

Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych,
red. naukowa Bogumił Grott, Olgierd Grott,
Wydawnictwo Von Borowiecky, Warszawa 2014, ss. 272

Recenzowana książka zawiera 10 odrębnych studiów ukazujących funkcję pierwiastka religijnego na różnych płaszczyznach życia politycznego narodów. Każde z nich dotyczy innych sytuacji, będąc odrębnym opracowaniem, co nie przekreśla tego, że stanowią one pewną całość, plasując się w obrębie najmłodszej subdyscypliny religioznawstwa, jaką jest politologia religii. Podejmując taką inicjatywę wydawniczą, redaktorzy tomu żywią nadzieję, że przyczyni się ona choćby w małym stopniu do wzmocnienia przekonania o konieczności uwzględniania czynnika religijnego w badaniach nad mechanizmami dziejowymi, a w szczególności polityką, której treści, jak i stosowane metody, nader często mają swoje źródła w świecie wartości regulowanych poprzez religie albo też systemy światopoglądowe, chcące w dziejach najnowszych niejednokrotnie zająć ich miejsce, emitując swoje własne etyki. Autorzy reprezentowanych w tym tomie artykułów są politologami lub religioznawcami, czynnymi na polskich wyższych uczelniach, aktywnie badającymi relacje pomiędzy sferą religii a sferą polityki. Szczegółowe informacje o autorach czytelnik znajdzie w zbiorze biogramów zamieszczonych na końcu niniejszego wydawnictwa.

W pierwszym rozdziale Bogumił Grott kładzie wymowny akcent na ścieżkę wyznaczoną niegdyś przez profesora Leona Halbana, który w sposób bardzo interesujący i płodny łączył wiedzę politologiczną z problematyką religioznawczą, wkraczając zarazem i na pole kultury, a więc obserwował pewne zjawiska razem wzięte, których nie powinno się wypreparowywać z kontekstów. Idee ulokowano w sferze „nadbudowy”, pozbawiając je w ten sposób wiodącego znaczenia. To „byt” miał określać świadomość, a nie na odwrót. Autor zauważa, że dzisiaj takie reguły nikogo nie obowiązują. Można więc wracać na ścieżki, po których kroczyli Halban i jemu podobni badacze. Tam wiedza religioznawcza przy rozwiązywaniu rozmaitych politologicznych problemów jest nieodzowna.

Rafał Łętocha porusza problem wzajemnych relacji religii i polityki. Podstawowe pytanie, na które stara się odpowiedzieć, brzmi: czy i jaki wpływ ma współcześnie religia na politykę? Coraz większa bowiem liczba badaczy konstatuje swoisty renesans

religii, jej ponowne wejście do dyskursu publicznego i coraz większy wpływ na sferę społeczno-polityczną. Jeszcze 30 lat temu istniał świat bez Boga, tymczasem w ciągu kilku ostatnich dekad na powrót religia niepostrzeżenie wślizgnęła się w otaczającą nas rzeczywistość.

Jacek Bartyzel przedstawia problematykę „narodu hiszpańsko-katolickiego” w myśli politycznej meksykańskiego konserwatyzmu i narodowego synarchizmu. Na dnie każdej wielkiej kwestii politycznej tkwi zawsze wielka kwestia teologiczna. Jak mało gdzie, maksyma ta w Meksyku znajduje swoje potwierdzenie aż tak dobitne, że należałoby powiedzieć raczej, że „kwestia teologiczna” znajduje się nie „na dnie”, lecz „na powierzchni” kwestii politycznej. Nie będzie więc żadnej przesady w stwierdzeniu, że większa część dwustuletniej już prawie historii niepodległego Meksyku stanowi nieprzerwane pasmo zaciętej, irracjonalnej walki prowadzonej przez aparat państwa z Kościołem katolickim i katolicyzmem w ogóle. Należy dodać, że po obu stronach rozdzierającej Meksyk antynomii światopoglądowej i ideowo-politycznej pomiędzy katolicyzmem a liberalizmem o wyraźnie jakobińskiej proveniencji zachodzi nie tylko ciągłość zasad i celu, ale również stały, instytucjonalny punkt odniesienia: po jednej stronie jest to hierarchiczny Kościół katolicki, po drugiej zaś – też mająca swoją hierarchię, lecz ukrytą – masoneria. Potwierdza to nie kto inny jak prezydent Meksyku w latach 1928-1930, Emilio Portes Gil (1890-1978), który obejmując urząd, oświadczył: „W Meksyku państwo i masoneria są tą samą sprawą”.

