporów, a także, by żyć pokornie i po bratersku «w poddaniu», także wobec tych, którzy nie podzielają ich wiary” [Franciszek 2020: nr 3].

W tym fragmencie encykliki Papież przywołuje fragment Niezatwierdzonej Reguły św. Franciszka, na jej podstawie referując czytelnikom istotę braterstwa wedle Biedaczyny z Asyżu. Rzecz w tym, że owa reguła formułowała kwestię sposobu zachowania u Saracenów nieco szerzej, niż referuje to encyklika. Mianowicie czytamy w niej: „Bracia zaś, którzy udają się [do Saracenów], mogą w dwojaki sposób duchownie wśród nich postępować. Jeden sposób: nie wdawać się w kłótnie ani w spory, lecz być poddanymi wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu ze względu na Boga (1 P 2,13) i przyznawać się do wiary chrześcijańskiej. Drugi sposób: gdyby widzieli, że tak się Panu podoba, niech głoszą słowo Boże, aby [ludzie] uwierzyli w Boga wszechmogącego, Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Stworzyciela wszystkich rzeczy, w Syna Odkupiciela i Zbawiciela i aby przyjęli chrzest i zostali chrześcijanami, ponieważ kto nie odrodzi się z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego (por. J 3,5). Bracia mogą głosić tym i innym ludziom te i inne Bogu miłe prawdy, bo Pan mówi w Ewangelii: Każdego, kto Mnie wyzna wobec ludzi, i Ja wyznam wobec Ojca mojego, który jest w niebie (Mt 10,32). Kto będzie się wstydził Mnie i moich słów, tego i Syn Człowieczy będzie się wstydził, gdy przyjdzie w majestacie swoim i Ojca, i aniołów (por. Łk 9,26)” [św. Franciszek 1221: nr 16].

Warto podkreślić, że w obu przypadkach – choć w różnej formie – istotą działania franciszkanów miało być głoszenie wiary chrześcijańskiej, albo swoim życiem, albo życiem i słowem. Zniesansowanie tej kwestii w encyklice *Fratelli tutti* (przez pominięcie drugiego sposobu działania i zastąpienia jasnego stwierdzenia o przyznawaniu się do wiary chrześcijańskiej ogólnym sformułowaniem o nienegowaniu swojej tożsamości) jest o tyle znaczące, że ostatecznie modyfikuje sens braterstwa według św. Franciszka. Tymczasem widać wyraźnie, że miłość mogła mieć u niego wymiar uniwersalny, bo braterstwo miało wymiar chrześcijański. Wyrażone jest to wprost w regule mówiącej o „braciach, którzy udają się do Saracenów”: franciszkanie nie udawali się do braci; udawali się do tych, którzy braćmi we właściwym sensie nie byli. Jest to istotne, bo w regule św. Franciszka, jak i w całym chrześcijaństwie, odślaniają się – charakterystyczne dla

chrześcijaństwa – dwie sfery etycznej postawy. „W przeciwieństwie do oświecenia i do stoików chrześcijaństwo opowiada się najpierw – pisze Joseph Ratzinger – za istnieniem dwóch różnych sfer i «braćmi» nazywa tylko wyznawców tej wiary” [Ratzinger 2013: 83]. Braterstwo ma tutaj charakter faktu wiary i opiera się na wszczęciu wiernych poprzez chrzest w Chrystusa. „Chrześcijańskie braterstwo – stwierdza zatem Ratzinger – różni się od wszystkich pozostałych, znajdujących się poza kręgiem braterstwa opartego na pokrewieństwie, swym ściśle realnym charakterem. Jego rzeczywistość jest ujęta w wierze i w sakramentach” [tamże: 62]. Oczywiście, w przeciwieństwie np. do związków misteryjnych, w chrześcijaństwie nie dąży się do bycia celem dla siebie samego. Odrębność ma sens wyłącznie w kontekście służenia innym, których los został chrześcijanom powierzony. Ów „inny” jest, oczywiście, w najgłębszym sensie „drugim bratem”, zarówno na mocy wspólnego ojcostwa Boga, jak i – o czym szerzej niżej – chrystologicznego uzasadnienia podwójnego braterstwa. Tym niemniej, w sensie ścisłym, owo podwójne braterstwo oznacza dwie różne sfery etycznej odpowiedzialności. Realne braterstwo chrześcijan jest tutaj przesłanką i podstawą miłości względem bliźnich. Albowiem – podkreśla Ratzinger – „najpierw [musi] istnieć taka odrębność jako określona, uchwytna wspólnota braterska, bo ona dopiero wydobywa całość z czczego marzycielstwa i umożliwia konkretną realizację” [tamże: 76].

Zobowiązania braci (chrześcijan) wobec każdego człowieka wyrazić można – za Ratzingerem – triadą: misja – miłość – cierpienie, w której jednak zarówno misja, jak i cierpienie są wyrazem miłości. Podstawową formą służenia niechrześcijaninowi jest misja. Jako, że każdy człowiek jest przez Boga umiłowany i zaproszony do jedności i szczęścia w Nim, miłość ku innym przynagla przede wszystkim do ukazania im miłości Boga objawionej w Chrystusie. Odsłania to, dodajmy, inkluzywny charakter chrześcijańskiego braterstwa: każdy jest doń zaproszony, bo każdy zaproszony jest do poznania i pokochania Chrystusa. Można zatem powiedzieć, że niewierzący są „jeszcze nie-braćmi” [tamże: 75]. Warto zauważyć, że właśnie o realizację obowiązku misyjnego dba św. Franciszek w obu strategiach podejścia do Saracenów. Odpowiadają one przy tym, domagającej się poważnego rozważenia, dialektyce nakazów Zbawiciela: „Z jednej strony mamy dane przez Jezusa Chrystusa polecenie upubliczniania: «Co wam mówię w ciemności, powtarzajcie w świetle»... Z drugiej strony są również te słowa Chrystusa, które służyły za podstawę starochrześcijańskiej *disciplina arcani*: «Nie dawajcie psom tego, co święte» (Mt 7,6)” [tamże: 83]. W owej dialektyce zakorzeniona jest dwoistość rad św. Franciszka dawanych w regule jego braciom: jednej nakazującej świadczyć życiem, a drugiej nakazującej głosić Słowo Boże.

Drugim, a istotowo pierwszym, zadaniem chrześcijanina wobec każdego niechrześcijanina jest miłość *agape*. Chrześcijanie nie mogą poprzestawać na miłowaniu braci, czyli wyznawców wiary. „Idąc w ślady swego Pana, który czynną miłość okazywał tym, którzy go nie znali ani nie kochali, powinni okazywać miłość wszystkim, którzy jej potrzebują, nie oczekując podziękowań ani odpowiedzi. Każdy potrzebujący ich pomocy jest z tego właśnie tytułu bratem Chrystusa, a nawet obecnością samego Pana (Mt 25,31-46). Rzeczywista «paruzja» Chrystusa dokonuje się wszędzie tam, gdzie człowiek widzi i uznaje wezwanie do miłowania Go, pochodzące od tego, który znajduje się koło niego i jest w potrzebie” [tamże: 84]. Braterstwo w Chrystusie nie wyłącza nikogo z miłości, w tym miłości „do końca”, daru z siebie, aż do oddania życia. Przeciwnie, umożliwia je. Włączenie w Chrystusa otwiera bowiem na łaskę nadprzyrodzoną, «która wspiera i umacnia dobrą wolę ludzi» [Paweł VI 2003: 20].

Trzecim zadaniem chrześcijanina w stosunku do niewierzących – pisze Ratzinger – „jest – za wzorem Pana – cierpienie dla nich i za nich. Na ostatniej drodze swego życia, niewiele już dni przed swą Męką, Chrystus wyraził zadanie swego życia: «Syn Człowieczy nie przyszedł, aby mu służyli, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu» (Mk 10,45). W słowach tych zawarte jest nie tylko podstawowe prawo życia Jezusa, lecz także podstawowe prawo życia uczniów Jezusa” [Ratzinger 2013: 85]. Warto zwrócić uwagę, że ten wymiar posługi czyni Kościół rzeczywiście powszechnym. O ile bowiem „pod względem zewnętrznej liczebności nigdy nie będzie w pełni „powszechny”, to „przez swą miłość i cierpienie Kościół jest jednak zawsze «dla wielu», dla wszystkich. Przez swą miłość i cierpienie przekracza wszystkie granice, jest naprawdę «katolicki»” [tamże].

Podsumowując zarysowany sens chrześcijańskiego braterstwa, zauważyć przyjdzie, że specyficzne dla uczniów Chrystusa braterstwo nie jest związane przede wszystkim z pochodzeniem naturalnym czy nawet stworzeniem przez Boga. Wiąże się natomiast z przynależnością do Boga, ze wszczęciem w Chrystusa. Nie jest to zatem jedynie braterstwo źródeł, ale nade wszystko braterstwo celu, celu ostatecznego², wspólnego podporządkowania własnej woli Bogu. Nie jest zatem w pierwszym rzędzie ukierunkowane na kształtowanie tego świata, a na wszczęcie kolejnych ludzi („drugiego brata”) w Chrystusa. Oczywiście, przy okazji, chrześcijańskie braterstwo może zmieniać świat, może się wiązać również z zadaniami politycznymi. Ostatecznie, „wewnętrzny kontakt z Bogiem przez

² Spostrzeżenie to zawdzięczam dr. Mariuszowi Sulkowskiemu.

Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie otwiera w nas rzeczywiście nowe możliwości, czyni szerszymi nasze serce i naszą duszę” [Benedykt XVI i Seewald 2011: 184]. Nie chodzi tu o automatyzm, jakąś formę „duchowej inteligencji” możliwej do mechanicznego wyćwiczenia, ale o fakt, że „wiarą nadaje naszemu życiu szerszy wymiar” [tamże]. Polityczne znaczenie tego wymiaru odkryć można, jak się wydaje, choćby w historii integracji europejskiej. Polityczna doniosłość działań Roberta Schumana i Alcidego de Gasperiego, jakościowo po prostu nieporównywalnych z możliwościami dzisiejszej – znacznie lepiej finansowanej i instytucjonalnie zorganizowanej – europejskiej polityki, warta jest w tym kontekście zapewne głębszej uwagi. Tym niemniej, to nie polityka aktualizuje potencjał chrześcijańskiego braterstwa. Jego istota i misja, a zatem również zadania Magisterium względem działań politycznych, lokują się w takim ujęciu w zupełnie innej, metapolitycznej sferze.

Atrakcyjna może być propozycja, by braterstwo nie pociągało za sobą dwóch różnych sfer etycznej postawy; by w jego imię usunąć wszelkie bariery i wprowadzić całkowicie ujednoczony etos, w tej samej mierze obowiązujący wszystkich ludzi. Przywołując raz jeszcze Ratzingera stwierdzić można, że „w tym stanowczym zniesieniu granic jest niewątpliwie coś bardzo wielkiego, osiąga się to jednak za wysoką cenę: zbyt szerokie braterstwo staje się nierealistyczne i pozbawione znaczenia... Braterstwa, w którym wszyscy są tacy sami, nikt rzeczywiście nie chce poważnie traktować” [2013: 40]. Wydaje się, że teza ta została w istotnym stopniu pozytywnie zweryfikowana w kontaktach międzyreligijnych Stolicy Apostolskiej. Wracając z Iraku od „wielkiego i mądrego człowieka Bożego”, jak określił imama Sistaniego Papież, Franciszek podzielił się myślą przywódcy duchowego Irakijczyków. Stwierdził, iż „Ajatollah Al-Sistani powiedział coś, co staram się dobrze zapamiętać: ludzie są albo braćmi ze względu na religię, albo równi ze względu na stworzenie” [2021]. Myśl ta, pozostająca w wyraźnym napięciu do uniwersalnego pojmowania braterstwa, wydaje się warta rzeczywiście poważnego przemyślenia również w kontekście katolickiej tradycji „podwójnego” braterstwa.

Artykuł powstał w ramach projektu pt. „II Międzynarodowy Kongres dla Małżeństwa i Rodziny” (17.-19.11.2022) – dofinansowanego z programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą Doskonała Nauka – Wsparcie Konferencji, w latach 2022–2023.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Seewald P. (2011), *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Znak, Kraków.
- Benedykt XVI (2018), *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, KUL, Lublin.
- Boeckenfoerde E.W. (2006), *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, tłum. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna”, nr 3.
- Franciszek (2020), *Fratelli tutti*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (07.10.2022).
- Franciszek (2021), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210308_iraq-volo-ritorno (07.10.2022).
- Franciszek św. (1221), *Reguła niezatwierdzona*, <https://kapucyni.pl/regula-niezatwierdzona/> (25.10.2022).
- Mazurkiewicz P. (2017), *Europa jako kinderniespodzianka*, OMP, Kraków.
- Paweł VI (2003), *Humanae vitae*, wyd. M, Kraków.

Adelaide Madera

University of Messina, Włochy

ORCID: 0000-0002-5506-0268

*The State's Attitude towards Religious
Communities in a Health Crisis:
pursuing toward new
interpretative approaches?*

**Państwo wobec wspólnot religijnych w sytuacji kryzysowej
dotyczącej zdrowia. W stronę nowych podejść interpretacyjnych?**

Abstrakt: Jako swego rodzaju przełom wybuch COVID-19 w 2020 r. głęboko zmienił nasze zwykłe wyobrażenie o życiu społecznym. Taki bezprecedensowy stan zagrożenia zdrowia stanowi również poważne wyzwanie w zakresie podstawowych praw i wolności, będąc testem radzenia sobie w skrajnych warunkach dla nowoczesnych konstytucyjnych systemów pluralistycznych. Ożywił obawy dotyczące „wyjątkowej” roli religii w postsekularnych społeczeństwach demokratycznych, ze szczególnym uwzględnieniem wolności religijnej. Celem tego artykułu jest zbadanie, poprzez analizę porównawczą, implikacji ery pandemii jako okazji do refleksji nad potrzebą ponownego przyjrzenia się roli organizacji religijnych w ramach sieci aktorów społecznych. Artykuł pokazuje, że współpraca między aktorami politycznymi i wspólnotami wyznaniowymi może przyczynić się do wdrożenia nowych sposobów wspólnego życia, w których wszyscy aktorzy społeczni promują wspólne zaangażowanie na rzecz wspólnych celów z myślą o budowaniu bardziej zrównoważonej przyszłości.

Słowa kluczowe: stan zagrożenia zdrowia, środki ograniczające, wspólnoty religijne, współpraca

Abstract: As a sort of watershed, since 2020, the outbreak of COVID-19 has deeply altered our ordinary idea of social life. Such an unprecedented health emergency has also raised a serious challenge in terms of fundamental rights and liberties, acting as a stress-test for modern constitutional pluralistic systems. With specific regard to religious freedom, it has revitalized concerns about the “special” role of religion in post-secular democratic societies. Through a comparative analysis,

the aim of this paper is to investigate the implications of the pandemic age as an opportunity to reflect on the need to revisit the role of religious organizations within the network of social actors. The paper shows that cooperation among political actors and faith communities can contribute to the implementation of new ways of living together, where all social actors promote shared commitments to common goals with a view to building a more sustainable future.

Keywords: health emergency, restrictive measures, religious communities, cooperation

1. Introduction

As a sort of watershed, since 2020, the outbreak of COVID-19 has deeply altered our ordinary idea of social life: lockdowns, social distancing and, most of all, wearing masks for sanitary reasons have imposed a new, dystopic notion of “living together” [ECHR 2014]. Such an unprecedented health emergency has not only deeply undermined the feeling of safety of modern democratic societies coming from the evolution of technology and medicine but has also raised a serious challenge in terms of fundamental rights and liberties, whose protection is founded on a complex international framework [Martínez-Torrón 2021a: 1]. Although the restrictive measures have been aimed at protecting the “supreme good” of life [Colaianni 2020: 32], the pandemic has emphasized underlying legal, political, social and economic tensions [Madera 2020: 115]. With specific regard to religious freedom, it has revitalized concerns about the “special” role of religion in post-secular democratic societies, where it seems less and less acceptable and reasonable that religion should enjoy special treatment and exemptions from general rules [Ibidem:110]. In an era where “cultural wars” are expanding, claims for religious accommodation are seen as a means of protection of values and convictions that are becoming progressively politically divisive in a highly secularized and multicultural society [Bean and Fretwell Wilson 2020: 247]. Such a never-ending debate has been exacerbated during the pandemic: should the exercise of religious freedom be equalized to that of other secular activities or does its legal regime deserve special treatment? [Schwartzman 2012: 1351].

However, during the health crisis due to the COVID-19 infection, religious communities have played a key role. In many cases, such groups have provided guidelines to their faithful to limit the spread of the virus, as well as being deeply engaged in providing primary goods and services to vulnerable classes [Madera 2021: 6].

The aim of this paper is to analyze the implications of the pandemic period as an opportunity to reflect on the need to revisit the role of religious organizations within the network of social actors, and to develop new strategic partnerships between religious and public actors in the pursuit of shared goals [Martínez-Torrón 2021b: 30-32].

2. The restrictive measures aimed at reducing the spread of the infections

The coronavirus pandemic has often been associated with the idea of an exceptional global crisis which has deeply affected societies, economies and legal frameworks. First, the exceptionalism and the severity of the situation has provoked an “aggrandizement” [Petrov 2020: 71] of the jurisdiction of the executive powers, with little parliamentary control, raising concern about the subtle boundary between broad discretion and arbitrariness [Martínez-Torrón 2021a: 1-16.]. Commentators questioned whether legislative reluctance to provide clear standards has been the effect of a broader marginalization of the role of the lawmaker [Casuscelli 2021: 1-16.]. Other scholars have seen the health crisis as an opportunity for a reflection on the adequacy and effectiveness of emergency rules in distinctive legal frameworks, their role being connected with their place within the hierarchical system of the sources of law: in some cases, emergency rules have been provided at a constitutional level; in others, at the level of ordinary legislation [Consorti 2021: 167]. In any case, many legal experiences have shown the weakness of their legal provisions aimed at regulating a health emergency.

Indeed, restrictive measures, due to the need to reduce the spread of the infection, have resulted in a drastic suspension of the exercise of fundamental freedoms: mobility, association, education, privacy, raising the question of whether and to what extent fundamental rights can be subject to restrictions. Several governments have had to take decisions, due to the state of emergency, resulting in “tragic choices” [Calabresi and Bobbit 1978] in the search of a difficult balance of conflicting rights, which are the expression of fundamental values in a democratic and pluralistic society, notwithstanding the lack of scientific certainty and evidence-based medical standards and guidelines.

Second, there has been an unimaginable medicalization of law, as political choices have been entangled with scientific data. Such an entanglement has provoked the need for a continuous follow-up, trying to keep up with the successive phases of the pandemic, the epidemiological data, the level of scientific knowledge, the workability of public health systems [Madera 2021: 5]. However, such measures

have been the object of a harsh debate: they have been criticized because of their lack of clarity, ineffectiveness, and self-serving nature [Martínez-Torrón 2021: 3].

In any case, the coronavirus health emergency has been qualified as a valuable opportunity to assess the scope and workability of the constitutional framework during the management of a dramatic health crisis [Ruggeri 2020: 210-211]. Acting as a stress-test for modern constitutional pluralistic systems, the health emergency has raised new unique legal challenges [Madera 2021: 1].

3. The management of religious freedom during the pandemic crisis: is religion still special?

With specific regard to the management of religious freedom, the pandemic crisis has provided a valuable opportunity to question the controversial relationship between law and religion.

As a global crisis, it has allowed distinctive state responses to be compared, where public policies have had to reconcile “reasonableness” with “precaution” [Lazzaro 2021: 107.], “contingency” and “proportionality” [Ventura 2021]. Governments have offered various legal responses, ranging between two opposite poles: a full interruption of religious assemblies and an accommodation of religious worship [Madera 2021: 1]. Indeed, scientific uncertainty, the unavailability of effective treatments and a pandemic context in continuous evolution, where the only available option to reduce the spread of the infection was to impose social distancing and restrictions on mobility have resulted in a fragmented legal response.

In the US context, a discrepancy has arisen between federal general guidelines and more pervasive state restrictive measures. Such a divergence was emphasized during phase-two of the pandemic, underlining that Trump administration’s accommodationist approach towards the claims of mainstream religions clashed with state executive powers’ decisions, charged with the hard job of providing legal responses aimed at restraining the spread of the infection [Haynes 2021: 1-15].

On the other side of the Atlantic, European states have resorted to various procedural techniques, grounded on the ECHR’s legal framework, to impose restrictions on fundamental freedoms. Some states have asked for a derogation to the application of the ECHR’s guarantees resorting to article 15 of the European Convention; others have tried to manage the pandemic crisis with ordinary legal mechanisms,

namely, they have taken advantage of the principles of necessity and proportionality to balance competing rights [Van Drooghenbroeck 2020].

Legal commentators have analyzed whether a more or less benevolent state attitude toward claims for accommodation of religious exercise has been affected by the model of church-state relationships adopted [Mosquera Monelos 2021: 6-7]. There is little doubt that specific views of religious freedom can have an impact on public policies [Fornerod 2021: 6-7]. However, the variability of restrictions has been affected by multiple and not only legal factors, giving rise to a complex mismatch of different state provisions and grounds, which in some cases “challenges stereotypes” [Ventura 2021], showing the dynamic nature of church-state interplay [Madera 2021: 5]. It goes without saying that where a fair level of religious freedom has been guaranteed to all religious communities, states have given a higher level of consideration to religious needs [Mosquera Monelos 2021: 6.]. However, in certain legal contexts, the pandemic crisis has emphasized a disparate treatment between mainstream religions and minorities, and has provoked increasing repression, even persecution, of already marginalized groups, empowering a “new dimension of hate speech” [Ahmad 2021: 2].

From a legal point of view, the key question is whether religious freedom still deserves special protection and requires accommodation toward religiously neutral, generally applicable law. As is known, the place of religious freedom in the scale of values in a modern democratic post-secular society is the object of lively debate. On one hand, there is an increasing pressure to consider religious and secular values on the same footing for the sake of a secular egalitarianism [Schwartzman 2012: 1351.]. On the other hand, the uniqueness of religion as a “marker of collective identity”, embedded with “compelling affective experiences and a moral authority”, has been emphasized [Ysseldyk, Matheson, and Anisman 2010: 60-71].

Thus, the pandemic has emphasized the coexistence of conflicting views on this issue as a result of a pluralistic society, where academic arguments have ranged between complaining that during the health crisis religion has been considered a good people can do without, so its protection has often been unduly compromised, and claiming that religion has been granted a privileged position compared to other secular activities, enjoying an undue exceptional status [Balsamo and Tarantino 2020].

Restrictions on religious exercise have not been implemented with the intent to target religion *qua* religion [Madera 2020: 114]. Religious exercise has been affected

within a broader framework of unparalleled restrictions on public gatherings and collective social activities. However, religious gatherings have often been deemed as super-spreader events (mass gatherings, religious festivals, burial practices), requiring a high level of monitoring. This approach has given rise to the risk of a discriminatory treatment of religious gatherings compared to other secular activities [Licastro, 2021. 130]. However, the question is still open, as to whether this governmental approach has been the result of the secularization of civil society, namely of a deep change of the role of religion in society, affecting public policies or, instead, whether a split has developed between a government “blind” toward religious claims coming from civil society [Ventura 2021].

4. The key role of the courts during the pandemic crisis

The judiciary has played a difficult role during the pandemic, as they have been charged with the negotiation of conflicting interests. Courts have often adopted an attitude of deference toward executive powers, showing reluctance to second-guess the restrictive measures [Madera 2021: 5].

In various cases, courts have resorted to the neutral standard of the comparable threshold of risk. On this point, courts have often been charged with the hard job of identifying a reasonable secular comparator for churches: in such a dystopic pandemic age, they have referred to stores, cinemas, theaters, and even casinos.

Therefore, churches have been deemed as analogous to theaters, as both are indoor spaces where people gather and sit in proximity for two-three hours, but have been considered different from stores, where people walk around for a few minutes to buy what is necessary. Also, the judicial scrutiny of activities has been more often strictly entangled with the location where activities take place (capacity of a building, indoor-outdoor, organizational ability to guarantee the respect of sanitization measures), avoiding any value judgements. Such a minimalist judicial approach led to the paradoxical result, in certain legal contexts, that during the reopening stage, economic activities have been privileged, raising concern about the relevance accorded to religious activities.¹

Thus, the emergency situation has given rise to a new categorization of activities as essential, whose continuation has to be guaranteed, and non-essential, which can

¹ Supreme Court of the United States, *Calvary Chapel Dayton Valley v. Steve Sisolak, Governor of Nevada*; Supreme Court of the United States, *South Bay Universal Pentecostal Church v. Newsom*.

be postponed or exercised in an alternative way [Licastro 2021: 126]. In any case, such standards of assessment have had an unavoidable impact on the exercise of the rights connected with those activities: thus, a new class of essential rights has arisen, whose protections cannot be suspended, even during an unprecedented health emergency, while the exercise of other less compelling rights can be postponed or satisfied through alternative means [Licastro 2021: 127]. The real question is whether and to what extent fundamental rights can be subject to restrictions.

In the US context, the pandemic case law deserves careful analysis, as in some cases it has provided the opportunity for a significant reconsideration of the usual standards of review, giving rise to serious concern about their implications in the near future [Blackman 2021: 637].

Should religious freedom be neutralized where a generally applicable law is concerned? Soon, the US courts will have to face the key question of whether and to what extent there is still room for a balancing process of competing rights. Also, the pandemic case law has emphasized that third-party burdens, provoked by the practice of religion have an increasingly significant weight in the equation [Corbin 2020: 1].

In the European context, according to article 52 of the EU Charter, limitations to rights cannot affect their essential content as an insurmountable barrier aimed at protecting rights against legislative discretion [Castelli 2021: 454]. Have the pandemic measures affected the core of fundamental rights? What are the boundaries of the protection?

The question is not easy, as the essential content of rights is not clearly defined: some commentators resort to the essential dignity of every human being, while others invoke a fair proportion between the strength of a limitation and the severity of the circumstances which caused the restriction [Castelli 2021: 467]. We cannot underestimate the fact that in several countries such as France, Belgium, Greece, Croatia, Scotland, Slovakia, Romania and Ireland, the proportionality of the restrictions (and in some cases blanket bans) on religious worship during COVID-19, has provoked litigation, and some cases, originating from Greece, Croatia and Slovakia, have culminated in complaints before the European Court of Human Rights (ECtHR).

On both the sides of the Atlantic, during the pandemic, the principle of precaution has received predictable consideration in the balancing process. Although

the adoption of neutral precautionary standards has found a strong justification in the need to prevent the spread of the infection, the weakening of any value judgment testifies a high risk of the neutralization or relativization of the importance of religion, undermining the recognition of its unique role [Madera 2020: 138].

In Europe, the courts have often resorted to the standards of necessity, proportionality and effectiveness; however, the application of these standards has given rise to disparate results, as it is extremely difficult to quantify the right amount in different legal environments. It cannot be underestimated that courts have had to reach a proper balance between unity (complying with uniform European standards) and diversity (taking into account domestic history, tradition, and culture, which can result in a local dimension of human rights) [Ventura 2021].

There is little doubt that during a serious health emergency the protection of public health has been given priority, provided that the sacrifice of other competing rights has a temporary nature. However, in the long run, a hierarchy of rights is not sustainable [Haynes 2021: 1-15]. Given the interdependence and indivisibility of all human rights, western scholars are aware that no right can be absolutized to the detriment of other competing rights. Infringing certain rights will inevitably have a negative impact on other rights [Neves-Silva, Martins, and Heller 2019: 14].

On both sides of the Atlantic, judicial decisions have raised concern about the risk of undue state interference in church matters. In democratic states, churches enjoy a space for self-governance, free from state interference. During the COVID-19 pandemic, restrictive measures have often underestimated the inner importance of religious rituals and practices, intruding in what is central and essential for a faith community, and arbitrarily imposing alternative means, which, in some cases, do not satisfy the spiritual needs of believers. Courts are not equipped to judge what the genuine message of a religious tradition is, what is a religious obligation is, which principles and doctrines are not negotiable [Durham 2020]. Furthermore, the dichotomy between essential or nonessential activities can easily become a strategic means for states to exercise pervasive monitoring on religious groups, or to adopt selective deference (privileging some religious groups and discriminating others) [Ventura 2021]. The issue is extremely complex, and it can also give rise to an internal crisis, namely to internal disputes within religious communities about what is essential on the basis of religious tradition [Ventura 2021].

5. The role of religious communities during the pandemic and the renewed need for a cooperation between religious and political actors

A sociological study has identified a macro-level, a meso-level and a micro-level of involvement of religion in the fight against COVID-19 pandemic. At each level “best practices” and “worst practices” have been focused [Yendell, Hidalgo, Hillenbrand 2021]. Extreme religious groups in a few cases have promoted “worst practices” in terms of resistance against restrictive measures, violation of anti-COVID-19 provisions, spread of conspiracy theories, reluctance toward vaccination [Ibidem: 34 ff.]. However, the study shows that the best synergic strategies come from the implementation of “involvement, dialogue, networking” [Ibidem. 101]. During the pandemic, religion has proved to be a powerful driving force to face new social challenges, as they can affect people’s lives and social activities [Wijesinghe et al. 2021: 1-16]. The organizational dimension of religion (religious communities and Interfaith initiatives) has given a robust contribution during the health emergency [Martínez-Torrón 2021b: 30-32].

First, during the pandemic, various faith communities have shown their resilience: they have solicited their faithful to comply with restrictive measures, and they have self-imposed restrictive measures, anticipating state provisions and showing religious creativity in adapting their rituals and practices to the unprecedented situation of the health emergency [Hill 2020: 8-9]. They have played a pivotal role as “trusted agencies for communication, interaction, and information provision” [Yendell, Hidalgo, Hillenbrand 2021: 100].

Furthermore, the role of religious leaders cannot be underestimated. Given the trust and influence they enjoy in their communities, they have facilitated the spread of correct information with regard to COVID-19 appropriate behaviors, and they have had a positive impact on the adoption and acceptance of precautionary measures by their believers [Ibidem: 100]. In various social contexts, religious leaders have been deemed as “key stakeholders in community engagement activities”, as they have not only provided spiritual guidance and psychological support, but have also supported and coordinated prevention campaigns, cooperated in building trust with regard to COVID-19 appropriate behaviors, and been deeply involved in message dissemination and in countering discrimination and hate speech [Wijesinghe et al. 2021: 1-16].

Furthermore, religious communities have been traditionally involved in charitable apostolates (education, healthcare, social assistance), and during the pandemic,

they have given a significant contribution in providing primary goods and services to vulnerable classes [Madera 2021: 6].

Finally, a fruitful dialogue between religious actors and political decision makers has developed. Such a dialogue has taken different forms and has not always reached the highest level of institutional cooperation. Different options have been adopted in various legal contexts: institutional cooperation, advisory boards, task forces which included religious actors, and various models of consultation or concertation [Ventura 2021]. In some cases, consultation has been extended not only to religious groups but also to organized secularism [Christians and Overbeeke 2021: 97]. The possibility for religious organizations to have access to public relief on a par with secular undertakings, even in separationist environments, testifies state recognition of the vital social role of religious organization during the health emergency [Chopko 2021: 1-12].

The Italian solution has been the negotiation of memoranda (“*protocolli*”) with various faith communities, to facilitate the resumption of religious gatherings in the respect of safety measures. The State concluded these memoranda, irrespective of the previous enjoyment by the groups involved of church-state agreements. Furthermore, the state preferred to sign a protocol for every religious group instead of adopting a single act for all religious groups, although the content of all the memoranda is quite uniform [Lo Giacco 2020: 107-114].

In any case, a comparative analysis shows that faith-based organizations can affect the individual dimension of faith, its organizational dimension and can also have a positive impact on public policies, with a view to offering benefits to the population as a whole [Wijesinghe et al. 2021: 1-16].

6. Concluding remarks: a lesson from the pandemic

The COVID-19 pandemic has been one of the most challenging crises modern societies have faced, and its implications have affected not only our individual lives but also our legal frameworks. The pandemic has emphasized that an “absolutization” of principles risks giving rise to “irresolvable conflicts” [Lo Giudice 2021: 139]. On this point, the Italian Constitutional Court [2013] has argued that no right can become tyrant to the detriment of other competing values. In a pluralist perspective, there cannot be room for the crystallization of a hierarchy of absolute values, but a balancing process of competing interests is required, which takes into serious consideration the specific circumstances of the case [Haynes 2020: 9].

Following this perspective, various approaches can be followed regarding those who can be charged with the composition of competing interests. The pandemic has emphasized a dangerous change of balance among the three branches of the government, where the role of the lawmaker is increasingly marginalized, and the reconciliation of conflicting interests is left to the courts [Casuscelli 2021: 1-16]. The *status quo* has heightened the risk of the establishment of a kind of “juristocracy” [Hirschl 2004], where the judicial arena has become the preferential place where “tragic choices” [Calabresi and Bobbit 1978] are addressed.

The lawmaker should re-appropriate his role and should be charged with the search of an (even imperfect) composition of the conflicting values. Indeed, the democratic processes are the proper arena for a depolarization of the conflict of values. However, an open dialogue with all components of society is required to prevent the risk of legislative processes becoming just guarantors of majority views, underestimating dissenting voices [Casuscelli 2021: 1-16].

The lesson from the pandemic is that the knowledge of all the perspectives involved is necessary [Ventura 2021]. Mediation of conflicts requires the participation of all the actors concerned in the decisional processes [Lo Giudice 2021: 148]. Thus, the pandemic has emphasized the need to develop communicative channels between public and religious actors in the pursuit of shared goals [Martínez-Torrón 2021a: 8-9].

