

Radostaw Zenderowski

ETNICYZACJA RELIGII I SAKRALIZACJA ETNOSU: NACJONALIZM W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

TEMAT ZWIĄZKÓW RELIGII i nacjonalizmu w Europie Środkowo-Wschodniej lub generalnie – w skali całego świata – rozpała emocje także tych, którzy zwykle starają się zachować odpowiedni dystans, przyjmując postawę bezstronnego obserwatora. W moim przekonaniu, jednym z najważniejszych powodów, dla których środkowowschodnioeuropejski nacjonalizm i jego konsekwencje nie zostały odpowiednio rozpoznane naukowo, jest przecenianie lub zgoła odwrotnie – niedocenywanie roli religii w kształtowaniu poszczególnych tożsamości narodowych. Uważam, że na gruncie nauk społecznych, zwłaszcza politologii i socjologii, *nolens volens* staliśmy się zakładnikami dwóch skrajnych „teorii”, mających niestety więcej wspólnego z ideologią niż z nauką. Z jednej strony, w dyskursie naukowym (i politycznym) dostrzegamy oskarżycieli religii jako siły napędowej nacjonalizmu i etnicznej nienawiści, z drugiej – obrońców ślepych na jakiegokolwiek przypadki (nawet najbardziej oczywiste) uwikłania religii w nacjonalizm i szowinizm. Racjonalny dyskurs między obydwojma stanowiskami w zasadzie nie istnieje (bo nie jest możliwy). Są to w istocie dwa paralelne monologi, czasem przeradzające się w mowy oskarżycielskie pod adresem konkurencyjnej „teorii”. Tymczasem rzeczywistość wydaje się być bardziej złożona. Pokazuje bowiem pewną ambiwalencję religii jako czynnika sprzyjającego rozwojowi nacjonalizmu i etnicznej nienawiści, determinanty na różne sposoby kształtującej narodową tożsamość. Religia może zarówno przygotowywać pole dla nacjonalizmu, sprzyjając *de facto* jego pojawieniu się i rozwojowi, jak również stać w wyraźnej opozycji do niego jako konkurencyjny „dostarczyciel sensu”¹.

¹ S. Mihelj, *Faith in nation comes in different guises*,: *modernist versions of religious nationalism*, „Nations and Nationalism” 2007, nr 2, s. 267.

Na pytanie o związki religii z nacjonalizmem i tożsamością narodową nie ma jednak, w moim przekonaniu, ani łatwych odpowiedzi, ani odpowiedzi uniwersalnych i ostatecznych. Stajemy zatem jako naukowcy reprezentujący różne dziedziny nauki, wobec olbrzymiego wyzwania i obezwładniającej niepewności, czy uda się choćby zbliżyć do istoty badanej rzeczywistości. Dodatkowym utrudnieniem, poza niejednoznacznością religii jako takiej (brak uniwersalnej, powszechnie akceptowanej definicji), jest niezwykle dynamika procesów narodotwórczych i religijnych w regionie Europy Środkowo-Wschodniej. Zdziwiała ona (a czasem nawet irytuje) wielu badaczy nacjonalizmu oraz socjologów religii, wymuszając permanentną redefinicję wielu – uznanych wcześniej za oczywiste – tez i paradygmatów. Teorie, które nie tak dawno uchodziły za pewniki w naukach społecznych, jak choćby teoria modernizacji, ujawniają coraz więcej istotnych deficytów, tracąc moc wyjaśniania rzeczywistości.

Tymczasem trudno jest sensownie wypowiadać się o tożsamości poszczególnych narodów Europy Środkowo-Wschodniej, abstrahując od roli religii jako czynnika współtworzącego społeczne i indywidualne wyobrażenia o narodowej wspólnoty². Wydaje się również, że niemożliwe jest zrozumienie specyfiki relacji (zwłaszcza konfliktów) międzynarodowych i międzyetnicznych, bez uwzględnienia tej, w wielu przypadkach kluczowej, determinanty. Etniczność w ścisłym związku z religią stanowi potężny środek mobilizacji politycznej i samoidentyfikacji jednostek oraz całych grup społecznych, zwłaszcza w sytuacji pogłębiającego się kryzysu i niepewności³. „Religia – stwierdza Pedro Ramet – odgrywa kolosalną rolę w procesie kreowania lojalności obywateli względem wspólnoty narodowej”⁴. Mając na uwadze zwłaszcza okres XIX i XX w., dostrzegamy dwa niezwykle interesujące rodzaje zjawisk, bardzo silnie ze sobą sprzężonych, wzajemnie przenikających się. Są nimi: z jednej strony – etnicyzacja (polityzacja) religii, z drugiej – sakralizacja (deifikacja)

² M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich. Uwagi o genezie i transformacjach kategorii tożsamości*, Kraków 2006, s. 164.

³ A. Garabedjan, *Tożsamości etniczne Bałkanów w latach dziewięćdziesiątych i ich analogie w procesie integracji europejskiej*, [w:] *Integracja i tożsamość narodowa w Europie Środkowo-Wschodniej na przestrzeni dziejów. Z prac Polsko-Bułgarskiej Komisji Historycznej*, red. E. Znamierowska-Rakk, Warszawa 2007, s. 203; J. Strakes, *Ethnic Nationalist and Religious Movements as Substitute State: an Analytical Framework*, [w:] *Nationalism Across the Globe. An Overview of Nationalisms in State-Endowed and Stateless Nations*, vol. I: *Europe*, red. W.J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski, Poznań 2006, s. 83–86.

