

NOWE ZJAWISKA
RELIGIJNE
W KONTEKŚCIE
SPOŁECZNYM



REDAKCJA

ADAM ANCZYK
HALINA GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA

NOWE ZJAWISKA RELIGIJNE

W KONTEKŚCIE SPOŁECZNYM

NOWE ZJAWISKA RELIGIJNE

W KONTEKŚCIE SPOŁECZNYM

Redakcja naukowa:

Adam Anczyk

Halina Grzymała-Moszczyńska

Recenzja:

Prof. dr hab. Andrzej Brodziak

Korekta:

Marek Job

Skład i opracowanie graficzne:

Empty Art Studio/Wojciech Suchy

Publikacja dofinansowana ze środków DS Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w ramach projektu „Wybrane psychospołeczne aspekty działalności nowych ruchów religijnych”, realizowanego w Instytucie Religioznawstwa UJ, kierownik projektu: dr Adam Anczyk.

ISBN 978-83-933048-4-4

© Wydawnictwo Sacrum, Katowice 2014.

www.wydawnictwosacrum.pl

SPIS TREŚCI

KONTEKST SPOŁECZNY I RECEPCJA NOWYCH ZJAWISK RELIGIJNYCH: OBSZARY BADAWCZE Adam Anczyk, Halina Grzymała-Moszczyńska	7
OBRAZ NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH W PRASIE FRANCUSKIEJ NA PRZYKŁADZIE INTERNETOWYCH WYDAŃ DZIENNIKÓW „LE FIGARO”, „LE MONDE” ORAZ „LE PARISIEN” Kaja Staniowska	25
ANALIZA DYSKURSU MEDIALNEGO DIAMENTOWEJ DROGI. PROMOWANE POSTAWY I WARTOŚCI W LATACH DZIEWIĘDZIESIĄTYCH I DZIŚ Anna Hojdeczko, Roksana Marchewka	63
EWANGELIZACJA CZY DEMONIZACJA? MIESIĘCZNIK „EGZORCYSTA” – NOWE ZJAWISKO MEDIALNE I RELIGIJNE Małgorzata Mrówczyńska, Adam Anczyk	99
OPĘTANIE W POPKULTURZE. PRZEDSTAWIENIE PROBLEMU NA PRZYKŁADZIE FILMU „THE RITE” Małgorzata Anterska	131
POSTRZEGANIE BUDDYZMU PRZEZ MŁODYCH KATOLIKÓW - KOMUNIKAT Z BADAŃ Karol Kaczorowski, Joanna Słonka, Kaja Staniowska	149

REAKCJE LUDZI NA PRÓBY REKRUTACJI PODEJMOWANE PRZEZ ŚWIADKÓW JEHOWY: OBSERWACJA UCZESTNICZĄCA JAWNA – RAPORT BADAWCZY Justyna Cieminska	181
MOTYWY REJESTRACJI NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH W POLSCE NA PRZYKŁADZIE KOŚCIOŁA DIONIZOSA Agnieszka Dąbal	195
PSYCHOSPÓŁECZNE PROBLEMY FUNKCJONOWANIA NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM NA PRZYKŁADZIE WYBRANEJ WSPÓLNOTY EWANGELIKALNEJ Karolina Maria Kotkowska	221
KULT ŚWIĘTEJ RITY W PARAFII P.W. ŚW. KATARZYNY ALEKSANDRYJSKIEJ W KRAKOWIE JAKO NOWE ZJAWISKO RELIGIJNE Olga Curzydło	257
PRZEMIJAJĄCE SACRUM? WSPOMNIENIA UCZESTNIKÓW RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE W LATACH 2003-2008 Patrycja Laskowska	279

KONTEKST SPOŁECZNY I RECEPCJA NOWYCH ZJAWISK RELIGIJNYCH: OBSZARY BADAWCZE

ADAM ANCZYK*

HALINA GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA**

Nie jest przesadą stwierdzenie, że w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, za sprawą wynalezienia i upowszechnienia globalnego systemu połączonych sieci komputerowych, dokonana się największa rewolucja komunikacyjna w dziejach ludzkości. Internet, bo o nim tutaj mowa, stał się fizycznym nośnikiem dla *World Wide Web* czyli „ogólnoświatowej sieci”, platformy udostępniania, upowszechniania i wymiany informacji na niespotykaną dotąd skalę. U progu XXI wieku zaczął spełniać się sen pisarzy *science-fiction*, którzy marzyli o obejmującym cały glob, a także inne planety, systemie komunikacyjnym, do którego dostęp ma

* Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński; Pracownia Metodologii Nauk IMPiZŚ.

** Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński.

większość żyjących ludzi. Lecz jest coś więcej w sieci ponad przesyłanie obrazów na odległość, niczym przez telekroskop opisany w futurystycznym opowiadaniu „From „The London Times” of 1904” Marka Twaina. Idea umysłów, podłączonych za pośrednictwem maszyny, do wszechogarniającego świata informacji, ma w sobie coś bardziej wzniosłego, wizjonerskiego, a zarazem niepokojącego. *Misterium fascinans et tremendum* twórców fantastyki stało się elementem naszej zwykłej codzienności. Możliwość uczestniczenia w rzeczywistości, w której poprzez naciśnięcie klawiszy klawiatury, znajduwane są odpowiedzi na wszystkie pytania, dyskretnie, acz znacząco zmieniła funkcjonowanie umysłów. Wystarczy przez chwilę wyobrazić sobie „świat bez internetu”, aby uzmysłowić sobie siłę tej przemiany.