However, mediation implies that all stakeholders can be active participants in the decisional processes, claiming protection for their cultural-religious heritage but being aware that they cannot impose their values on others who do not share the same set of values [Lo Giudice 2021: 148].

Furthermore, the pandemic has highlighted the need for a re-visitation of the role of religious communities within the network of social actors and the advantageous effects coming from the development of partnerships between public authorities and religious groups [Madera 2021: 6].

On this point, the health-emergency has driven states to develop a constructive dialogue with religious groups in different legal contexts, regardless of their institutional models of church-state relationships. The more faith communities are involved in political decision making, the more effective can their contribution be [A. Yendell, O. Hidalgo, C. Hillenbrand 2021: 100 ff.].

Therefore, there is an increasing need for a three-party cooperation between religious actors, civil society and the government, with a view to reassessing the role of the institutional dimension of religion in the public sphere within “a model of participatory citizenship” [Herbert 2016: viii].

However, commentators underline that cooperation should not be selectively limited to the management of a health crisis but should become a “method” of interaction between the government and faith communities: in this way, religious communities would not act reactively when government measures affect them but could proactively participate in their definition, facilitating their acceptance and their implementation [ibid.: 100 ff.].

Also in the post pandemic era, the development of strategic partnerships between religious and political actors may become a key element in the pursuit of common goals [Madera 2021: 6]. As is known, religious communities are playing a impactful role in the immunization process, promoting correct information to overcome vaccine hesitancy, developing religious arguments which underline the importance of hygiene regulation, strengthening social values, building trust, and making available religious premises into vaccination centers [A. Yendell, O. Hidalgo, C. Hillenbrand 2021: 100 ff.]. Faith actor engagement can become a game-changer in the fight for immunization in low-income countries [Melillo et al., 2021]. Interreligious dialogue can give a powerful contribution in strengthening cooperation and combating discrimination in “fragile contexts” (Holden 2021). In the same way, faith communities can offer renewed support in facing both new and never-ending legal challenges (defense of new disadvantaged groups, overcoming of social injustice and structural inequalities, reduction of poverty, addressing the implications of climate change) government [A. Yendell, O. Hidalgo, C. Hillenbrand 2021: 100 ff.].

Such a model of cooperation among political actors and faith communities can contribute to the implementation of new ways of living together, where all social actors promote shared commitments to common goals with a view to building a more sustainable future.

References

- Artaud de la Ferrière (2020), *Religion et sécularisme au temps du coronavirus*, PUG, Fontaine.
- Ahmad N. (2021) *Protecting the rights of minorities under international law and implications of COVID-19: An overview of the Indian context*, "Laws", vol. 10, no. 17.
- Balsamo F., and Tarantino D. (eds.) (2020). Law, Religion and the Spread of COVID-19 Pandemic. Diresom Papers 2, Diresom, Pisa, <https://diresom.net/2020/11/07/law-religion-and-the-spread-of-covid-19-pandemic-ebook-diresom-papers-2/>, (05.05.2021).
- Bean T.J. and Fretwell Wilson R. (2020), *The Administrative State as a New Front in the Culture War: Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pennsylvania*, "Cato Supreme Court Review", no. 20-24.
- Blackman J. (2021), *The "Essential Free Exercise"*, "Harvard Journal of Law and Public Policy", vol. 4.
- Calabresi G., Bobbit P. (1978), *Tragic Choices. The Conflicts Society Confronts in the Allocation of Tragically Scarce Resources*, W.W. Norton & Co., New York.
- Castelli L. (2021), *Alla ricerca del "limite dei limiti": il "contenuto essenziale" dei diritti fondamentali nel dialogo fra le corti*, "Rivista AIC", no. 1.
- Casuscelli G. (2021), *Gli "effetti secondari" (ma non troppo) della pandemia sul diritto ecclesiastico italiano e le sue fonti*, "Stato, Chiese E Pluralismo Confessionale", no. 8.
- Chopko M. (2021), *The Constitutionality of Providing Public Fund for U.S. Houses of Worship during the Coronavirus*, "Laws", vol. 10, no. 8.
- Christians L.-L. and Overbeeke A. (2021), *El derecho belga sobre los grupos religiosos frente el desafío de la crisis sanitaria del COVID-19. Normativa de crisis entre viejos reflejos y nuevas realidades*, in: Martínez-Torrón J, and Rodrigo Lara B. (eds.), Iustel, Madrid.
- Colaiani N. (2020), *La libertà di culto al tempo del coronavirus*, "Stato, Chiese e Pluralismo e Confessionale", no. 7.
- Consorti P. (2021), *Emergenza y libertad religiosa en Italia frente al medio a la COVID-19*, in: Martínez-Torrón J, and Rodrigo Lara B. (eds.), Iustel, Madrid.
- Corbin C.M. (2020), *Religious Liberty in a Pandemic*, "Duke L.J. Online", vol. 70.
- Durham, W.C. Jr. (2020). *The Coronavirus, the Compelling State Interest in Autonomy, and Religious Autonomy*, "Canopy Forum" 2 October 2020 "Law, Religion, and Coronavirus in the United States: A Six Month Assessment", [https://canopyforum.org/2020/10/02/the-coronavirus-the-compelling-state-interest-in-health-and-religious-autonomy\(05.05.2021\)](https://canopyforum.org/2020/10/02/the-coronavirus-the-compelling-state-interest-in-health-and-religious-autonomy(05.05.2021)).
- Fornerod A. (2021), *Freedom of Worship during a Public Health State of Emergency in France*, "Laws", vol. 10, no. 15.
- Haynes J. (2021), *Donald Trump, the Christian Right and COVID-19: The Politics of Religious Freedom*, "Laws", vol. 10, no. 6.
- Haynes J. (2021), *Trump and the Politics of International Religious Freedom*, "Religions", vol. 11.
- Herbert D. (2016), *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Routledge, London and New York.

- Hill M. (2020), *Coronavirus and the Curtailment of Religious Liberty*, "Laws", vol. 9, no. 27.
- Hirschl R. (2004), *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Harvard University Press, Cambridge.
- Holden C. (ed.) (2021), *A Guide for Dealing with COVID-19*, Vienna Kaiicid.
- Lazzaro A. (2021), *Ragionevolezza vs. precauzione nei conflitti tra interessi nel periodo pandemico: diritto alla salute e diritto all'istruzione*, in: Ingratoci C., Madera A., Pellegrino F. (eds.), *I diritti fondamentali al tempo della pandemia da COVID-19*, ESI, Napoli.
- Licastro A. (2021), *La libertà di culto e la lezione della pandemia*, in: Ingratoci C., Madera A., Pellegrino F. (eds.), *I diritti fondamentali al tempo della pandemia da COVID-19*, ESI, Napoli.
- Lo Giacco M.L. (2020), *I Protocolli per la ripresa delle celebrazioni delle confessioni diverse dalla cattolica: una nuova stagione nella politica ecclesiastica italiana*, "Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale", no. 12.
- Lo Giudice A. (2021), *La tentazione tirannica dei valori assoluti*, in: Ingratoci C., Madera A., Pellegrino F. (eds.), *I diritti fondamentali al tempo della pandemia da COVID-19*, ESI, Napoli.
- Madera A. (2020), *Some Preliminary Remarks on the Impact of COVID-19 on the Exercise of Religious Freedom in the United States and Italy*, "Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale", no. 16.
- Madera A. (2021), *The Implications of the COVID-19 Pandemic on Religious Exercise: Preliminary Remarks*, "Laws", vol. 10, no. 44.
- Martínez-Torrón J. (2021a), *COVID-19 and Religious Freedom: Some Comparative Perspectives*, "Laws", vol. 10(2) no. 39.
- Martínez-Torrón J. (2021b), *COVID-19 y libertad religiosa: ¿problemas nuevos o soluciones antiguas?*, in: Martínez-Torrón J. and Rodrigo Lara B., *COVID-19 y libertad religiosa*, Iustel, Madrid.
- Melillo S., Fountain D., Bormet M., and O'Brien C. (2021), *Effects of Faith Actor Engagement in the Uptake and Coverage of Immunization in Low-and-Middle-Income Countries*, https://usaidmomentum.org/wp-content/uploads/2021/07/Faith-Engagement-in-Immunization_Global-Landscape-Analysis_Evidence-Summary-Report_June-2021_Sec508comp-low.pdf 17.11.2022.
- Mosquera Monelos S. (2021), *The Impact of the Church-State Model for an Effective Guarantee of Religious Freedom. A Study from the Peruvian Experience during the COVID-19 Pandemic*, "Laws", vol. 10, no. 40.
- Neves-Silva, P. Giselle Isabele Martins G., and Léo Heller L. (2019), *Human rights' interdependence and indivisibility: a glance over the human rights to water and sanitation*, "International Health and Human Rights", vol. 19.
- Petrov J. (2020), *The COVID-19 emergency in the age of executive aggrandizement: What role for legislative and judicial checks?*, "Theory and Practice of Legislation", vol. 8.
- Schwartzman M. (2012), *What if Religion isn't special?*, "U. Chi. L. Rev.", vol. 79.
- Ruggeri A. (2020), *Il coronavirus, la sofferza tenuta dell'assetto istituzionale e la crisi palese, ormai endemica, del sistema delle fonti*, "Consulta on line", no. 1.
- Ysseldyk R., Matheson K, and Anisman H. (2010), *Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective*, "Personality and Social Psychology Review", vol. 14, no. 1.

- Yendell A., Hidalgo O., Hillenbrand C. (2021), *The Role of Religious Actors in the COVID-19 Pandemic: A Theory-Based Empirical Analysis with Policy Recommendations for Action*, Edition Kultur und Außenpolitik, Stuttgart.
- Wijesinghe M.S.D., Vinya S Ariyaratne V.S, Balangoda Muhamdiramlage Indika Gunawardana B.M.I., Rajapaksha R.M. N.U; W M Prasad Chathuranga Weerasinghe W.M.P.C., Gomez P., Chandraratna S., Suveendran T, Palitha Karunapema R.P. P. (2021), *Role of Religious Leaders in COVID-19 Prevention: a Community-Level Prevention Model in Sri Lanka*, "J. Relig. Health", <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/34812996/> (17.11.2022).
- Van Drooghenbroeck s. (2020), *Les dérogations à la CEDH: la question de l'article 15*, paper presented at the webinar on "La liberté de religion aux temps du Coronavirus", June 24 2020, https://dres.misha.cnrs.fr/IMG/pdf/art15_van_drooghenbroeck-1.pdf (29.12. 2021).
- Ventura M. (2021), *Concluding Remarks*, Conference on "Religious Freedom Before, During and After COVID-19 between Europe and the Member States, November 26 2021, <https://www.units.it/news/religious-freedom-during-and-after-covid-19-between-europe-and-member-states> (28.12.2021).

Hessam Habibi Doroh

FH Campus Wien, Austria

ORCID: 0000-0001-9325-8649

*Iranian Sunni Muslims and the 2021
Presidential Election:
paradigm shift or political compromise?*

**Irańscy sunniccy muzułmanie wobec wyborów prezydenckich 2021:
zmiana paradygmatu czy polityczny kompromis?**

Abstrakt: W 2018 roku w Iranie doszło do serii powstań ludowych, przy czym szczególnie widoczne było niezadowolenie wśród mniejszości sunnickiej na peryferiach Iranu. W miarę zbliżania się wyborów prezydenckich w 2021 r., gdy preferowani kandydaci irańskich sunnitów zostali zdyskwalifikowani przez państwo, wzmożło się ryzyko przemocy sunnickiej. Jednak ich lojalność polityczna uległa zmianie, co doprowadziło do powszechnego poparcia dla Ebrahima Raisiego, szyickiego dogmatycznego duchownego. Niniejszy artykuł analizuje rolę sunnitów w tych wyborach, pokazując, w jaki sposób aktorzy i instytucje religijne mobilizowały czynniki w kampanii politycznej. W trakcie kampanii sunnickie elity skupiały się wyłącznie na alokacji władzy w określonych elitarnych grupach, ignorując żądania zwykłych sunnitów, by zaradzić nierównościom. Cały proces ilustruje elastyczność podejmowania decyzji politycznych przez irańskich sunnitów i ich zdolność do osiągnięcia porozumień. W związku z tym dochodzę do wniosku, że zmiana lojalności sunnitów może być lepiej zrozumiana jako polityczny kompromis niż jako epokowa zmiana paradygmatu.

Słowa kluczowe: Iran, sunnici, szyici, mniejszości, geopolityka, wybory

Abstract: In 2018, Iran saw a series of popular uprisings, with particularly notable discontent among the Sunni minority in Iran's peripheries. Approaching the 2021 presidential election, as Iranian Sunnis' preferred candidates were disqualified by the state, the risk of Sunni violence intensified. However, their political allegiance shifted, leading to widespread support for Ebrahim Raisi, a Shia hardliner cleric. This paper examines the Sunnis' role in this election, demonstrating how religious actors and institutions were mobilizing factors in the political campaign. During

the campaign, Sunni elites focused exclusively on the allocation of power to specific elite groups, ignoring ordinary Sunnis' demands to address inequality. The entire process illustrates the flexibility of Iranian Sunnis' political decision-making and their ability to reach agreements. As such, I conclude the Sunnis' change of allegiance is better understood as political compromise rather than an epochal paradigm shift.

Keywords: Iran, Sunni, Shia, minority groups, geopolitics, elections

Introduction

At the turn of the 21st century, the overall debate on Islam has focused mostly on its anti-modern characteristics. Yet Islamic civilization is highly pluralistic, and the structures found in today's Islamic societies are developing competing conceptual approaches which vary in their ability to engage with societal change. Indeed, in the last decades, political Islam has demonstrated its ability to adapt to new circumstances and engage with political developments. This paper focuses on the latest developments in Iran in the context of inter-confessional dynamics, specifically the political role of the Sunni minority in Iran's peripheries, located at the borderland. The overall goal is to develop a better understanding of Islam and politics in the context of epochal change. Before addressing this political situation in detail, the paper first provides some historical background on Sunni-Shia relations in Iran.

The methodology of this paper relies on descriptive research and qualitative exploration. Further, discourse analysis and genealogy techniques combined with ethnographic fieldwork are used to provide a comprehensive understanding of the topic. This includes a combination of literature review, data analysis, and in-depth unstructured interviews and observations made while undertaking field work. Moreover, the research process of the paper involves collecting and analyzing data from multiple sources, including the study of relevant primary and secondary documentary sources as well as interviews with people from Iranian Sunni communities (religious leaders, tribe chiefs, informal community authorities, and activists). The interviews were conducted in Persian and Kurdish by the author. The interviewees were from Sunni communities from Sistan-Baluchistan, Kurdistan, and Khorasan as well as southern provinces such as Hormozgan and Bushehr.¹ To bring first-hand information on Iranian Sunnis' political behavior

¹ Almost all interviewees asked to remain anonymous, and in certain cases, they also asked that province of origin, which considered in this paper, be anonymized.

during the election, the author joined diverse groups in Telegram/WhatsApp, where various topics are debated on a daily basis.

Many scholars [e.g., Johnson 1994: 123-4; Newman 2008: 2; Dudoignon 2017: 202-4] have claimed the Safavid dynasty (1501-1722) was the starting point of the history of modern Iran, during which Shia Islam was adopted as the empire's official religion. This transformation functioned as a barrier against the Sunni Ottoman Empire from the west and Uzbeks from the east. However, the new ideology did not expand nationwide without difficulty; it created a divergence which is still reflected in Iran's peripheries, where the majority of Iranian Sunnis are located. Despite the lack of comprehensive research on the conversion of Iranian Sunnis to Shia Islam, there is nonetheless valuable historical research pointing out that confessional tension derived from socio-economic factors in Iran's diverse society, particularly in relation to Baluch Sunnis [Johnson 1994; Dudoignon 2017]. As Dudoignon [2017] has explicitly shown, the instability of relations with the central state was based on various factors. The distance (both physical and ideological) between Sunnis living in the periphery and the central government caused a disconnection with border regions, which were transformed "into mosaics of spatially segregated but mutually influential creeds" [Dudoignon 2017: 11]. Even the fundamental socio-political changes of the Persian Constitutional Revolution (1905-1911) barely reached the empire's peripheral areas such as Baluchistan [ibidem], where the unpopularity of the Qajar dynasty (1789-1925) is reflected to this day among certain Sunni Baluch communities.

The Pahlavi dynasty (1925-1979) operatively advanced the process of state-building and Western-inspired nationalism as Iran's major state ideology [Litvak 2017a: 2; Elling 2013: 25]. This nationalism, which mostly focused on an official language and unique identity, was based on notions of a specifically Persian sense of history. During the Reza Shah (r. 1925-1941) Sunni religious institutions in Baluchistan and Khorasan had a strategic function as a bulwark against influence from the Soviet Union and Saudi Arabia. It was also during this period that local tribal leaderships were replaced by Sunni *ulama* (clerics), who have remained as influential social and political factors among their communities to this day [Sabahi 2013: 164].

Already in the early days of the 1979 Islamic Revolution, a gap between the center and periphery was observed by scholars [Dudoignon 2011; Sabahi 2013; Dudoignon 2013]. In the shadow of foreign pressure and geopolitical rivalry, the question of

ethnicity and confession became a security concern for the central government. In addition, the combined issues of sectarianism and ongoing armed conflicts with leftist militants created a securitized society which particularly affected the Iranian Sunnis and some other ethnic groups in Iran's post-revolutionary era.

After the revolution, the Islamic Republic reemphasized a shared national identity rooted in Shia Islam [Rahimieh 2017: 48]. In this context, Iranian Sunnis were among the first communities to express concerns. Representing about 10-15% of the population, Iranian Sunnis predominantly have a different ethnicity than mainstream Persians (e.g., Kurd, Baluch, Turkmen, Arabs, as well as Persian-speaking Sunnis from Khorasan, whose social and historical identity differs from mainstream Persians). They are economically and ecologically disadvantaged and mostly live in peripheral parts of the country². This continues despite the fact that the founder of the Islamic Republic, Ayatollah Khomeini, rejected ethnicity and nationalism (*qomiyat va milliyat*) for being divisive and inspiring hatred among Muslims in Iran and beyond.

In response to the exclusion of Sunni minorities, clashes between the security forces and local communities continued after the revolution in the regions of Kurdistan, Khuzestan, and Sistan-Baluchistan and among Turkmen communities to the south-east of the Caspian Sea [Ladier-Fouladi 2009: 164; Dudoignon 2013: 134-4; Elling 2013: 47-50]. In this case it is important to mention the heavy fights between the central government with Kurdish opposition in Iranian Kurdish areas, which took place in August 1979. As the conflict in that region increased, Khomeini, as the commander in chief and religious leader, issued a Fatwa sending armed forces to the Kurdistan to control the situation³. Dudoignon [2011] described this permanent instability in the border areas as the result of the Shia "colonialization" of Iran's border provinces where Sunni communities lived next

² About Sunni exclusion compare with Sabahi [2013: 297, n.9]. A clear example in this regard is Sunni exclusion from high-level political participation. Based on the Islamic Republic's constitution, which (in Article 12) indicates the Shia Jafari school of jurisprudence as the official confession (*mazhab-i rasmi*), the president of the country must believe in the fundamentals of the Islamic Republic of Iran and the official religion of the country (Article 115). The latter here refers to loyalty to the concept of *vilayat-i faqih* or Rule of the Jurisprudent, which is derived from Shia ideology and refers to the fact that the highest authority in the country must be a Shia cleric with insight into the Shia Jafari school of law. This excludes all non-Muslims and non-Shia, as well as all women, from the higher level of the political system; see also Elling [2013: 51] and Sabahi [2013: 165].

³ Regarding the opposition and demands from other ethnic groups, which were less pronounced compared to Kurdish minorities, see: [Entessar 2010: 36]

to predominantly Sunni countries in their neighborhood⁴. From the perspective of the Iranian authorities, Iranian ethnic groups are subjects of “infiltration by the country’s enemies,” including the secret services of foreign powers such as the United States, United Kingdom, and Israel, as well as neighboring Arab countries, who want to undermine Iran’s territorial integrity by meddling in its religious and ethnic issues. Against this background, in 2017 Ebrahim Raisi (then head of the Judiciary and current president as of August 2021) claimed in a public speech given to influential Sunnis:

Our unity [between Sunni and Shia] is a divine blessing. The security in our country is beholden to awareness of *ulama* and the people, because without their presence, security will be destroyed by the enemies’ infiltration. But you, *ulama*, must sound the alarms in your tribune [so] that no one can infiltrate into the lines of people. This guarding of geographical and ideological borders is very valuable⁵.

The eight-year Iran-Iraq war, starting in 1980, combined with continuous fighting with contra-revolutionary armed guerrillas, meant that minority issues were temporarily overlooked. The focus shifted to the main priority: defending the country and enforcing “national unity”. In this environment, driven by security concerns nationwide and in the peripheral borderlands in particular, all ethnic and confessional demands remained in the shadow of a vulnerable securitized society. In these intensified circumstances, the last thing the Islamic Republic needed was additional internal sectarian conflicts [Elling 2013: 45-6 &54]⁶.

After the war and death of Khomeini in 1989, Ayatollah Ali Khamenei became the new supreme leader. In this context—defined largely by the Soviet withdrawal from Afghanistan in February 1989 and the dissolution of the Soviet Union in December 1991—new waves of Islamo-nationalism flourished within the country [Elling 2013: 83-5]. Additionally, Akbar Hashemi Rafsanjani’s presidency (1989-1997) saw the beginning of the reconstruction of the country’s infrastructure in war-affected areas [Litvak 2017b: 18]. During that time, a general approach

⁴ Dudoignon [2011: 332] used the term “colonization” in order to show the characteristic of the Shia Persian settlement in the Sunni border provinces: “Depuis trente ans, celles-ci sont en proie à un intense phénomène de colonisation persane chiite en provenance du plateau central, à la faveur de la croissance continue de la population.”

⁵ Ebrahim Raisi (1396/2017), *khatkishiha-yi mazhabi va siyasi bi naf-i hichkas nist*. <https://raisi.ir>.

⁶ On the perspective of the Iranian Baluch *madrasas* to the Iran-Iraq war see: [Dudoignon 2017: 217]

was embedded by the authorities to ease the Islamic Republic's relations with other countries and bring socio-political liberation to Iranians. Nonetheless, the question of ethnic and confessional minorities and their demands remained a part of Iranian social reality and the country's socio-political future.

Sunni political allegiances since the 1990s

Rapid geopolitical changes since the 1990s have brought a new dynamic between Iran's Sunni minority and Shia majority [Dudoignon 2009, 2013, 2017: 226; Sabahi 2013]. Precisely since 1993, the resurgence of the "Sunni Vote" made Sunnis part of the project for public participation and vote mobilization⁷. Iranian Sunnis have formed a significant voting base and have tended to support the Islamic left (later reformist) and modernist conservative (moderate) politicians, at least until the last presidential election. In doing so, they have shown their interest in the socio-cultural promises of reformists instead of supporting the traditional conservatives (Principalists)⁸. This support placed Sunnis more or less on the opposition's side, as reformists often criticized the establishment, albeit without crossing any red lines.

Since the fifth presidential election in 1997, during which social demands became a major topic, younger generations, women, and ethnic and confessional minorities have been increasingly inspired to vote. The reformist president Mohammad Khatami's (who served from 1997 to 2005) new discourse of "Iran for all Iranians" (*iran bara-yi hami-yi iranian*) focused on the idea of including all citizens by relaxing social and cultural policies. This led to increased female participation in public life and the discussion of minority rights. In 2001, in the Sunni-majority province Sistan-Baluchistan, 90.97% of people voted for president Khatami's second term. During this time, Iranian Sunnis gained a certain independence through the establishment of decentralized city councils. In addition, the promotion of local languages gave further support to ethnic and religious minorities, for whom Khatami remains their preferred politician⁹.

⁷ For the 1993 presidential election and Iranian Sunni participation, see Ladier-Fouladi [2009: 255-6, 261-2, 289-90], Dudoignon [2009: 50-2, 2013: 154-7, 2017: 222-3, 233], and Gheissari and Sanandaji [2009: 287-96].

⁸ On Iran's reformists see Posch [2010: 2-4 (general); 17-20 (clergy); 34-39]. For the historical development of Hizbullah, a radical current of Iranian conservatives with a focus on Rouhani's era, see Posch [2021]. For the reformists and their factional conflicts see Rivetti [2020: 51-7].

⁹ Interview with Jalal Jalalizada, May 2021.

During the controversial 2009 election, Mehdi Karrubi came to be known as the protector of all minorities, especially Iranian Sunnis. He visited Sunni-majority cities and met some Sunni leaders including the Shaykh al-Islam Mawlana Abd al-Hamid Ismailzayi [Sabahi 2013: 174-5], Sunni Imam Juma of Zahedan, and the head of Dar al-Ulum Makki¹⁰. Mir Hossein Mousavi, the former prime minister, also counted on the Sunnis. He travelled to different Sunni-majority cities, prayed in Sunni mosques, and followed Sunni clerics in prayer. In this context, Iranian Sunnis predominantly voted for Mousavi. For instance, around 52% voted for Mousavi in Sistan-Baluchistan. After the 2009 presidential election won by Mahmoud Ahmadinejad, during the so-called Green Movement, Iran saw protests in Tehran which were the largest public demonstrations since the 1979 revolution started; they continued on a smaller scale in other major cities such as Mashhad, Isfahan, and Shiraz. Despite their initial support for the Green Movement leaders, Karrubi and Mousavi, Iranian Sunni leaders such as Mawlana Abd al-Hamid played their “double moral benefit” [Dudoignon 2017: 27]: voting for the Green Movement Leaders but recognizing Ahmadinejad’s reelection and inviting the opposition to calm themselves and stop demonstrating.

In 2013, former presidents Hashemi Rafsanjani and Mohammad Khatami supported the candidacy of Hasan Rouhani, a moderate politician. Meanwhile, there was a major mobilization for his candidacy among Iranian Sunnis through the Sunni Fraction (*fraktion-i ahl-i sunnat*) of the Iranian Parliament, Mawlana Abd al-Hamid (and his influence among the Hanafi Sunni Muslims), and Abd al-Rahman Pirani (b. 1954, a Kurdish politician and the head of officially established *jama’at-i dawat va islah* [Society of Appeal and Reform], i.e., the Iranian Muslim Brothers)¹¹. In this environment, Rouhani won a landslide victory. In Sistan-Baluchistan, Rouhani got approximately 73% of the votes while his opponent, the conservative candidate Mohammad Baqer Qalibaf (the current head of parliament), obtained second place with only around 10.5% of the votes.

¹⁰ Established in 1971 by Abd al-Hamid’s father-in-law Mawlana Abd al-Aziz Mullazada, Dar al-Ulum became the main center of Sunni education. Since 1989 it has been the most important Sunni higher religious school in the Persian-speaking world and a Sunni political institution in Iran [Dudoignon 2017: 220-1, 2013: 152].

¹¹ The Muslim Brothers (*ikhwan-i muslimin*) appeared in the Kurdish Sunni community and has been active in Iran since the 1970s. For details on the Muslim Brothers among Kurdish Iranian Sunnis, see Dudoignon [2017: 241, 260-63]; regarding the Society for Appeal and Reform and the role its members played during the 2013 presidential election by supporting Rouhani, see *ibidem* [238-46]. For detailed information about the Muslim Brothers in Iran see Dudoignon [2017: 238-46].

In the 2017 election for his second term, Hasan Rouhani got around 73% of the votes in Sistan-Baluchistan, whereas his main opponent, Ebrahim Raisi, won approximately 26%. However, four years later in June 2021, Ebrahim Raisi beat Sistan-Baluchistan with 52.11% of the votes.

From reconciliation to oppression (the Rouhani era)

Rouhani entered office when state relations with ethnic and confessional minorities were experiencing increased securitization, which had emerged during Ahmadinejad's presidency. In this social environment, Rouhani [1392/2013 May] obtained Iranian Sunnis' support by providing a "declaration" (*bayani-yi shumari 3, huquq-i aqvam, adyan va mazahib*) with the overall message of "no intervention in the religious and confessional affairs" of Iranian minorities. Importantly, the declaration focused on the right to use ethnic languages in the education system, which was already declared in article 15 of the constitution but had not been coherently implemented.

Later on, in November 2016, Rouhani published the Citizen's Charter (*manshur-i huquq-i shahrivandi*), which specifically addressed cultural, ethnic, and religious issues (including the variety of confessional groups) without using the word minority. Given that these issues appeared at the beginning of the Charter shows their importance to Rouhani [Citizen's Rights 1395/2016 November]. Rouhani also appointed a Special Advisor of the President in Affairs of Ethnic and Religious/Confessional Minorities (*dastyar-i vizhi dar umur-i aqvam va aqalliyatha-yi dini va mazhabi*). This advisory office was established to assist Rouhani's administration and implement the rights of Iranian citizens belonging to religious, confessional, and ethnic minorities. The first advisor to this institution was Ali Yunesi, who had been the Minister of Intelligence under President Khatami, 2000–2005. Some political hardliners and conservatives among Iranian political elites criticized the Citizen's charter, claiming it undermined the Islamic Republic's "values" [Posch 2017: 1-2]. There were also critics among Iranian Sunnis, who questioned Rouhani's Special Advisor. First, they asked why the post was given to a Shia cleric and not a Sunni. Second, the fact that the Special Advisor had a security background made some Sunni activists claim that Iranian Sunnis were still under the security lens¹².

¹² Interview with a Sunni religious teacher in Sistan-Baluchistan, June 2021 (interviewee wanted to remain anonymous).

It is clear that Rouhani's reform policies regarding minorities, specifically relating to Iranian Sunnis, failed. The Sunnis were not only excluded from higher posts in Rouhani's ministerial cabinet, but his promise to decrease "the security view" was completely broken; securitization increased dramatically during his second term. Arrests and executions of Sunnis from different provinces proliferated during 2019 and 2020 [Iran Human Rights Watch 2020]. This made the Sunni community as a whole express their concerns and discontent more publicly. The most influential Iranian Sunni leader from Sistan-Baluchistan, Mawlana Abd al-Hamid, enunciated in a 2020 letter to Supreme Leader Khamenei that the Iranian Sunnis were still suffering as "second-class citizens." Ultimately in March 2021, Abdullah Suhrabi, a Kurdish Sunni deputy of the Sixth parliament (2000–2004), personally sent a complaint to the Iranian Supreme Court with claims of Rouhani's inefficiency and unfulfilled promises to ethnic and confessional minorities [Sunnion Online 1400/2021 April].

Among the many candidates of the 2021 presidential election disqualified by the state, Sayyid Mustafa Tajzada had already criticized Rouhani's administration during its first year, pointing out the absence of Sunnis among his ministers and reminding Rouhani that "making use of Iranian Sunnis at different management levels of the country will be a win-win for everyone, especially in times when there are bloody conflicts amongst the various Islamic groups in the region" [Islahweb 1392/2013 September]. He further published on 9 May 2021 a public letter to the Supreme Leader reflecting on some of the political issues related to the election, citizen's rights, gaining the public's trust, and other ideas similar to those of Rouhani, indicating that "if we want a civic and peaceful life, we do not have any other way than to talk with each other and ensure participation in the country's management of people from all religions, confessions, ethnicities, races, languages, classes, and women and men" [Instagram sayed.mostafa.tajzade]. His statement has been to some extent reflected by Sunni communities, for example by Mawlana Abd al-Hamid after the Eid prayer on 13 May: "we do not accept that Iran belongs to just one group, confession, or clan" [Abdulhamid 1400/2021 May].

One of Rouhani's main promises, together with improving the economy and mending Iran's relationship with the West, was enhancing the state's relations with its minorities. This included guarantees of public freedom of political association and thought, and more liberty for the religious activities of non-Shia confessional groups. One of Rouhani's main policy slogans from the beginning was the notion of "Win-Win policy." He used this in his election campaign, during the nuclear

deal process, in domestic communication with his political rivals, and in relation to minorities. However, the end of his era, at least with regards to minorities, turned into a “Lose-Lose” situation. Unsatisfied socio-economic promises, for instance the absence of Sunnis from the higher posts and the general center-periphery disconnection, raised critical voices among Sunni communities. During the last two years of Rouhani’s presidency, economic hardship caused increased smuggling, especially fuel from Iran to Pakistan, through the border in Sistan-Baluchistan, causing several incidents between the security forces and smugglers. The deaths of fuel smugglers (called *sukhtbar*)¹³—either shot by security forces or following accidents on dangerous roads—were reflected in the public religious sermons of Sunni clerics.

In fact, from 2017 onwards, the discourse of Sunni *ulama* in Sistan-Baluchistan became more critical. Towards the end of the Rouhani era (2019-2021), the state’s approach to Iranian Sunnis became more securitized, which made sense in the international, regional, and domestic context. Internationally, the situation was defined by rivalry with Saudi Arabia and the military escalation with the US (started by Donald Trump’s policy of “Maximum Pressure” following his withdrawal from the Nuclear Deal [JCPOA], reached in 2015). Domestically, since 2017, due to economic and political grievances, there had been hundreds of demonstrations in Iran, especially in rural areas, leading to oppression in the public domain, including among Iranian Sunni communities. The tremulous socio-political situation peaked on 15 November 2019, when petrol prices tripled. Civil protests erupted across Iran soon after. Sunnis were among the first critics of the state, for example, Mawlawi Fazl al-Rahman Kuhi, Imam Juma and the headmaster of Anvar al-Haramayn *madrasa* (seminary) in Pashamag in Iranian Baluchistan, who was arrested in Mashhad at the end of November 2019 and sentenced to six years’ imprisonment. For Iranian Sunnis this event, together with underlying socio-economic issues, brought Rouhani’s era to an unhappy end. An Iranian Sunni from the city of Khwaf summarized the situation as follows:

¹³ *Sukhtbr* (lit. energy carrier) transporting gallons of diesel with their cars and motorcycles to Pakistan where it is sold at higher prices and mostly paid in US dollars. According to the 2017 Islamic Republic state media reports, around 100 million liters were smuggled from Iranian Baluchistan on a monthly basis. See IRNA [1396/2017 November], *qachaq-i mahani hudud-i 100 million litr sukht az sistan va baluchistan*, <https://www.irna.ir>. A similar situation also exists in Iran’s western border areas, where cross-border porters (*kulbar*) carry heavy goods between Iran and Iraq. Based on a UN [2019] report on human rights in Iran, there are up to 84,000 *kulbar* in Iranian Kurdistan and 75 of these were killed and 117 injured in 2018 alone. Further details are elaborated in Habibi Doroh [2020].