⁴ P. Ramet, *The Interplay of Religious Policy and Nationalities Policy in the Soviet Union and Eastern Europe*, [w:] *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, red. idem, London 1989, s. 4.

etnosu/narodu (lub władzy) i uznanie danej grupy etnicznej za szczególnie uprzywilejowaną z racji swej „świętości” lub „wybrania” (motyw narodu wybranego). Innymi słowy: elementy etniczności i religijności ulegają nieuchronnie przemianom, wskutek czego etniczność nabiera cech sakralnych, zaś religia – etnicznych. W dynamicznym procesie dyfuzji obydwu fenomenów społecznych, poszczególne elementy tworzące społeczną tożsamość poruszają się po trudnej do ustalenia trajektorii, nieraz całkowicie zaskakującej nawet wytrawnych badaczy.

1. ETNICYZACJA RELIGII I SAKRALIZACJA ETNOSU: DEFINICJE

Nie wchodząc w szczegółowe rozważania dotyczące definicji religii, nacjonalizmu, narodu i etniczności, chciałbym określić, co mam na myśli, używając pojęć „etnicyzacja religii” i „sakralizacja etnosu”.

Etnicyzację (polityzację) religii rozumiem jako proces uzurpowania sobie przez daną grupę etniczną prawa wyłączności do postaci świętych, miejsc kultu religijnego, wybranych elementów doktryny religijnej itd. lub też do danej religii jako takiej. Ma ono zawsze charakter zawłaszczania religii, wskutek czego zakwestionowaniu ulega jej uniwersalistyczny charakter. Religia, a raczej jej zmodyfikowana postać, staje się niepodzielną własnością danego narodu (zostaje zawłaszczona, unarodowiona). Religia, pisze Aleksander Posern-Zieliński, nabiera wówczas „specyficznej wartości etnicznej, stając się czymś w rodzaju narodowej ideologii, staje się istotnym elementem podtrzymującym często zagrożoną tożsamość. Przybiera ona postać swoistego elementu rdzennego, podstawowego, tj. takiego, który staje się fundamentem budowy etniczności [...]”⁵. Lokalni święci (zwłaszcza patroni danego narodu), wybrane miejsca kultu religijnego, przestają pełnić wyłącznie funkcje religijne, stając się nierzadko przede wszystkim – znaczącymi symbolami danej tożsamości narodowej. Symbole narodowe występują tu prawie na równi z symbolami religijnymi, czasem są nawet bardziej ostentacyjne.

Sakralizację etnosu (narodu) rozumiem z kolei jako zazwyczaj długotrwały proces przypisywania danej grupie etnicznej znaczeń religijnych, przez co otrzymuje ona swoistą gwarancję nieśmiertelności. Naród staje się wspólnotą quasi-religijną, „świętą komunią”, w której uczestniczą zarówno współcześnie żyjący, jak i zmarli oraz jeszcze nienarodzeni. Towarzyszą temu na ogół jakieś ideologie

⁵ A. Posern-Zieliński, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005, s. 24.

wybrańczo-mesjanistyczne formułowane w języku etnicznym, upodabniającym się do języka sakralnego. „Naród wybrany” ma wówczas do spełnienia określoną misję, zazwyczaj szczególnie trudną i wymagającą wielu poświęceń, heroizmu. Uświęca ona dany naród i sprawia, że stawiany jest on ponad inne grupy etniczne, które nie zostały predestynowane do wypełnienia „świętej misji”⁶. Jest to, zdaniem Richarda Johna Neuhausa, zjawisko charakterystyczne zwłaszcza w przypadku „narodów, które znajdują się w trudnej sytuacji historycznej zmiany, czyli dla tych, które albo tracą siły, albo [...] stają się ofiarami historii, męczennikami, elementami historii zbawienia”⁷. Czyli w praktyce dla wszystkich narodów interesującego nas regionu.

Nie należy zjawiska etnicyzacji religii rozumieć w kategoriach ekspansji nacjonalizmu, zaś zjawiska sakralizacji narodu w kategoriach ekspansji religii. W obydwu przypadkach mamy bowiem do czynienia z ofensywą nacjonalizmu i mniej lub bardziej wyraźną instrumentalizacją religii⁸ oraz, co istotne, z jej desakralizacją (sekularyzacją?) i deuniwersalizacją, będącą nieuchronną konsekwencją politycznej instrumentalizacji. Wspomniana deuniwersalizacja może być w praktyce zarówno trudno zauważalna i dyskusyjna, jak i oczywista, niebudząca żadnych wątpliwości.

2. NACJONALIZM A RELIGIA

Przyjmuję założenie, że nacjonalizm (w rozumieniu nowoczesnej ideologii) z zasady dąży do eliminacji religii w jej tradycyjnej formule z życia publicznego, gdyż stanowi ona dlań konkurencję, uniemożliwiającą maksymalizację władzy politycznej. Ponieważ jednak religia w istotny sposób zaspokaja potrzeby duchowe człowieka, nacjonalizm – *nolens volens* – niejako zmuszony jest do zastępowania religii, tworząc swoistą sferę *sacrum* nierządkiem w mocno zlaicyzowanym środowisku.

⁶ Zob.: A.D. Smith, *The „Sacred” Dimension of Nationalism*, „Millennium – Journal of International Studies” 2000, nr 3, s. 799. Zob. także interesujące porównanie dwóch znaczących mesjanizmów narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej: polskiego i serbskiego: B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Poznań 1998, s. 151–155.