Helena Grebień w swoim artykule omawia problem wykorzystania Kościoła rzymskokatolickiego jako narzędzie depolonizacji na Białorusi. Kościół rzymskokatolicki w ciągu lat odgrywał nie tylko rolę przewodnika duchowego, ale też stanowił ażył przetrwania polskiej tożsamości narodowej, języka, tradycji. Istniała swoista symbioza pomiędzy Kościołem a wiernymi: jedna i druga strona dbała o wzajemne przetrwanie w ciężkich czasach, zarówno carskich, jak i sowieckich. Dlatego też przywiązanie do języka polskiego w Kościele stanowiło istotne oparcie tożsamości narodowej dla osób pozbawionych w sensie terytorialnym swojej Ojczyzny, stanowiło także możliwość manifestowania swojej polskości i patriotyzmu. Nie dziwi zatem to, że uczenie się języka polskiego, oprócz traktowania go jako „języka duszy”, wynikało z potrzeby rozumienia języka liturgii i modlitw, o które zabiegały babcie w trosce o rozwój duchowy swoich dzieci i wnuków. Kościół rzymskokatolicki odegrał zasadniczą rolę w przetrwaniu polskiej tożsamości narodowej na Białorusi. Postępująca depolonizacja Kościoła prowadzi do osłabienia poczucia tożsamości narodowej Polaków, białorusyzacja zaś sprzyja wzmocnieniu poczucia tożsamości narodowej u Białorusinów (Kościół na współczesnej Białorusi nadal cieszy się dużym autorytetem wśród wiernych, dlatego język białoruski nabiera wartości w oczach wiernych – skoro jest w Kościele, to znaczy, że jest wart kultuwowania i stanowi, oprócz polskiego, język „duszy” coraz większej rzeszy wiernych także pochodzenia polskiego). Państwo białoruskie, dążąc

do wdrożenia białoruskiej ideologii państwowej w społeczeństwie białoruskim, czyli Kościół rzymskokatolicki narzędziem do „ujednoczenia” struktury narodowościowej – czyli umocnienia tez głoszonych przez władze białoruskie (i części białoruskiego świata naukowego): na Białorusi mieszkają Białorusini, nie ma mniejszości narodowych, w Kościele są Białorusini-katolicy. Kościół rzymskokatolicki wspiera dążenia władz do wprowadzania języka białoruskiego do liturgii i paraliturgii, z jednej strony powołując się na założenia II Soboru Watykańskiego, z drugiej strony zaś w obawie przed utratą przychylności władz. Przyjmując postawę konformistyczną, składa w ofierze polskość, która bez wsparcia Kościoła jest skazana na zatracenie.

Krzysztof Karczewski przedstawia relację między ideą narodu a Bogiem w koncepcji euroazjatyckiej Aleksandra Dugina. Eurazjatyzm Dugina niezmiernie trudno zaklasyfikować w jasny, zdecydowany sposób, czy to jako typ nacjonalizmu neopogańskiego, czy też jako typ nacjonalizmu chrześcijańskiego (ściślej – prawosławnego). Z jednej strony, w niektórych tekstach teoretyk uznaje naród za „absolut”, „wartość absolutną”, przypisuje narodowi cechy boskie, sakralizuje go, a nawet deifikuje naród, wzbogaca o inspiracje różnymi tradycjami niechrześcijańskimi z kontynentu eurazjatyckiego – wszystko to zbliża koncepcje duginowskie do neopogaństwa, choć on nigdy nie zdobywa się na gloryfikację charakterystycznych dla nacjonalizmu neopogańskiego form, w jakich owa treść zostaje wyrażona, tj. nie gloryfikuje wyłącznie przedchrześcijańskiej mitologii i symboliki ludów indoeuropejskich oraz nie przeciwstawia jej „obcemu”, „antynarodowemu” judeochrześcijaństwu. Z drugiej strony jednak, Dugin opiera się na religii prawosławnej, a dokładnie na staroobrzędostwie, co mogliśmy zauważyć w przytoczonym wyżej stwierdzeniu o całkowitym ukształtowaniu przez prawosławie tożsamości narodowej Rosjan, o tym, że to prawosławie wręcz stworzyło naród rosyjski. Szczególnie dobitnie Dugin wyraził to w stosownym oświadczeniu, jakie opublikował w 2009 r. na skutek pojawiających się podejrzeń o sprzyjanie tendencjom ezoterycznym, okultystycznym czy neopogańskim, co oczywiście zbliżyło go do pozycji nacjonalizmu chrześcijańskiego (prawosławnego).