“What was brought to the Iranian Sunnis after eight years? Nothing but empty promises and security pressure. In eight years, [Rouhani] had several reformists in his cabinet, but the Iranian Sunnis got nothing. Where were all the reformists, who claim they support Sunnis, in these years? The reformists should receive a big no from our side [i.e., withdrawn electoral support] to show that we are deciding for ourselves”¹⁴.

2021 presidential election: A paradigm shift?

As Rouhani’s presidency came to an end, there was a sense of insecurity regarding the Iranian Sunnis’ situation. First, supporting reformist-minded politicians would have involved repeating their usual, unsuccessful strategy, not to mention the minimal chance that reformists would be qualified by the Guardian council¹⁵. Second, supporting hardliners could put the Sunni elites in Iran in a difficult position. As a Sunni activist in Sistan-Baluchistan told the author: “a political shift among Sunni *ulama* could impact the people in their communities and decrease the credibility of *ulama*. Although reformists failed to satisfy Iranian Sunnis, the idea of reformism is part of Sunnis’ political worldview”¹⁶.

During the five days of candidate registration, 592 men and women signed up, even though the law only allows only men to run for presidency. From these, the Guardian Council announced seven approved candidates on May 25; at the forefront was the cleric and current head of the Judiciary, Ebrahim Raisi. Based on a national survey conducted around a month before the election, Raisi was the most well-known politician among all the candidates [Akhbarinkhabar 1400/2021 May]. Further, 47.7% of those surveyed said that they would vote for him. Raisi also had strong support from the Iranian parliament; 208 out of 290 signed a paper inviting him to be a candidate in the election. On the other side of the fence, the reformists tried to encourage the foreign minister Javad Zarif to register, although he decided not to run. All other candidates were disqualified, including the main candidates who were suggested by the moderates/reformists, such as Tajzada, Rouhani’s Vice President Eshagh Jahangiri, and even the ex-parliamentary speaker Ali Larijani, supposedly a trusted politician and regime loyalist. The latter was one of the potential candidates whom Iranian Sunnis would have supported¹⁷.

¹⁴ Interview, June 2021 (interviewee wanted to remain anonymous).

¹⁵ A 12-member council (selected by the Supreme Leader and the head of the Judiciary) in charge of supervising elections, i.e., approving candidates.

¹⁶ Interview, June 2021 (interviewee wanted to remain anonymous).

¹⁷ Interview with Jalal Jalalizada in June 2021.

The decision by the Guardian Council basically leveled the playing field in such a way that Raisi remained the only realistic candidate for president and, as public rumors suggested, a potential Supreme Leader successor.

Accordingly, around a week before the election on June 11, Iranian Sunnis faced limited possibilities. The first option was boycotting the election and discouraging people to participate. This idea was present among Iranian Sunni communities and other communities in Iran who did not vote. For the Sunni elites, however, this was not an option. They certainly did not want to put themselves on the same side as the opposition, especially those in favor of regime change. The major argument against the boycott was that “the Iranian Sunnis are already under the security prism and boycotting the election would certainly make the situation worse”¹⁸. A softer version of this option, i.e., encouraging people to vote without supporting a specific candidate, was also mostly rejected by the Sunni elites, as it would exclude Iranian Sunnis from participating in vote mobilization processes and establishing a channel of communication with the potential president. The second option would be to play the old game and support candidates backed by reformists (Abd al-Naser Hemmati and Muhsen Mehralizada). This option was unappealing because of their general dissatisfaction with Rouhani and reformists/moderates in general. In addition, it was understood that only Ebrahim Raisi had a realistic chance of winning; as such, voting for him was the third, last, and only rational option.

However, choosing Ebrahim Raisi as preferred candidate was a difficult decision for Iranian Sunnis. Furthermore, as there is no centralized community or association which can bring all Iranian Sunnis together, making a united decision was quite a challenge. In a spontaneous manner, an unofficial council was constituted approximately two weeks before the election. The Strategic Council of Iranian Sunnis (SCIS; *shura-yi rahburdi-yi ahl-e sunnat-i iran*), later named the Consultatory Council of Iranian Sunnis (*shura-yi hamandishi-yi ahl-i sunnat-i iran*), played an extremely important role in this regard. The council, which acts as a self-organized unregistered association, has been active since the 2008 election. In this council, influential Sunni elites from religious communities across Iran gather in Tehran to identify which presidential candidate they should support in the election. In the 2021 presidential election, the council had 15 members, with approximately two people from communities in provinces with many Sunni residents, and some from Tehran. The 2021 council’s members included former and current members

¹⁸ Interview with a teacher at a religious school in the city of Khwaf in July 2021 (interviewee wanted to remain anonymous).

of parliament, as well as religious figures or their representatives from Sunni *madradas*. However, during the election period, certain Iranian Sunnis claimed that they had not been informed about the council. Among them, a Sunni cleric from Iranian Kurdistan, Kak Hasan Amini, published an official statement criticizing the non-democratic character of the council [Telegram Kak Hasan Amini 1400/2021 June]. Jalal Jalalizada, a Kurdish reformist politician, scholar, intellectual, and deputy member of Sanandaj to the sixth parliament had mixed feelings about SCIS: “The existence of this council is important as its members talked with a majority of candidates (except Raisi, Zakani, and Jalili) and managed to reflect a major concern of Iranian Sunnis. But in their decision making they failed to reach a goal, which was unifying Iranian Sunnis in reaching a final decision”¹⁹.

Ten days prior to the election, while the SCIS could not agree on their preferred candidate, Raisi sent his advisors to meet them and convinced them to mobilize voters. Raisi’s representative Muhammad Asefi Yazdi met with Mawlana Habib Al-Rahman Mutahhari (the most prominent Iranian Sunni figure and head of Ahnaf of Khwaf, one of Iran’s major Sunni educational institutions), which was reflected in Mutahhari’s Telegram [1400/2021 June] channel together with certain demands regarding Iranian Sunnis’ rights²⁰. Meanwhile, another representative of Raisi, Musa Qazanfarabadi²¹ went to Zahedan and visited Mawlana Abd al-Hamid, though this did not lead to immediate support for Raisi. Mawlana Abd al-Hamid’s son-in-law, Mawlana Hafez Ismail Mullazayi, claimed on June 9 that Shaikh Al-Islam of Zahedan was still observing the situation and remained undecided [Ina News 1400/2021 June], which was also reflected in Mawlana Abd al-Hamid’s Friday sermon²². Following Abd al-Hamid’s speech, another important figure among Iranian Sunnis, Shaykh Al-Hadith Mawlana Muhammad Hussein Gurgij, at that time the Imam Juma of Galikesh in northern Iran and the headmaster of Dar al-Ulum of Faruqiyya, also indicated that the decision was in the Council’s hands:

¹⁹ Interview June 19.

²⁰ In this statement Mutahhari described the issue of Iranian Sunnis’ exclusion from higher positions as cabinet members or even the president. Furthermore, he raised another issue regarding the independence of Sunni educational institutions: “[Sunni] higher religious schools must be independent and no one shall intervene in their affairs ... based on the constitution, ethnic and confessional groups are free in their religious affairs.” For Raisi’s speech see: [Raisi 1400/2021]. He mostly emphasized that these issues were more related to the economy and mismanagement and to a certain extent repeated slogans from his 2017 presidential campaign: [Raisi 1396/2017 May] (*khatkeshiha-yi mazhabi va siyasi bi naf-i hichkas nist*).

²¹ Head of the legal and judicial commission of the Iranian parliament.

²² See his full speech on Friday June 11 on Telegram [Telegram Mawlana Abdulhamid 1400/2021 June].

“The Iranian Sunnis will not boycott the election, as the destiny of the country has to be decided. However, we have requests and expectations. The strategic council is in Tehran negotiating with candidates and the decision will be communicated. If there is no agreement with any candidate, then the people are free to choose by themselves”²³.

Independently of SCIS, certain Sunni communities immediately supported Raisi, leading to criticism and dissatisfaction from other Iranian Sunnis. In the province of Kermanshah, Shahab Nadiri, the deputy for the city of Pave in the 10th parliament, was appointed as the head of Raisi’s presidential campaign for ethnic groups and confessions on May 29 and was made responsible for mobilizing voters in Iran’s western Kurdish areas [Telegram Shahab Nadiri 1400/2021 June]. Soon afterwards, Sheikh Khalil Afra, the Imam Juma of Kangan in Bushehr province, was appointed as Raisi’s representative among Iranian Sunnis in Bushehr. On June 7, 11 days before the election, a group of Turkmen *ulama* of North-Khorasan province stated their participation in the election and support for Raisi in a published letter. In Iran’s northeastern borderland in Raz and Jargalan county, which share 165 km of borders with Turkmenistan, Haj Akhund Galdi Kamali played an active role in mobilizing the Sunni Turkmen communities [Dana 1400/2021 June]²⁴. To complete Raisi’s vote mobilization on June 10, around 500 Iranian Sunnis, from religious communities in various regions, were invited to meet with Raisi and brought by a private airplane to Tehran (Mutahhari Mosque)²⁵. However, influential and well-known figures from Iranian Baluchistan were absent. On the same day, the Sunni parliamentary group of the 11th parliament also met with Raisi, presenting him the Sunnis’ overall demands and their general interest to vote for the Principalists (*usulgarayan*).

²³ His speech on Friday June 11 essentially encouraged people to participate and described the importance of the election, as well as the “unity” of people in Sistan-Baluchistan with other Iranians, without showing support for any specific candidate [Telegram Mawlana Gurgij 1400/2021 June].

²⁴ In an interview (June 2021) with a Sunni cleric from the Turkmen community of Golestan province, the interviewee mentioned that among Bandar’s Turkmen Sunni community of Turkaman (the major city and capital of Turkaman County in Golestan province), Sunni clerics were still undecided.

²⁵ For a visual detail, see: [Mashreghnews 1400/2021 June] Iranian Sunnis who had not agreed to support Raisi at that stage criticized this participation and described the scene as “humiliating rather than productive” (from a conversation with an event participant on June 11). Another participant described the whole event as well-arranged and important, as Iranian Sunnis from western and eastern parts of Iran were present and had the chance to talk on stage and send their message to Raisi (interview with a participant in the event from Iranian Kurdistan on June 12).

On June 12, SCIS identified Raisi as the preferable candidate, undoubtedly after being given the green light by Mawlana Abd al-Hamid. The Sunni parliamentary group also declared their immediate support for Raisi [ISNA 1400/2021 June]. To finalize the decision from the Dar al-Ulum Makki, Mawlana Abd al-Hamid's representative met on the same day with Sayyid Hamed Alam al-Huda (director of Raisi's Headquarters in Affairs of Ethnicities, Confessions, and Religious Minorities), the older son of Sayyid Ahmad Alam al-Huda (Raisi's father-in-law, Mashhad's Imam Juma, and Khamenei's representative in the province). Although certain people could not accept this decision, the office of Mawlana Abd al-Hamid issued a statement confirming his approval of the decision [Abdulhamid 1400/2021 June]. Consequently, the majority of Sunni *madrasas*, as well as influential people close to Dar al-Ulum Makki, declared their support for Mawlana and his political decision²⁶. In this way, the main decision of the most important Sunni institution and its leader spread through his channels all over social media—an effective and often-used strategy which shows the connectivity of certain Sunni institutions and their main figures.

Subsequently, critical voices were raised within Sunni communities. The first and among the most important claims came from The Society for Appeal and Reform (*jamaat-i dawat va islah*). In a short and clear statement, published on June 13 on the website of the society and their social media [Islahweb 1400/2021 June], the first point they made was that a decision by a single civil organization should not be presented as a collective decision of all Iranian Sunnis. Further, the last point clarified, “the Society for Appeal and Reform, as lots of other [Sunni] organizations and Sunni figures, did not intervene in the process of the creation and management of this decision and is worried about its outcomes and their impact.” Following that, the general director of a Turkman Sunni association, United Front of Sympathetic People of Sahara (*jibhi-yi muttahid-i hamdilan-i sahra*), Abd Al-ghaffar Radmehr, reacted more critically in a statement on June 15, which was distributed in several Turkman Sunni community channels. He states the decision from SCIS was “far away from the political and electoral ethic” [Ulkamiz 1400/2021 June]. The main assertion of the text was that following reformist currents is part of Iranian Sunnis' political thinking and they should continue to support reformism even if reformist politicians had fallen short of expectations. Regardless of their low chance of winning, the Turkman association suggested supporting Hemmati and Mehralizade

²⁶ See statements from Mawlana Mutahhari [Ahnaf Khaf 1400/2021 June]; Mawlana Gurgij [Sunni Online 1400/2021 June]; the headmaster of Anvar Al-Ulum Khairabad [Anvarweb 1400/2021 June]; and Imam Juma of Saravan, Mawlana Sayyed Abd Al-Samad Sadati [Avayesunnat 1400/2021 June].

as the two remaining reformist/moderate candidates [ibid]. Some people went even further and connected reformism to their ethnic and religious identity. A Kurdish Sunni intellectual from Sanandaj emphasized, “I cannot understand how some Sunni elites came to this conclusion to support hardliners (*tundra-ha*)! But I am even more surprised by the Kurdish Sunnis ... I believe a Kurd, who does not support reformism, is not a real Kurd!”²⁷.

By supporting Raisi in Iran’s 2021 presidential election, Iranian Sunni elites supported a preferred candidate of the establishment, instead of supporting the opposition, as they had generally done since 1993. However, before jumping to the conclusion that this decision represents a paradigm shift, we have to consider the following points which were reflected in this section:

- 1) The decision to support Raisi was not a full reflection of all Iranian Sunni communities. As already discussed, several people among the Sunni elites came to a different conclusion and disagreed with the SCIS’ final decision.
- 2) As the result of the election has shown, despite generally high levels of support for Raisi, not all Iranian Sunni voters followed their leaders’ suggestion. As Figure 1 shows, compared to the 2017 presidential election, Raisi’s vote in Sistan-Baluchistan and Kurdistan in 2021 almost doubled, while the vote for the reformist/moderate candidate decreased dramatically (approximately 11% for Hemmati in Sistan-Baluchistan and 15% in Kurdistan) compared to 2017 (approximately 73% for Rouhani in Sistan-Baluchistan and 67% in Kurdistan). The Iranian Sunnis described this outcome as resulting from “political wrath” (*qahr-i siyasi*) with reformists/moderates²⁸. Looking at total participation, we see a significant decrease in Kurdistan (by almost 37%) and Sistan-Baluchistan (by 17.5%). The numbers in these two provinces represent a general trend in Iran. Another phenomenon which was also significant in the 2021 election was the issue of blank (or invalid) votes. In Sistan-Baluchistan and Kurdistan, almost 15% and 26% of the total votes were blank, respectively.
- 3) Because several candidates were disqualified by the state, the pre-election calculation was clear: Raisi was going to win. Thus, for the Iranian Sunni elites, supporting him was the only rational option to not lose their connection with the state. In addition, the Iranian Sunni elites correctly observed the lack of interest in reformists/moderates among the wider population. One SCIS member described the situation as follows:

²⁷ Interview on June 15, 2021 (interviewee wanted to remain anonymous).

²⁸ Interview with Jalal Jalalizade on June 17, 2021.

“What is the point of supporting the reformists anymore? What will they bring us except security issues and problems with the state? Look at the current situation of reformists themselves! Most of their politicians are either in exile, in jail or house arrest, or were disqualified. The situation of reformists is like a grave with no dead body inside [a Persian metaphor for describing something pointless] ... A reformist president cannot work under this situation and cooperate with the parliament, and this is the expediency for the establishment [to have a conservative government] ... Iranian Sunni communities are active and dynamic, know our interests and understand the situation of our society. It was difficult to take this decision, but we had to think beyond our ethnic and confessional preferences and think about our national interest and future challenges. We should not create a barrier between us as Sunnis and the state and the supreme leader”.

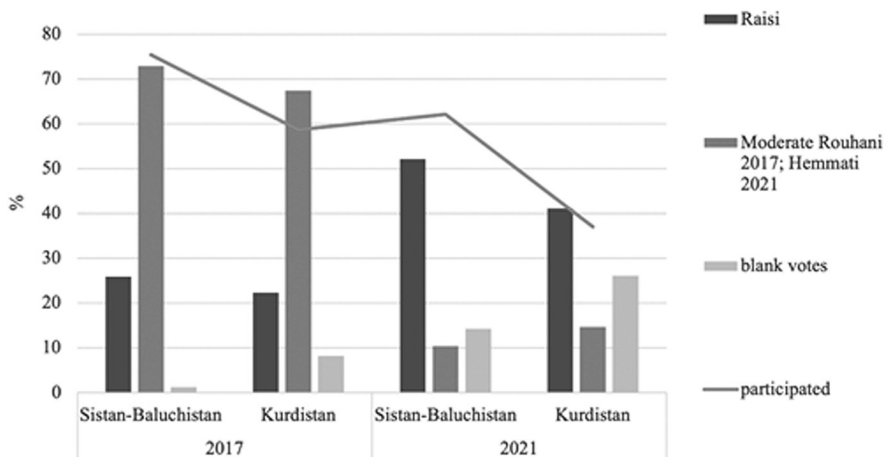


Figure 1. Changing vote share among Iranian Sunni communities: 2017 and 2021 elections

Source: [Irandataportal 2017; MOI]

The big picture

The decision by the Iranian Sunnis to support the traditional conservative current (i.e., the right) in the 2021 presidential election can be observed as a political shift within the Islamic Republic. Further, the election has demonstrated once again the authority of Dar al-Ulum Makki in Zahedan and the role of Mawlana Abd al-Hamid, and the way he and his other Sunni counterparts operate politically. In the light of different regional and international developments—renegotiating the historical nuclear deal, ongoing talks with arch-rivals Saudi Arabia—it is reasonable to ask whether a new Sunni-Shia dynamic is being shaped.

However, despite the attempt to change the political behavior of Iranian Sunnis, the situation might not represent a paradigm change at this stage. Indeed, a wider socio-political shift has still not occurred. The recent decision by Iranian Sunnis should be understood mainly as a rational act based on political compromises with Iran's dominant political current. This decision may open a new chapter in relations between Sunnis and the state in Iran. However, as of February 2022, six months after Raisi came to office, the taboo of having a Sunni in the presidential cabinet has yet to be broken. Raisi has made no significant Sunni appointments, except for a new religious minority advisor, Mamusta Abd al-Salam Karimi [Dolat 1400/2021 October] from Kurdistan. More welcoming was Ali Khamenei's appointment on 17 August 2021 of Amir Shahram Irani, a Kurdish Sunni from Sanandaj, as the Commander of the Iranian Navy, which is to this day the highest position achieved by a Sunni in post-revolutionary Iran. Nevertheless, prominent Sunni scholar Mawlana Gurgij was dismissed on 17 December 2021 from his role as Imam Juma, which raised major concerns among the Sunnis. This decision came from the office of Ali Khamenei's representative in Golestan province and led to protests in the city of Azadshahr²⁹, and a wide range of reactions from Iranian Sunni communities on social media. In the latest move, Mawlana Abd al-Hamid sent a public letter to Ali Khamenei asking him for "urgent measures to solve the issue" [Abdulhamid 1400/2021 December]. On 9 January 2022, Khamenei signaled his awareness of Sunni-Shia dissonance in Iran, but warned that people should approach it cautiously and not "prolong the issue" [Nournews 1400/2022 January].

As has always been the case, the religious and political dimension of Sunni-Shia relations in Iran is related to regional geopolitical evolutions. Indeed, in the wider Middle East sectarianism has played out on different grounds and created conflicting relations between the religious and political field. Similar to Iran, Iraq's 2021 parliamentary election saw a record-breaking low turnout destabilize the political domain, which also put Tehran in a paradoxical situation – as the Fatah coalition of the Iran-backed Popular Mobilization Units saw a defeat in the election, which they claimed was caused by election rigging. Meanwhile, the Taliban's victory in Afghanistan provided Iran with new opportunities but also potential threats. Although Sunnis and Shias have coexisted in the face of their shared goals and threats, the new geopolitical and ideological transformation may challenge their relations in Iran in the long run. On the one hand, the 921

²⁹ For background information to this event see: <https://www.radiofarda.com/a/protest-over-dissmissal-sunni-clergy/31634791.html>

km border with Afghanistan and the ideological ties between Iranian Sunnis in eastern provinces with the Taliban has put Iran in a difficult position. Specifically, in light of Mawlana Abd al-Hamid's welcoming message to the Taliban, followed by other Sunni clerics aligned with him, we see the complexity and connectivity of sectarian relations. In summary, different sides from the state and confessional groups are playing different political games for their own interests to build their own capabilities. If any side miscalculates or has their interests ignored, increasing sectarian division and tension is inevitable.

References

- Abdulhamid (1400/2021 May), <https://abdolhamid.net/persian/2021/05/13/9447/>.
- Abdulhamid (1400/2021 June), <https://abdolhamid.net/persian/2021/06/14/9610/>.
- Abdulhamid (1400/2021 December), <https://abdolhamid.net/english/2021/12/2440/>.
- Ahnaf Khaf (1400/2021 June), *Himayat-i mulana mutahhari az shakhsiyat-i shaykh al-islam mulana abdulhamid va tasmimgiriha-yi ishan*. <https://www.ahnafekhaf.com/>
- Akharinkhabar (1400/2021 May), *tazitarin nazarsanji-ye ISPA darbari-yi intikhabat*. <https://akharinkhabar.ir>.
- Anvarweb (1400/2021 June), *muzi-yi shura-yi hamandishi ahl-i sunnat va shakhs-i shaykh al-islam mulana abdulhamid muz-yi mast va az an himayat mikonim*. <https://anvarweb.net>.
- Avayesunnat (1400/2021 June), *bayaniy-i intikhabati-yi mulana sadati*. <https://www.avayesunnat.com>.
- Citizens' Rights, (1395/2016 November), <http://www.citizensrights.ir>.
- Dana (1400/2021 June), *jami-yi ahl-i sunnat dar intikhabat-i 1400 az ayatollah raisi himayat mikonad*. <https://dana.ir/News/1740934.html>.
- Dolat (1400/2021 October), *mamusta karimi mushaver-i rais-i jumhur dar umur-i aqvam va aqalliyatha-yi dini va mazhabi shud*. <https://dolat.ir/>.
- Dudoignon S. A. (2009) *Sunnis Online: The Sunni Confessional Internet in Iran*, in "Asiatische Studien/Etudes asiatiques" 63(1), pp. 27-66.
- Dudoignon S. A. (2011) *Un tropisme indo-pakistanaï? Le sunnisme en Iran*, *Outre terre* 8, pp. 329-40.
- Dudoignon S. A. (2013) *Sunnis & Shiites in Iran since 1979: Confrontations, Exchanges, Convergences*, in B. Maréchal & S. Zemni (Eds.), *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, London: Hurst & Company, pp. 141-62.
- Dudoignon S. A. (2017), *The Baluch, Sunnism and the State in Iran*, Oxford University Press, New York.
- Elling R. C. (2013), *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. London: Palgrave, Macmillan.
- Entessar N. (2010), *Kurdish Politics in the Middle East*. Rev. ed. Lanham: Lexington Books.

- Gheissari A. and Sanandaji K. C. (2009) *New Conservative Politics and Electoral Behavior in Iran*, in Gheissari (ed.), *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*, 275–98.
- Habibi Doroh, H. (2020), *The Islamic Republic and The Iranian Sunni Community, Discourse Analysis of Data from the Era of Hasan Rouhani (2013-2020)*, Unpublished Master's Thesis, Danube University Krems.
- Ilna News (1400/2021 June), *Mawlavi Abdulhamid ta in lahzi az hich kudam az namzadha himayat nakardi ast*. <https://www.ilna.ir>.
- Instagram sayed.mostafa.tajzade, <https://www.instagram.com/p/COqAaxOrv8l/>.
- Irandataportal 2017, <https://irandataportal.syr.edu/presidential-elections/2017-presidential-election>
- Iran Human Rights Monitor (2020), *Iran Supreme Court Upholds Death Sentences for Sunni Political Prisoners*, <https://iran-hrm.com/2020/09/11/iran-supreme-court-upholds-death-sentences-for-sunni-political-prisoners/>
- Islahweb (1400/2021 June), *tuzih-i sitad-i intikhabat-i jamat-i davat va islah dar khusus-i bayani-yi shura-yi hamandishi-yi ahl-i sunnat*. <https://www.islahweb.org>.
- Islahweb (1392/2013 September), *kargiri-yi mudiran-i ahl-i sunnat insijam va vahdat milli ro bi armaghan miavarad*. <https://www.islahweb.org>.
- ISNA (1400/2021 June), <https://www.isna.ir/amp/1400032216050/>.
- Johnson R. S. (1994), *Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities under the Reign of Tahmasp I*, "Iranian Studies", vol. 27, no. 1/4: 123–33.
- Ladier-Fouladi M. (2009), *Iran: Un Monde de Paradoxes*, L'Atalante, Nantes.
- Litvak M. (2017a) *Introduction*, in M. Litvak (ed.), *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*, New York: Routledge, pp. 1-10.
- Litvak M. (2017b) *The construction of Iranian national identity*, in M. Litvak (ed.), *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*, New York: Routledge, pp. 10-32.
- Mashreghnews (1400/2021 June), <https://www.mashreghnews.ir/photo/1229636>.
- MOI (Ministry of Interior), *natayij-i tafsili intikhabat-i riyasat-i jomhuri be tafkik-i ustan*. <https://moi.ir>.
- Newman A. J. (2008) *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London: I. B. Tauris.
- Nournews (1400/2022 January), <https://nournews.ir/Fa/News/84803/>.
- Posch W. (2010) *A Last Chance for Iran's Reformists? The "Green Struggle" Reconsidered*, SWP Working Paper 2, Berlin: SWP.
- Posch W. (2017), *Rouhani's Iran: Moderation under Pressure*, Expert Brief, Alsharq Forum, Istanbul. <https://research.sharqforum.org/download/4998/> 17.11.2022.
- Posch W. (2021), *Iran's Hezbollah: A Radical and Decisive Political Current*, in D. Jalilvand and A. Vogt (eds.), *Radicalization during the Rouhani Years*, Friedrich Ebert Stiftung, Bonn. <https://library.fes.de/pdf-files/iez/17699.pdf> 17.11.2022.
- Raisi (1400/2021), *raisi dar jam-i ulama-yi ahl-i sunnat*. <https://raisi.ir>.
- Rahimieh N. (2017) *Four iterations of Persian Literary nationalism*, in Meir Litvak (ed.), *Constructing Nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*, New York: Routledge, pp. 40-56.
- Rivetti P. (2020), *Political Participation in Iran from Khatami to the Green Movement*, Palgrave Macmillan, London.
- Rouhani (1392/2013 May), http://rouhani.ir/event.php?event_id=63.

- Sabahi F. (2013), *Iran, Iranian Media and Sunnite Islam*, in B. Maréchal and S. Zemni (eds.), *The Dynamics of Sunni-Shia Relationship. Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, Hurst, London, pp. 163-177.
- Sunni Online, (1400/2021 June), <http://sunnionline.us/farsi/2021/06/22489>.
- Telegram Kak Hasan Amini (1400/2021 June), <https://t.me/kakhasanamini/1117>.
- Telegram Mawlana Abdulhamid (1400/2021 June), <https://t.me/molanaabdolhamid/4230>.
- Telegram Mawlana Mutahhari (1400/2021 June), <https://t.me/MolanaMotahari/4967>.
- Telegram Mawlana Gurgij (1400/2021 June), <https://t.me/molanagorgij/4059>.
- Telegram Shahab Nadiri, <https://t.me/shahabnadri/6837>.
- Ulkamiz (1400/2021 June), bayaniy-i dabir kull-i jibhi-yi muttahid-i hamdilan-i sahra. <https://www.ulkamiz.ir>.
- United Nations (2019), *Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran, Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran*, A/74/188. https://digitallibrary.un.org/record/3823681/files/A_74_188-EN.pdf 17.11.2022.

Tadeusz JaroszUniversity of La Salette Our Lady of La Salette College Seminary Silang Cavite Philippines,
Filipiny

ORCID: 0000-0001-6647-416X

Emmanuel Komba

Jordan University College Morogoro, Tanzania

ORCID: 0000-0002-9205-7287

Faith Based Organizations as Instigators of Development: the contribution of Alfagems Secondary School in Morogoro (Tanzania)

**Organizacje motywowane wiarą jako inicjatorzy wzrostu.
Wkład szkoły średniej Alfagems w Morogoro (Tanzania)**

Abstrakt: Opracowanie stanowi próbę ukazania wpływu pierwiastka religijnego na wzrost, który dokonuje się w warunkach rozwijającego się kraju. Ze względu na liczne trudności w definiowaniu pola badawczego w punkcie wyjścia założono, że prorozwojową działalność Organizacji Motywowanych Wiarą (FBO) należy ujmować jako immanentną część społeczno-ekonomicznych procesów wzrostu. Wraz z wyznaczeniem określonego celu rozwojowego, członkowie określonej FBO zaczynają oddziaływać na swoich świeckich partnerów, a oddziaływania te pozostają pod stałym wpływem impulsów wyłaniających się z wnętrza sfery religijnej. Jak zostało to wykazane, działania te prowadzą do wymiernych celów (wyniki egzaminów państwowych).

Słowa kluczowe: rozwój i religia, Organizacje Motywowane Wiarą, szkoła średnia Alfagems, ks. Riccardo Ricconi, Tanzania

Abstract: The study attempts to capture the impact of the religious element upon the development of a developing country. Due to the range of difficulties in outlining the field of study, from the outset it was assumed that the pro-developmental activity of Faith-Based Organizations (FBO) is carried out as an immanent part of the socio-economic processes of development. As FBO insiders target a given

developmental goal, they start to act upon the secular proponents which are continually being reinforced from within the religious dimension. As indicated, this leads to measurable goals (the results of state examinations).

Keywords: development and religion, Faith-Based Organizations, Alfagems Secondary School, Fr. Riccardo Ricconi, Tanzania

Periodic bursts of literature, regarding a specific area of interest, usually trigger a justified increase in interest. This is true in relation to this study, but only partially. Our initial interest emerged when having to face the various manifestations of the religious factor within the social conditions of a developing country. Thus, as we started the critical matching of the descriptions, within the literature on the subject, to the most visible facets of surrounding reality, we noticed a recurring regularity. Most obviously, the role of religion in development, mediated by both the institutions and individuals who declare that their engagement is inspired by religious faith, is marked by a peculiar ambivalence. This stems from the combination of two elements which closely permeate each other. One is oriented towards crossing the existential reality of people (religious) and the other is immanently tight but with various aspects of this reality (secular).

As the decision has been made to focus rather more upon the institutional facets of the involvement of religion in the dissemination of development, than on individual engagement motivated by religious faith, our attention has been attracted by Alfagems Secondary School. This was mainly due to certain plainly visible incoherencies - as we assumed - significantly affecting the organization of the school and the climate inside it. The first of the striking observations was the general lack of tidiness inside and around the school. This picture was difficult to align with its reputation as a place of academic excellence [Asantebwana 2014: 45]. Already, the very sight of its founder Fr Riccardo dressed in a piece of clothing resembling a Franciscan habit and usually walking barefoot, reinforced by the crude appearance of the school buildings, gave rise to an impression of austerity. Thus, it is difficult to take on board that it is here that there are working teachers who are so well-qualified and motivated that the education on offer stands out as being above that of other schools in the country [ibidem: 57-58].

In line with the gradually emerging perspective of the study, this and other incoherencies are recognised as not being incidental. They are the result of the

overlapping axio-normative order proper to both the constitutive – religious and secular - counterparts [Torry 2016: 2-7]. Thus, in line with our perspective, this school may be classified as one of those religious organizations that, by highlighting the indispensability of the role of the religious element, carry the name of Faith Based Organizations [Torry 2014: 19-20, cf. Michell 2017: 165]. The charm of this term must not misguide anyone, however, because the stress put on the religious element does not cancel out their second essential - secular - dimension. Therefore, by using this institution as an example, it is intended to demonstrate that the close combination of the religious and secular elements, despite the occasional eye-catching incoherencies, is the basic foundation of the exceptional quality and scope of the contribution to development delivered by religious organizations. This contribution gives a guarantee which goes beyond that which may be achieved when it is devoid of the religious ingredient, and only the rules of non-metaphysical rationality and empirical pragmatism are employed. This is because those rules, with all their instrumental purposefulness, are lacking the existential reinforcement that is needed for a proper entrenchment of specific projects into a given social environment. The religious provenience of FBOs enables that reinforcement because its natural area of operating lies in between what is strictly rational and what goes beyond pure rationality [Hovland 2008: 171-186].