⁷ R.J. Neuhaus (w rozmowie z D. Karłowiczem i M.A. Cichockim), *Naród a religia*, „Teologia Polityczna” 2006–2007, nr 4, s. 24–25.

⁸ Pod pojęciem instrumentalizacji religii należy rozumieć wykorzystanie pewnych elementów systemu religijnego (doktryna, instytucje religijne) przez władze państwowe lub partie polityczne, polegające na ogół na specyficznej reinterpretacji symboli religijnych. V. Georgiadou, *Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism*, „International Journal of Politics, Culture and Society” 1995, nr 2, s. 307.

sku. To zaś sprawia, że wielu autorów określa nacjonalizm mianem „świeckiej religii”⁹ (jest to oksymoron tylko wówczas, gdy wychodzimy z klasycznej definicji religii, zauważa John Coakley¹⁰) lub też „religii państwa narodowego”¹¹. Nie można nie przywołać w tym miejscu nazwiska Carla Schmitta, który posługując się pojęciem „teologii politycznej” jednoznacznie stwierdza, że istnieje znaczące podobieństwo pomiędzy wieloma koncepcjami politycznymi i teologicznymi. „Wszystkie znaczące koncepcje nowoczesnej teorii państwa stanowią zsekularyzowaną formę koncepcji teologicznych”, stwierdza jednoznacznie niemiecki myśliciel¹². I choć Schmitt nie wspomina wprost o nacjonalizmie, zdaniem Talala Asada, pośrednio stawia tezę, że nacjonalizm ma „pochodzenie religijne”¹³ (wydaje się jednak, że jest to nadinterpretacja). Carlton Hayes zauważa, że nacjonalizmy starają się pod wieloma względami upodobnić do religii: tworzą nowe wyznanie wiary, z własnymi bóstwami, rytuałami, systemem teologicznym, dniami świętymi i innymi klasycz-

⁹ Zob.: C. Hayes, *Nationalism as a Religion*, [w:] idem, *Essays on Nationalism*, New York 1926. Heinrich Winkler określa nacjonalizm mianem „Religionsersatz”. H. Winkler, *Einleitende Bemerkungen*, [w:] *Nationalismus in der Welt von Heute*, red. idem, Göttingen 1982, s. 7–11. W literaturze spotkamy także pojęcie „Ersatzreligion”. D. Kluxen-Pyta, *Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus*, München 1991, s. 198. Z kolei Eric Voegelin w 1938 r. określa go wprost mianem „politycznej religii”, zauważając wyraźną tendencję do sakralizacji takich znaczących całości, jak naród, państwo, rasa czy klasa, czego konsekwencją staje się przekonanie o *quasi* religijnej naturze społeczności politycznej (narodu). Zob. E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Munich 1993. Elie Kedourie używa natomiast określenia „świeckiego millenaryzmu”. E. Kedourie, *Nationalism*, London 1961, s. 63. Friedrich Hertz stwierdza, że z uwagi na swój „religiopodobny charakter”, nacjonalizm często wchodzi w konflikt z konwencjonalną religią. F. Hertz, *Nationality in History and Politics: A Psychology and Sociology of National Sentiment and Nationalism*, London 1944, s. 121. Natomiast Julian Huxley w 1940 r. pisze o „humanistycznej religii”, której celem i przeznaczeniem jest zastąpienie „tradycyjnej teologicznej religii”. Manifestacjami tejże religii były zarówno komunizm, jak i nazizm. Ich „okrutny i kompulsywny charakter” upodabniać miał je do wczesnej fazy istnienia współczesnych religii światowych. I choć Huxley nie stawia wprost takiej tezy, to zdaniem Talala Asada, można z intencji jest słów wynioskować, że nacjonalizm stanowi najwyższy poziom rozwoju religii. T. Asad, *Religion, Nation-State, Secularism*, [w:] *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, red. P. van der Veer, H. Lehmann, Princeton 1999, s. 183; J. Huxley, *Religion without Revelation*, London 1941, s. VIII. Zob.: J. Fox, *The Ethnic-Religious Nexus: The Impact of Religion on Ethnic Conflict*, „Civil Wars” 2000, nr 3, s. 3–5. Inne określenia spotykane w literaturze, niekoniecznie w odniesieniu do nacjonalizmu, to: „religia substytucyjna”, „religia zastępcza”, „religia analogiczna”, „ekwiwalent religijny”. Wszystkie one pośrednio wyrażają pierwotność *sacrum* jako przedmiotu religii. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków 2007, s. 52; N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 1998, s. 47–50.

¹⁰ J. Coakley, *Religion and nationalism in the First World*, [w:] *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*, red. D. Conversi, London 2004, s. 213.

¹¹ T. Asad, op.cit., s. 183.

¹² C. Schmitt, *Political Theology*, Cambridge 1985, s. 36.

¹³ T. Asad, op.cit., s. 184.

nymi atrybutami religii¹⁴. To samo zauważa znany teoretyk nacjonalizmu Hans Kohn pisząc, że „W czasach nowożytnych nacjonalizm, zajmując miejsce religii, staje się równie zróżnicowany w swoich przejawach i aspiracjach jak religia jako taka”. Głównym zadaniem nacjonalizmu naśladowującego religię jest, zdaniem Kohna, dostarczenie głębokiego sensu istnienia poszczególnym ludziom – członkom wspólnoty narodowej¹⁵. „Idea narodu była i jest religią”, stwierdza Günter Rohrmoser, choćby dlatego, że wielu ludzi jest gotowych poświęcić dla niej swoje życie, co jest typowe dla uniesienia religijnego jako takiego¹⁶. Nieco inną perspektywę

¹⁴ Zob.: C. Hayes, op.cit., s. 93–125.