Adam Wielomski przybliżył w nowej perspektywie badawczej miejsce religii w myśli nacjonalistycznej we Francji i Hiszpanii. W tym kontekście zauważa słabą znajomość, zarówno w Paryżu, jak i w Madrycie, klasycznych rozpraw na temat politologii religii autorstwa Carla Schmitta i Erica Voegelina, a także innych autorów niemieckojęzycznych. Tymczasem teologia polityczna tego pierwszego badacza znakomicie nadaje się do interpretacji nacjonalizmu hiszpańskiego (frankizm), a drugiego: do nacjonalizmu francuskiego (maurrasizm). Z drugiej strony wskazuje to na możliwe zupełnie nowe interpretacje myśli politycznej w tych krajach, czyli wprowadzenie zupełnie innej narracji do badań nad tą problematyką.

Artur Paszko porusza problem Żydów i judaizmu w publicystyce podziemia narodowego w latach 1939-1945. Zespół poglądów dotyczących Żydów i ich roli w dziejach

Polski, prezentowany przez publicystów podziemia narodowego, ma swoją specyfikę, która wymaga stanowczego odróżnienia go od antysemityzmu rasistowskiego. Bliższe prawdy byłoby zakwalifikowanie go do kategorii, którą posługują się tacy badacze, jak Marcel Simon, Jacques Le Goff czy Paul Johnson, określanej mianem „antysemityzmu chrześcijańskiego”. Przez pojęcie to rozumieją oni wszelkie wrogie postawy Kościoła wobec Żydów. Znalazły one swoje odzwierciedlenie m.in. w publicystyce polskiego podziemia narodowego. Jego ideologowie z jednej strony wpisują się w jasno określony nurt, z drugiej zaś w nauczaniu Kościoła szukają potwierdzenia głoszonych przez siebie poglądów. I albo je tam znajdują, albo nie znajdują stanowiska, które kwestionowałyby zajętą pozycję. Warto pamiętać, że jedyne dwa dokumenty Kościoła instytucjonalnego tego czasu odnoszące się do antysemityzmu, a mianowicie Dekret o zniesieniu stowarzyszenia zwanego Amici Israel Świętego Oficjum z 1928 r. oraz encyklika Piusa XI *Mit brenender Sorge* z 1937 r., choć oficjalnie piętnują rasistowski antysemityzm, jednocześnie podtrzymują antyżydowskie uprzedzenia. Za kwintesencję tego podejścia służyć może projekt nieogłoszonej encykliki *Humani generis unitas* Piusa XI z 1938 r., w którym określa się Żydów jako lud tułaczy, z powodu bogobójstwa skazany na wieczne potępienie. Lud, który zaślepiony doczesnymi zdobyczami, nie był w stanie przyjąć nauki Chrystusa. To, że Żydzi skazani są na wieczne potępienie, podważa sens dalszego ich istnienia. Z kolei kontakty chrześcijan z Żydami uznano w nim za co najmniej niewskazane, gdyż narażają tych pierwszych na liczne niebezpieczeństwa. Sam antysemityzm zaś został potępiony jako bezowocny i nieskuteczny środek zmierzający do ochrony chrześcijan przed zgubnymi wpływami żydowskimi.