When we recall the literature on this subject, at its starting point, we realise how it significantly stands out from that which preceded it. This was achieved through its systemic approach to the complexities and multidimensionality of the linkages joining elements of a transcendent and supernatural nature to that of a temporal and natural character. In addition to the fact that both, the religious and the secular, are the components being conceptualised as fully legitimate institutional counterparts, similarly as actors they are subject to two-sided inter-dependencies and inter-actioning [Dyck 2013: 8-9]. That way of perceiving them was not so obvious, a while ago, during the period of the unquestionable rule of the paradigm of secularisation [Wilk-Mhagama 2016: 290-291]. The systemic approach received its theoretical enrichment through the simultaneous attempt to observe the relationship formulated by both the religious and the secular element, from the standpoint proper to the discrete disciplines of theology, the humanities, and the social sciences. As unveiled by an analysis of the collective studies entrenched within this approach [Clarke and Jennings 2013, Carbonnier 2013, Boddie and Cnaan 2006, Marczewska-Rytko and Maj 2018, Koehrsen and Heuser 2020] they have adequately expanded the capture of the role of religion and religiosity in development, while enlarging the comprehension of the dynamics of psycho-social

changes. This dynamic is no longer perceived as being a series of activities, disconnected from the wider context of the socio-economic and political, but as fully human acts emerging out of the uniqueness of particular social groupings, with experiences marked by historical circumstances and cultural, anthropological, and moral determinants. Perhaps the most explicit profile in this regard was worked out by social anthropologists [Swantz, 2016].

Nonetheless, when formal research procedures are applied, one may not only term religion and religiosity as independent or dependent, but foremost as having capricious variables [cf. Jarosz 2019: 71-73]. This stems from the correctly asserted observation by Bernard Grom who said that religion, as a causative ingredient of the psycho-social engagement of individuals and the dynamism of intra-group interfaces, is a factor intimately entwined with numerous related factors, exemplified by the social, demographic, economic, professional, and structural. It is difficult to estimate and measure exactly which one of these, at any given moment, is playing the more important role in a stipulated progress. This observation, with reference to our field of interest, can be extended by the problem stemming from the complexity of the phenomenon of religious observance itself. This complexity is responsible for the difficulties in pointing out which dimension of the religious element induces a given outcome: whether it is the axio-normative factor, enclosed for direct sensual perception, by being immersed within the inner layer of a religious institution, or perhaps the formal and material, the more tangible, as being a part of its organizational externality [Grom 2020, Cipriani and Prüfer 2021: 520].

In view of these conditions, subsequent descriptions of this study are going to be submitted from a holistic perspective [Deneulin, Bano 2019: 5]. On the one hand this perspective will facilitate the formulation of the variables operationalising the axo-normative and structural-organizational components of the investigated institution to form a case study (3). On the other hand, it will be flexible in so far as it will include the peculiar input of those transfers conducting the development that, although causative, is still not included sufficiently into research procedures [cf. Gifford 2015: 7-8]. The tasks of the study's components that will precede the case study are meant to expose the ambivalence of the elements, of a religious and a secular nature, reciprocally interfacing each other. This ambivalence expresses itself when it happens that an activity, bearing a feature of religious entrenchment, could be a part of an efficacious action within a purely secular sphere, even political. The same is true in that a purely religious involvement might entail making

use of the secular, that is, in the instrumental rules of a given branch of know-how (1). All of that is to harness the tools and methods of how to gain a realization of which given component of its broader religious mission has led to the formation of an FBO and which essence it will be attempting to determine (2).

1. The co-occurrence and permeation of the religious and secular elements

To begin with, a small comparison will be made between two personalities who, at first glance, seem very similar. However, it appears that underneath the surface of this external similarity there are important differences. The first personality is the universally known charismatic politician, widely known as ‘the father of the nation’, the first long-term president of the country and author of the original version of African socialism, Julius Kambarage Nyerere. The second personality, although equally charismatic, is only known locally within the municipality of Morogoro. This is a Catholic priest, Riccardo Riccioni, renowned for his ascetic lifestyle as a friar, inspired by the spirituality of St. Francis of Assisi that was skilfully translated by him into charitable service.

The stereotypical image of Nyerere is his role in state-creating and fostering the development which emerged from his technocratic attitude based on the assumptions of modernity, skilfully adapted to local African conditions [Vorbich 2012: 282-289]. This attitude is one that can easily fit the paradigm of the theory of modernization, along with a debasing approach to religion and religiosity. This came to light when Nyerere did not hesitate to nationalise Church-run schools [Górka 2016: 306 – 310]. Although it was done on the pretext of equalising educational opportunities, if the scope of authoritarianism characterising postcolonial countries is included accurately, it appears that it was, in fact, one of the many steps aimed at submitting the subsequent aspects of socio-political life into the control of the mono-party system [cf. Bambwenda 2018: 124-125]. However, from the point of view of our study, the meaning of the decision for the appropriation of the schools, hospitals and other properties owned by the Church, including land, goes far beyond current politics, that is the implementation of utopian African socialism (*ujamaa* which in Swahili stands for familyhood). The reason for this stems from the establishment of a distinct pause in religious organizations manifesting their existence and activity. Namely, just as by the time of the nationalization a considerable part of Church properties and their organizations enjoyed complete freedom in exerting charitable work, so too with the phase of socialism, cemented by the Arusha Declaration (1967), not only did their liberty of action come into question, but even their very survival.

At this point, however, the strength of the religious element became apparent. As has been narrated by Ernest Mallya, in his comparison between related institutions of the third sector and those of religious lineage which not only had the ability to preserve their existence but also to become partners of the state in delivering services to the locations where the state could not reach. However, in his view their only advantage lay in the fact of them owning material resources which allowed them to deliver a range of services [ibidem]. Meanwhile, it seems that an indispensable role was also played by distinctive intangible assets, such as reputation and social legitimacy followed closely by trust, which were shared among enlarged circles of society. During this, let us say, survival phase, the dominant religious communities tried hard to come back into the educational sector. Nonetheless, this was by no means easy. Within the next phase, let us term it, of the rapidly progressing atrophy of the redistributive function of the state, which occurred, as already mentioned above, during the global crisis of the 1970s, there was a return of a significant number of school facilities, strained by the lack of adequate maintenance by the state administration, which coincided with the Adjustment Programmes whereby the socialist philosophy of top-down socio-economic management was replaced by the logic of the free market. The limits on public distribution, then imposed by the institutions of the international economic order, created a natural environment for the organizations of the third sector. As they started to take over the tasks that seemed to cross over the overstretched state budget and organizational capacity of central and local administration, the organizations of faith provenience could come back into the public scene with increased vigour. The catalyst for this return stemmed from within the new neoliberal approach to the democratising ideal that loosened a little the administrative and political control of the state, insofar as to undertake a much more progressive attitude towards pro-developmental action. Exactly within this process can be placed the origin of the Alfagems school and this will be the subject of our further interest below.

With recourse to what has been observed about Nyerere above, it might be inferred that the profile of the technocrat, instrumentalising religion and not valuing its developmental potential, does not explain his personality satisfactorily. To enable the unveiling of his complicated religious entanglement, there is the need for a slight enlargement of our viewpoint through the lens of a certain observation by Goran Hyden. It was made in his analyses of the permanent crisis of the institution of an African state. In his view the problem lies in the range of inconsistencies between the style of acting of African socio-political leaders and the principles of

Max Weber in his classical theory of bureaucracy. This is particularly evident when the actions which followed the script of ‘big man rule’ were stemming from the leaders’ quasi-religious conviction about their own extraordinariness. It posited them towards a disparaging approach to some rules of the theory in question, for example the procedures or day to day obligations tied to the office they occupied [Ficek 2007: 178, Hyden 2004: 53]. Undoubtedly, the personal profile of Nyerere does not fall far away from this observation, particularly regarding the aspect that was evident in his quasi-religious mode of acting. This expressed itself in the style of his public self-presentation, frequently performed by him on the pattern of self-styled prophet¹ [cf. Górka 2016: 422, 425–428]. It was particularly evident during difficult moments triggered by him when imposing a political agenda which was unpopular in society, as exemplified by the decisions proceeding villagization [cf. Górka 2016: 420–421, Thomson 2010: 53–54].

The inherence of that quasi-religious factor, within his personal political profile, makes that of Nyerere appear similar to the public profile of Fr Riccardo, at least partially. It pertains foremost to leadership aspect of the profile. Although both were grounded in alternative departure points (secular and religious), at the end of the day, in both cases of leadership engagement, their lasting imprint was marked by the religious element.

As already signalised, despite the unveiled external affinity of both, Fr. Riccardo began with the spirituality and theology which oriented him in the opposite direction to that of Nyerere. Namely, to fulfil in the best possible way this part of the pastoral mission of his religious denomination (Roman-Catholic Church), that is a charity, he equipped the school, run by himself, with the modern instruments and methods of education and management. In effect, for relatively low fees, the educational offer delivered by him not only stands out but exceeds the attainment of other public and private schools [Rweyemamu 2016]. This is testified by the

¹ The astonishing power of prophet and thinker styled images, once created for current political discourse, has preserved its enchanting power: Nyerere „epitomized what Plato termed as a philosopher-king who combined great intellectual prowess with a healthy disdain for material wealth and ostentation; a man who could not be bought by money and who lived like what Tanzanian writer Jenerali Ulimwengu recently described as <a fakir when the lesser mortals of his age hid their philosophical emptiness and intellectual nakedness behind Rive Gauche suits and Hollywood villas>.” [Wanda 2020: 5]. Bringing all of these paeans to reality, must be said, that as adherent of Roman-Catholicism Nyerere stood out as above-average personal piety, indicated by day to day Mass attendance, good knowledge in actual Church’s doctrine, especially social.

results of the official state exams run at the end of the school². In addition, there is the possibility of further educational development for children coming from the lowest societal rungs; because of the standard delivered by the school, there is a realistic chance of them successfully passing the national examinations, which opens for them the gates of tertiary level institutions, thus creating undeniable added value [cf. Rweyemamu].

The comparison provided exposes the complexity of the mechanisms determining the processes of development. Telic elements of developmental projects, so frequently adopted from the outside world, remain in tension with the autotelic elements of local cultures. Thus, what is marked by the idea of modernity and progress, based on scientific abstractness and the broad scope of disclosed perspectives, interacts with what emerges from within traditional cultures, together with their endogamous orientation to direct, locally limited, interpersonal relations and ties [Jarosz 2014: 122-124].

The emerging perspective gradually discloses the added value of religion-formatted institutions. It draws from the participation of religious bodies, carried out simultaneously within both settings: the pre-modern and the modern [cf. Gifford 2015: 11]. And this is due to the specificity of religion, derived from the most distanced times, as it continuously progresses her tradition based on carefully collected and stored historical records. There then emerges, from this tradition, a message that concerns present times, a message that concerns both the purely spiritual and supernatural issues as well as the temporal and natural. However, it is done in such a way as to hold open the prospect that transcends into the ultimate future of an afterworld, which basically has only a spiritual and supernatural character [cf. Kulisz 2021: 104-120].

According to the description of the self-perpetuating actions of religious institutions, which aim to facilitate their further proliferation, they not only extend in time maximally but also coherently entwine elements of both a spiritual and material character. Precisely because of the entwining of these counterparts, the process of the self-manifestation of religious institutions is directly related to the processes of general social and cultural development. Both remain in a relationship of two-sided inter-dependence and inter-action. However, religion, as the greater

² Yearly, The National Examinations Council of Tanzania delivers secondary level examination results at <https://onlinesys.necta.go.tz/>. Data from this portal will be used to indicate the quality of education offered by Alfagems on the background of neighbouring schools.

inner part of a given psycho-cultural background and socio-political ethos, used to play the initiating role within the entire developmental processes. It is through her mediation that the epistemological and methodological frames of collective action were formulated, fostering the continuity of growth. This is demonstrated by Thomas Woods in the case of the processes of the consolidation of modern science as a specific type of knowledge framed by Medieval Christianity, more precisely the scholastic [Woods, 2005: 67-114]. In similar vein, Lucyna Chmielewska brought closer the instrumental role of the biblical concept of the covenant that has been playing its part within the process of shaping the axio-normative basis of modern political philosophy. As specified by her, it was during the era of reformation when this notion was denoted, as both a secular and religious concept, thus creating a bridge allowing the transformation of an estate system, based on birth descent, into the class system. And this became possible because, even before the legitimacy of the theory of social contract, more and more dimensions of public life were based on social relations sustained by an agreement and a commitment. This culminated in the rationally grounded axiomatic assumption about the necessity for ruled people to legitimise a given political authority [Chmielewska 2021: 21].

Nonetheless, the role of religion does not exist merely in establishing the underlying basis of societal functioning, it also encompasses the functioning itself. Therefore, along with characteristic of modern society for the unprecedented increase in the density of social relations, there then followed their further crystallisation and consolidation leading to a mushrooming in the setting up of various types of social organizations and institutions of public interest, including religious organizations. They became a part of a picture that was facetiously remarked upon by Piotr Sztompka when he said about contemporary people that 'they not only cannot survive without organizations, but they are not even able to die without them' [Sztompka 2012:157]. Also established religious bodies (churches, religious associations, sects), responding to in-depth socio-political transformations, have developed differing types of modernized and professionalised activities. While the dynamism of societal differentiation and modernisation has challenged their time-honoured status within both public and individual spheres of secularising societies, so too have they specialized in conducting the subsequent elements of their mission. Starting with that geared to reinforcing the vitality of conscious and active participation within the liturgical acts of a cult (local community of worshippers), it was then followed by the socialisation of religious faith (missionary organizations) and, following on from those, by the focus upon charity. As specified by Malcolm Torry, regarding the latter, despite it all still being linked

to the central element of religion, that is, the liturgical worship, they actually go beyond the essentially religious sphere by providing different types of services to the general public, and not only to fellow sharers of the same creed [Torry 2014b: 51–53]. With all the vagueness of the term FBO, one must bear in mind that, when specifying its type of engagement, it could possibly be placed in the charity sector, rather than the missionary. However, in practice, both are intersecting and interacting, as will be pointed out in the instance of Alfagems school. The remainder of the study will be an attempt to clarify the concept of the FBO.

2. Identifying the essence of the concept of FBO

As signalled by the above ambiguities, associated with explications of the content correlated with the term of FBO, they have been manifested in the scale of difficulties accompanying the definition of this concept itself. From an analytical point of view, the various assorted definitions, characterised by a raised level of generality and high abstraction, is highly unsatisfactory. Usually within this situation the elements that form both sides of a concept, in our investigation the religious and developmental, are amalgamated together in quite broad-ranging terms.

No one, therefore, ought to be surprised that a sizeable group of authors, in contrast to that not very fertile approach, decided to undertake subsequent efforts aimed at enclosing the essence of the concept at stake in the form of an operational definition, as the initial step of the research being conducted. One of commonly utilised ways of working it out was pegged, at its outset, upon abandoning yet another attempt to create a definition which followed a specific definitional formula. Instead, in its second attempt, it strove to take hold of the contents reflecting the constitutive features of the organization in question. This is a path that was taken by Elisabeth Ferris, who elaborated the following traits of the FBO: as having 'affiliation with a religious body, a mission statement with explicit reference to religious values, financial support from religious resources, and/or governance structure where selection of board members or staff is based on religious beliefs or affiliation and decision-making processes based on religious values' [Ferris 2005: 312].

Yet another approach, although starting from a generical definition at its departure point, was delivered in such a way as to facilitate the further specifying of the contents creating this definition, in order to gain the desired level of operational utility in the research. In principle, this attempt does not go far beyond dealing with the features of the institution in question, but it does help to specify them

more precisely. The merit of this attempt lies in skilfully taking advantage of the content-related background of the organizational sociology. Owing to that, for the first time it became possible to define the various types of organizational units forming a broader religious community/association (as Church). This was followed by distinguishing the types of engagement of the organizational unit under investigation within their developmental agenda. That theoretically and methodologically entrenched handling has enabled the differing smaller organizational units, that form a given entire religious organization, to be placed in order in a vertical perspective. In top-down view they present themselves as demonstrated representative and apex bodies, followed by charitable development organizations, closely followed by missionary organizations and eventually ending with radical and illegal terrorist organizations [Jennings 2014: 360].

In turn, the application of a horizontal perspective facilitates the identification of the specificity of the services delivered by the analysed entities. This specificity derives from the commonly shared convictions of the members of the given organization in question towards the inspiring role of religious faith. If this is ascribed considerable meaning, then it can be expected that its direct daily experience, together with the religious teachings, will play a decisive role in the functioning and efficacy of a given organization. If there is ascribed, however, a rather more relative role to the same experience and teachings, then the functioning and efficacy will be exacted by a combination of religious and non-religious values. Besides, the very specific direct context of a given organisation, playing the decisive role in determining the unique plights to be resolved as well as the resources that can be used to figure them out, the key role in the specifying, functioning and agency of the given organization in question is foremost its religious tradition. As correctly noted by Julia Berger, the organizations entrenched in some traditions are more prone to defining themselves in strictly religious terms (Christian, Islamic) while others tend to opt for more socio-culturally imbued self-identification (Judaic, Buddhist) [Berger 2003:19].

Another important aspect of organizational involvement, on which a religious faith imprints its mark, expresses itself in its attitude to the receivers of its developmental agenda. At one end of the extreme are placed such organizations which, apart from providing given services or products, would also strive to attain a purely religious outcome, for example religious conversion. More or less subtle proselytising is the most common feature of such an agenda and it might be related, but not necessarily, to another important aspect, that is to the exclusiveness whereby the distribution of

the services and products is confined only to members of a given religious community or denomination. At the other end of the extreme are placed those organizations that focus only upon the provision of commodities and services without prioritizing extra gain in the form of adherents being attracted to their creed. An activity which is organized in this way is most frequently accompanied by inclusiveness in its attitude to the recipients of the developmental agenda, with each individual being confident he can count on the assistance provided by an organization regardless of his religious affiliation [Jennings 2014: 361].

Although the author, of the denotations of the notion in question, presented quite a broad list of factors that can undermine the research utility of the matrix formed by them, it can still serve, as he himself asserted, as an irreplaceable source for approximating varying types of organizations scattered within a faith sector [Jennings 2014: 361- 362]. The most serious difficulties, in grasping the essence of a given faith related organization, are associated with the dynamic of the two-sided exchanges that take place within its local and wider surroundings. This dynamic requires an altering of the mode of comprehending the role of the religious element itself, within a changing socio-cultural and economic context, similarly the mode of understanding the evolving trajectories of the changes continuously transforming these contexts. The point lies in that it is here that the meaning of a current stage of secularization, modernization and differentiation becomes revealed, specifying a given societal encirclement.

From the point of view of this study – attempting to seek the essence of the FBO within an entanglement of religious and secular elements - specific shortcomings are becoming revealed. Namely, while placing the foremost stress on the subjective aspect of the entity in question, associated with its axiological and normative underpinnings, it does not leave much room for the exploration of the objective aspect of the same entity, which relates to various forms of its activity. As well as the act of entering the organization into a specific segment of the public and social realm, it must also follow the logic of the mode of operating which is proper to this segment. In addition, in preparing its development agenda, the same organisation strives to do it each time by responding to the current state of the socio-economic processes. It certainly might be said that the socioreligious activity of a given organization, which relies on faith, is determined by the reasonably harmonious amalgamation of the lofty purposes, of the spiritual and moral orientation of this organizational unit, and the mundane needs that are filling subsequent levels of Maslow's pyramid, as existential security [Wood 2003: 388–389].

As gradually it becomes self-disclosing, the essence of the scrutinised concept of the FBO is specified by the acts of adequately adapting the methods and tools for acting within the religious and moral values discussed so far. Thus, when characterising this *instrumentarium*, the high level of specialization and professionalization entails the dilemmas that are not always seen in proper perspective. Namely, the juxtaposition of the transcendental values, going beyond what is terrestrial and temporal, together with instrumental and utilitarian values that are immanently grounded within the existential dimension of human existence, entails conflict that ought wisely to be approached in such a way that it is resolved by skilful adjustment to the current state of the societal surroundings. What is at stake here is the further development of the religious identity of a given organization, on the one hand, and the socio-economic instrumental efficacy in the market of delivered products and services, on the other. Any lack of compromising equability, between both distinguishing aspects, leads either to the loss of the socio-cultural transparency of a given organization in the eyes of society (too much stress on axio-normative aspects) or to the gradual loss of the sharpness of the religious element (too much stress on technocratic aspects). In both cases the functional purposefulness of a given organization becomes debased [Michell 2017: 165].

Given the difficulties, as presented, to close let us briefly focus on the modes of activity that are characteristic to the institutions in question. From an ideational point of view, it must be admitted that, as closely as possible, they follow the principles of instrumental rationality. Hence, a continuous striving is undertaken to make adjustment, of a religious orientation, to a given organizational entity, to meet the requirements of the specific professionalised area of activity. In this respect, the rules of functioning within certain structural determinants, as well as the operating methodology of a given procedure, ought to be put into practice. For instance, in the case of Alfagems school, the teaching delivered in the classroom must follow the rules of modern pedagogy, accompanied by sound factual knowledge, in accordance with the academic criteria of the given subject. Therefore, in line with the standards of the theory of management, each one of the structures or operational modes of the FBO ought to be in place, as is the case in any other (secular) organization. Of course, as far as the extent of the specialized competences of those involved in their completion are considered, all of that will be affected by the recognition of the scientific grounding of a specific organizational structure and the procedure for performing a given operation. These procedures will be closely followed, with due acknowledgment of the autonomy of the specific type of professionalized operation, within its own boundaries. These boundaries

are between the strictly specialised activity of a professional expert and the activities of a person whose involvement is inspired mainly by religious motivation, as in the case of a volunteer [Pessi 2009:932; Martens, 2002: 279, 282].

3. Tracing the dynamics of the multi-layered development launched by Alfagems

From the descriptions scattered within the preceding parts of the study, certain insights into the functioning of Alfagems school can be acquired, similarly into the life of its founder Fr Riccardo. These are to be supplemented by two interviews made with Fr Riccardo himself, with members representing the management of the school, participatory observation, and a review of school documents. Then, using the technique of bricolage they will be augmented by delivering further information from the resources deemed as carrying the most suitable informative value at that moment.

Fr Riccardo is a Catholic priest who, after leaving an order of Capuchins in 1978 and being incardinated into the Diocese of Morogoro, has worked at establishing a new religious association dedicated both to mission and to charity. As the principal orientation of that new community is very close to the Franciscan spirituality at the heart of Fr Riccardo's motivation for establishing it - in accord with ideal of inculturation - it is a more than adequate adjustment of the universal profile of the religious mission of Catholic Church to the socio-cultural requirements of local conditions. As specified by the charismatic founder himself, the point lies in giving testimony to a life entrenched in the evangelic virtue of poverty, but poverty closely adjusted to the surrounding socio-economic conditions.

Fr Riccardo possesses two charisms closely related to each other. As stipulated in the previous paragraph, he is the founder of a religious community known as Ndugu Wadogo wa Africa (Little Brothers and Sisters of Africa) that derives its subjectivity from its affiliation to the Morogoro Diocese with its status as a public association of the faithful. Moreover, as has been indicated elsewhere, he is also a founder of Alfagems school, with its primary orientation being secular and, owing to its affiliation to the Morogoro Diocese, having the status of a Catholic school. Hence, although elements of religious formation, including religious instruction, are also a part of the school curriculum, this part of the overall educational process is considered as one of the elements integral to shaping the individual personality of the students. As the adherents of a specific creed, they have the right to receive instruction to deepen their religious knowledge, as stipulated by the country's legal regulations. In this regard, as has been made clear to

us on a few occasions, the school sticks strictly to the government administrative regulations. The only problem, which arises from time to time, is associated with the lack of qualified teachers for the religious instruction of students from another religion or denomination. In such a case, students from a specific religious group are exempted from the religious education classes. Just to properly contextualise this problem, it should be added that around 40% of students are Catholics, 25% are Muslims, with the remaining members being of different protestant denominations. It is to the latter that there is difficulty in providing lessons of religious education. Taking all of that together, it must be noted that the linkages between both of the organizational entities, the Little Brothers and Sisters of Africa, and Alfagems School, are impinging on the uniqueness of the functioning of the school and the quality offered by its educational services.

To complicate matters, but only slightly, it is necessary to balance the clearly stated policy of the school management with the essential secular orientation of the school to provide the knowledge and capabilities useful in the development of the secular life. Apart from the aforementioned lessons of religion, provided in accord with state stipulations, from our exploration of the school we discovered other organised religious events. There are two Holy Masses which occur within its facilities, one obligatory on a Sunday and a second not obligatory on a Friday. We should add that this obligation is limited to Catholic students. Apart from that, the school gives space for various religious groups, such as the associations of Franciscan Youth, Tanzanian Young Catholic Students, liturgical altar services, and choirs from various denominations. The activities of all of them could be treated as an extension of the socialization functions of the school, where they are a legitimate component of holistic socio-cultural socialization.

However, this situation, as painted, is changed if and when we take into account the openness of the school to those willing to join the liturgy of the Eucharist whenever it is celebrated. The presence of people, coming from outside of the school, makes it a place of pastoral and evangelizing activity which is carried out in the style of inculturation proper to the spirituality of Fr Riccardo. In this regard, the school takes on a missionary character. An essential role is played here by Riccardo's striking preaching and dedication to the cause of the poor, celebrated by him and his closest co-operators. Within this layout, the two orientations of the school, religious and secular, still give the impression of being arranged as on two separated tracks. However, for the external observer, the consciousness of the participants in these activities of a religious nature and open to the general

public, present themselves as being marked by the strong conviction that the acquiring of pro-developmental secular skills and virtues is closely related to the in-depth experience of religious faith, as if they were flowing from the more or less direct contact with transcendency, mediated by personal prayer and communal rituals. Perhaps this conviction has the most important pro-developmental effect? It underlies the personal choices of acting in accordance with the rules, leading do self-improvement and to undertaking actions which generate the necessary skills and capabilities, especially soft capabilities such as orientation towards the realization of measurable ends, punctuality, persistence, and self-efficacy. These soft capabilities in turn determine the individual to acquire skills of the hard character, foremost being the knowledge offered by taught subjects.

After all that has been said about the Little Brothers and Sisters of Africa, as well as Alfagems School, it is necessary to say that while both preserve their autonomy towards each other, still they remain related to each other. This is through the mediation of their founder. While he is forming the religious identities and personalities of the members of both branches of the religious community, not one from the religious association participates within the work of the school. At the same time, the functioning of the school seems to be impossible without his subtle guidance, persistent direction, and modelling supervision. What seems to be instrumental stems from the experience he has acquired during his formation work within his religious community, a greater length of time than his managing of the school that was established in 2007. From the former engagement, the possibility of getting in-depth familiarity with the personalities of candidates formed by him to the religious life, does facilitate him for school management. As the latter is embedded within an environment dominated by the type of relationships oriented towards values rather than at means, and this finds its reflection in individual attitudes that are community-centred, the overall school governing must rely on an adequately shaped strategy. Its subsequent steps need to be based more on direct management of interpersonal communication and an interactional dynamic characteristic of small groups, rather than merely on formal procedures and highly standardised proceedings. Despite these dependencies, the school management takes place within the domain of secondary rather than primary relationships. And this is due to the much more formalised environment of the school than within the environment created within the community of the Little Brothers and Sisters of Africa, as required by the country's educational system and by the professional rules of modern education. However, the in-depth knowledge regarding the acquisition of basic ways of the reasoning, valuing and acting of individuals within

the closer and wider environment of the school - enabled by the role continuously played by Fr Riccardo within both settings - could be a factor in the greater than average educational attainments of the school. Because Fr Riccardo managed to encompass, within his perspective, the experience of external (European) and internal (African) psycho-social conditions, undoubtedly it helps him effectively to manage the school functioning. Within the layout of a religious environment arranged by him, the community being formed by him serves as a suitable locus for collecting necessary observations, experiences, and reflections. And then all of them find their utility within the area of school management.

If both the religious and the secular endeavours could be seen as interesting experiments, then they ought also to be conceived as a creative attempt at transforming the ineffective tools for inculcating Christianity into the reality of local socio-cultural conditions that were in use during the colonial era (accommodation) into those more adequate to the requirements of contemporary conditions (inculturation) [Jarosz 2014: 125-126]. It is therefore an inculturation experiment par excellence. It transforms the ineffective tools of the past into those more suitable to the requirements of today. A particularly sensitive part of this transformation refers to the replacement of the ambiguous entailment of the Church and State administration, as it was practiced during the colonial past, into interactions initiated at the elementary level of socio-cultural subsoil. In this respect, the status of the organization of the third sector creates the possibility for a grassroots initiative that expresses itself in that organizational inventiveness of Fr Riccardo which emerges from his direct relationships with the members of the congregation founded by himself, on the one hand, and the people forming the closer and wider environment of the school, on the other [Mallya 2010:140-142].

Just how far the status of the institution in question has changed is indicated by the consequent and consistent financial policy pursued under the leadership of Fr Riccardo. During the era of the patronising distance of the faith-related charitable initiatives from the everyday life of served communities, which was mainly caused, as stipulated above, by maintaining close links with the government, with the typical educational initiatives being entirely or at least partly rendered due to external sponsors. Under the influence of the inculturation ideal of Fr Riccardo, the school relies on its own source of income, that is coming from the fees paid by the students. In this situation the necessity for inventiveness becomes more apparent, the fees of the school being very low, as signalised in the initial part of this study and now it will be get further elaborations. Well, in accordance with the

information obtained by us, students of the ordinary secondary level are paying 500,000 Tanzanian shillings (100.000 Polish zł) per year while those in Advanced level secondary school paying 600,000 Tz sh (120000 Pl zł) per year. This amount is higher when we compare it with public schools where in according to the national law there are no school fees but in practice there are the so-called 'minor contributions' of slathers, hoes, desks and chairs, buckets, and brooms which can cost up to 100,000 Tz sh (203 Pl zł) are necessary.

However, the amount of school fees paid at Alfagems secondary is cheaper compared to other private schools, be it secular or non-secular. It is actually equal to the amount paid in the cheapest level of nursery school, as the normal amount paid in prestigious nursery schools in Morogoro ranges between 1,200,000/= and 1,800,000 (2,435 - 3,652 Pl zł) per year. The amount of school fees paid in private secondary schools in Morogoro is between 2, 200,000 (4,463 Pl zł) (for example La Miriam secondary school) and 2,765,000/ (5,610 Pl zł) (Kitungwa Adventist secondary school) per year. Therefore, the lower amount of school fees at Alfagems, together with the quality of education given, enables the school to be the best choice especially for the poor families who cannot afford to enrol their children in prestigious schools.

Teachers are the particularly important group from the point of view of the overall educational process, yet in Tanzania they are also the most vulnerable. This is not only because many of them have not acquired academic professional competences. The gravest problem lies in their weakened motivation to fulfil their curriculum duties. Their main reason for becoming burned out is that they are not paid sufficiently to ensure their own existence and that of their families. Sometimes their pay is delayed, and some have difficult conditions at work, especially those working in rural areas. The financial stability and decent work conditions offered by Alfagems school undoubtedly institute a solid base for their engagement. Nonetheless it must be pointed out that this stability results not so much from a notably higher salary - because within entire country the salary of a newly qualified teacher with a degree, inside both public and private settings, varies at the level of 600.000-700.000 Tz sh (1,217-1,420 Pl zł). The key role in ensuring stability is played by the regularity of payment and that entire sum being given at once and not in separated instalments. However, to be in line with current situation it must be admitted that this regularity has been shaken during the last few months and the stipulated amounts are not certain anymore. This is caused by the employment of the manual economy control characteristic of the presidency of John P. Magufuli (1959-2021).

Because of the policy, initiated in 2015, the government administration had not hired graduates of teaching colleges during the entire five years. Put simply, the recruitment of new staff had not taken place; in the case of teachers leaving, either the remaining staff were meant to fill the gap, or the classes were combined. As, after the change of leadership at the top of state management, the decision was made to overcome this plight. Many more recently educated teachers have been employed during recent months but this has not yet balanced the unprecedented disproportion between supply and demand. Meanwhile, the private sector schools have started to make use of the malaise caused by the government and they are employing newly qualified teachers. However, the bad news is that they have been offered a salary of only 400.000 Tz shillings (811 Pl zł).

Returning to the school in question, suffice it to say that by meeting the basic social security requirements this allows the school management to set some requirements for newly selected teaching staff. As we were informed, the primary principle underlying the process for the recruitment of new staff, referring, to all types of jobs that need to be done, expresses itself in general fitness for duty. The generality of this role might be seen as meaningless; however, when adequately adjusted to the socio-economic context of a post-socialist country it preserves its value. And it is exacted by the fact that within a number of related institutions, individuals, in not-infrequent cases, find employment just for employment's sake, not to be effectively working, or they are on the payroll but only fictitiously as ghost workers [Bambwenda 2018: 145]. The principle to be followed refers to religious values and focuses on the moral decency of a given candidate that stems from his religious engagement. However, for the school management it does not matter which religion or denomination a given individual practices. The teachers are selected according to these rules and are later supervised not only by using set Tanzanian procedures (e.g. class hospitalizations or pupils' evaluations) but through their day-to-day direct contact with Fr Riccardo they are motivated to do good work.

The passage of time will indicate if this transformation of the general method of working with people will be helpful in attaining one more deeply anchored within the Christian tradition and from within the personalities of the believers, rather than in indifferent and superficially engaged adherents, as was characteristic of the colonial phase of conveying evangelization and providing pastoral care. Time will also show how far elements of his charisma will be taken over by the members of the religious community formatted by Fr Riccardo, with them working within

developing charity works in general and educational endeavours in particular. Indeed, the expansion of the Alfagems is now being carried out with the new facilities registered as owned by the community, not the Morogoro Diocese. It could be assumed that all school responsibilities are gradually going to be taken over by members of the community. Indeed, some of them are already being educated in Jordan University College, placed within the close neighbourhood. But will they be able to integrate the founder's charism to such an extent that their educational endeavours will be managed as is presently done by the founder himself? In other words, are the schools to be led by them going to ensure more than average results during the state examinations as is the case at present?