¹⁵ H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York 1967, s. 574, za: I. Merdjanova, *In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe*, „Religion, State & Society” 2000, nr 3, s. 242.

¹⁶ G. Rohrmoser, *Religion und Politik in der Krise der Moderne*, Graz 1989, s. 46. Wspominając o nacjonalizmie jako o „świeckiej religii”, znajdujemy się stosunkowo blisko szeroko współcześnie dyskutowanego pojęcia „religii obywatelskiej”, wprowadzonego do dyskursu filozoficznego przez Jeana Jacquesa Rousseau, a przypomnianego głównie za sprawą publikacji Roberta Bellaha w latach 60. ubiegłego stulecia. Wydaje się jednak, że mimo pewnych podobieństw odnoszących się głównie do sposobu instrumentalizacji religii w imię celów o charakterze politycznym, są to zasadniczo różne zjawiska. Ina Merdjanova pisze, że „religia obywatelska” dokonuje transformacji transcendentnych wartości religii w czysto doczesną moralność, a tym samym unieważnia niejako ich pierwotny transcendentny wymiar. Tymczasem nacjonalizm jako „świecka religia” nie unieważnia wprost transcencji aspirując do bycia czymś ponadczasowym i paradoksalnie – uniwersalnym. Nacjonalizm potrzebuje odpowiedniej „dawki” sakralności i tajemniczości, w związku z czym doskonale zadomawia się w różnego rodzaju instytucjach typowo religijnych. Na tym z grubsza polega, zdaniem cytowanej autorki, różnica między „religią obywatelską” a „świecką religią”. Por.: I. Merdjanova, op.cit., s. 251–252. Z drugiej jednak strony, w literaturze przedmiotu znajdziemy bez trudu stanowiska, w ramach których postawienie znaku równości między pojęciem „świeckiej religii” a „religii obywatelskiej” nie wydaje się nastroczać większych trudności. Dla przykładu: Sergej Flere i Miran Lavrič uważają, że pojęcie „religii obywatelskiej” odnosi się do „katalogu wartości, norm, wierzeń oraz postaw, poprzez które dane społeczeństwo ulega sakralizacji [...]”. S. Flere, M. Lavrič, *Operationalizing the Civil Religion Concept at Cross-Cultural Level*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2007, nr 4, s. 595. Z kolei Michael Angrosino wymienia trzy główne typy „religii obywatelskiej”: (a) religia obywatelska jako religia kulturowa („culture religion,“); (b) religia obywatelska jako religijny nacjonalizm; (c) religia obywatelska jako transcendentna religia. Już choćby tylko trzeci typ „religii obywatelskiej” zaprzecza tezie Merdjanowej o zasadniczo nietranscendentnym charakterze religii obywatelskiej. M. Angrosino, *Civil Religion Redux*, „Anthropological Quarterly” 2002, nr 1, s. 246–248. Wydaje się, że z uwagi na bardzo istotne różnice w interpretacji pojęcia „religii obywatelskiej” należy poprzestać jedynie na zasygnalizowaniu owego problemu. Szerzej nt. pojęcia „religii obywatelskiej” zob.: R. Bellah, *Civil Religion in America*, „Journal of the American Academy of Arts and Sciences” 1967, nr 1, s. 1–21; R. Bellah, P. Hammond, *Varieties of civil religion*, New York 1980; G. Davie, *Global Civil Religion: A European Perspective*, „Sociology of Religion” 2001, nr 4, s. 455–473; M. Cristi, *Theoretical Remarks on Remarks on Civil Religion and Politics: A Global and Comparative Perspective*, [w:] *Religion in a Changing Europe. Between Pluralism and Fundamentalism. Selected Problems*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2003, s. 175–189.

relacji między religią w tradycyjnym rozumieniu tego słowa a pozostałymi sferami życia i ideologiami integracyjnymi zarysowuje Danièle Hervieu-Léger. Stwierdza ona, że nowoczesna polityka, w tym (choć nie stwierdza tego wprost) – nacjonalizm, nie tyle zastępuje religię, ile staje się miejscem, w którym przejawia się „rozpadający się w nowoczesnych społeczeństwach pierwiastek religijny”. Religia „po prostu nie przejawia się tam, gdzie byśmy się tego spodziewali. Odnajdujemy jej ukrytą, rozproszoną lub niezauważalną obecność w dziedzinie ekonomii, polityki, estetyki, nauki, etyki, symboliki itd.”¹⁷.

Chciałbym postawić pewną hipotezę, której sprawdzenie wymaga zapewne bardziej pogłębionych i szczegółowych badań. Mianowicie: związek między religią i nacjonalizmem przedstawia się zgoła inaczej w Europie Zachodniej (głównie we Francji, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii, państwach skandynawskich oraz Niemczech), inaczej w Europie Środkowo-Wschodniej. O ile bowiem rozwój tożsamości narodowych na Zachodzie uwarunkowany był zwłaszcza od XVII w. w pierwszym rzędzie konfliktami o charakterze społeczno-politycznym oraz ekonomicznym (konflikty religijne pozostawały niejako w tle)¹⁸, o tyle w Europie Środkowo-Wschodniej rodzące się nacjonalizmy bazowały we wspomnianym okresie głównie na animozjach religijnych i kulturowo-lingwistycznych, spychając na dalszy plan różnice o charakterze społeczno-politycznym czy ekonomicznym¹⁹.