Maciej Strutyński analizuje polityczną funkcję tradycjonalizmu katolickiego w Polsce na przykładzie wybranych środowisk ideowo-politycznych. Biorąc pod uwagę chęć ścisłego współdziałania z Kościołem, musi budzić refleksję użycie sformułowania mówiącego, że ideałem OMP jest „wolny Kościół w wolnym państwie”. Możliwe, iż ten fragment deklaracji ideowej OMP należy interpretować jako uznanie niezależności państwa i Kościoła w swych dziedzinach. Podobnie Artur Górski, prezes Klubu Zachowawczo-Monarchistycznego, dostrzegał sprzeczność między deklaracją o zwalczaniu obcych religijnie wpływów a głoszoną przez OMP tolerancją. Niewątpliwie postulowany przez OMP model relacji między państwem a Kościołem nosi pewne cechy wzajemnego powiązania. Środowiska polityczne opowiadające się za tradycjonalizmem katolickim dają temu wyraz również w aspekcie politycznym. Bliższa jest im hierarchiczna wizja świata, w którym autorytety są pewne i niepodważalne. Pluralizm światopoglądowy, charakterystyczny dla demokracji, jawi się tym środowiskom jako zagrożający łaadowi społecznemu. Oparcie ustroju państwa na fundamentach katolickich ma podtrzymać ten ład. Niechęć do współczesnego, liberalnego świata idzie w parze ze swoistą tęsknotą do średniowiecznej *Christianitas*.

Łukasz Świącicki poświęca uwagę problemowi teologiczno-politycznemu w dialogu między Leo Straussem a Carlem Schmittem. Ci dwaj niemieccy myśliciele znajdujący się pod przemożnym wpływem teologii w swym dorobku politologicznym i prawniczym dostrzegli znaczenie zależności między religią a państwem. Punktem stycznym ich myśli jest diagnoza nowoczesności, w której sercu dostrzegają zależność między krytyką religii a krytyką polityki. Obaj w swoich studiach z lat 30. XX w. oraz późniejszych podają w wątpliwość prawomocność obu tych krytyk. Refleksja Schmitta i Straussa na temat zależności teologiczno-politycznych ma jednak nie tylko znaczenie teoretyczno-naukowe, ale w najwyższym stopniu praktyczne. Odnosi się bowiem do możliwości przetrwania zdesakralizowanej władzy (chroniącej przed chaosem) w rozpadającym się świecie. Wspólnym problemem – teologiczno-politycznym – dla Schmitta i Straussa jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, jak zachować porządek i bezpieczeństwo w państwie w dobie sekularyzacji i technicyzacji życia. Obaj poszukują użytecznego odpowiednika religijnej trwogi, który mógłby w epoce zeświecczenia przywrócić żywotność koniecznego dla porządku i spokoju społecznego eschatologicznego strachu, przy jednoczesnym odrzuceniu treści, jakie religia za sobą niosła. Nie oznacza to, że Strauss i Schmitt są ateistami, deistami czy agnostykami, którzy pragnęliby niczym Wolter wymyślenia Boga z przyczyn czysto utylitarnych. Nemieccy myśliciele rozpoznają jedynie agnostyczny charakter rzeczywistości, w której przyszło im żyć, a który jest dla nich, jako konserwatystów, czymś nienormalnym (niereczywistym). O ile jednak zgadzają się w diagnozie kryzysu naszych czasów, o tyle proponują zupełnie odmienne rozwiązania – dyktaturę i prawo naturalne.