Let us leave for a while the person of Fr Riccardo, and the potential continuators of his mission, to turn for a while to the adduced performance of the school founded and managed by him. Starting with its ordinary level examination results; in 2019 among 240 students, in division one there were 34, in division two there were 130, in division three there were 67, and in division four there were 9 with no failures. In 2020, among 221 students, in division one there were 98, in division two there were 109, in division three there were 13, and in division four there was 1 with no failures. In 2021, among 230 students, in division one there were 55, in division two there were 138, in division three there were 31, and in division four there were 6 with no failures. The results of the advanced secondary from 2019 to 2022, were as following: in 2019 among 329 students, in division one there were 88, in division two there were 130, in division three there were 103 and in division four there were 6 with no failures. In 2020, among 331 students, in division one there were 41, in division two there were 209, in division three there were 80 and in division four there was 1 with no failures. In 2021, among 338 students, in division one there were 54, in division two there were 183, in division three there were 95, and in division four there were 5 and 1 student failed (0,29%). In 2022, among 346 students, in division one there were 40, in division two there were 185, in division three there were 115, and in division four there were 5 and 1 student failed (0,28%).

To further our analysis, it is necessary to compare it with the performance of secular schools with similar and varying criteria. It is important to understand that secondary schools in Tanzania are generally categorized as either public or private schools. However, in these two major categorizations, there are other categorizations as well. First, public schools can be either schools for special talented students or Ward owned schools known as Shule za Kata. In special talented schools, students have the privilege of adequate access to learning and

teaching facilities while the latter suffer from inadequate of the same. Moreover, private schools, can be categorized as secular schools and non-secular schools. It is thus necessary to compare the performance of Alfagems secondary school with other schools identified by the above criteria. Luckily, Morogoro has all categories of the identified schools, and it was easy to pick a school randomly from the listed schools based on identified criteria. In this regard, Kilakala secondary school is used to represent public schools for especially talented students, Morogoro secondary school has been used to represent Ward owned schools or Shule za Kata, and Ngunya Open school center has been used to represent private secular schools.

To begin with Kilakala secondary school (public school for talented students): Ordinary secondary level results, in 2019 among 69 students, in division one there were 48, in division two there were 14, and in division three there were 7 with no division four or failed students. In 2020, among 86 students, in division one there were 69, in division two there were 13, and in division three were 4 with no division four or failed students. In 2021, among 88 students, in division one there were 77 and in division two there were 11 with no division three, four or failure students. Coming to Advanced level secondary results, in 2020 among 98 candidates, in division one there were 61, in division two there were 30 and in division three there were 7 with no division four or failed students. In 2021, among 111 students, in division one there were 63, in division two there were 42 and in division three there were 6 with no division four or failed students; and in 2022 results among 123 candidates, in division one there were 92, and in division two there were 31 with no division three, four or failed students.

In Morogoro secondary school (in category of Ward Owned Schools/Shule za Kata), Ordinary secondary level results of consecutive three years are as follows. In 2019 among 290 candidates, division one there were 54, in division two there were 72, in division three there were 44, in division four there were 89 and there were 31 failed students (10,68%). In 2020, among 305 candidates, in division one there were 35, in division two there were 73, in division three there were 47, in division four there were 119, and there were 31 failed students (10,16%). In 2021, among 511 candidates, in division one there were 49, in division two there were 109, in division three there were 115, division four were 211 and there were 27 failed students (5,28%). Regarding their Advanced secondary level results, in 2020 among 260 candidates, in division one there were 13, in division two there were 164, in division three there were 80, in division four there were 2 and there was one failed student. In 2021, among 183 candidates, in division one there were 27,

in division two there were 99, in division three there were 53, in division four there were 3 and 1 student failed (0,54%); while in 2022 among 220 candidates, in division one there were 31, in division two there were 134, in division three there were 53, and in division four there were 2 with no failed students.

The final school, for the purpose of comparison, is Ngunya Open school center (private secular school). Their Ordinary secondary results from 2019 to 2021 were as follows. In 2019, among 90 candidates, there were none in division one, in division two there were 2, in division three there were 10, in division four there were 72, and there were 6 failed students (6,66%). In 2020 among 94 candidates, there were none in division one, in division two there was 1, in division three there were 7, in division four there were 79 and there were 7 failed students (7,44%). In 2021, among 88 candidates, there were none in division one or in division two but in division three there were 10, in division four were 73 and there were 5 failures (5,68%). However, in their Advanced secondary education results, in 2020 among 93 candidates, in division one there were 4, in division two there were 61, and in division three there were 28 with no division four or failed students. In 2021, among 97 students, in division one there were 14, in division two there were 69, in division three there were 13 and in division four was 1 with no failed students. In 2022 among the 109 candidates, in division there one were 5, in division two there were 75, in division three there were 28, and in division four there was 1 with no failed students. From these results there emerges a picture in black and white of Alfagems to be as one of the public talented secondary schools, maintained consistent outstanding results. And this refers to both ordinary and advanced secondary levels.

Bearing these presented comparisons in mind, let us turn back to the main character owing to whom they were attained. It is necessary to say that the objectivization and further instrumentalization of the charismatic method of Fr Riccardo needs to be subject to critical reflection that would produce the body of coherent guidance and instructions in the form of written manuals and elaborations.

Exactly this way of proceeding was adopted by the Polish Pallottine missionaries working in neighbouring Rwanda. Attempting to manage the problem of an orphanage that was exacted by the genocide that took place in 1994, it was developed within a parishes programme and run by them, sponsoring the education of orphaned children and named the Heart Adoption Programme. As the programme arose out of immediate need, it was in its initial state meant to give

the most necessary assistance to satisfy basic needs. However, with time it became extended into a much more precisely elaborated undertaking aimed at attaining long term goals of an educational, nurturing and formative character. The dynamics of this transformation is reflected in the profound empirically grounded study of Zbigniew [Babicki 2018] who, drawing on the theory and practice of Catholic social pedagogy, conceived the models of acting meant to further the professionalization of the existing programme. An analogous study focused on the phenomenon of Fr Riccardo's educational activity not only would facilitate a better understanding of this phenomenon but also it would allow the continuing improvement to his methods for the upbringing and education of children. Furthermore, our continuing research could be helpful in planning the extension of its empirical dimension. Indispensable descriptions stretched along the line that separates the religious and secular aspects of the explored organizational unit are intended to be obtained by adopting the analytical framework of Berger [2003: 23-34] as she made this the direct subject of her interest in faith sector organizations affiliated to the UN quarter in New York. The substantial merit of the study - adapted to the conditions of our locality - is to capture the dynamism of the couplings between the religious beliefs and personal religious commitment of the members of a particular faith sector organization and its structural set up (organizational dimension), and its modes of operating (strategic and service provision dimensions).

Conclusions

Drawing to the closing part of our study necessitates recourse to what has been stated at its outset. Progressing the advancement of research, focused on the role of religion in development, is accompanied by the still unresolved dilemmas of a theoretical and methodological character. Difficulties with the adequate capturing of the phenomenon of religion, within humanities and social sciences, arise from religion itself as it is a phenomenon partially immersed within terrestrial reality and partially goes beyond this reality into of what is inconceivable. This imprints its marks on definitional difficulties in grasping the essence of the concept of the FBO, the same being true of operationalising the variables for empirical research.

Being not entirely satisfied with the research that had been done under the influence of the paradigm of secularization, that excessively reduced the role of the religious element in carrying development forward, we tried to set the procedures for our research in such a way as to become more inclusive towards the religious

element, not easily tangible but effective. It was therefore assumed that making use of a holistic perspective would facilitate exposing the impact of the religious factor, as entwined with other determining factors of psycho-social agency. However, a relaxation of the procedure as indicated presented the risk that our descriptions would remain inconclusive. Being perfectly aware of this, we are intending, however cautiously, to arrive at the following inferences: the religious element factually influences the processes of carrying the secular agenda within the school of Alfagems. Religious faith is manifested at different levels of the day-to-day existential experience of the main school participants. Especially, it refers to Fr Riccardo who, apart from being a leader of the new religious community created by himself, is also as the school's founder who determines the trends of its operation. However, as the empirical part of the study discloses, his engagement in the developments forming the school's day-to-day reality is motivated by religious faith embedded within the multitude of intersecting relationships with others in the school. Some of them have a purely religious character and some of them are purely secular. The former refers to advancing the religious teachings, and the moral attitudes and virtues stemming from them. Those of a secular provenience have a purely managerial character and are reinforced by a carefully thought through management strategy for organizing the frames for the actions of the professional teachers. Therefore, the school, while being inspired by religious faith, also draws from the most contemporary patterns and practices of scientific knowledge. Thus, this exemplary faith sector institution delivers a good quality of education to relatively poor students.

In line with the direction of our descriptions and their explications, the pro-developmental actions in the school are closely related to acts of a religious character. For example, Fr Riccardo's fluency in developing contacts stems from his experience when founded his congregation. The religious element exerts its influence when, motivated by faith and a sense of religious morality, individuals take action in the secular sphere, and they are able skilfully to adjust to their professionally obtained activities, such as teaching in class or managing the issues of the school.

References

- Asantebwana P. (2014), *Cultivating a Culture of Success in Catholic Secondary Schools in Tanzania* (Doctoral dissertation, Duquesne University), Retrieved from <https://dsc.duq.edu/etd/291>, (21.02.2022).

- Babicki Z. (2019), *Wychowawczo-społeczny wymiar pomocy dzieciom w Rwandzie Program 'Adopcja Serca' – pomiędzy doraźną pomocą a profesjonalnym wsparciem*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Bamwenda E. (2018), *The symptoms of the shift towards and authoritarian state in Tanzania's presidential John Pombe Magufuli's rule*, "Politeja", no. 5 vol. 56.
- Berger J. (2003), *Religious Nongovernmental Organizations: An Exploratory Analysis*, *Voluntas: The International Journal of Voluntary and Nonprofit Organisations*, no. 1 vol 14.
- Boddie S., Cnaan R. A. (eds.) (2006), *Faith-Based Social Services, Measures, Assessments, and Effectiveness*, Routledge, London New York.
- Carbonnier G. (ed.) (2013), *International Development Policy: Religion and Development*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Chmielewska L. (2021), *Przymierze synajskie a źródła świeckości polityki*, in: M. Kmiec and M. Sulkowski (eds.), *Sekularyzm a polityka*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa.
- Cipriani R., P. Prüfer, (2021), *Socjologia religii Ujęcie systemowo-historyczne*, Akapit Toruń.
- Clarke G., Jennings M. (2008), *Development, Civil Society and Faith Based Organizations*, Palgrave Macmillan.
- Deneulin S., Bano M. (2019), *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*, Zed Books, London New York.
- Dyck B. (2013), *Management and the Gospel Luke's Radical Message for the First and Twenty-First Centuries*, Palgrave Macmillan, New York.
- Ferris E. (2005), *Faith-based and secular humanitarian organizations*, "International Review of the Red Cross", no. 858, vol. 87.
- Ficek R. (2007), *Tanzania narodziny i funkcjonowanie państwa*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Gifford P. (2015), *Christianity, Development and Modernity in Africa*, Hurst & Company, London.
- Górka J. A. (2017), *Youth ministry in the face of unemployment: A historical-critical study on the development of the Church and its concern for youth formation and employment in Mwanza (Tanzania)*, Salvatorianum, Morogoro.
- Grom B. (2020), *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, ed. II, trans. H. Machoń, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hovland I. (2008), *Who's Afraid of Religion? Tensions Between 'Mission' and 'Development' in the Norwegian Mission Society*, in: G. Clarke and M. Jennings (eds.), *Development, Civil Society and Faith Based Organizations*, Palgrave Macmillan.
- Hyden G. (2012), *African Politics in Comparative Perspective*, 2-nd. ed., Cambridge University Press.
- Jarosz T., (2014), *Seeking for the essence of paradigm of de-secularization: inculturation – the self-manifesting strategy of the catholic church within the environment of secularization*, "Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne", no. 4 (41).
- Jarosz T. (2019), *Ecclesial Politology in Search of an Adequate Perspective of Viewing the Church in Political Studies*, "Christianity World Politics Journal of Catholic Social Thought", no. 23.

- Jennings M. (2014), *Do not turn away a poor man: faith based organizations and development*, in: M. Clarke (ed.), *Handbook of Research on Religion and Development*, Edward Elgar Publishing Ltd.
- Koehrsen J. and Heuser A. (eds.) (2020), *Faith Based Organizations in Development Discourses and Practice*, Routledge.
- Kulisz J. (2021), *Człowiek współczesny a religia*, Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum, Warszawa.
- Mallya E. (2010), *Faith-Based Organizations the State, and Politics in Tanzania* in: B. Bompani and M. Frahm-Arp (ed.), *Development and Politics from Below: Exploring Religious Spaces in the African State*, Palgrave Macmillan Basingstoke.
- Marczewska-Rytko M., Maj D. (eds.) (2018), *Politologia Religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej Lublin.
- Martens K. (2002), *Mission Impossible? Defining Nongovernmental Organizations*, "Voluntas: The International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations", no. 3, vol. 13.
- Mitchell B. (2017), *Faith-Based Development: How Christian Organizations Can Make a Difference*, Orbis Books Maryknoll, New York.
- Pessi A. B. (2009), *Religion and Social Problems Individual and Institutional Responses*, in: P. B. Clarke (ed.) (2009), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press.
- Rweyemamu A. (2016), *Moro barefoot rich priest at home among the poor*, <https://www.ipppmedia.com/en/news/moro-barefoot-rich-priest-home-among-poor>, (03.01.2022).
- Swantz M.-L. (2016), *In Search of Living Knowledge*, Mkuki Na Nyota, Dar es Salaam.
- Sztompka P. (2012), *Socjologia. Analiza Społeczeństwa*, Znak, Kraków.
- Thomson A. (2010), *An Introduction to African Politics*, 3 ed., Routledge Taylor and Francis Group, London New York.
- Torry M. (2014a), *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*, Volume 1 *Internal Relationships*, Palgrave Macmillan, London.
- Torry M. (2014b), *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*, Volume 2: *External Relationship*, Palgrave Macmillan, London.
- Torry M. (2016), *Mediating Institutions Creating Relationships between Religion and an Urban World*, Palgrave Macmillan, London.
- Vorbrich R. (2012), *Plemienna i postplemienna Afryka Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, UAM Wydawnictwo Naukowe, Poznań.
- Wanda R.E. (2020), *Confronting the cognitive prison: A critical reflection on Julius Nyerere Msingi Afrika Magazine*, Nairobi: Kenya, <https://www.msingiafrikamagazine.com/2020/01/confronting-the-cognitive-prison/> (14.02.2022).
- Wilk-Mhagama K. (2016), *Faith-Based Organizations and the State The Challenges of Development in Tanzania*, Politeja 3(42).
- Wood R. L. (2003), *Religion, Faith-Based Community Organizing and the Struggle for Justice*, in: M. Dollon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press.
- Woods T. E. (2005), *How the Catholic Church Build Western Civilization*, Regnery Publishing, Washington DC.

Michał Kłakus

Instytut Pastoralny diecezji Fréjus-Toulon, Francja

ORCID: 0000-0002-0012-7525

„My we Francji wiemy, jaką rolę spełnia Kościół w życiu tego drogiego narodu i co uczynił dla jego wielkości”¹

O niedoszłym spotkaniu prezydenta Charles’a de Gaulle’a z prymasem Stefanem Wyszyńskim (1967) z perspektywy kościelnej

«We know in France what role the church plays in the life of this dear nation and what it has done for its greatness»

About the would-be meeting of President Charles de Gaulle with the Primate Stefan Wyszyński (1967) from a church perspective

Abstract: Najważniejszym wydarzeniem w Polsce w 1967 r. była wizyta Charles’a de Gaulle’a. Jeden z punktów spornych dotyczył ewentualnego spotkania ze Stefanem Wyszyńskim. Władze komunistyczne kategorycznie sprzeciwiały się zorganizowaniu takiej rozmowy, obawiając się wzrostu prestiżu Prymasa Polski na arenie międzynarodowej oraz że konflikt Kościół – władza PRL zostanie przeniesiony na arenę międzynarodową. Dla de Gaulle’a wizyta w Polsce miała być spotkaniem z narodem, którego nieodłączną i ważną część stanowił Kościół. W czasie przygotowań do wizyty dyplomaci francuscy nie docenili skuteczności działań polskiego wywiadu dyplomatycznego. Ostatecznie do spotkania między de Gaulle’em i Wyszyńskim nie doszło.

Słowa kluczowe: Stefan Wyszyński, Charles de Gaulle, komunści, Prymas Polski

¹ Słowa wypowiedziane prawdopodobnie przez Charles’a de Gaulle’a w bazylice w Oliwie w czasie wizyty w Polsce w 1967 r., zob. [F.T.] 1967.

Abstract: The most important event in Poland in 1967 was the visit of Charles de Gaulle. One of the contentious points concerned a possible meeting with Stefan Wyszyński. Communist authorities were categorically opposed to organizing such a conversation fearing that the increase of the prestige of the Primate in the international arena and to the conflict between the Church and Government of the Polish People's Republic, which would be transferred to the international arena. For de Gaulle the visit to Poland was to be a meeting with a nation of which the Church was an inseparable and important part. During the preparations for the visit, French diplomats believed that Polish diplomatic intelligence was not effective. Ultimately, the meeting between de Gaulle and Wyszyński did not occur.

Keywords: Stefan Wyszyński, Charles de Gaulle, communists, Primate of Poland

O kulisach wizyty Prezydenta Republiki Francuskiej Charles'a de Gaulle'a w Polsce i jego próbach spotkania z kard. Stefanem Wyszyńskim ukazało się już kilka artykułów. Do najważniejszych można zaliczyć prace ówczesnego ministra spraw zagranicznych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) Rapackiego [1980] oraz Wyrwy [2001]; wspomniał również o nich w swoim artykule, jednak opierając się na wiadomości z prasy francuskiej Stępnik [1974].

Pierwszy z nich uczestniczył z ramienia Polski w przygotowaniach do podróży de Gaulle'a do Polski. Przedstawił on (opierając się na adresowanym do prezydenta Francji liście przygotowanym wraz z Marią Winowską i za wiedzą Wyszyńskiego) kulisy związane z wyborem ewentualnego miejsca takiego spotkania [Rapacki i Winowska 1967; Rapacki 1980: 179-180]. Drugi ze wspomnianych badaczy, na podstawie dokumentu sporządzonego przez francuskie ministerstwo spraw zagranicznych – *Projet de rencontre du Président de la République avec le Cardinal Wyszyński* – oraz wspomnianego wyżej artykułu Rapackiego starał się naświetlić sprawę od strony dyplomacji francuskiej [Wyrwa 2001: 182]. Problematykę spotkania de Gaulle'a z przywódcą Kościoła w Polsce sygnalizuje również w swoim artykule Jarząbek [2000: 148-149, 151]. W niniejszym artykule autor pominął omawianie kwestii politycznych, które decydowały o zaproszeniu de Gaulle'a do Polski w 1967 r., a omówionych szeroko przez Pasztor [2005b: 695-708; 2003; zob. też. Jarosz i Pasztor 2008] i Latosińską [2018: 187-188]. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie poruszanej problematyki z perspektywy kościelnej.

Sprawy polskie nie były obojętne de Gaulle'owi. Zapoznał się z nimi już w młodości, kiedy w okresie od 17 maja 1919 r. do 7 stycznia 1921 r. brał udział we

Francuskiej Misji Wojskowej. Za udział w walkach nad Zbruczem (1919) otrzymał Krzyż *Virtuti Militari*, natomiast w grudniu 1921 r. polski rząd przyznał mu order *Polonia Restituta*. Z pewnością w czasie pobytu w II Rzeczypospolitej, jako praktykujący katolik, poznał cechy polskiej religijności. Wiedział o roli, jaką duchowieństwo katolickie pełniło w narodzie. Sprawy polskie nie były mu również obce, kiedy w 30., pracując w sekretariacie Rady Obrony Narodowej, zajmował się nimi z racji istniejącego sojuszu polsko-francuskiego. W czasie drugiej wojny światowej z uznaniem wypowiadał się o gen. Sikorskim, choć drażniły go spory wśród polskiego wychodźstwa politycznego i wojskowego w Wielkiej Brytanii. Opowiadał się za powstaniem prozachodniego rządu w powojennej Polsce. Jednak, nie widząc szansy na jego powstanie, już 29 czerwca 1945 r. uznał rząd tymczasowy w Warszawie [Kukułka: b.d.; AMSZ 136A]. Był pragmatykiem, który za wartość nadrzędną uznawał interes Francji. W czasie poprzedzającym wizytę w Polsce wyznaczył Edmonda Micheleta² do śledzenia spraw rządowych na odcinku religijnym [Rapacki 1980]. Na decyzję generała o konieczności zorganizowania spotkania z Prymasem Polski miało wpływ jego spotkanie z Pawłem VI w czasie wizyty w Rzymie na przełomie maja i czerwca 1967 r. Poruszono wówczas również kwestię ewentualnego spotkania Prezydenta Republiki z Prymasem Polski w czasie planowanej wizyty tego pierwszego w Warszawie. Papieżowi zależało, by de Gaulle spotkał się z Wyszyńskim, a tym samym wsparł swoim autorytetem politykę Watykanu wobec krajów obozu moskiewskiego, w tym wobec Polski [Bułhak 2019: 327-328].

Warto wspomnieć, że w pierwszej połowie 1967 r. relacje między komunistami a hierarchią kościelną w Polsce należały do bardzo napiętych. W czasie wizyty Podsekretarza Stanu Stolicy Świętej Agostina Casaroli³ w PRL (14 lutego – 7 kwietnia 1967 r.) władze partyjno-państwowe uzależniały poprawę relacji z Watykanem od ograniczenia wpływu kardynała na duchowieństwo i osłabienia jego autorytetu [*Tajne dokumenty Państwo – Kościół*: 261]. Władze dążyły do rozbięcia jedności episkopatu. Sekretarz Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (KC PZPR) Zenon Kliszko⁴ na posiedzeniu Prezydium Komisji KC ds. Kleru w lipcu 1967 r. stwierdził „Jeśli chodzi o rozbieżności w episkopacie

² Edmond Michelet (1899-1970) – francuski minister stanu (1967-1968), przed wojną przewodniczący organizacji młodzieży katolickiej w Béarn (1922-1925) i w Corrèze (1930) [zob. Druto do Ogrodzińskiego].

³ Agostino Casaroli (1914-1998) – pracownik Watykańskiego Sekretariatu Stanu, arcybiskup (1967), odpowiedzialny za politykę Stolicy Apostolskiej z krajami bloku wschodniego.

⁴ Zenon Kliszko (1908-1989) – członek Biura Politycznego KC PZPR (1959-1970), przew. Komisji Ideologicznej KC PZPR (1963-1970).

i niezadowolenie niektórych arcybiskupów i biskupów, to na pewno zjawiska te istnieją, lecz nie należy ich przeceniać. Faktem jest, że Casaroli po rozmowach przeprowadzonych z wszystkimi biskupami odniósł wrażenie, że Episkopat jest zwarty wokół Wyszyńskiego” [*Tajne dokumenty Państwo – Kościół*: 311]. Jedną z propozycji było, aby przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski wybierali biskupi w „demokratycznych” wyborach zaś władza miałaby prawo zatwierdzenia lub odrzucenia zaproponowanego kandydata [*Tajne dokumenty Państwo – Kościół*: 264]. Dążono więc nie tylko do decydowaniu o obsadzie stanowisko w episkopacie, ale również władzy komunistycznej zależało na uwypukleniu rozbieżności między jej członkami. Z powodu braku pozytywnego odzewu ze strony watykańskiego Sekretariatu Stanu na wspomniane propozycje nie doszło do spotkania przewodniczącego Rady Państwa Edwarda Ochaba⁵ z Pawłem VI w kwietniu 1967 r. na Watykanie. Jak pisali komuniści w notatce z 1969 r., „scholastyczne stanowisko zgrzybiałego Sekretarza Stanu Cicognaniego⁶ wizytę tę uniemożliwiło” [*Tajne dokumenty Państwo – Kościół*: 316].

3 sierpnia 1967 r. miało miejsce spotkanie Marii Winowskiej⁷ z Edmundem Micheletem. Przekazała ona zaufanemu współpracownikowi de Gaulle’a raport o sytuacji Kościoła w Polsce [*Winowska do Micheleta*; Rapacki 1980: 179]. Polskiej pisarce zależało, by Generał zapoznał się z tym dokumentem, co prawdopodobnie nastąpiło, o czym świadczy miejsce przechowywania dokumentu: (Archives de Gaulle, obok listu Rapackiego z adnotacją de Gaulle’a „widziałem” i datą „9 sierpnia 1967”).

W przekazanym opracowaniu zwracała ona uwagę na trwającą w Polsce w 1967 r. wojnę ideologiczną wypowiedzianą przez władze partyjno-państwowe nie tylko hierarchii kościelnej, ale również wszelkim siłom społecznym dążącym do uszanowania prawa do wolności (np. dziennikarzom zagranicznym czy pisarzom). Władze państwowe wykluczały podjęcie jakichkolwiek dróg dialogu, gdyż zależało im jedynie na pokonaniu przeciwników socjalizmu. Społeczeństwo było zastraszone i niezdolne do normalnego funkcjonowania. Taka sytuacja skutkowałą nieświadomością społeczeństwa Europy zachodniej co do represji stosowanych przeciw Kościołowi, gdyż niewiele informacji na temat działań aparatu

⁵ Edward Ochab (1906-1989) – przewodniczący Rady Państwa (1964-1968).

⁶ Amleto Cicognani (1883-1973) – watykański sekretarz stanu (1961-1969).

⁷ Maria Winowska (1904-1993) – pisarka i publicystka katolicka. Od 1940 r. we Francji, współpracowniczka kard. Wyszyńskiego. W swoich książkach opisywała m.in. politykę władz wobec Kościoła w Polsce.

partyjnego w PRL przedostawało się za granicę, w tym do Francji. Każda próba pisania o prześladowaniach traktowana była przez komunistów jako przestępstwo. W relacjach z zagranicą przedstawiciele PRL wypracowali zaś swoisty język – na określenie relacji z Kościołem używali sloganów takich jak: „gotowość do dialogu”, „wolność religijna”, „Wsteczny duch polskiego episkopatu, a zwłaszcza kardynała Wyszyńskiego, który uniemożliwia prawdziwe zrozumienie i pokojową współpracę”.

W rzeczywistości, jak pisała Winowska, położenie Kościoła w 1967 r. niczym nie różniło się od czasów stalinowskich. Lata 40. i 50. – w jej opinii – były czasami „męczenników za wiarę” (do których zaliczała Wyszyńskiego i innych więzionych księży w kraju i za granicą), natomiast – jak sądziła – w latach 60. władza, stosując represje administracyjne, zmierzała do „uduszenia się” (*étrangler*) Kościoła [Winowska do *Micheleta*: 2]. Podawała przykłady walki zewnętrznej prowadzonej przez komunistów w postaci np. obciążeń fiskalnych przerastających możliwości parafii, braku pozwoleń na budownictwo kościelne, monopolu władzy na środki przekazu, szerzenia propagandy ateistycznej wśród dzieci i młodzieży, próby wewnętrznego rozbicia Kościoła, czemu służyła działalność katolików postępowych zgrupowanych w PAX, którzy, całkowicie podlegli partii, występowali przeciwko hierarchii kościelnej. W opinii Winowskiej działania te, sterowane z Moskwy, miały doprowadzić do całkowitej zależności Kościoła od państwa. Jako przykład podawała ona sytuację radzieckiej Cerkwi prawosławnej. Bliska współpracowniczka Wyszyńskiego żywiła nadzieję, że władze francuskie w czasie zbliżającej się wizyty w Polsce nie dadzą się zmanipulować pozorami i spowodują rozpoczęcie dialogu między Prymasem i rządem [tamże 3-4:]. W rzeczywistości oczekiwała ona, iż dojdzie do spotkania de Gaulle’a z Wyszyńskim. Prezydent Republiki zdawał sobie sprawę z położenia Kościoła w Polsce. Był świadom wagi prośby, którą skierował do niego papież, oraz tego, że sama wizyta będzie uważnie śledzona przez Watykan. Pozostawało mu jedynie odpowiedzieć na pytanie, co będzie najkorzystniejsze dla Francji – spotkanie czy jego brak.

Termin wizyty zmieniał się wielokrotnie. Pierwotnie planowano ją od 5 do 12 czerwca [Notatka z rozmowy z *Pérolem*], następnie między 7 a 13 czerwca [Notatka z rozmowy z *Burin des Roziers*]. Ostatecznie, z powodu wybuchu wojny izraelsko-arabskiej na Bliskim Wschodzie, na wniosek de Gaulle’a odbyła się jesienią w terminie od 6 do 12 września 1967 r. Zachowano w mocy wszystkie poprzednie ustalenia dotyczące programu [De Gaulle do Ochaba].

Już w połowie marca 1967 r., kiedy jeszcze nie był ustalony termin wizyty ani jej program, polskie władze przewidywały, na podstawie informacji pozyskanych od włoskiego ambasadora w Warszawie Enrica Aillauda⁸, (który zresztą systematycznie przekazywał władzom polskim informacje na temat planowanej wizyty de Gaulle'a i jego ewentualnego spotkania z Wyszyńskim) [Rapacki 1967], iż Prezydent Republiki zechce spotkać się z Prymasem Polski. 18 marca 1967 r. Aillaud sugerował, że może ono mieć miejsce w czasie niedzielnego nabożeństwa, w którym uczestniczyłyby Generał. Jako źródło informacji podał ambasadę francuską w Warszawie [*Pilna notatka, Amb Willmann*]. Dla polskich komunistów informacja przekazana przez ambasadora była na tyle cenna i wiarygodna, że postanowiono niezwłocznie podjąć działania wykluczające możliwość takiego spotkania. Już dwa dni później (20 marca 1967 r.) ambasador polski we Włoszech Adam Willmann⁹ próbował wypytać się o tę sprawę u ambasadora francuskiego Arnaulda Waplera¹⁰. Francuski dyplomata (prawdopodobnie nie wiedząc o wiadomościach przekazanych przez Aillauda stronie polskiej), wyrażając zdziwienie, próbował blefować, oskarżając Wyszyńskiego (a równocześnie polski episkopat) o politykierstwo. Stawiał on za wzór do naśladowania postawę neutralności reprezentowaną w relacjach z władzami przez episkopat francuski [Wilmann 1967]. Tym samym, prawdopodobnie, starał się on przekonać polskiego rozmówcę iż strona francuska nie planowała spotkania z Wyszyńskim. Jednak temat ewentualnego spotkania de Gaulle – Wyszyński został podjęty już dwa dni później po spotkaniu w ministerstwie (22 marca 1967 r.). W czasie obiadu wydanego w ambasadzie francuskiej zaproszony na spotkanie Józef Winiewicz¹¹ poruszył w rozmowie z Waplerem sprawę „pogłosek równie nonsensownych co szkodliwych” o zamiarze de Gaulle'a, by w czasie pobytu w Polsce podjąć rozmowę z kardynałem Wyszyńskim [*Pilna notatka z rozmowy z ambasadorem Francji*]. Francuski dyplomata, podobno niezaskoczony pytaniem, nie wykluczył możliwości takiego spotkania, sugerując nawet, że jeżeli miałyby do niego dojść, to z inicjatywy Wyszyńskiego. Doradził nawet stronie polskiej pominięcie niedzieli w przygotowywanym programie. W wyniku tego z wizyty wykluczono by udział Generała w nabożeństwie. Ambasador francuski uspokajał polskiego gościa, że

⁸ Enrico Aillaud (1911-2004) – ambasador włoski w Warszawie (1962-1968) i w Wiedniu (1970-1973).

⁹ Adam Willmann (1908-1995) – ambasador PRL we Włoszech (1962-1967), wiceminister spraw zagranicznych (1969-1972).

¹⁰ Arnauld Wapler (1912-2014) – dyplomata na placówkach w Rzymie (1955-1959), i Londynie (1959-1965), ambasador francuski w Polsce (1966-1970).

¹¹ Józef Winiewicz (1905-1984) – ambasador PRL w USA (1947-1956), wiceminister spraw zagranicznych (do 1972 r.).

„de Gaulle nie zrobi niczego, co mogłoby zaambarasować rząd polski lub rzucić cień na jego wizytę”. Jednak strona polska nie pozostawiła złudzeń. Winiewicz poinformował ambasadora, „że spotkanie de Gaulle-Wyszyński, z jakich by nie miało się odbyć okoliczności, wykluczamy. Spór państwo-kościół ma charakter polityczny; Wyszyński uzurpuje sobie rolę polityczną, jego posunięcia oceniamy jako akcję przeciw istniejącemu ustrojowi” [tamże]. Do rozmów na temat programu wizyty przystąpiono w kwietniu 1967 r.