Ponadto należy zauważyć, że w Europie Zachodniej nacjonalizm całkowicie ubezwłasnowolnił religię. Polega to na tym, że religia nie jest już w stanie wywołać w społeczeństwie (skądinąd mocno zsekularyzowanym), niezależnie od woli władzy politycznej, silnych emocji i pragnień mogących w efekcie powodować głębokie zmiany rzeczywistości politycznej. Religia stanowi tutaj jedynie swoistą „dekorację”, *notabene*, coraz bardziej ignorowaną. Władza polityczna przejęła od

¹⁷ D. Hervieu-Léger, *op.cit.*, s. 54–55.

¹⁸ Nie oznacza to jednak unieważnienia czynnika religijnego jako elementu tożsamości narodowej zachodnich społeczeństw, czego znakomitym przykładem mogą być tożsamości: irlandzka (determinowana katolicyzmem), a także: angielska czy amerykańska (determinowane protestantyzmem), w pewnym sensie także francuska. Zdecydowanie większą rolę w konstruowaniu narodowych tożsamości w Europie Zachodniej religia (mocno upolityczniona, trwale wkomponowana w struktury państwa) odgrywała jednakowoż przed wybuchem rewolucji francuskiej, w epoce monarchii absolutystycznych, kreśląc m.in. wyraźną granicę między katolicką Francją a protestancką Anglią i protestanckimi Niemcami (państwami niemieckimi). W późniejszym okresie jej rola wyraźnie zmalała głównie na rzecz wspomnianych wyżej podziałów socjopolitycznych i ekonomicznych. Do tego wątku powróć jeszcze w dalszej części publikacji. Zob.: T. Asad, *op.cit.*, s. 178; B.S. Turner, *Religion and Politics: Nationalism, Globalisation and Empire*, „Asian Journal of Social Science” 2006, nr 2, s. 216.

¹⁹ I. Merdjanova, *op.cit.*, s. 247; C. Crouch, *The Quiet Continent: Religion and Politics in Europe*, „The Political Quarterly” 2002, nr 1, s. 100–101.

religii (poprzez nacjonalizm) moc oddziaływania na emocje społeczne, tworząc coś, co określiliśmy mianem „religii politycznej” czy „religii obywatelskiej”. Tradycyjna religia została skutecznie wydrążona ze swojej sakralności, tajemnicy. Tymczasem w Europie Środkowo-Wschodniej (może z wyjątkiem Republiki Czeskiej) religia nie została całkowicie ubezwłasnowolniona przez władzę polityczną. Jeśli o Europie Zachodniej możemy powiedzieć, że tam, gdzie skończyła się religia (w rozumieniu jej szerokiego oddziaływania społecznego, niezależnie od władzy świeckiej) – zaczął się nacjonalizm, to o Europie Środkowo-Wschodniej należy powiedzieć, że religia i nacjonalizm współistnieją ze sobą jako dwie potężne siły, mogące skutecznie oddziaływać na społeczeństwo (i na siebie nawzajem). W tym przypadku obserwujemy zarówno rywalizację o rząd dusz, jak i ścisłą współpracę.

3. KLUCZOWE PYTANIA O RELIGIĘ I NACJONALIZM W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Podejmując temat związków religii i nacjonalizmu w Europie Środkowo-Wschodniej, należy postawić kilka kluczowych pytań, na które – z uwagi na ograniczenia ilościowe niniejszego artykułu – nie będę w stanie wyczerpująco odpowiedzieć (próbę tę podejmuję natomiast w przygotowywanej monografii). Postaram się jedynie zasygnalizować kilka spostrzeżeń, wynikających z prowadzonych przeze mnie badań. Są one przede wszystkim zaproszeniem do naukowej dyskusji. Pytania te brzmią następująco:

- A. Dlaczego, z jakich przyczyn, z uwagi na jakie okoliczności, religia odgrywa w wielu przypadkach tak istotną rolę w definiowaniu, odtwarzaniu i podtrzymywaniu narodowej tożsamości w Europie Środkowo-Wschodniej?
- B. Jaką rolę w procesie kreowania narodowej tożsamości odgrywa religia w przypadku wspólnot etnicznych monokonfesyjnych (adekwacja etniczno-wyznaniowa), a jaką w przypadku wspólnot etnicznych multikonfesyjnych? Dlaczego wielowyznaniowość w mniejszym lub większym stopniu osłabia, wyhamowuje, a w niektórych przypadkach właściwie uniemożliwia proces powstawania nowoczesnego narodu? Co z drugiej strony decyduje o tym, że dyferencjacja religijna wybranych wspólnot etnicznych (narodowych) nie odgrywa istotnej roli w procesie narodotwórczym, nie staje na przeszkodzie powstawania nowoczesnego narodu?
- C. Czy religia może stać się fundamentem nowej tożsamości etnicznej? W jakich okolicznościach religia staje się ważniejszym czynnikiem narodotwórczym

niż wspólne korzenie etniczne, wspólny język, wspólna kultura czy wspólnota regionalna? Co nadaje religii znaczenia politycznego? Na ile tożsamości etniczne i narodowe ufundowana na podstawie religijnej są trwałe? Czy sekularyzacja oznaczać musi w takim przypadku denacjonalizację, czy przeciwnie – wzmacnia procesy nacjonalizacyjne?