Kwestie wyznania greckokatolickiego w planowaniu polityki narodowościowej w Małopolsce Wschodniej po 1935 r. stały się tematem artykułu Olgierda Grotta. Do końca trwania II RP Polacy greckokatolicy nie uzyskali w Cerkwi miejsca dla języka polskiego ani innych uzgodnień, o które walczyli. Na przeszkodzie stał konkordat, który dawał Cerkwi greckokatolickiej jako instytucji zależnej od Rzymu, a zatem objętej tymże konkordatem, bardzo dużą niezależność, co uniemożliwiało państwu egzekwowanie jego interesów od episkopatu greckokatolickiego i zależnego od niego duchowieństwa. Aby skomentować istniejącą sytuację w stosunkach narodowościowych w Cerkwi greckokatolickiej w II Rzeczypospolitej, a zarazem lepiej zrozumieć mechanizmy i sens polityki narodowościowej piłsudczyków, trzeba przyjrzeć się – jak postuluje autor – wcześniejszym dziejom tego wyznania. W XVIII w. doszło do daleko posuniętej polonizacji Cerkwi greckokatolickiej. Dostała się ona w obręb kultury polskiej, a wielu z jej prominentnych duchownych było rzymskimi katolikami, którzy przeszli na unię. Przemiany te odbywały się na zasadzie zupełnej dobrowolności, bez jakichkolwiek nacisków ze strony państwa. Sytuacja wewnątrz Cerkwi greckokatolickiej w pełni przystawała do modelu stosunków narodowościowych i kulturowych

w I Rzeczypospolitej, gdzie wzajemne przenikanie się współzysujących z sobą nacji i kultur było na porządku dziennym. Model taki, jak zauważono już wyżej, przyświecał piłsudczykom i inspirował ich koncepcję narodu politycznego. Tymczasem w wieku XX, wraz z rozwojem nacjonalizmów, model ten zaczynał pękać, co uwidaczniało się w Cerkwi greckokatolickiej jak w laboratorium. Przyglądając się ideowym podstawom obydwu stron: polskiej i ruskiej (ukraińskiej), należy zauważyć, że pierwsza z nich reprezentowała koncepcję współistnienia z Rusinami (Ukraińcami), zgodną z modelem, który odwoływał się do stosunków przedrozbiorowych, kiedy to nie było jeszcze mowy o nacjonalizmie. Polacy jeszcze przez pewien okres, mimo wzrastających tendencji nacjonalistycznych u Rusinów (Ukraińców), patrzyli na nich przychylnie, widząc w nich współobywateli przedtem otwartych na kulturę polską. Natomiast strona ruska (ukraińska) zaczęła przejawiać tendencje do zerwania więzi łączących uprzednio obie społeczności żyjące wspólnie na tej samej ziemi, a nawet do asymilacji strony drugiej, czyli Polaków. Rusinom (Ukraińcom) wydawało się, że najłatwiej ten proces przebiegnie właśnie w stosunku do Polaków grekokatolików. Przedstawiciele strony polskiej przez długi czas odbierali ekspansywne tendencje „ideologicznych” Rusinów (Ukraińców) jako burzenie zastanego porządku, który ukształtował się w ciągu kilkuletniego procesu historycznego, nie rozumiejąc prawideł charakterystycznych dla epoki nacjonalizmów. Jak widać, nie rozumiała tych prawideł również formacja piłsudczykowska, co zaowocowało bezwładnością aparatu państwowego i oczekiwaniem do pewnego czasu na taki bieg wypadków, który nie mógł zaistnieć w epoce przybierających na znaczeniu nacjonalizmów. Dynamizmu ukraińskiego nacjonalizmu, jak wykazał rozwój wydarzeń, nie można było zużytkować przeciwko Rosji sowieckiej, zwracał się on natomiast przeciwko interesom polskim. Istotę tego mechanizmu piłsudzczycy zrozumieli dopiero w końcu lat 30. ubiegłego wieku.

O wysokich walorach recenzowanej książki stanowią głównie: ranga podjętej problematyki, skład zespołu autorskiego oraz poziom naukowy wszystkich zaprezentowanych w książce artykułów. Ponadto wpływ profesjonalnej redakcji naukowej na spójność książki, która choć jest pracą zbiorową, stanowi też zwartą publikację. Uznanie budzi zarówno logiczna sekwencja rozważań, inteligentny podział na części, jak i interesująca treść poszczególnych tekstów. Z pełnym przekonaniem można ją zarekomendować wszystkim czytelnikom zainteresowanym problematyką politologii religii i jej wpływem na procesy polityczne.

Paweł Śnieg