14 kwietnia 1967 r. w Paryżu – w czasie spotkania ambasadora PRL Jana Druto¹² z Gilbertem Pérolem¹³ – strona francuska przekazała sugestie, iż de Gaulle chciałby prócz Warszawy odwiedzić Kraków i Gdańsk; co do wizyt w innych miastach – zadecydować miała strona polska. Wydaje się, że podana w luźnej rozmowie propozycja była nieprzemyślana z powodów logistycznych. Zwłaszcza, że de Gaulle nie miał zbyt wielu możliwości co do wyboru dat przyjazdu do Polski z powodu zaplanowanych wcześniej obowiązków. Zakładając rozpoczęcie wizyty w środę 7 czerwca 1967 r. i program obejmujący tak odległe od siebie miasta jak Kraków i Gdańsk, nie byłaby możliwa obecność Prezydenta Republiki w niedzielę 11 czerwca 1967 r. w Warszawie. A przecież taki dzień byłby najbardziej naturalny na spotkanie z Wyszyńskim. Dlatego w Pałacu Elizejskim postanowiono nie tylko przedstawić sugestie co do miejsc pobytu Prezydenta Republiki, ale też zaskoczyć stronę polską przygotowaniem szczegółowego programu wizyty. Już cztery dni później, bo 18 czerwca 1967 r., miało miejsce spotkanie Étienne’a Burina des Roziers¹⁴ i Jacques’a Delarüe-Carona de Beaumarchais’go¹⁵ z Janem Drutem, podczas którego brali pod uwagę różne miasta, które ewentualnie mógłby odwiedzić francuski gość.

Prócz wspomnianych już (Warszawa, Kraków, Gdańsk) rozważano pobyt w Katowicach, Oświęcimiu, Wałbrzychu¹⁶, Opolu, a nawet Nowej Hucie czy Wrocławiu (na czym bardzo, z powodów politycznych – sprawa Ziem Zachodnich – zależało stronie polskiej). Tuż przed zakończeniem spotkania francuscy urzędnicy

¹² Jan Druto (1909-1985) – ambasador PRL we Włoszech (1952-1959) i we Francji (1961-1969).

¹³ Gilbert Pérol (ur. 1926) – szef informacji w gabinecie de Gaulle’a (od 1963) odpowiedzialny za przygotowanie oficjalnych wizyt Prezydenta.

¹⁴ Étienne Burin des Roziers (1913-2012) – w latach 1958-1962 ambasador francuski w Polsce. Od 1962 r. sekretarz generalny Urzędu Prezydenta Francji.

¹⁵ Jacques Delarüe-Caron de Beaumarchais (1913-1979) dyrektor gabinetu w ministerstwie spraw zagranicznych (od 1964 r.).

¹⁶ Z powodu znacznej liczby polskich robotników z Francji przybyłych do tego miasta w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej.

przekazali zaskoczonemu ambasadorowi gotowy program wizyty¹⁷. Pominąwszy w nim wizytę w Gdańsku, zaproponowano, by już w sobotę 10 czerwca 1967 r. de Gaulle udał się do Warszawy. Natomiast program na niedzielę przewidywał „dzień wolny, poświęcony zwiedzaniu miasta, rano prywatna msza. Obiad. Żelazowa-Wola. Prywatne przyjęcie osobistości” [Notatka z rozmowy z *Burin des Roziers*] Warszawa dokładnie zdawała sobie sprawę z celu tych zmian. Zaniepokoiło ją zwłaszcza „zwiedzanie miasta” oraz „prywatna msza” (świadczą o tym podkreślenia w sprawozdaniu z rozmowy Druto – des Roziers) tym bardziej, że w czasie tej samej rozmowy des Roziers stwierdził, iż de Gaulle „nie lubi pustych miejsc, luzów w programie” [tamże]. Co więcej, jak odnotowały polskie służby dyplomatyczne w Paryżu, dwa dni wcześniej – bo 16 maja 1967 r. – w poczytnym francuskim tygodniku popularnym „Paris Match” w dziale „Telegramy” ukazała się krótka informacja, że w przypadku uniemożliwienia przez władze polskie spotkania de Gaulle’a z Wyszyńskim w katedrze św. Jana, ten pierwszy – jak miał oświadczyć – „złoży wizytę kardynałowi w Arcybiskupstwie” [Druto do *Wiecheckiego*]. W odpowiedzi na propozycję paryskiej dyplomacji (złożoną 18 maja 1967 r.) w Warszawie przygotowano zarys programu, w którym wykluczono obecność Prezydenta Republiki na niedzielnej mszy w Warszawie. Strona polska zaproponowała, by w sobotę 10 czerwca 1967 r. de Gaulle udał się z Katowic do Gdańska, a do Warszawy powrócił w niedzielę późnym wieczorem. 19 maja 1967 r. Druto przedstawił propozycje strony polskiej w Pałacu Elizejskim. Tym razem, jak wynikało z relacji ambasadora PRL, to de Gaulle nie krył zaskoczenia: „Reagował bardzo spokojnie, rzeczowo. Rozumie zagadnienie i nie chce absolutnie dawać pretekstu do jakichkolwiek manifestacji o charakterze publicznym, angażując go w nasze sprawy wewnętrzne. Ze względów czysto kurtuazyjnych nie mógłby jednak zupełnie pominąć osoby prymasa. Dlatego sądził, że przy zwiedzaniu miasta wejście do katedry i ew. kilka zdań powitania z kardynałem wyczerpałoby i dla nas i dla niego sprawę, jako spotkanie prywatne” [Druto do MSZ]. W rozmowie zaś ze współpracownikami miał wręcz wyrazić niezadowolenie z próby „wyreżyserowania” przez polskich komunistów każdego punktu programu wizyty w Polsce [Staniszewski 1967a]. Na początku maja 1967 r. wysłannicy Prezydenta Republiki (ówczesny szef protokołu Bernard Durand, Gilbert Pérol i Jacques Aubert¹⁸) przekazali polskim władzom na spotkaniu 5 maja 1967 r. życzenie de Gaulle’a, by w programie wizyty uwzględniono niedzielny wypoczynek w Warszawie. Co więcej, miał on stanowczo (*fermement*) domagać się uwzględnienia w tym dniu kurtuazyjnego (a nie

¹⁷ Objęłaby ona Warszawę, Kraków, Katowice, Oświęcim lub Wałbrzych.

¹⁸ Jacques Aubert (1913-1996) – dyrektor generalny bezpieczeństwa narodowego (1962), sekretarz generalny w ministerstwie spraw wewnętrznych.

o charakterze politycznym, jak argumentowali francuscy wysłannicy) spotkania z Wyszyńskim. Miało ono odbyć się „na progu katedry św. Jana w czasie zwiedzania tej świątyni” [*Pilna notatka z rozmów amb. Bartola*]. Delegacja z Paryża wiedziała, że sprawa jest przegrana i de Gaulle nie poświęci celu wizyty, która wpisywała się we francuski projekt nawiązania przyjaznych stosunków z państwami zza żelaznej kurtyny [Pasztor 2005a], dla spotkania z Wyszyńskim. Świadczy również o tym mętne tłumaczenie Waplera, który jeszcze tego samego dnia w rozmowie z dyrektorem protokołu dyplomatycznego Ministerstwa Spraw Zagranicznych Edwardem Bartolem twierdził, że „zmuszony jest postawić sprawę spotkania [de Gaulle’a] z Wyszyńskim, mimo że rozumie trudności jakie to stwarza”, a nie chcąc, by spotkanie to odbyło się w ambasadzie francuskiej, „prosił w związku z tym, abym [– pisał Bartol –] przekazał tę sprawę wyżej” [tamże].

Ostatecznie pod koniec maja 1967 r. strona francuska przyjęła program zaproponowany przez Warszawę. Oficjalnie władze polskie zgodziły się na udział Generała we mszy świętej odprawionej (11 czerwca 1967 r.) w bazylice w Oliwie i na podanie w prasie zagranicznej ogólnego programu wizyty, jednak – celem uniknięcia pytań o spotkanie z Prymasem – zażądały pominięcia w relacji wzmianki o planowanym nabożeństwie. Dały również do zrozumienia francuskim urzędnikom z otoczenia de Gaulle’a, iż wiedzą, że to oni byli źródłem ukazujących się w prasie informacji na temat ewentualnego spotkania z Wyszyńskim. Sugerowano nawet, że dalsze insynuacje na ten temat mogą niekorzystnie wpłynąć na pobyt Prezydenta Republiki w Polsce [*Willman do Druto*].

Upokorzony Pérol miał obiecać, iż nie będzie więcej publicznie poruszać sprawy kard. Wyszyńskiego. W rozmowach z prasą podkreślał, że wszelkie dywagacje na ten temat były bezpodstawne i niezrozumiałe, natomiast uczestnictwo Generała w niedzielnej mszy świętej to jego prywatna sprawa, której nie poruszano w trakcie przygotowywania programu wizyty [*Notatka z rozmów z Gilbertem Perolem*]. Miał również stwierdzić, że „sprawa stosunków między kardynałem a Rządem Polskim jest wewnętrzną sprawą polską. Dla Francji «problem kardynała» nie istnieje” [tamże].

Skoro nie udało się zorganizować spotkania de Gaulle’a z Prymasem, francuska dyplomacja próbowała sondować u władz polskich reakcje na ewentualne spotkanie Prezydenta Republiki z kard. Karolem Wojtyłą. Okazją ku temu miała być wizyta francuskiego gościa w piątek (8 IX) w katedrze na Wawelu. Jakież musiało być zdziwienie i zadowolenie francuskiego ambasadora Arnaulda Waplera, kiedy

w rozmowie z nim wiceminister spraw zagranicznych Marian Naszkowski¹⁹ (27 czerwca 1967 r.) przyznał, iż władza nie będzie się takiemu spotkaniu sprzeciwiała [*Pilna notatka z rozmowy z ambasadorem Francji*].

W rzeczywistości propozycja wysunięta przez Waplera wpisywała się w plan służby bezpieczeństwa, by wywołać konflikt między dwoma kardynałami, co – w opinii tajnych współpracowników z otoczenia kard. Wojtyły – miało w owym czasie realne szanse powodzenia [Czaczkowska 2013]. Ostatecznie do tego spotkania również nie doszło z powodu zamierzonej nieobecności kard. Wojtyły w Krakowie w tym czasie. W ten sposób zmanifestował on swoją solidarność z Prymasem Polski [*Echange de messages*]. Nieobecność kard. Wojtyły wywołała jednak zdziwienie francuskiej delegacji [*Notatka z rozmowy z C. Perolem*].

Zaakceptowanie przez Paryż programu wizyty de Gaulle'a w Warszawie z pominięciem spotkania z Wyszyńskim było niewątpliwym sukcesem polskiej dyplomacji. Pałac Elizejski próbował „ratować sytuację”, zapraszając Prymasa na przyjęcie wydane przez de Gaulle'a w Wilanowie. Jednak kardynał, akceptując jedynie spotkania na terenie kościelnym, odrzucił zaproszenie, obawiając się wykorzystania proponowanego wydarzenia przez komunistów do celów propagandowych [*Echange de messages*]. Czy decyzja Prymasa była słuszna? Warto przypomnieć wydarzenie z przełomu 1946/1947 r., kiedy to, nieobeznany w stosunkach religijnych w Polsce, nuncjusz apostolski we Francji abp Angelo Giuseppe Roncalli (przyszły papież Jan XXIII) przyjął zaproszenia na bankiet wydany przez ambasadę warszawską w Paryżu. Nazajutrz w prasie francuskiej ukazały się fotografie, na których „nuncjusz apostolski z pucharem [Cegiełka miał na myśli raczej kieliszek – przyp. autora] szampana trącał się z gośćmi-dyplomata-mi” [Cegiełka 1977: 190-191], co wywołało zgorzienie wśród niepodległościowego wychodźstwa we Francji. Zrozumiałym było więc, że władze komunistyczne nie sprzeciwiały się spotkaniu de Gaulle'a z Wyszyńskim w Wilanowie pomimo tego, że uważały, „iż stosunki kościół – państwo i postawa W.[wyszyńskiego] są sprawą wewnętrzną polską” [Willmann *do Druto*]. 7 czerwca 1969 r. francuski ambasador w Polsce poinformował Paryż o decyzji Prymasa, zaznaczając, iż Prymas proponował spotkanie na Jasnej Górze lub w zakrystii katedry św. Jana w Warszawie. W świetle powziętych w czerwcu 1967 r. uzgodnień polsko-francuskich projekt ten był nie do zaakceptowania przez de Gaulle'a [Wyrwa 2001: 181-182].

¹⁹ Marian Naszkowski (1912-1996) – wiceminister spraw zagranicznych (1952-1968), stały przedstawiciel PRL.

Warto wspomnieć, że nie tylko odwiedzane miasta, ale również trasę (środkii transportu, drogi przejazdu), którą miał pokonać de Gaulle, wyznaczono celem uniknięcia protestów w obronie praw Kościoła czy też nieoczekiwanych wizyt Prezydenta w miejscach kultu. A takie protesty mogły mieć miejsce. W opinii polskich służb bezpieczeństwa de Gaulle „rzadko z reguły trzyma się protokołu i programu, chętnie natomiast wchodzi w tłum, rozdaje uściski i uśmiechy, zachowuje się wtedy jak dziecko” [Kurpierz 2008: 113]. W ramach standardowych działań bezpieki nieprzypadkowo zwracano uwagę na parafie leżące na trasie przejazdu de Gaulle’a [tamże: 116]. Również umówienie wizyty w Gdańsku na niedzielę 11 czerwca 1967 r. było przemyślane. Władze były pewne, że w razie spotkania z bp. Edmundem Nowickim hierarcha ten nie poruszy w rozmowie z Generałem żadnych drażliwych dla komunistów tematów. Miał on w owym czasie dobre relacje z władzą. Był przez nią uważany za przedstawiciela tzw. realistycznego (skłonного do ugody) skrzydła w Episkopacie. Owe kontakty były na tyle dobre, że w czasie spotkania kierownika Wydziału Oświaty i Nauki KC PZPR Andrzeja Werblana z Casarollim 6 kwietnia 1967 r. ten pierwszy zaproponował przedstawicielowi Watykanu mianowanie Nowickiego kardynałem [*Tajne dokumenty Państwo – Kościół*: 262].

6 września 1967 r. prezydent de Gaulle przybył do Polski. W tym samym dniu Prymas – świadom, że nie dojdzie do wspólnego spotkania – wystosował do niego oficjalny list, wyrażając się o nim jako o przywódcy „narodu”, a nie „państwa”. Wyszyński uważał to rozróżnienie za istotne. W jego przekonaniu państwo i ojczyzna – jako rzeczywistości ziemskie – były pochodnymi narodu, który stanowił również wspólnotę nadnaturalną [Wysocki 2012: 55]. Widział on w Generale symbol wolności i nadziei nie tylko dla Francuzów, ale również dla Polaków. Wraz z listem francuski przywódca otrzymał wykonaną w brązie figurę Matki Bożej Częstochowskiej z napisem „Sacrum Poloniae millenium 966 – 1966 – Au Président de la France, l’épiscopat de la Pologne millénaire-Varsovie 1967” („Dla Prezydenta Francji, episkopat Polski Tysiącletniej – Warszawa 1967”) [*Echange de messages*]. Dzień później de Gaulle w liście do Wyszyńskiego również pisał o więziach łączących oba narody (*nation*), zapewniając, że składa wizytę „Polsce Tysiącletniej [...] żywiąc nadzieję, że przyjaźń między dwoma ludami (*peuples*) będzie wzrastała” [*De Gaulle do Wyszyńskiego*]. Jak planowano, pobyt Prezydenta Republiki w Polsce trwał do 13 września 1967 r.

Przebieg wizyty utwierdził władze komunistyczne co do słuszności decyzji o niedopuszczeniu do spotkania w Warszawie. W podsumowaniu tej wizyty

minister Adam Rapacki pisał: „Do spotkania z Wyszyńskim nie doszło i de Gaulle w tym zakresie nie zrobił niczego, co byłoby uznane za niewłaściwe przez rząd polski. Odpowiedź na dywersyjny list Wyszyńskiego utrzymana została w zasadzie w ramach zdawkowej kurtuazji” [Rapacki 1967]. Zaś relacjonując jej oddźwięk we francuskiej opinii publicznej, radca prawny PRL w Paryżu Stefan Staniszewski²⁰ donosił: „Sprawa kardynała Wyszyńskiego wzbudzała zainteresowanie w pierwszej fazie wizyty. Koła oficjalne zajmowały stanowisko umiarkowane. Po odmowie Wyszyńskiego udania się na przyjęcie wydane przez de Gaulle’a i po wymianie listów nastąpił przełom. O całej sprawie przestało się mówić i pisać. W komentarzach stwierdzano, że Wyszyński wykazał nietakt, iż jego konflikt z władzami jest sprawą wewnętrzną, że de Gaulle przyjechał na zaproszenie rządu i składa wizytę narodowi polskiemu a nie kardynałowi. Przedstawiciele gabinetu de Gaulle’a twierdzili, że Generał ze względu na swe przekonania katolickie chciał się spotkać z Wyszyńskim, ale w żadnym wypadku nie miał zamiaru urazić rządu polskiego” [Staniszewski 1967b].

Polskie władze uznawały za oczywiste, że państwa zachodnie nie były zainteresowane wpływaniem na rząd PRL celem zmiany polityki wobec Kościoła w Polsce. Tuż po wizycie de Gaulle’a Wyszyński pisał: „Rząd zmierza do stworzenia atmosfery, która zmusiłaby mnie do zrezygnowania ze stanowiska lub zebrania materiału, którym można będzie posłużyć się do udowodnienia Watykanowi, że dalsze pozostawanie na stanowisku jest niemożliwe, gdyż sprawy Kościoła nie posuną się ani na krok” [cyt. za: Żaryn 2003: 270]. Francuskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych w notach do przedstawicieli tego kraju za granicą wyjaśniało, iż wina za brak spotkania leżała głównie po stronie Wyszyńskiego, który odrzucił możliwość rozmowy zarówno w ambasadzie, jak i na przyjęciu wydanym przez de Gaulle’a w Wilanowie. Argumentowano, iż uczynił to z powodu swych ambicji jako interrex narodu polskiego [Alphand 2008: 379].

Niewątpliwie najważniejszym wydarzeniem w polityce zagranicznej Polski w 1967 r. była wizyta Prezydenta Republiki Francuskiej. Planowano ją na czerwiec. Z powodu wybuchu wojny na Bliskim Wschodzie przełożono ją na wrzesień, jednak z zachowaniem pierwotnego programu. Głównym jej celem – z punktu widzenia polskich władz – było uzyskanie od de Gaulle’a jasnej deklaracji co do trwałości granicy na Odrze i Nysie. Dla władz francuskich wizyta ta stanowiła etap na drodze nawiązania przyjaznych stosunków z państwami komunistycznymi. Jeden

²⁰ Stefan Staniszewski (1931-2003) – radca ambasady PRL w Paryżu (1963-1969).

z punktów spornych dotyczył ewentualnego spotkania Generała z Prymasem Polski w Warszawie. Inicjatywa wyszła od przywódcy Francji. Władze komunistyczne kategorycznie sprzeciwiały się zorganizowaniu takiej rozmowy, słusznie obawiając się, iż przyczyniłaby się do wzrostu prestiżu Prymasa na arenie międzynarodowej, a konflikt Kościół – władza PRL zostałby przeniesiony na arenę międzynarodową. Dla de Gaulle'a, który znał realia społeczno-polityczne i miał również okazję zapoznać się pobieżnie z położeniem hierarchii katolickiej w Polsce, wizyta ta miała stać się spotkaniem z narodem, którego nieodłączną i ważną częścią był Kościół. Do takiego spojrzenia na wizytę zachęcał go również Paweł VI. W czasie przygotowań do wizyty dyplomaci francuscy nie docenili skuteczności działań polskiego wywiadu dyplomatycznego, który w sprawach dotyczących ewentualnego spotkania Prezydenta Republiki z Prymasem śledził również publikowane we francuskiej prasie popularnej informacje. Ostatecznie do spotkania, ku zadowoleniu polskich komunistów, nie doszło. Jedynym wzajemnym gestem, który wykonali, była wymiana listów, w których obaj zapewnili o więzach łączących naród polski i francuski.

Bibliografia

Źródła archiwalne

I. Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie

De Gaulle do Ochaba, Paryż 7 VI 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle'a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum MSZ w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.

Druto do MSZ, Paryż 20 V 1967, Francja – wizyta Prezydenta Francji Charles de Gaulle'a w Polsce w dniach 06-12.09.1967 r., Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-141.

Druto do Ogrodzińskiego, Paryż 15 IV 1960, Francja – wzajemne wizyty nieoficjalne i kontakty robocze (1960-1965), Archiwum MSZ w Warszawie, sygn. Z-17 W-17 T-145.

Druto do Wiecheckiego, Paryż 16 V 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle'a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum MSZ w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.

Kukułka J. [b.d.], *De Gaulle a Polska*, Wizyta premiera Józefa Cyrankiewicza we Francji (09-16.09.1965 r.), Francja – wizyta premiera Józefa Cyrankiewicza we Francji (09-16.09.1965 r.), Archiwum MSZ w Warszawie, sygn. Z-17 W-15 T-136A.

Notatka z rozmowy z Burin des Roziers z dn. 18 IV 1967 w/s programu wizyty gen. De Gaulle, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle'a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.

- Notatka z rozmowy z C. Perolem, szefem prasowym Prezydenta de Gaulle, w dn. 15 września 1967, Francja – wizyta Prezydenta Francji Charles de Gaulle’a w Polsce w dniach 06-12.09.1967 r., Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-141.*
- Notatka z rozmowy z Burin des Roziers z dn. 18 IV 1967 w/s programu wizyty generała de Gaulle’a, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle’a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.*
- Notatka z rozmowy z Pérolem, szefem prasowym prezydenta de Gaulle’a przeprowadzonej w dn. 14 IV 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle’a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.*
- Pilna notatka z rozmowy z ambasadorem Francji, Warszawa 23 III 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle’a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.*
- Pilna notatka z rozmów amb. Bartola z przybyłą do Warszawy Misją Francuską i amb. Waplerem, Warszawa 6 V 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle’a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.*
- Pilna notatka, Amb Willmann, Warszawa 18 III 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle’a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum MSZ w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.*
- Rapacki Z. (1967), *Pilna notatka, śniadanie dla ambasadora Francji*, Warszawa 17 III 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle’a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum MSZ w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.
- Staniszewski S. (1967a), *Rozmowa z St. Legier z Paryż 20 IV 1967*, Francja – wizyta Prezydenta Francji Charles de Gaulle’a w Polsce w dniach 06-12.09.1967 r., Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-141.
- Staniszewski S. (1967b), *Francuska ocena wizyty, Paryż 20 IX 1967*, Francja – wizyta Prezydenta Francji Charles de Gaulle’a w Polsce w dniach 06-12.09.1967 r., Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-141.
- Willmann do Druto, Warszawa 2 IX 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle’a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum MSZ w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.
- Wilmann A. (1967), *Notatka z rozmowy z ambasadorem francuskim*, Warszawa 20 III 1967, Francja – wizyta Prezydenta Charles de Gaulle’a w Polsce (06-12.09.1967), Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie, sygn. Z-17 W-16 T-140.

II. Archives nationales (Pierrefitte-sur-Seine)

- Winowska do Micheleta, Paris 3 VIII 1967, Archives de Gaulle, Archives nationales, sygn. AG/5(1)/704.
- Rapacki Z., Winowska M., *Pour une rencontre entre le President de la République et le Primat de Pologne*, Paris 2 VIII 1967, Archives de Gaulle, Archives nationales, sygn. AG/5(1)/704.

Publikacje źródłowe

- Alphand M. (2008), *Secrétaire général du ministère des affaires étrangères à divers représentants diplomatiques de la France à l'étranger, Paris 26 IX 1967*, w: *Ministère Affaires Etrangères. Documents diplomatiques français 1967*, t. 2, Paris.

Echange de messages entre le cardinal Wyszyński et le General de Gaulle, „La documentation Catholique”, 1 X 1967, kol. 1726.

Tajne dokumenty Państwo – Kościół (1960-1980) (1996), Wydawnictwo ANEKS, Londyn.

Opracowania

Bułhak W. (2019), *Wywiad PRL a Watykan (1962-1978)*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.

Cegiełka F. (1977), *Nuncjusz A.G. Roncalli w Paryżu*, „Zeszyty Historyczne”, z.39.

Czaczkowska E. (2013), *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Znak, Kraków.

[F.T.] (1967), *Prymas Polski i Prezydent Francji*, „Głos Katolicki”, nr 39.

Jarosz D., Pasztor M. (2008), *Stosunki polsko-francuskie (1944-1980)*, Warszawa 2008.

Jarząbek W. (2000), *Rozmowa Charlesa de Gaulle'a z Władysławem Gomułką w czasie wizyty generała w Polsce we wrześniu 1967 r.*, „Dzieje Najnowsze”, nr 32 (4).

Kurpierz T. (2008), „Uwzględnimy specyficzną osobowość de Gaulle'a”. *Zabezpieczenie przez Służbę Bezpieczeństwa ważnej delegacji na przykładzie wizyty prezydenta Francji w województwie katowickim w 1967 r.*, w: *Donosem i pałką. Z działań Służby Bezpieczeństwa na Górnym Śląsku i w Zagłębiu Dąbrowskim w latach 1956-1980*, red. A. Dziuba.

Latoosińska A. (2018), *Stosunki polsko-francuskie w latach 1945-1970*, „Krakowskie Studia Małopolskie”, nr 23.

Pasztor M. (2003), *Francja i Wielka Brytania wobec polskiej granicy zachodniej na Odrze i Nysie Łużyckiej w latach 1958-1967*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo Wschodniej”, t. 37.

Pasztor M. (2005a), *Polska a polityka otwarcia na Wschód Charles'a de Gaulle'a (1965-1969)*, „Wrocławskie Studia z Polityki Zagranicznej”, t. 2.

Pasztor M. (2005b), *Wizyta de Gaulle'a w Polsce (6-12 września 1967r.)*. *Między mitem a rzeczywistością*, w: *Nad Bałtykiem. W kręgu polityki, gospodarki, problemów narodowościowych i społecznych w XIX i XX wieku. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Mieczysławowi Wojciechowskiemu*, red. M. Wołos, J. Kłaczek, Z. Karpius, Toruń.

Rapacki Z. (1980), *Przyczynki do podróży gen. de Gaulle'a do Polski we wrześniu 1967 roku*, „Zeszyty Historyczne”, nr 52.

Stępnik J.P. (1974), *Les relations entre l'église et l'état polonais dans la nouvelle situation internationale*, „Politique étrangère”, nr 4-5.

Wyrwa T. (2001), *Wizyta generała de Gaulle'a w Polsce we wrześniu 1967*, „Zeszyty Historyczne”, nr 137.

Wysocki W.J. (2012), *Między ładem Bożym a ładem w Państwie. Kardynała Wyszyńskiego wizja narodu i państwa w podzielonym świecie*, „Studia Prymasowskie”, nr 6/2012.

Żaryn J. (2003), *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Instytut Historii PAN, Wydawnictwo „Neriton”, Warszawa.

Recenzje i sprawozdania

Michał Gierycz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0002-0863-189X

Czy Kościół zrozumiał swoją najnowszą historię?

**Paweł Skibiński, *Kościół wobec totalitaryzmów (1917-1989).
Światowy katolicyzm i doświadczenie Polaków*, Instytut Pileckiego,
Warszawa 2022, ss. 687**

Wprowadzenie

Pierwsze, co uderza każdego, kto spotka się z książką *Kościół wobec totalitaryzmów (1917-1989)* Pawła Skibińskiego, to rozległość materiału, który jest przedmiotem refleksji autora. Książka podejmująca się próby analizy stosunku Kościoła katolickiego wobec XX-wiecznych totalitaryzmów wydaje się, z jednej strony, czymś koniecznym do napisania; z drugiej – jawi się jako coś do napisania niemożliwego. Autor, wychodząc od sytuacji Kościoła w dobie rewolucji bolszewickiej (rozdz. 1), poprzez doświadczenie faszyzmu (rozdz. 2), nazizmu (rozdz. 3), oraz stanowisko Kościoła w Polsce dwudziestolecia międzywojennego wobec totalitaryzmów (rozdz. 4) prowadzi czytelnika do analizy reakcji Kościoła na wydarzenia II wojny światowej (rozdz. 5). Następne cztery rozdziały poświęcone zostały okresowi od 1945 r. do upadku „bloku wschodniego”. Autor odnosi się w nich do dwóch strategii podejścia Kościoła do komunizmu, których cezurą jest wybór Jana XXIII na papieża (rozdz. 6 i 7), a następnie omawia problem współpracy katolików z komunizmem (rozdz. 8) i zmagania Kościoła w Polsce do roku 1978 (rozdz. 9). Ostatnie trzy rozdziały poświęca pontyfikatowi Jana Pawła II, którego wybór przyrównuje do zastosowania egzorcyzmu (rozdz. 10), analizując jego znaczenie dla upadku komunizmu w Polsce (rozdz. 11) i globalnych przemian na świecie (rozdz. 12). Choć praca – z konieczności – ma charakter przeglądowy, nie tylko zbiera ustalenia już poczynione w rozległej literaturze przedmiotu, ale również – tam, gdzie to potrzebne i możliwe – ją uzupełnia. Jako, że jest napisana lekkim piórem, mimo znacznej objętości dobrze i szybko się ją czyta.

Jednak nie rozległość objętego analizą materiału, czyniąca tę pracę swoistym kompendium podjętego problemu, ani nawet przystępny styl autora rozstrzygają o wadze książki prof. Skibińskiego. Rozstrzyga o niej – w moim przekonaniu – istotny problem teoretyczny, który autor w swojej pracy podejmuje i który porządkuje jego wywód. Dotyczy on roli katolicyzmu w odniesieniu do kształtowania postaw wobec totalitaryzmów, ze szczególnym odniesieniem do polskiego doświadczenia. Wskazane wyżej rozdziały książki dedykowane Polsce nie są zatem „wypadkiem przy pracy”, rozrywającymi wykład o relacji Kościoła do totalitaryzmów. To, że polski opór względem zarówno niemieckiego nazizmu, jak i importowanego ze ZSRR komunizmu, związany był z wiarą katolicką, przynależnością do Kościoła – dowodzi prof. Skibiński – nie jest ewenementem, a – z różnych powodów (doświadczeń historycznych, siły katolicyzmu, osobowości przywódców etc.) – szczególnie wyraźnym przejawem, egzemplifikacją roli, jaką pełni katolicyzm jako zaporę przed totalitaryzmem. Ustalenie to wydaje się współcześnie bardzo istotne. Niedawne badania przeprowadzone wśród młodzieży dowodzą, że np. wśród młodych Niemców, Czechów czy Austriaków dominuje przekonanie o totalitarnych inklinacjach Kościoła, a teza o totalitarnym charakterze religii ma się dobrze [Mazurkiewicz i in. 2021]. Książka prof. Skibińskiego podejmuje polemikę z tą tezą w sposób przekonujący również dlatego, że skutecznie unika „wybielania” plam w historii współpracy przedstawicieli Kościoła z totalitaryzmami, odsłaniając stojące za takimi działaniami przyczyny.

Szczególną wartością pracy prof. Skibińskiego jest wreszcie przyjęta strategia badawcza. Autor, analizując działania Kościoła, poważnie traktuje jego religijną tożsamość, pozostawiając pytanie o Boga naprawdę pytaniem otwartym. Zauważa zatem najgłębszy wymiar zmagania Kościoła z komunizmem, stwierdziwszy np. że przez „liturgiczne zawierzenia i beatyfikacje Jan Paweł II rzucał komunizmowi wyzwanie duchowe, jasno pokazując, że walka z tym systemem i ideologią odbywa się nie tylko w sferze społecznej czy politycznej, lecz także w najbardziej intymnej dla człowieka sferze metafizycznej” [Skibiński 2022: 489]. W konsekwencji w pracy odnotowane zostają również wydarzenia, których wagę ciężko określić, stosując instrumentarium nauk społecznych, a które – z perspektywy opisywanych postaci – odgrywały istotną rolę w analizowanych procesach. Przykładowo, prof. Skibiński przypomina – związany z prośbą Matki Bożej skierowaną poprzez dzieci z Fatimy do Kościoła, dokonany przez Jana Pawła II 25 marca 1984 roku – akt ofiarowania świata Najświętszemu Sercu Maryi. Papież modlił się wówczas o wybawienie od „wojny atomowej, od nieobliczalnego samozniszczenia”. Autor przywołuje

w tym kontekście największą katastrofą w dziejach floty ZSRR, która wydarzyła się 13 maja tegoż roku (wspomnienie Matki Bożej Fatimskiej) w Siewieromorsku, unicestwiająca „z dnia na dzień większą część arsenału nuklearnego” marynarki ZSRR [tamże: 487-488].

Jak do każdej pracy, również do tej można zgłaszać rozmaite zastrzeżenia. Dość zauważyć, że uznanie włoskiego faszyzmu i to już z przełomu lat '20. i 30. za totalitaryzm jest co najmniej nieoczywiste. Zastrzeżenia może budzić jednoznaczne rozgraniczenie korporacjonizmu chrześcijańskiego i faszystowskiego, które – w moim przekonaniu – ciężko tak jednoznacznie, jak chciałby autor, przeprowadzić w oparciu o *Quadragesimo anno* i które nieoczywiste było również dla wybitnych katolickich intelektualistów dwudziestolecia międzywojennego – dość wspomnieć w tym kontekście Leopolda Caro [Gierycz 2022]. Wreszcie, można zgłaszać zastrzeżenia do momentami zdawkowych podsumowań rozdziałów etc. Tym niemniej, wszystkie tego typu zastrzeżenia nie zmieniają faktu, że mamy do czynienia z pracą istotną, dostarczającą nie tylko poważnej wiedzy faktograficznej o przeszłości, ale pobudzającą do refleksji nad tym, co z doświadczenia Kościoła ze starcia z potęgami zła płynie dla dnia dzisiejszego, w tym szczególnie dla sposobu rozumienia roli Kościoła.