- D. Czy w Europie Środkowo-Wschodniej istnieją przykłady tworzenia nowocześniejszej tożsamości narodowej na bazie zeświecczonej tradycji religijnej, które upodabniałyby dany naród do modelu popularnego w Europie Zachodniej?
- E. Czy i w jakiej mierze zetniczowana religia sprzyja powstawaniu i umacnianiu konfliktów etnicznych? Czy mają one miejsce wyłącznie między narodami reprezentującymi różne wyznania, czy też napięcia etniczne możliwe są także w obrębie jednej wspólnoty religijnej? Czy te pierwsze są z definicji silniejsze?
- F. Jaką rolę odgrywają symbole religijne umiejscowione w konkretnej przestrzeni geograficznej? Czy można traktować świątynie poszczególnych wyznań jako swoiste „słupy graniczne” wyznaczające granice terytorium etnicznego? Jakie jest symboliczne znaczenie cmentarzy?

4. PRÓBA REKAPITULACJI DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Prowadząc badania nad relacją religia – nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej, dochodzę do następujących wniosków.

1. Substytutowa rola Kościołów w stosunku do nieistniejącej państwowości. Poszczególne narody Europy Środkowo-Wschodniej przez długi czas pozbawione były swoich państw. Utraciły je w wyniku zaborów lub przyłączenia do silniejszego organizmu politycznego, jak: Polacy, Czesi, Litwini, Serbowie, Bułgarzy, Węgrzy, Chorwaci, Grecy lub też do XIX/XX w. nie udało im się zaistnieć jako osobny podmiot polityczny pod własnym „imieniem”, jak: Słowacy, Słowenicy, Ukraińcy, Białorusini, Łotysze, Estończycy, Rumuni, Albańczycy²⁰ (nadal własnego państwa narodowego nie uzyskali Łużycanie, Tatarzy krymscy, Gagauzi i inne pomniejsze

²⁰ Skomplikowany jest kasus Mołdawian i Macedończyków, gdyż nazwy te pojawiają się w średniowiecznej, a nawet antycznej przeszłości, niemniej związek między współczesnymi narodami a dawnymi państwami o nazwie Hospodarstwo Mołdawskie i Macedonia budzi szereg uzasadnionych wątpliwości. Problem polega m.in. na tym, że do tradycji Hospodarstwa Mołdawskiego odwołują się Rumunii, a do starożytnej tradycji Macedonii – Grecy, wskazujący, że Słowianie przybyli na te tereny kilka wieków później.

grupy etniczne). Odrębna państwowość w perspektywie dziesięciu–jedenastu wieków historii jawi się w Europie Środkowo-Wschodniej jako dobro rzadkie, jako odstępstwo od reguły, nie jako reguła. 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).

2. Przywiązanie mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej do religii w jej wymiarze sakralnym, ale także do religii jako symbolu danej kultury narodowej, nawet w przypadku osób deklarujących ateizm (wcale nie tak rzadka kategoria „prawosławnych ateistów”, „katolików ateistów” i niewierzących Muzułmanów), sprawia, że wyabstrahowanie jej z danej tożsamości narodowej, i odwrotnie – „oczyszczenie” religii z narodowych partykularyzmów (nieradko kwestionujących uniwersalizm danej religii), jest praktycznie niemożliwe. Zetniczowana religia była, jest i pozostanie wymownym znakiem różnicy w stosunkach między Chorwatami i Serbami, Bułgarami i Turkami, Polakami i Ukraińcami, Łotyszami i Rosjanami itd.

3. Religia w Europie Środkowo-Wschodniej, będącej en bloc „przedmurzem chrześcijaństwa” narażonym na ciągłe najazdy ze Wschodu, a także ze strony sąsiednich narodów (w tym przypadku dotyczy to także bałkańskich Muzułmanów), stanowiła przez wieki symbol trwania i oporu. 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. Trudno powiedzieć, czy nieprzewidywalne uczucie niepewności i lęku przed unicestwieniem, względnie przymusowym „nawróceniem” skutkuje bardziej pogłębianą religijnością. Na pewno jednak mamy w takiej sytuacji do czynienia z uznawaniem religii za relevantny element życia zbiorowego. Zetniczowana religia podkreślała i w wielu przypadkach nadal podkreśla transcendentny wymiar narodowej wspólnoty. 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 – religia stanowiła swego rodzaju „katalizator” emocjonalny²¹.

4. Poszczególne Kościoły w Europie Środkowo-Wschodniej 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”²² – pisze Halina Rusek. 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”²³. Parafie stają się bardzo często ośrodkami nie tylko życia religijnego, ale także narodowego, ośrodkami kultury narodowej.

5. Religia okazała się być czynnikiem istotnie wzmacniającym tożsamość narodową głównie w przypadku monokonfesyjnych wspólnot etnicznych i językowych²⁴, takich jak: Polacy, Rosjanie, Litwini, Serbowie, Bułgarzy, Chorwaci oraz słowiańscy Macedończycy. W obrębie danej grupy etnicznej określone, jedno wyznanie uznawane jest za narodowe. Jest ono integralną częścią tożsamości etnicznej, nieredukowalną wyłącznie do wymiaru religijnego. W przypadku wspólnot etnicznych i językowych (nie państw!), w których współistniały (lub nadal współistnieją) dwa (lub więcej) wyznania (np. Słowacy, Rumuni, Ukraińcy, Albańczycy, Białorusini, Łużyczanie), świadomość narodowa w wieku XIX i na początku wieku XX była bardzo słaba. Wynikało to w dużej mierze właśnie z wielokonfesyjności. W omawianym przypadku możliwe były (i nadal są) trzy scenariusze:

²¹ I. Merdjanova, op.cit., s. 234.