1. Logika polityczna czy ewangeliczna

Niezwykle poruszający jest dokonany przez autora opis zmiany kursu Kościoła w Niemczech względem narodowego socjalizmu w okolicach roku 1934. Wówczas, wyszedłszy od jednoznacznego odrzucenia współpracy z nazizmem i członkostwa katolików w NSDAP, Kościół „uleastycznił” swoje podejście, dopuszczając takową współpracę. Ukazuje to istotną pokusę, której – jak mi się wydaje – uległ Kościół również m.in. na Soborze Watykańskim II czy w odniesieniu do *Ostpolitik*, i zdaje się ulegać również obecnie.

O ile przyczynę wyjściowego, jednoznacznego odrzucenia nazizmu u progu lat 30. stanowiły przesłanki doktrynalne – radykalna sprzeczność narodowego socjalizmu z prawdami wiary katolickiej, o tyle przyczyną korekty istotnie łagodzącej kurs Kościoła wobec Hitlera w okolicach roku 1934 była kwestia podpisania konkordatu. Jak zauważa prof. Skibiński, „ceną za konkordat było osłabienie, a w końcu likwidacja (na kilkanaście dni przed przyjęciem konkordatu) katolickich partii Zentrum i BVP, które jednogłośnie poparły ustawę o nadzwyczajnych pełnomocnictwach Hitlera z marca 1933 roku, co było niezbędne do przyjęcia traktatu przez Reichstag”, zgoda na składanie przez duchownych przysięgi na

wierność Führerowi, i danie Hitlerowi „poważnego argumentu pozwalającego przyciągać katolików do współpracy z nazistami” [Skibiński 2022: 116].

Przyznam, że nieszczęśliwie przekonuje mnie usprawiedliwienie, które proponuje Paweł Skibiński jakoby „w lipcu 1933 roku nie były jeszcze w gruncie rzeczy państwem totalitarnym”, a „ustawa o przymusowej sterylizacji weszła w życie (dopiero) tydzień przed podpisaniem gotowego już konkordatu”. Można byłoby powiedzieć: właśnie – już przed podpisaniem konkordatu weszła w życie, a pierwsze ustawy rasowe jeszcze wcześniej. Nieszczęśliwy to kontekst dla podpisywania czegokolwiek, a tym bardziej konkordatu, przez Stolicę Apostolską. Nie chodzi mi tutaj o oczywistą polityczną naiwność tego ruchu: bez partii katolickich i kontroli parlamentarnej Kościoła z konkordatem czy bez pozostawał całkowicie na łasce i niełasce Hitlera. Chodzi o to, że – jakby na to nie patrzeć – podpisanie tego traktatu było dla Kościoła moralnie kompromitujące. Znając i dobrze rozumiejąc od progu lat '30. istotę nazizmu; więcej, jednoznacznie odrzucając go przed 1934 rokiem, Kościół – w imię politycznych, doraźnych kalkulacji dążących do zapewnienia sobie „minimum stabilności” (czy nie przypomina to tezy *Ostpolitik* o *modus non moriendi?*) – w celu uzyskania konkordatu zdradził prawdę o niemożności pogodzenia narodowego socjalizmu z wiarą katolicką. Oznaczało to również potencjalne zaryzykowanie zbawienia tych, którzy uznać mogli ten ruch za zachętę do współpracy z reżimem hitlerowskim. Trzy lata później Papież będzie patrzeć z „palącą troską” (*Mit brenender Sorge*) na wydarzenia w Niemczech i wraz z Kościołem w Niemczech stawiać im już dość jednoznaczny opór. Ciężko jednak nie skonstatować, że korygując w 1937 roku ponownie swoje stanowisko względem nazistów, Kościół do pewnego stopnia musiał naprawiać błędy, do których się przyczynił.

Nie jest moim celem ewaluacja decyzji Piusa XI. Chcę tylko podkreślić, że przykład ten dobrze egzemplifikuje stałe wyzwanie dla Kościoła. Sprowadza się ono do odpowiedzi na pytanie czy – zgodnie ze stwierdzeniem kardynała Kaspera – sprawy świeckie mają być prowadzone przez Kościół “w sposób świecki, sprawy polityczne w sposób polityczny [... i] żadna z tych kwestii nie powinna być rozstrzygana teologicznie przez Magisterium” [cyt. za: Rowland 2003: 27] czy też przeciwnie: także sprawy polityczne powinny być w pierwszym rzędzie ewaluowane przez Kościół z perspektywy jego misji zbawczej. Perspektywy te nie muszą, co oczywiste, zawsze stać w konflikcie, ale w niektórych, zazwyczaj istotnych sytuacjach stoją. Dokonanie złego wyboru jest wówczas kompromitujące, bo zamazuje najgłębsze powołanie Kościoła. W czasie Soboru Watykańskiego II

dotyczyło to – jak trafnie zauważa prof. Skibiński – np. niezauważenia istnienia komunizmu w deklaracji o świecie współczesnym [por. Besancon 2017]. W czasie *Ostpolitik* zaowocowało natomiast przedłożeniem relacji z państwami postkomunistycznymi nad dobro lokalnych Kościołów i niezdolnością – jak trafnie zauważa Paweł Skibiński – do wyznaczenia „nieprzekraczalnej granicy kompromisu ze złem” [Skibiński 2022: 375].

Dostrzeżenie tego problemu pozwala też w pełni zrozumieć charakter i znacznie zmiany, jaką wprowadził Jan Paweł II do polityki watykańskiej. W istocie, jak zauważał Ernst-Wolfgang Böckenförde [1985: 3], chodziło tu o „nowy wymiar oddziaływania Kościoła na świat”. Jego podstawą była „rozległa wizja stosunku Kościoła do polityki, która pomimo częstego odwoływania się do poprzedników, różni się od ich koncepcji”. Istotą tej nowości było postrzeganie przez Jana Pawła II zadania Kościoła jako określonego „centralnie i wyłącznie z perspektywy jego misji zbawczej” [tamże: 4]¹. Choć nieco szokującym wydawać się może twierdzenie, że nowością za pontyfikatu Papieża Polaka było określenie zadania Kościoła z perspektywy jego misji zbawczej (rodzi się kłopotliwe pytanie: co zatem określało je wcześniej?), wydaje się, że kluczowymi słowami są tutaj „centralnie i wyłącznie”. Kościół, pozostając wspólnotą wiary, zawsze spełniał i spełnia wiele społecznych i politycznych funkcji. Niekiedy jednak – np. podczas zwrotu w polityce Kościoła w Niemczech wczesnego Hitlera lub *Ostpolitik* – autonomizowały się one w takim stopniu, że ich znaczenie przysłaniało w praktyce jego zasadniczą misję, nieuchronnie prowadząc do, większego lub mniejszego, nadszarpnięcia wiarygodności Kościoła. Wydaje się zatem, że nowością wniesioną przez Jana Pawła II byłoby przywrócenie wtórnym czy pochodnym funkcjom Kościoła właściwego im miejsca dzięki ich jednoznacznemu podporządkowaniu zbawczej misji, a zatem dzięki ich teologicznemu i chrystocentrycznemu zakotwiczeniu. Oznaczało to w konsekwencji nadanie nowego kierunku, a nierzadko także impetu, polityce watykańskiej i – co istotne z perspektywy dyskutowanej książki – pozwoliło ujednoznaczyć antytotalitarny wymiar oddziaływania katolicyzmu [por. Gierycz 2022b].

2. Teologiczne przygotowanie flirtu z marksizmem

Inną ważną podniesioną w książce kwestią jest, świadomie pozostawiona bez odpowiedzi, kwestia popularności tez komunistycznych w łonie Kościoła, głównie na Zachodzie i w Ameryce Łacińskiej w latach 70. Jak pisze prof. Skibiński, „skala

¹ Tezę tę rozwija i dokumentuje dekadę później w odniesieniu do znaczenia wiary chrześcijańskiej i roli Kościoła w upadku komunizmu George Weigel [1995] w książce *Ostateczna rewolucja*.

tego zjawiska do dnia dzisiejszego musi zdumiewać historyków, a przyczyny tak głębokiego i masowego zaangażowania duchownych i świeckich na rzecz realizacji postulatów totalitarnej ideologii niełatwo jest pojąć” [Skibiński 2022: 420]. Nie roszczęc sobie kompetencji do udzielenia pełnej odpowiedzi na tę kwestię, chciałbym zauważyć, że zachłyśnięcie się różnego rodzaju tezami marksizującymi nie byłoby możliwe w Kościele bez ich uprzedniego teologicznego zakorzenienia. Związane ono było – w moim przekonaniu – z potężnym w owym czasie nurtem teologii moralnej, którego promotorem był m.in. Karl Rahner, a do którego należeli tacy teologowie, jak m.in. Josef Fuchs, Bernard Häring czy Edward Schillebeeckx [por. Szostek 1989: 47 (przypis 7), 49 (przypis 13)]. Teologia ta próbowała, by tak rzec, odnaleźć punkt archimedesowy między tradycyjną doktryną moralną Kościoła a indywidualizmem. W jej ramach antropologia ateistyczna została niejako przeszczepiona na grunt teologiczny, pozwalając części katolików łatwo odnaleźć wspólne zapatrywania z ateizmem systematycznym, by użyć kategorii z *Gaudium et spes*.

Wydaje się, że nie ma wiele bardziej odległych koncepcji antropologicznych od chrześcijaństwa niż marksizm. Przecząc istnieniu Stwórcy, przeczy on również istnieniu natury człowieka, czyniąc go istotą bezkształtną czy plastyczną, zależną od stosunków społecznych, a przede wszystkim ich ekonomicznej bazy. W tym ujęciu znika człowiek jako podmiot moralny, a kategorie dobra i zła, słuszności i niesłuszności stają się względne, powiązane w klasycznym ujęciu marksistowskim z ich zgodnością lub niezgodnością z celami proletariatu, a w ujęciu modnym w toku kulturowej rewolucji 68. roku – po prostu z wolą człowieka. Ten typ antropologicznego myślenia nazywam „antropologią nieograniczoną” [Gierycz 2017]. W latach 60. na zachodzie jej egzemplifikacją było hasło „zakazuje się zakazywać” [Berman 2008: 115], odsłaniające pragnienie całkowitej emancypacji, której kwestionowanie uznawano za jedyną rzecz, jakiej robić nie wolno [Delsol 2017: 25]. Poza tym wyjątkiem wolność miała być zupełna; każdy powinien móc robić właśnie to, co chce. Wreszcie nie musiał myśleć o tym, co powinien. Nie musiał o tym myśleć, bo *implicite* zakładano, że rzeczywistych powinności nie ma. Dzięki dobrobytowi młodzi ludzie mieli stać się wreszcie „totalnie wolni”, co w istocie oznaczało rezygnację z prawdy i sprowadzenie wolności do swobody. Niezależnie zatem od swoich modalności antropologia nawiązująca do marksizmu pojmowała człowieka jako autokreatora, kogoś, kto poprzez procesy społeczne lub poprzez akt swojej wolności konstytuuje siebie jako osobę.

Jakkolwiek to wydawać się może dziwnie, powyższe założenia antropologiczne znajdowały odzwierciedlenie w myśli ks. Rahnera. Twierdził on mianowicie, że

w „oparciu o duchowo-materialną dwoistość człowieka należy rozróżnić między człowiekiem jako inteligibilną osobą, a człowiekiem jako »naturą«. Przez osobę rozumie się człowieka, o ile może on w wolności sobą samym (jako naturą) dysponować i rzeczywiście dysponuje. Przez naturę rozumie się to wszystko, co warunkuje możliwość wolnego działania człowieka jako osoby, a zarazem stanowi normę ograniczającą autonomiczną suwerenność wolności” [cyt za: Szostek 1989: 47]. Jak zauważa ks. Andrzej Szostek, „ten, kto choć trochę obeznany jest z klasyczną Boetiusa definicją osoby (*rationalis naturae individua substantia*) i sposobem jej interpretowania w scholastyce, musi zauważyć m.in. silne przesunięcie akcentu w pojmowaniu osoby z rozumności na wolność oraz odmienny od tradycyjnego sens terminu «natura» (który sam Rahner nie bez racji często opatruje w tym kontekście cudzysłowem). W «naturze» mianowicie upatruje Rahner nie istotę bytu ujawnioną w jej działaniu (jak to czyni filozofia klasyczna), lecz „to, co zastane” przez ludzkiego ducha (wolność); to, co może i powinno być podporządkowane duchowi, choć warunkiem tego podporządkowania jest respektowanie – i w miarę możliwości wykorzystywanie – praw «naturą» rządzących” [tamże].

W kontekście wcześniejszych rozważań, zauważyć zatem trzeba, że antropologia rahnerowska wyraźnie zbliża się do specyficznej dla nowoczesności antropologii nieograniczonej. Tak jak w tej ostatniej, „natura, jako to, co przedosobowe w człowieku, pozbawiona zostaje istotnej moralnej rangi. Trudno się z nią nie liczyć, ale nie należy w jej prawidłowościach upatrywać wiążących wskazówek odnoszących się do — wcielonej w tę «naturę», tym niemniej radykalnie od niej różnej – osoby-wolności” [tamże: 52]. „Natura” oznacza tutaj prawa biologiczne, jak również społeczne czy kulturowe, które jednak człowiek może wykorzystać wedle swego uznania; w sposób odpowiadający jego „podstawowemu wyborowi: całościowo pojętej wizji samego siebie, swemu auto-projektowi” [tamże], będącemu jego osobistym sposobem umiłowania Boga. Miłość Boga bowiem, wedle Rahnera, ma ze swej istoty charakter „transcendentalny, podmiotowy, a zarazem nieuchronnie twórczy, wolny, nieprzekładalny jednoznacznie na jakikolwiek program działań, który wyznaczałby konkretny, treściowo określony i konieczny sposób wielbienia Boga” [tamże: 51].

Powyższe twierdzenie oznacza, że związek wiary religijnej i obiektywnych wymogów życia moralnego zostaje tutaj *de facto* rozerwany. W konsekwencji kwestia Boga staje się w praktyce nieistotna dla ułożenia spraw ludzkich. Skoro rozumienie sensu i rangi tzw. treściowych ogólnych norm moralnych (takich jak: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij) nie „wiąże” tutaj „osobowej wolności,

respekt dla żadnej z nich nie stanowi koniecznego warunku wolnej samorealizacji podmiotu”, to znaczy, że żyjemy tak, jakby Boga nie było, nawet jeśli głęboko wierzymy, że jest. Przykładowo, wedle Rahnera, „poszanowanie życia – własnego lub innych – może być na ogół kategorialnym sposobem wyrażania fundamentalnego wyboru miłości Boga i bliźniego, ale nim być nie musi. I zależy to nie tylko od zewnętrznego układu sytuacyjnych warunków działania człowieka. Bardziej jeszcze zależy od sensu, jaki temu działaniu nada człowiek w imię swego wyboru podstawowego, z natury swej wymykającego się ocenie w świetle norm ogólnych” [tamże: 52]. W świetle powyżej naszkicowanej logiki, nie ma czynów obiektywnie ze swej istoty złych (*intrinsicce malum*). To sam człowiek nadaje sens moralny swoim (nawet obiektywnie niegodziwym) działaniom. W konsekwencji człowiek staje się w tej antropologicznej logice autokreatorem, co ostatecznie lokuje to teologiczne myślenie w jednej linii z ateistyczną, nieograniczoną antropologią, wyjaśniając do pewnego stopnia popularność postulatów wyrosłych na obcym Kościołowi gruncie wśród jego pasterzy, teologów i wiernych.

Wydaje się zatem, że opisywany przez prof. Pawła Skibińskiego flirt z marksizmem lat 70. miał – by tak rzec – wypracowane podstawy teologiczne nie w jakichś pobocznych nurtach ówczesnej teologii, ale – by tak rzec – w jej mainstreamie. O skali popularności i znaczeniu tego typu nurtów myślenia w Kościele łatwo się przekonać, gdy weźmiemy pod uwagę, że jeszcze w 1993 r. św. Jan Paweł II napisał encyklikę *Veritatis splendor*, aby dać odpór próbom „globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych” [Jan Paweł II 1996: 536]. Owe próby kwestionowania nauki Kościoła w samym Kościele wiązał Papież m.in. z tezą, że można „miłować Boga i bliźniego, nie przestrzegając [Bożych] przykazań w każdej sytuacji”, jak również z „rozpowszechnioną” opinią, „która poddaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością” [tamże]. Wbrew tym stanowiskom św. Jan Paweł II przypominał katolicką naukę o „ścisłej więzi między życiem wiecznym a przestrzeganiem Bożych przykazań”, które „są pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności” [tamże: 543-544], czy o istnieniu czynów wewnętrznie złych [tamże: 602-605].

3. Jan Paweł II i prawa człowieka

Profesor Skibiński zauważa, że „w polemice z systemem komunistycznym Jan Paweł II zaczął wykorzystywać kwestię obrony praw człowieka [...] Doszło do swoistego «ochrzczenia» laickiej koncepcji praw człowieka, pogłębionego

w porównaniu do jego poprzedników” (s. 458). Wydaje się, iż ta teza wymaga pewnego doprecyzowania.

Idea praw człowieka – od czasów *breve Quod aliquantum* Piusa VI po Piusa XII – była w Kościele traktowana co najmniej z podejrzliwością. Ta opozycja jest dziś wyjaśniana, a jednocześnie relatywizowana, argumentami historycznymi. Na przykład Francesco Compagnoni twierdzi, że brutalne zniszczenie Kościoła przez Rewolucję utrudniło „papieżom odróżnienie treści, które były wartościowe, od intencji lub motywacji wrogich wartościom religijnym”. Wydaje się jednak, że sprzeciw Kościoła wobec praw człowieka miał zawsze ważne względy teoretyczne, a ściślej: teologiczne. Człowiek, zauważa E.W. Böckenförde, w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, jest świecki i wyempancypowany z więzów religijnych [1994: 115], stając się celem dla siebie. W konsekwencji zajmuje miejsce Boga. Prawa człowieka u swych początków wiązały się więc z antropologicznym przewrotem, zrywającym nie tylko z doktryną grzechu pierworodnego, ale także z zależnością człowieka od Boga. Człowiek, w świetle ducha Rewolucji, nie był już postrzegany jako istota ograniczona, posiadająca swoją niezmienną, daną przez Boga naturę i skażona grzechem pierworodnym, ale jako istota nieskrępowana, o płynnej i indywidualistycznej naturze, uformowana wewnątrz przez procesy społeczne. Można powiedzieć, że zamiast *Homo sapiens* duch rewolucji chciał stworzyć zwierzęcego *Homo Deus*.

Sytuacja uległa pewnej zmianie po II wojnie światowej. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r., na którą duży wpływ wywarła myśl Jacques’a Maritaina, można odkryć odmienne antropologiczne podstawy praw człowieka. Artykuł 1 Powszechnej Deklaracji przedstawia pojęcie człowieka, którego szczególnymi cechami są już nie tylko wolność i równość, ale także godność, rozum i sumienie. Istota ludzka jest tam zresztą postrzegana nie tylko jako byt indywidualny. Społeczny wymiar człowieka jest w swych fundamentach rozpoznawany. To znacząca zmiana – prawo przestało być wyrazem nieco niejasnej „woli powszechnej”, jak głosiła Deklaracja z 1789 r. Staje się instrumentem ochrony obiektywnych dóbr ludzkich. Powyższa zmiana umożliwiła odczytanie praw człowieka w logice prawa naturalnego, rozumianego nie w sposób naturalistyczny, ale w taki sposób, który postrzega człowieka w odniesieniu do – przywołując frazę Rémi Brague’a – „tego, co wyższe”: porządku moralnego.

Była to duża i korzystna zmiana, otwierająca możliwość włączenia kwestii praw człowieka jako praw naturalnych, przyrodzonych do retoryki Kościoła. Tym

niemniej, również Maritainowskie ujęcie budziło istotne zastrzeżenia Kościoła. Jak zwracał uwagę Pius XII w liście do prezydenta Trumana: „Proponuje się zapewnienie podstaw trwałego pokoju między narodami. Rzeczywiście daremne było obiecywanie długiego życia jakimkolwiek budynkom wzniesionym na ruchomych piaskach lub popękanej i rozpadającej się podstawie. Wiemy, że fundamenty takiego pokoju mogą być bezpieczne tylko wtedy, gdy opierają się na solidnej wierze w jedynego, prawdziwego Boga, Stwórcę wszystkich ludzi. To On z konieczności wyznaczył człowiekowi cel w życiu; to od Niego, z wynikającą z tego koniecznością, człowiek czerpie osobiste, nieodwołalne prawa do dążenia do tego celu i do nieskrępowanego osiągnięcia go... Gdy państwo, z wyłączeniem Boga, staje się źródłem praw osoby ludzkiej, człowiek zostaje natychmiast sprowadzony do statusu niewolnika, zwykłego obywatelskiego towaru, który ma być wykorzystywany do egoistycznych celów grupy który akurat ma moc” [1947]. Nieprzypadkowo po przyjęciu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka papież Pius XII nie odniósł się do niej już do końca swojego pontyfikatu.

Wydaje się zatem, że do czasów Jana XXIII nie doszło do pełnego „ochrzczenia” laickiej koncepcji praw człowieka. Również encyklika *Pacem in Terris* raczej w znacznym stopniu przyjęła laicką perspektywę, niejako nie podejmując problemów, które widziano wcześniej: z jednej strony indywidualistycznej logiki tych praw, z drugiej, braku odniesienia do Boga. Choć ma rację prof. Skibiński, pisząc, że „drogą, którą podążył w swej polemice z komunizmem i władzami komunistycznymi nowo wybrany Papież Jan Paweł II, było jednoznaczne i jasne upominanie się o prawa człowieka” [2022: 461], to zauważyć trzeba, że działo się tam coś jeszcze. Świecka forma praw człowieka, w jakiej zostały one sformułowane w 1948 roku, zasadnie wydawała się św. Janowi Pawłowi II racjonalnym ograniczeniem wobec wszechobecných ideologicznych i praktycznych roszczeń państwa marksistowskiego. Ideę praw człowieka widział jako konkretną broń, oferującą nie tylko obszar wolności jednostki, ale przede wszystkim przestrzeń do obrony wiary chrześcijan i praw Kościoła. Jednocześnie jednak, wyszedłszy od nowej antropologii praw człowieka przyjętej w 1948 r., Papież dokonywał reinterpretacji tych praw w sposób pomagający zniwelować zastrzeżenia swoich poprzedników.

Warto zauważyć, że szczególna uwaga poświęcana przez Jana Pawła II wolności sumienia, oprócz praktycznych powodów takiego podejścia, miała także swój głęboki sens teoretyczny. Nazywając wolność sumienia najbardziej niezbędną wolnością, a wolność religijną sercem praw człowieka, św. Jan Paweł II zapewnił także właściwe zrozumienie całego systemu praw człowieka, w którym – jak pisał

w *Sollicitudo rei socialis* – chodziło o poszanowanie praw „opartych na transcendentnym powołaniu istoty ludzkiej”. Jego ujęcie praw człowieka wiązało je zatem z wizją człowieka jako istoty, która ostatecznie odkrywa swoją własną tożsamość w stosunku do Boga, który tylko jeden jest dobry i przemawia do człowieka w jego sumieniu. Nie było to sprzeczne z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka z 1948 roku, ale stanowiło jej wyraźną, doprecyzowującą interpretację, niejako uwzględniającą zarzuty Piusa XII.

Podobnie, nieomal od początku swego pontyfikatu, Papież prowadził konsekwentną korektę indywidualistycznego nachylenia praw człowieka. Już w roku 1983, w kontekście Synodu o Rodzinie, opublikował Kartę Praw Rodziny, aby – jak stoi w preambule – wyrazić, kim jest człowiek i czym są wspólne wartości całego rodzaju ludzkiego. Wprost stwierdza się tam również, że „prawa w niej zawarte wypływają ostatecznie z tego prawa, które zostało wpisane przez Stwórcę w serce każdego człowieka”, spełniając niejako wezwanie z listu do Trumana.

Wydaje się, że warto mieć świadomość interpretacji praw człowieka dokonanej przez św. Jana Pawła II. Często bowiem mówi się o Janie Pawle II jako „Papieżu Praw Człowieka”. To prawda, ale tylko wówczas, gdy rozumiemy, czym się różnią prawa człowieka w ujęciu katolickim od praw człowieka w logice liberalnej. Jeśli ma rację Paweł Skibiński, że Jan Paweł II dokonał ich „ochrzczenia”, to trzeba to rozumieć konsekwentnie analogicznie. Chrzest czyni człowieka nowym stworzeniem w Chrystusie. Podobnie było z prawami człowieka – zostały one zreinterpretowane w sposób zgodny z chrześcijaństwem. Ułatwiła to ich nowa antropologia zaproponowana przez Maritain, ale nie rozwiązywała ona jeszcze problemu. Tylko ta nowa, „ochrzczona” wersja praw człowieka może być traktowana jako element nauczania Kościoła. Oznacza to również, że jeśli ktoś – często nieostrożnie – traktuje jej liberalną interpretację jako część nauczania Jana Pawła II, to niewłaściwie zrozumie sens jego działania.

Podsumowanie

Jak – mam nadzieję – w tym krótkim szkicu udało mi się wskazać, lektura najnowszej książki Pawła Skibińskiego nie tylko daje możliwość lepszego zrozumienia przeszłości, wyposażając nas w syntetyczne, ale głębokie spojrzenie na zmaganie Kościoła z totalitaryzmami. Wskazuje również ścieżki mogące pomóc czytelnikowi znaleźć odpowiedzi na pytania o jego dzisiejszą sytuację. Kwestie: czy – i na ile – w kontekście wojny na Ukrainie Kościół powraca do logiki *Ostpolitik*; czy tzw. nowy paradygmat katolicyzmu stanowi właściwy wyraz katolickiej teologii

moralnej; czy prawa człowieka stanowią element nauczania doktrynalnego etc. – odsyłają bowiem ostatecznie również do pytania, czy i w jakim znaczeniu zmaganie z totalitaryzmami okazało się dla Kościoła formacyjnie istotne. Mówiąc inaczej: na ile Kościół zrozumiał swoją najnowszą historię. Nie ulega przy tym wątpliwości, że książka prof. Pawła Skibińskiego stanowi istotną pomoc w tym zrozumieniu.

Bibliografia

- Berman P. (2008), *Opowieść o dwóch utopiach. Ewolucja polityczna pokolenia '68*, przeł. P. Nowakowski, Universitas, Kraków.
- Besancon A. (2017), *Współczesne problemy religijne*, Teologia Polityczna, Warszawa.
- Böckenförde E.-W. (1985), *Nowy sposób politycznego zaangażowania Kościoła. O „teologii politycznej” Jana Pawła II*, „Znak”, nr 3.
- Böckenförde E.W. (1994), *Wolność – państwo – Kościół*, Znak, Kraków.
- Ch. Delsol (2017), *Nienawiść do świata. Totalitaryzm i ponowoczesność*, przeł. M. Chojnacki, PAX, Warszawa.
- Gierycz M. (2017), *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, UKSW, Warszawa.
- Gierycz M. (2022), *Leopold Caro*, w: *Law and Christianity in Poland. The Legacy of the Great Jurists*, red. F. Longchamps de Berier, R. Domingo, Routledge, London – New York.
- Gierycz M. (2022b), *A New Dimension of the Catholic Church's Influence on the World: On the Novelty of the Social Teaching of St. John Paul II*, „Religions” 13, no. 12: 1217. <https://doi.org/10.3390/rel13121217>.
- Jan Paweł II (1996), *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo św Stanisława BM, Wydawnictwo m, Kraków.
- Karta Praw Rodziny*, Kodr.pl, http://kodr.pl/wp-content/uploads/2017/03/karta_praw_rodziny.pdfZINY (20.11.2022).
- Mazurkiewicz P., Gierycz M., Wielecki K., Sulkowski M., Zarzecki M. (2021), *Totalitarianism in the Postmodern Age. A Summary Report on Young People's Attitudes to Totalitarianism*, Brill, Leiden.
- Pius XII (1947), *Chirografo di sua santità Pio XII all'ecc.mo Harry s. Truman Presidente degli Stati Uniti d'America*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/letters/documents/hf_p-xii_lett_19470826_have-just.html (20.11.22).
- Rowland T. (2003), *Culture and the Thomist Tradition*, Routledge, London – New York.
- Skibiński P. (2022), *Kościół wobec totalitaryzmów (1917-1989). Światowy katolicyzm i doświadczenie Polaków*, Instytut Pileckiego, Warszawa.
- Szostek A. (1989), *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae Vitae”*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 25/2.

Filip Skoczeń

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0002-1670-0437

Marcin Skoczeń

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0002-9363-535X

Czy jesteśmy świadkami narodzin nowego paradygmatu?

**Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej
pt. *Religia i polityka w kontekście „epokowej zmiany”*.
(25-26.11.2021)**

25-26 listopada 2021 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Religia i polityka w kontekście „epokowej zmiany”*. *Czy jesteśmy świadkami narodzin nowego paradygmatu?* Wydarzenie to stanowiło trzecią odsłonę cyklu konferencji z zakresu politologii religii, których głównym organizatorem od kilku lat jest Instytut Nauk o Polityce i Administracji UKSW oraz Fundacja Europa Christiana im. św. Teresy Benedykty od Krzyża. Od 2017 r. konferencje owe stanowią największe tego typu przedsięwzięcie w Polsce, na którym badacze relacji polityki i religii mogą prezentować wyniki swoich badań oraz dzielić się z innymi uczestnikami własnymi refleksjami nad tym zjawiskiem. W streszczonej konferencji wzięło udział ponad 70 naukowców reprezentujących 32 ośrodki akademickie z Polski, Słowacji, Węgier, Serbii, Bośni i Hercegowiny, Ukrainy, Rumunii, Grecji, Niemiec, Austrii, Włoch, Stanów Zjednoczonych, Tanzanii oraz Indii. W centrum tegorocznych rozważań znalazło się pytanie dotyczące zmiany paradygmatu w relacjach religii i polityki, gdyż przyspieszająca w świecie zachodnim sekularyzacja sprowadziła ze sobą również próby redefinicji najbardziej podstawowych kategorii cywilizacyjnych, na które pierwotnie silnie oddziaływało chrześcijaństwo.

Wystąpienia prorektora UKSW ks. dr. hab. Marka Stokłosa, dziekana Wydziału Społeczno-Ekonomicznego UKSW dr. hab. Michała Gierycza i dyrektora Instytutu Nauk o Polityce i Administracji UKSW prof. Radosława Zenderowskiego otworzyły pierwszy dzień obrad oraz przybliżyły ideę konferencji. Następnie rozpoczęto pierwszy panel plenarny (prowadząca: dr hab. Jolanta Łodzińska, UKSW), którego głównym motywem było zagadnienie godności osoby ludzkiej w nauczaniu Kościoła katolickiego w kontekście trwającej „epokowej zmiany”. Panel rozpoczął się od wygłoszenia w języku angielskim referatu przez kard. Gerharda Müllera, byłego ordynariusza Ratyzbony i prefekta Kongregacji Nauki Wiary w latach 2012-2017. W dyskusji dotyczącej jego wystąpienia wzięli udział prof. Jan Grosfeld (UKSW), ks. prof. Piotr Mazurkiewicz (UKSW) oraz prof. Bogdan Szlachta (UJ). Na początku kard. Müller poruszył kwestię kryzysu autorytetu papieża i biskupów, którzy w czasach sekularyzacji powinni zadbać o jego odbudowanie – w związku z tym muszą pamiętać, że powszechna misja Kościoła katolickiego nie ogranicza się swym zasięgiem tylko do jego członków, ale do wszystkich ludzi, ponieważ oprócz autorytetu religijnego papież posiada autorytet moralny, poprzez który może oddziaływać poza obrębem Kościoła, zwłaszcza w nauczaniu na temat pokoju, godności każdego człowieka, sprawiedliwości i wolności sumienia. Kościół musi jednak wystrzegać się w swoim uniwersalnym przesłaniu zatracenia istoty Magisterium. Były prefekt Kongregacji Nauki Wiary w swoim przemówieniu przywołał słowa niemieckiego duchownego ewangelickiego i działacza antynazistowskiego ks. prof. Dietricha Bonhoeffera, który stwierdził, że „Kościół jest tylko wtedy Kościołem, gdy jest otwarty na innych”, „Kościół musi wyjść ze swojej stagnacji; musi wyjść na zewnątrz, by otworzyć się na prowadzenie dialogu ze współczesnym światem intelektualnym” oraz nie bać się zaryzykować i głosić niekiedy tezy kontrowersyjne, które zapoczątkują powszechną dyskusję nad problemami współczesności. W korespondencji ze słowami ks. Bonhoeffera pozostaje przesłanie konstytucji apostoelskiej *Gaudium et spes*, w myśl której Kościół w imieniu wszystkich ludzi powinien stawać się partnerem w dyskusjach nad problemami cywilizacyjnymi, szczególnie w zakresie obrony praw człowieka lub w sprawach ochrony środowiska naturalnego, czego wyrazem jest chociażby encyklika papieża Franciszka *Laudato si*. W sposób szczególny Kościół katolicki powinien zaangażować się w ochronę przyrodzonej godności ludzkiej oraz w działalność charytatywną, której rozszerzenie postulował Benedykt XVI w swojej pierwszej papieskiej encyklice *Deus caritas est*. Aby jednak owe działania były skuteczne, konieczne jest, zdaniem kard. Gerharda Müllera, zadbanie o odpowiednie miejsce religii we współczesnym świecie i określenie jej roli w kształtowaniu moralności. W kolejnej części swoich rozważań prelegent

skupił się na pojęciu „osoby”. Stwierdził, że „osoba ludzka to pewna rzeczywistość ontologiczna niepodlegająca redukcji” – w związku z tym szacunek do każdej osoby jest podstawą humanitarnego społeczeństwa, gwarantującą jego rozwój. Kościół katolicki, jako instytucja i wspólnota globalna, powinien starać się być orędownikiem praw człowieka w skali ogólnoswiatowej. Kościół ze swojej natury może pretendować do takiej roli, gdyż ma potencjał owe prawa gwarantować. Samo spisanie praw człowieka nie zapewnia ich powszechnego respektowania – potrzebne jest również kształtowanie w ludzkich sumieniach odpowiednich postaw wobec tych praw, a na to może wpływać Kościół. Dlatego Sobór Watykański II w swoim przesłaniu nakazał wiernym dostrzeganie w każdym bliźnim „drugiego samego siebie”, a więc postrzeganie bliźniego w sposób osobowy. Co więcej, nie tylko podtrzymywanie praw człowieka byłoby niemożliwe bez zachowania odpowiedniej koncepcji osoby ludzkiej, ale również praw obywatelskich w demokratycznym państwie. W ostatniej części swojego referatu kard. Müller wskazał dwie drogi, które jego zdaniem czekają świat: drogę postępu oraz drogę regresu. Droga postępu miałyby się w jego założeniu wiązać z uznaniem Boga jako gwaranta oraz źródła wolności osobowych i obywatelskich; droga regresu odrzuciłaby to założenie i sprowadzić może na ludzkość wiele nieszczęść.