²² H. Rusek, *Religia i polskość na Zaozliu*, Kraków 2002, s. 24.

²³ E. Pałka, *Śląski Kościół Ewangelicki Augsburgskiego Wyznania na Zaozliu. Od polskiej organizacji religijnej do Kościoła czeskiego*, Wrocław 2007, s. 34.

²⁴ Nie można jednakże zapominać, że owa względna jednolitość wyznaniowa w pewnych okresach historii była poważnie zagrożona. Wspomnijmy choćby na przykład polskiej szlachty i mieszczaństwa (chłopów ten problem nie dotyczył), które w XVI i do połowy XVII w. chętnie przyjmowały protestantyzm.

(a) pokojowa koegzystencja i konwergencja kulturowa; (b) współzawodniczenie i utrzymujące się napięcie; (c) nietolerancja i ekskluzja. W zasadzie tylko pierwszy scenariusz daje szansę na stworzenie nowoczesnego narodu, przy czym do wykształcenia tożsamości narodowej dochodzi w sytuacji, gdy albo (a) poszczególne wyznania ulegają marginalizacji, a religia jako taka nie oddziałuje zbyt mocno na politykę (kazus albański); albo (b) wypracowany zostaje jakiś konsensus ponadwyznaniowy, a religia (właściwie: religie) nie traci na znaczeniu i aktywnie uczestniczy w formowaniu narodowej tożsamości (np. Słowacja, polski protestancko-katolicki ruch narodowy na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX w.). Należy jednak stwierdzić, że ani „wyciszenie” różnic religijnych i marginalizacja religii, ani konsensus ponadwyznaniowy, nie wzmacniały tożsamości narodowej równie mocno jak idea „jednego narodu i jednej religii”. Nie wszędzie zresztą udawało się pogodzić ze sobą wielowyznaniowość z ideą jednego narodu. W niektórych przypadkach tożsamości religijne okazywały się zdecydowanie silniejsze od tożsamości językowej, etnicznej, a także – terytorialnej (regionalnej). Zważywszy na istotne różnice wyznaniowe oraz towarzyszące im nierzadko rozbieżne interesy polityczne i ekonomiczne, niemożliwe było wypracowanie jakiegoś trwałego konsensusu ponadkonfesyjnego (vide: Bośnia i Hercegowina).

6. Na pytanie o to, czy religia może stać się ważnym impulsem, a nawet trwałym fundamentem dla nowo powstającej tożsamości etnicznej lub narodowej, należy odpowiedzieć jednoznacznie pozytywnie. Mamy bowiem szereg dowodów na to, że taka geneza narodu jest w praktyce możliwa (omówię zresztą kilka wybranych przypadków). Zasadnicze pytanie nie brzmi zatem „czy”, ale „w jaki sposób?”, w jakich okolicznościach religia staje się ważniejszym czynnikiem narodotwórczym niż wspólne korzenie etniczne, wspólny język, wspólna kultura czy wspólnota regionalna? Najbardziej wymownym tego przykładem jest rodząca się na naszych oczach nowoczesna tożsamość narodowa Boszniaków – serbskochorwackojęzycznych Słowian z Bośni, dla których islam jako znak dystynktywny stał się punktem wyjścia w konstruowaniu narodu. Mniej znaczące są przykłady Pomaków w Bułgarii, Torbeszy w Macedonii czy Gorańców w Kosowie i Macedonii. W omawianym przypadku mowa o grupach „wydziedziczonych” ze wspólnoty etnicznej za sprawą religii. Mamy tutaj do czynienia z wykluczeniem względnie dużych, zwartych terytorialnie grup, które w konsekwencji „narodowo-religijnej ekskomunikacji” stopniowo uświadamiają sobie, że są (lub chcą być) odrębnym narodem²⁵. „Wydziedzi-

²⁵ Inna rzecz, że wykluczający bywają często niekonsekwentni w swych działaniach, gdyż w następstwie wykluczenia podejmowane są działania mające na celu „przywrócenie na łono narodu”.

czenie” może następować zasadniczo na dwa sposoby. Po pierwsze, dokonywać się może na skutek zmiany wyznania (konwersję) jakiejś grupy osób, na ogół tworzącej zwarte skupisko terytorialne. Jest to kazuś muzulmańskich Boszniaków, serbsko-chorwackojęzycznych Słowian z Sandżaku/Raszki (pogranicze serbsko-czarnogórskie), Gorańców/Goran w Kosowie i Macedonii, Torbeszów w Macedonii, Pomaków w Bułgarii (w wymienionych przypadkach przejście na islam oznaczało automatyczne uznanie konwertytów za „Turków” przez współplemieńców, którzy decydowali się na wytrwanie w wierze ojców²⁶), tudzież także prawosławnych Gagauzów, narodu o tureckich korzeniach zamieszkującego Mołdawię, Ukrainę oraz Bułgarię i w jakiejś mierze – Karaimów. Nie można również zapomnieć o dramatycznym i interesującym losie Mazurów, potomków polskojęzycznych emigrantów z północnego Mazowsza. Drugi scenariusz „wydziedziczenia” to radykalny protest przeciwko reformie religii, wskutek czego to dana grupa odrzucająca jakiegokolwiek zmiany w swojej religii, uważa całą resztę za heretyków i zdrajców prawdziwej wiary. Jednakże z uwagi na fakt, że pozostaje ona w wyraźnej mniejszości, trudno mówić o jakiejś „religijnej sukcesji”, przez co dana grupa rozpoznawana jest już jako odrębny byt etniczno-religijny (kazuś staroobrzędowców).