Dyskusję nad wystąpieniem kard. Müller rozpoczęła moderatorka panelu, dr hab. Jolanta Łodzińska, która zadała pytanie, jak człowiek ma funkcjonować we świecie ponowoczesnym, który cechuje powszechna obecność lęku oraz niepewności? Próby odpowiedzi podjął się najpierw prof. Jan Grosfeld, który rozpoczął od przypomnienia słów kardynała dotyczących konieczności podtrzymywania filozofii życia głoszącej poszanowanie osoby ludzkiej na każdym etapie jej rozwoju – pomimo upływu czasu i zachodzących zmian Kościół powinien, jego zdaniem, trwać w głoszeniu tej filozofii. Następnie wskazał, iż u fundamentów filozofii życia legł judaizm, który w czasach antycznych doprowadził na Bliskim Wschodzie do zmiany rozumienia ludzkiego życia i uznania Boga za jego źródło, przewyższające zarówno śmierć biologiczną, jak i egzystencjalną, czyli tę dotyczącą ducha. Bóg nie był postrzegany jako tylko ludzka projekcja, ale jako byt osobowy, będący w stałym kontakcie z narodem wybranym. Dzisiaj można zadać pytanie, czy takowy kontakt podtrzymują współcześni chrześcijanie? Zdaniem prof. Grosfelda ta łączność jest zachwiana, w związku z czym głoszenie przez chrześcijan filozofii życia również należy uznać za niekompletne. Kościół katolicki, w jego opinii, musi w czasach postmodernistycznych nieść nadzieję na życie wieczne i być otwartym na ludzi doświadczonych przez wszechobecną samotność i strach. Jednocześnie podkreślił, że do tych osób nie można przemawiać za pośrednictwem odwołań

do moralności i zasad wiary, ponieważ współcześnie ta retoryka nie przynosi pozytywnego skutku. Postuluje, by Kościół kierował do ludzi przekaz dotyczący ich bezpośrednich problemów – w jego ocenie podjęta przez papieża Franciszka droga synodalna może stanowić właściwy kierunek zmian w retoryce Kościoła. Jako kolejny głos zabrał ks. prof. Piotr Mazurkiewicz – powiedział on, iż tak jak judaizm doprowadził do rewolucji w postrzeganiu Boga, tak starożytne chrześcijaństwo spowodowało rewolucję antropologiczną w postrzeganiu człowieka. Głosiło ono, iż każdy człowiek posiada przyrodzoną godność, co zacierało różnice między ludźmi – co więcej, Bóg dokonał ubóstwienia człowieka poprzez wcielenie Jezusa Chrystusa. Następnie, ks. prof. Mazurkiewicz przypomniał, iż według doktryny katolickiej człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga, co stanowić powinno solidny fundament dla definiowania praw człowieka. Próby zamachu na to stwierdzenie dokonała rewolucja francuska, która w preambule Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka usunęła wzmiankę o boskim pochodzeniu zawartych w niej praw na rzecz odwołania się do bliżej niesprecyzowanego absolutu. Nawiązując do tego faktu, dyskutant wskazał, że współczesne państwa poprzez usuwanie religii z przestrzeni publicznej dążą do monopolizacji w sferze etyki, którą miałyby nakreślać prawo stanowione w oderwaniu od prawa naturalnego. Niektóre państwa, dostrzegając osłabianie się wspólnot religijnych, próbują zająć ich miejsce i zagospodarować według własnych zasad (takiego działania dopuściła się rewolucyjna Francja) – stwierdzenie to stanowiło przywołanie poglądów Erica Voegelina. Ostatnim dyskutantem był prof. Bogdan Szlachta który wskazał, że współczesna liberalna demokracja nie dąży do poznania obiektywnej prawdy, lecz stanowi pole zmagania poglądowych w wyniku których słabsza strony zawsze musi podporządkować się stronie silniejszej. Dodał również, że w czasach ponowoczesnych doszło do szkodliwej sytuacji w której zredukowano człowieka będącego osobą polityczną do bytu jedynie materialnego, a więc z wyłączeniem jego duchowości. W związku z tym nastąpił rozkład wspólnego ładu normatywnego oraz relatywistyczne pojmowanie praw człowieka.

Po pierwszym panelu plenarnym przyszedł czas na pięć paneli równoległych poświęconych określonym tematom. Na szczególną uwagę zasługuje pierwszy panel równoległy (prowadzący: dr hab. Sławomir Sowiński, UKSW), w trakcie którego uczestnicy konferencji pochyliли się nad problemem relacji dwóch nauk: teologii i politologii. Jako pierwszy swój referat przedstawił dr hab. Aleksander Stępkowski (UW), który omawiał teologiczne podstawy zachodniej kultury intelektualnej ze szczególnym uwzględnieniem ich wpływu na kulturę prawną. Ponadto wskazał, że niektóre współczesne nurty filozofii prawa dążą

do zerwania z transcendentnymi korzeniami kultury zachodniej. Po nim swój referat w języku angielskim wygłosił dr Tamás Nyirkos (Narodowy Uniwersytet Spraw Publicznych w Budapeszcie), który podjął się próby odpowiedzi na pytania o to, czym jest religia świecka oraz czy istnieje jedna czy raczej wiele świeckich religii. We wnioskach dr Nyirkos wskazał na mnogość religii świeckich (które są bardzo dynamiczne we współczesnych czasach), jednak dodał, że w tym pluralizmie odnaleźć można wiele wspólnych cech łączących różne nurty *quasi*-religijne. Podkreślił również, że obecnie formę świeckich religii przybierają skrajne ideologie polityczne oraz niektóre wielkie ruchy społeczne. Kolejny referat zaprezentował dr hab. Piotr Grabowiec (UWr), który przybliżył słuchaczom swój krytyczny stosunek do idei transhumanizmu, będącej częścią współczesnej biopolityki. Wskazał, że urzeczywistnianie postulatów transhumanizmu stanowić może kres człowieczeństwa w rozumieniu klasycznym (proces ten został określony przez mówcę mianem „biopolityki kresu”). Czwarte wystąpienie, autorstwa dr. hab. Cezarego Kościelniaka (UAM), ukazało nowe perspektywy dla teologii politycznej, badającej zmienność relacji religii i polityki. Za punkt wyjścia dla swojej refleksji Cezary Kościelniak obrał trzy nurty teologii politycznej, które powstały w XX stuleciu, czyli projekt Carla Schmitta, teologię wyzwolenia oraz nową teologię polityczną, której twórcą był Johann Baptista Metz (zaakcentowano szczególne znaczenie tej ostatniej). Autor wystąpienia wskazał na konflikt zachodzący między religią i polityką, której konsekwencją jest marginalizowanie religii w dyskursie publicznym – w związku z tym teologia polityczna musi ewoluować, aby dostosować się do aktualnych okoliczności i potrzeb. Dr hab. Kościelniak zaproponował nowy aksjomat, który opisał hasłem „Chrystus poza systemem politycznym” – teologia polityczna powinna postarać się wykreować swoją własną, nową świadomość oddziaływania. Musi być również gotowa, by znaleźć swoją odpowiedź w trwającym sporze o nową polityczność. Jako ostatni głos zabrał ks. dr hab. Karol Jasiński (UWM), który powrócił do tematu współczesnych religii świeckich, a konkretnie do analizy jednego z jej nurtów, tj. The Church of Google. „Googlizm” jest internetowym fenomenem *quasi*-religijnym, którego początki sięgają 2019 r. – jego główną ideą jest przekonanie, iż przeglądarka internetowa Google stanowi tak ważną część współczesnej kultury, że można jej przypisywać cechy boskie. Pomimo tego, twórcy Kościoła Google traktują swoją inicjatywę jako formę parodii religii mającą na celu ośmieszenie tradycyjnych form sprawowania kultu, religijności oraz przeżywania wiary. Pozostałe panele równolegle poświęcone były aksjologii współczesnej cywilizacji zachodniej, teoretycznym problemom relacji polityki z religią, miejscu religii w czasach pandemii COVID-19 oraz jej roli w procesach tworzenia tożsamości poszczególnych narodów i grup społecznych.

Popołudniowy panel plenarny poświęcony był zagadnieniu relacji polityki i religii w Europie Środkowej (prowadząca: dr hab. Joanna Kulska, UO). W gronie panelistów znajdowali się kard. Gerhard Müller, dr Monika Gabriela Bartoszewicz (Uniwersytet Masaryka w Brnie), dr Tamás Nyirkos i prof. Radosław Zenderowski (UKSW). Panel miał formę dyskusji (pytania od moderatorki i następujące po nich krótkie odpowiedzi dyskutantów). Pierwsze pytanie dotyczyło ogólnej charakterystyki regionu Europy Środkowej oraz tego, jakie podobieństwa i różnice istnieją między narodami tej części kontynentu w warstwie aksjologicznej. Dr Bartoszewicz stwierdziła, że narody Europy Środkowej po upadku bloku wschodniego „powróciły do Europy”. Ich cechą wspólną okazała się kruchość postaw religijnych jej młodych mieszkańców, u których proces odchodzenia od religii jest bardzo szybki, pomimo odgrywania przez stulecia istotnej roli religii w życiu publicznym państw Europy Środkowej. Prof. Zenderowski zauważył, że pojęcia takie jak „Wschód” i „Zachód” mogą być silnie wartościujące. Przywołał również dwa sposoby rozumienia pojęcia „Europy Środkowej”, których autorami są Milan Kundera (Europa Środkowa jako kraje bloku wschodniego najbardziej wysunięte na zachód, dotknięte swoistą tragedią geopolityczną) i Jan Paweł II (Europa Środkowa jako miejsce spotkania chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego). Dodał również, że traumatyczne doświadczenie utraty własnej państwowości jest charakterystyczne dla większości narodów Europy Środkowej oraz to, że instytucją podtrzymującą ducha narodowego był wszędzie Kościół (w zależności od narodu był to Kościół katolicki, prawosławny lub ewangelicki). Tamás Nyirkos zwrócił uwagę, że w średniowieczu idea środkowoeuropejskości na Węgrzech była nieobecna – w epoce nowożytnej wykreował się tam pogląd głoszący, że Królestwo Węgier jest bytem osamotnionym, który znajduje się pomiędzy światami zachodnim a wschodnim. Odrębność wzmocniały różnice językowe istniejące między językami słowiańskimi i węgierskim. Niewątpliwie tożsamość środkowoeuropejską na Węgrzech wzmocniło doświadczenie komunizmu w XX wieku – wówczas Węgrzy poczuli silniejszą więź z narodami słowiańskimi, które były również częścią bloku wschodniego. Zdaniem kard. Müllera antropologiczne wizje człowieka w ujęciu Unii Europejskiej i narodów Europy Środkowej zaczynają się coraz bardziej różnić – owy spór o człowieka stać się może istotnym elementem zbliżania się do siebie państw tej części Europy. Drugie pytanie dotyczyło bilansu zysków i strat przenikania się religii i polityki w Europie Środkowej. W ujęciu Moniki Gabrieli Bartoszewicz dzięki integracji europejskiej w krajach Europy Środkowej powoli zanika kompleks niższości wobec Zachodu – Unia Europejska stara się być wspólnotą wartości, jednak proces kreowania tej wspólnoty jest dość trudny ze względu na różnice kulturowe między Europą Zachodnią a Europą

Środkową i Wschodnią, wynikające również z odmiennego stosunku do religii. Dr Nyirkos wskazał, że niektóre tradycyjne formy religijności są powiązane z tradycją narodową. Prof. Zenderowski przywołał wyniki badań w którym zapytano Europejczyków o to, czy Europa jest kontynentem kulturowym? – pozytywnie na to pytanie odpowiedziało ponad 80% mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej i jedynie co czwarty mieszkaniec zachodniej części kontynentu europejskiego, co determinowane jest m.in. rolą religii w poszczególnych społeczeństwach. Dyrektor Instytutu Nauk o Polityce i Administracji UKSW podkreślił również istotne znaczenie religii w życiu środkowoeuropejskich mniejszości narodowych, takich jak siedmiogrodzcy Węgrzy i Sasi. W podsumowaniu debaty kard. Müller przywołał koncepcję narodu Jana Pawła II w którym kluczowe miejsce zajmowały pojęcie tożsamości oraz wspólnoty.

Po tym panelu nastąpiły kolejne panele równoległe, które poświęcone były studiom przypadków w relacjach polityki i religii, roli religii we współczesnych stosunkach międzynarodowych oraz sprawie polskiej w dobie zachodzących przełomowych dla świata zmian.

Drugi dzień konferencji zapoczątkował panel promocyjny III tomu „Opera Omnia” Josepha Ratzingera (papieża Benedykta XVI) pt. *Bóg wiary a Bóg filozofów*. Swojego komentarza dotyczącego zbioru rozważań papieża emeryta udzielili prof. Krzysztof Gózdź (KUL) i kard. Gerhard Müller. Moderatorem panelu był przedstawiciel UKSW prof. Zbigniew Stawrowski. Prof. Gózdź zwrócił uwagę na szczególne wyróżnienie w tym tomie przez Ratzingera nauczania św. Augustyna dotyczącego dwóch państw (Państwa Bożego – *civitas dei*; i państwa ziemskiego – *civitas terrena*). Taki podział jest widoczny np. w relacji Bóg (wiara) – Europa. Mogłoby to obrazować tytułowe rozważania na temat sporu między Bogiem wiary a Bogiem filozofów. Ratzinger, jak zauważa prof. Gózdź, dostrzega ten spór, ale tylko w wymiarze dwóch natur w jednej osobie, jednocześnie przyjmując prymat wiary. Ponadto podkreśla europejskie dziedzictwo, oparte na dwóch fundamentach, a więc wierze chrześcijańskiej i greckiej filozofii. Także i tutaj te dwie sfery się przenikają i oddziałują na siebie. Przywołane zostały słowa francuskiego uczonego Blaise’a Pascala, który stwierdził że: „Bóg wiary różni się od Boga filozofów i uczonych, gdyż mamy tu do czynienia z doświadczeniem Boga żywego w wierze chrześcijańskiej oraz Boga teoretycznego w myśli filozoficznej”, podczas gdy np. u Immanuela Kanta Bóg wiary i Bóg filozofów zostali sobie przeciwstawieni. Takie podejście, jak zauważa Ratzinger, stałoby jednak w sprzeczności z podstawową prawdą wiary – monoteizmem.

Drugi z gości, kard. Gerhard Müller, podkreślił, że rozum pochodzi od Boga i bierze udział w jego dziele (logos). Uwypuklony został także całościowy dorobek Benedykta XVI, w tym między innymi wspólna książka-polemika z niemieckim filozofem szkoły frankfurckiej Jürgenem Habermasem, co pozycjonuje Ratzingera w gronie najważniejszych myślicieli XX i początku XXI wieku. Refleksje Ratzingera można uznać za przeciwwagę dla lewicowych i areligijnych poglądów filozoficznych charakterystycznych dla późnej nowoczesności. Kard. Müller uznał też polskie przekłady dzieł Benedykta XVI za oddające najwierniej treść oryginałów i istotę współczesnej niemieckiej filozofii. Na zakończenie panelu odbyło się przekazanie egzemplarzy promowanego III tomu „Opera Omnia” na ręce dziekana Wydziału Społeczno-Ekonomicznego UKSW dr. hab. Michała Gierycza oraz wręczenie kard. Gerhardowi Müllerowi nagrody Stowarzyszenia Wydawców Katolickich „Feniks 2021” w kategorii „Publicystyka religijna” za pracę *Wiara w Boga we współczesnym świecie*.

Po tym panelu konferencja ponownie została podzielona na cztery panele równoległe. Pierwszy z nich dotyczył kwestii islamu w „epokowej zmianie”. Gościli na nim, oprócz naukowców z UKSW, UMCS i Uniwersytetu Zielonogórskiego, także przedstawiciele zagranicznych ośrodków uniwersyteckich z Bośni i Hercegowiny, Austrii oraz Niemiec. Temat drugiego panelu równoległego brzmiał: *Religion and Politics – Case Studies*. Trzeci panel był zatytułowany: *Między Janem Pawłem II a Franciszkiem*. Ostatni z paneli równoległych dotyczył chrześcijaństwa na wschodzie i południu Europy.

Ostatni z zaplanowanych na tej konferencji paneli zajmował się teorią „wielkiego resetu” i jego związku z organizacjami międzynarodowymi. W tej części wykład wprowadzający przeprowadziła prof. Jane Adolphe z Ave Maria Law School ze Stanów Zjednoczonych. Temat wykładu brzmiał: *Narody Zjednoczone, globalny reset i religia*. Prof. Adolphe podzieliła swoją wypowiedź na cztery części. W pierwszej omówiła system Organizacji Narodów Zjednoczonych. Profesorka zwróciła uwagę na coraz częściej pojawiający się lewicowy charakter wielu działań tej organizacji. ONZ skupia coraz więcej energii i środków na działania takie jak promowanie idei neomaltuzjańskich, budzących wątpliwości, a czasem nawet sprzeciw wielu bardziej przywiązanych do wartości religijnych krajów (oprócz Stolicy Apostolskiej i krajów, gdzie religia chrześcijańska odgrywa ważną rolę, podobne zdanie na temat tych zagadnień mają kraje muzułmańskie, na co zwróciła uwagę prof. Adolphe). W drugiej części przybliżona została kwestia „globalnego resetu” w kontekście pandemii koronawirusa. Temat ten pojawił się w związku

z wydaną w 2021 r. książką założyciela Światowego Forum Ekonomicznego, Klaus Schwaba, zatytułowaną, *COVID-19. Wielki Reset*. Dotyczy ona tego jak mogłoby wyglądać zredefiniowany świat postpandemiczny. Prof. Adolphe zwróciła uwagę, że w takich okolicznościach mogłyby być zagrożone takie prawa i swobody obywatelskie jak wolność do postępowania w zgodzie z własną religią czy decydowanie o sobie samym. Trzecia część stanowiła rozważania na temat roli religii. W kontekście Organizacji Narodów Zjednoczonych prof. Adolphe zwróciła uwagę, że bardzo ważna jest aktywność papieża jako głowy Stolicy Apostolskiej, która jest stałym obserwatorem przy ONZ. W ostatniej części wykładu prof. Adolphe podsumowała swoje wystąpienie.

Panelistami komentującymi wykład prof. Adolphe byli przedstawiciele UW: prof. Tomasz Grosse, dr hab. Michał Łuczewski oraz dr hab. Aleksander Stępkowski. Pierwszy głos zabrał prof. Grosse, który zwrócił uwagę na analogię działań pomiędzy ONZ, a inną organizacją międzynarodową, którą jest Unia Europejska, w której zdaniem profesora mamy do czynienia z rosnącą lewicową ideologizacją instytucji europejskich. Problemem w realiach zideologizowanego sporu jest brak miejsca na dialog i konstruktywną dyskusję nad spornymi kwestiami, co w skrajnych przypadkach prowadzi do prób stworzenia utopii. Takie działania mogą nie tylko nie odnieść pożądanego skutku, ale też doprowadzić do, niebranych pod uwagę wcześniej, negatywnych konsekwencji, bardzo często dotyczących najsłabszych. Drugi z panelistów, dr hab. Michał Łuczewski, przywołał, w odniesieniu do kontrowersyjnych działań stosowanych przez ONZ, termin „cywilizacji śmierci”, którego używał papież Jan Paweł II. Przywołał również koncepcję kozła ofiarnego, twierdząc, że po kryzysie, by wrócić do stanu równowagi, należy znaleźć obiekt służący do wyładowania zbiorowej agresji. Ostatni z komentujących, dr hab. Aleksander Stępkowski, przeanalizował przesłanki antropologiczne pojawiające się w wykładzie prof. Adolphe i podkreślił często zbyt indywidualistyczne podejście do koncepcji człowieka, które niekiedy płynie także ze strony Kościoła. Jeden z obecnych na auli słuchaczy poruszył zagadnienie, o którym mówiła prof. Adolphe, a mianowicie rosnącej roli Chin w międzynarodowej polityce, w tym także na forum ONZ, co byłoby skutkiem słabnącej roli USA i zmiany świata z pozycji jednobiegunowej na wielobiegunowy.

Na zakończenie konferencji krótkiego jej podsumowania dokonał Przewodniczący Komitetu Organizacyjnego dr hab. Michał Gierycz. Podziękował osobom, które w znaczący sposób pomogły w organizacji konferencji: Michałowi Kmiecowskiemu

– sekretarzowi konferencji, a także Patrycji Laszuk – odpowiedzialnej za kontakt z zewnętrznymi instytucjami zaangażowanymi w konferencję. Podziękował też panelistom oraz słuchaczom za uczestnictwo w obradach. Podziękowania zostały także skierowane do fundacji, które wsparły konferencję, tj. Fundacji KGHM i Fundacji Europa Christiana.

Filip Skoczeń

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0002-1670-0437

Sprawozdanie z konferencji

Świętego Jana Pawła II dziedzictwo prawa naturalnego i międzynarodowych praw człowieka. Ku stuleciu perswazji

18-19 maja 2022 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się we współpracy z amerykańskim uniwersytetem Ave Maria School of Law (Floryda) międzynarodowa konferencja naukowa zatytułowana *Świętego Jana Pawła II dziedzictwo prawa naturalnego i międzynarodowych praw człowieka. Ku stuleciu perswazji*. Jej przewodnim motywem było ukazanie myśli i spuścizny Ojca Świętego związanych z tematem prawa naturalnego i praw człowieka oraz ich relacji z nauką Kościoła. Konferencja rozpoczęła się w 102. rocznicę urodzin papieża.

Konferencję modlitwą rozpoczął Jego Eminencja kard. Kazimierz Nycz, który następnie skierował do uczestników konferencji przemówienie. Zwrócił w nim uwagę m.in. na to, jak istotne jest podkreślanie godności jako fundamentu praw człowieka, zwłaszcza w czasie agresji Rosji na Ukrainę oraz w kontekście sporów dotyczących początku i końca życia człowieka (spór o aborcję m.in. w Polsce i Stanach Zjednoczonych oraz o eutanazję). Kardynał przedstawił nauczanie papieża dotyczące tych kwestii, a wyrażonych *explicite* w pierwszej jego encyklice *Redemptor hominis*. Przypomniął też wystąpienie Jana Pawła II na Zgromadzeniu Ogólnym ONZ w 1995 r., kiedy to papież w czasie trwającej wojny na Bałkanach zaznaczył, jak ważne jest respektowanie wcześniej wspomnianych praw. Na koniec Jego Eminencja podziękował za zorganizowanie i uczestnictwo w konferencji oraz za poruszenia tak ważnych i bieżących tematów, a także za pogłębioną analizę dziedzictwa Jana Pawła II. Następnie głos zabrali dziekan Wydziału Społeczno-Ekonomicznego prof. Michał Gierycz i dziekan Ave Maria School of Law prof. John Czarnetzky, którzy

podziękowali za uczestnictwo i krótko zarysowali kwestie poruszane na konferencji. John Czarnetzky w swoim wystąpieniu wspomniał także na dziedzictwo francuskiego filozofa Jacques'a Maritaina, jednego z przedstawicieli chrześcijańskiego personalizmu. Michał Gierycz z kolei wskazał na zagrożenie, jakim jest pojmowanie prawa naturalnego jedynie jako elementu wiary katolickiej, a nie szeroko rozumianej etyki opartej na racjonalnym namyśle. Powszechne rozumienie i argumentowanie praw człowieka zmieniało się na przestrzeni lat. Wymienione zostały chociażby Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. i Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. – do obydwu dokumentów odwoływał się w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Prof. Gierycz wskazał też na ważny antropologiczny charakter rozumienia człowieczeństwa w kontekście praw człowieka.

Konferencja została podzielona na sześć sesji tematycznych. Część uczestników brała udział w konferencji w trybie zdalnym. Po każdej części zaplanowany został czas na dyskusję i pytania do referenta.

Wystąpienie dotyczące konstytucjonalizmu wygłosił prof. Adrian Vermeule z Harvard Law School. Przedstawił w nim problem dwojakiego podejścia do stanowienia i interpretowania prawa: liberalne, luźno odnoszące się do treści, a skupiające się na szerokim interpretowaniu przepisów, które określił mianem *legal liberalism*; oraz konserwatywne rozumienie prawa. Jest to problem bardzo wyraźny w sądownictwie amerykańskim, uwidaczniający się zwłaszcza w podziale sędziów amerykańskiego Sądu Najwyższego. Innym aspektem prawnym poruszo- nym w jego wystąpieniu był podział prawa na dwa rodzaje: *lex* i *ius*.

Następnie rozpoczął się pierwszy panel konferencji. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj wystąpienie prof. Wojciecha Roszkowskiego, który poddał porównaniu dwa zbrodnicze systemy totalitarne XX wieku – komunizm i nazizm. Przedstawione zostały szczególne podejście Jana Pawła II do ustrojów totalitarnych, co wiązało się z wojennymi doświadczeniami życia młodego Karola Wojtyły w systemie wrogim zarówno nauczaniu Kościoła, jak i przestrzeganiu praw człowieka. Swoje doświadczenia z zagrożeniem, jakie niosą totalitaryzmy, papież zawarł w encyklice *Centesimus annus*. W konkluzji prof. Roszkowski stwierdził, że nie da się hierarchizować ustrojów z gruntu złych, a raczej powinno się je stawiać obok siebie jako zagrożenie we współczesnym świecie. Oprócz prof. Roszkowskiego w panelu swoje wystąpienia przedstawił także m.in. Ron Rychlak z University of Mississippi School of Law, który przeanalizował wystąpienia Jana Pawła II w ONZ (z 1979 i 1995 roku).

UKSW reprezentowali, występując z referatami, prof. Zbigniew Stawrowski i ks. prof. Piotr Mazurkiewicz. Pierwszy z nich przybliżył koncepcje prawa naturalnego na dwóch różnych od siebie płaszczyznach uzasadnienia: racjonalistycznej oraz opartej na wierze i Piśmie Świętym. Przykładem klasycznego podejścia do prawa naturalnego przedstawionym w tym wystąpieniu była myśl św. Tomasza z Akwinu z jego uzasadnieniem wynikania dobrego prawa „ludzkiego” z prawa „wiecznego”. Przeciwstawiony został mu Immanuel Kant, ze swoją koncepcją wolności rozumianej w kategoriach autonomii od innych ludzi i wszystkich innych możliwych czynników wpływających na człowieka. Prof. Stawrowski wskazał znaczenie obydwu jako mogących docierać do wszystkich ludzi, także osób niewierzących. Tak też odnosił się do problemu Jan Paweł II, czerpiąc z obu koncepcji. Natomiast ks. prof. Mazurkiewicz omówił różnice między liberalnym a chrześcijańskim rozumieniem praw człowieka. Wyszedł jednak z podstawowego założenia, że liberalizm zmieniał się na przestrzeni dziesięcioleci: początkowo podkreślał wolność w wielu aspektach (w tym też tę religijną), był ujmowany głównie w kontekście ekonomicznym, jednak potem zaczął postrzegać wolność także w jej aspekcie negatywnym. Jako wady liberalizmu prelegent wymienił m.in. brak odniesień do wiary i Boga, co może mieć fundamentalne konsekwencje w kontekście prawa naturalnego i praw człowieka; wynoszenie indywidualizmu ponad jakiegokolwiek wspólnoty; brak określenia podstawowych obowiązków ciążących na człowieku wobec innych oraz możliwość nadużywania tej idei w różnych jej interpretacjach.

Drugi dzień obrad otworzył kard. Willem Eijk z wystąpieniem, *Prawa człowieka w zsekularyzowanym społeczeństwie*. Przypomniał on dziedzictwo szkoły z Salamanki oraz wpływ pokoju westfalskiego na prawo międzynarodowe (suwerenność westfalska). Ponowna refleksja dotycząca poszanowania praw człowieka wiązała się z załamaniem porządku światowego w pierwszej połowie XX wieku. Ważną konsekwencją tego procesu stanowiła Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. Również Kościół pozostawał aktywnym uczestnikiem tych wydarzeń. Jako przykłady wspomniano encyklikę papieża Jana XXIII, *Pacem in terris* z 1963 r. i postanowienia Soboru Watykańskiego II. Jednak rewolucyjną zmianę w kontekście człowieka i jego wolności oraz rozumienia jego praw przyniósł przełom lat 60. i 70. XX wieku – to wtedy na Zachodzie rozprzestrzeniły się idee rewolucji seksualnej. To także wtedy uwidocznił się proces sekularyzacji tamtejszych społeczeństw oraz postępujący relatywizm moralny. Kardynał Eijk przedstawił także stanowisko Jana Pawła II wobec zachodzących zmian w zachodnich społeczeństwach.

Następnie wystąpienie, pt. „*O granicach prawa naturalnego i cnotach prawa objawionego*”, wygłosił prof. Joseph Weiler. Przedstawił on kwestie istnienia praw i norm obowiązujących wśród osób wierzących, natomiast nieodzwoiercedlających się w prawie stanowionym ani niebędących dla niego inspiracją. Często są to normy wstrzymujące określone działania, czyli będące swego rodzaju samoograniczeniem, niewynikające z zagrożenia karą ze strony państwa.

W pierwszym panelu drugiego dnia konferencji swój referat wygłosił m.in. rektor Collegium Intermarium Bartosz Lewandowski. Przedstawił on w nim rolę, jaką odgrywa w polskiej konstytucji pojęcie godności człowieka. Co znamienne, już w preambule Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. znajduje się podkreślenie roli uniwersalnych wartości i przyrodzonej godności człowieka, która nie może być ograniczana nawet w stanach wyjątkowych. Podkreślają to zawarte w art. 30. Konstytucji RP przymioty, jakimi godność została określona, a więc: „przyrodzona”, „niezbywalna” i „nienaruszalna”. Idea poszanowania godności człowieka w polskim systemie prawnym III Rzeczypospolitej była widoczna już przed uchwalaniem Konstytucji RP w wyrokach i uzasadnieniach wyroków Trybunału Konstytucyjnego. Konkludując, można stwierdzić, że polska konstytucja jest pod względem rozumienia godności człowieka w dużym stopniu zbieżna z nauką Jana Pawła II.

Referaty wygłosili także m.in. sędzia Sądu Najwyższego prof. Aleksander Stępkowski, były sędzię Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu Javier Borrego czy były Specjalny Wysłannik Komisji Europejskiej ds. propagowania wolności religii lub przekonań poza UE Jan Figel.

W kolejnym panelu o działaniach Kościoła katolickiego na Łotwie na rzecz poszanowania praw i godności wynikających z nauki Kościoła mówił abp Zbigniew Stankiewicz. Łotewski episkopat – pomimo że katolicy w tym kraju stanowią mniejszość w stosunku do ateistów i protestantów – bardzo aktywnie uczestniczył w debacie publicznej dotyczącej aborcji i kontrowersji wokół fragmentów Konwencji Sтамbulskiej. Efektem dialogu z innymi środowiskami było nieratyfikowanie tej konwencji przez Łotwę. Działania związków wyznaniowych (między innymi katolików i prawosławnych) pozwoliły także odnotować wyraźny spadek aborcji dokonywanych na Łotwie na przestrzeni ostatnich 20 lat.

Konferencję zamknęli dr hab. Michał Gierycz, prof. UKSW, i prof. John Czarnetzky. Podczas swoich wystąpień podsumowujących podziękowali oni zarówno osobom

odpowiedzialnym za organizację konferencji, jak i wszystkim jej uczestnikom. Dziekan Ave Maria School of Law przytoczył zdanie wypowiedziane w 1995 r. przez Jana Pawła II podczas jego podróży apostołskiej do USA: że to „Jezus Chrystus jest odpowiedzią na pytanie, jakie stawia życie każdego człowieka”. Natomiast dziekan Wydziału Społeczno-Ekonomicznego UKSW podkreślił, jak wiele środowisk z całego świata połączył temat konferencji. Pomimo barier kulturowych, a nawet religijnych, udało się stworzyć wspólnotę myśli zarówno pod kątem intelektualnym, jak i w aspekcie duchowym.