7. Unarodowiona (zetniczyzowana religia) na ogół bardzo komplikuje relacje z innymi narodami, stanowi nieraz nieprzekraczalną barierę psychologiczno-kulturową, powodującą eskalację wzajemnej wrogości. Dotyczy to zarówno (a) stosunku do narodów wyznających inną religię, jak i (b) relacji z narodami wyznającymi tę samą religię. Stwierdzenie to nie oznacza jednak w żadnym przypadku, że religia stanowi jedyną przyczynę konfliktów etnicznych. W większości przypadków nie możemy także postawić tezy, że jest ona najważniejszym czynnikiem przyczyniającym się do powstawania konfliktów etnicznych. Religia najczęściej występuje w roli „wzmacniacza” (nie zaś generatora) konfliktów. Mgliste pojęcie konfliktu religijnego (etnoreligijnego) często skrywa w sobie wątki ekonomiczne, polityczne czy demograficzne, w rzeczywistości istotniejsze od argumentów religijnych.

Tak, jakby ostentacyjne akty wykluczenia miały być karą, mającą upokorzyć oraz psychicznie obezwładnić grupę, która następnie zostaje „zreintegrowana z narodem”.

²⁶ J.R. Payton, Jr., *Ottoman Millet, Religious Nationalism, and Civil Society: Focus on Kosovo*, „Religion in Eastern Europe” 2006, nr 1, s. 16–17. Bez wględu na swoje pochodzenie etniczne i używany w codziennej komunikacji język, konwertyci uznawani byli powszechnie za Turków, co w dobie XIX-wiecznego nacjonalizmu, oznaczało dla nich fatalne skutki. Stali się oni bowiem w pierwszym rzędzie obiektem etniczno-religijnej agresji. Ibidem, s. 17.

8. Niebagatelną rolę w kreowaniu i podtrzymywaniu tożsamości narodowej odgrywa topos religijny. Pojęcie *toposu* sakralnego można rozumieć dwojako: szeroko – jako „świętą ziemię” danej grupy etnicznej lub narodowej i wąsko – jako artefakty o charakterze religijnym umiejscowione w określonej przestrzeni geograficznej. W tym drugim znaczeniu, odnoszącym się głównie do świątyń (a także cmentarzy), występują one w podwójnej roli: (a) jako „słupy graniczne” terytorium etnicznego oraz (b) jako „oazy” i „bastiony” narodowej kultury. W ostatnich latach daje się zauważyć wyraźna tendencja do czynienia ze świątyni swoistych pomników narodowej dumy i chwały, w związku z czym także we współczesnej Europie Środkowo-Wschodniej obserwujemy swoisty „architektoniczny wyścig do nieba”, kuriozalne współzawodnictwo o to, czyja (tzn. jakiego narodu) świątynia będzie najbardziej majestatyczna. Prawdziwy wyścig na wielkość i majestatyczność narodowych świątyń widać zwłaszcza na Bałkanach.

9. Niezwykle istotna rola religii w procesie tworzenia i utrwalania narodowych tożsamości w Europie Środkowo-Wschodniej, ugruntowuje podział na Wschód i Zachód Europy, w tym podział występujący wśród państw członkowskich Unii Europejskiej. Odmienne spojrzenia na rolę religii w życiu społecznym prowadzą do wielu nieporozumień i utrwalają poczucie przynależności do różnych cywilizacji. Owo „pęknięcie” jest przy tym o wiele poważniejsze od przepaści ekonomicznej czy ideologicznej wynikającej ze spuścizny postkomunistycznej. Wydaje się również, że stosunek do obecności religii w życiu publicznym będzie w coraz większym stopniu dzielił Europejczyków.

10. Etnicyzacja religii i sakralizacja etnosu to w istocie dwie strony tego samego medalu. Mając na uwadze ostatnie dwa wieki historii Europy Środkowo-Wschodniej, niezwykle trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o moralny wymiar tych zjawisk. Można jedynie stwierdzić, że w historii poszczególnych narodów były okresy, w których ścisły związek *etnosu* i religii, gwarantował przetrwanie danej grupie etnicznej i zachowanie tożsamości kulturowej. Był to czas, w którym Kościoły stawały się naturalnym schronieniem, oazą nieskrępowanego życia narodowego, miejscem dojrzewania nowoczesnej świadomości narodowej. Przydrożne kaplice, krzyże i religijne pomniki, których przecież tak wiele znajduje się w Europie Środkowo-Wschodniej, były miejscem, gdzie modlono się o wolną ojczyznę. Z drugiej jednak strony, ścisły związek *etnosu* i religii, w całkowicie innych okolicznościach, w nowoczesnym, własnym, wolnym i suwerennym państwie może okazać się szkodliwy. Może być niszczący zarówno dla *etnosu*, jak i dla religii.

SUMMARY

CENTRAL AND EASTERN Europe is an amazing example of penetration of religion and ethnicity in the process of creating a modern national identity. Abstracting religion in its sacral aspect, and especially in its cultural aspect, from individual identities is impossible in fact. I intend to consider the processes: ethnicization of religion and sacralization of ethnicity, which are – in my opinion – the two sides of same coin. There are processes mutually coupled with each other. I will try to answer the question why, how and to what extent, religion determines national self-consciousness of the inhabitants of the vast area between Germany and Russia.