Zaistnienie i rozwój internetu miał i ma niewątpliwie istotny wpływ na zjawiska społeczne, a także na procesy psychiczne. Religijność człowieka i religia jako taka nie są tutaj wyjątkiem. Przedstawiciele dyscyplin takich jak socjologia, antropologia czy psychologia, chociaż z pewnym opóźnieniem (zrozumiałym ze względu na dynamikę procesu upowszechniania się sieci oraz zwiększającego się, niemalże z każdym dniem, wpływu, jaki ma na życie codzienne) zainteresowali się internetem, zarówno jako obiektem badań, jak i przestrzenią oraz narzędziem do prowadzenia tychże. Religioznawcy również zainteresowali się internetem (Cowan, 2011), lecz wydaje się, że w tej materii pozostają nieco z tyłu, w zasadzie nie z własnej woli, gdyż religia – przede wszystkim wielkie religie światowe – podchodziła do internetu, jak do każdej nowinki, z właściwym sobie sceptycyzmem i dystansem. Wkrótce jednak okazało się, że samo korzystanie z internetu nie stoi w sprzeczności z religijnymi obyczajami, gdyż przeważająca większość świętych pism milczy na ten temat. W zasadzie żadna z większych denominacji nie wykształciła u progu XXI wieku przykazania „I nie będziesz korzystał z internetu”. Co najwyżej pojawiły się wskazania typu „będziesz korzystał z internetu we właściwy sposób”, który obejmują na przykład zakaz oglądania treści pornograficz-

nych czy czytania *online* dzieł heretyckich. Dlatego też przestrzeń wirtualna jest obecnie obszarem, w którym Kościoły i związki religijne są jak najbardziej aktywne (Siuda, 2010). Odwoływanie się do tejże przestrzeni badawczej jeszcze dekadę temu traktowane było z przymrużeniem oka, gdyż internet nie był postrzegany jako wiarygodne źródło informacji, ze względu na jego, jak ujmuje to Douglas Cowan „efemeryczność” (strony internetowe pojawiają się i znikają, czasem zaś latami trwają w sieci bez aktualizacji – a także bez informacji o dacie aktualizacji, stąd mogą być źródłem danych historycznych, a nie aktualnych, co często trudno zweryfikować). Również współcześnie zwraca się uwagę na metodologiczne problemy eksploracji badawczej przestrzeni wirtualnej, natomiast wysiłki badaczy zmierzają w kierunku konstruowania adekwatniejszego aparatu metodologicznego i lepszych narzędzi, a nie w stronę deprecjacji internetu jako obszaru badań. Bogactwo i różnorodność treści jakie zawiera internet sprawia, że staje się on jednym z najistotniejszych źródeł, od którego zaczyna się proces poszukiwania informacji¹. Tematyka religijna funkcjonuje w sieci na podobnych zasadach jak każda inna dziedzina życia: organizacje religijne posiadają swoje strony internetowe, ich zwolennicy prowadzą blogi, wyznawcy dyskutują na forach czy za pośrednictwem list dyskusyjnych, przywódcy posiadają zaś profile na portalach społecznościowych – Benedykt XVI dnia 12 grudnia 2012 w święto Matki Boskiej z Guadalupe założył konto na popularnym Twitterze (obecnie konto *@Pontifex* obsługuje papież Franciszek i na tymże portalu ma ok. 2,8 mln obserwatorów). Przestrzeń wirtualna, poza upowszechnianiem treści doktrynalnych, staje się obszarem religijnej praktyki – przez internet można na przykład uczestniczyć w ceremoniach religijnych. Pojawiają się również miejsca specjal-

¹ Wystarczy wspomnieć, że we współczesnej angielszczyźnie wykształcił się dodany do *Oxford English Dictionary* w 2006 r. czasownik *to Google (sth)*, który oznacza proces wyszukiwania informacji na dany temat w Internecie, i wyrażenie *Google it*, które znaczy tyle co „poszukaj w sieci”. Co ciekawe internet coraz częściej staje się pierwszym źródłem, do którego sięga się w poszukiwaniu informacji, stąd wyrażenie *Google it* oraz polski neologizm „guglować” czy „wyguglować” są coraz powszechniej używane.

nego przeznaczenia religijnego, choćby wspomnieć wirtualne cmentarze, na których można zapalać pikselowe świece. Można stwierdzić, że żyjemy zatem w ciekawych czasach, w których wirtualizacja życia społecznego obejmuje również obszar religii, lecz jeśli weźmiemy pod uwagę zjawiska wcześniejsze, takie jak np. nurt teleewangelizacyjny w USA czy korespondencyjne kursy duchowego rozwoju, oferowane przez różnorakie stowarzyszenia religijne, to obecność religii w sieci nie jest już tak zaskakująca. Internet stanowi w pewnym sensie syntezę wszystkich mediów, gdyż za jego pośrednictwem można czytać czasopisma i książki, słuchać radia czy oglądać programy telewizyjne, a oprócz tego posiada swoje dla siebie środki przekazu – witryny, blogi, portale społecznościowe, serwisy informacyjne czy fora. Różnica pomiędzy dawniejszymi (będącymi również po dzień dzisiejszy w użytku) metodami docierania do wyznawców, a współczesnymi przekazami internetowymi leży po pierwsze w powszechności dostępu i szybkości przekazu, a po drugie w możliwościach szybkiej reakcji ze strony grupy docelowej – grupy, fora, listy mailingowe, blogi są o wiele bardziej interaktywnymi formami przekazu. Jednakże ta forma komunikacji nie jest dostępna dla wszystkich w takiej samej postaci – w niektórych krajach np. w Iranie czy w Chinach dostęp do sieci jest ograniczony przez władze i podlega wewnętrznej cenzurze.

W niniejszym wstępie do książki poruszającej problematykę medialnej i społecznej recepcji nowych zjawisk religijnych, chcemy zwrócić naszą uwagę na obszary relacji pomiędzy nowymi zjawiskami religijnymi a współczesnymi mediami oraz na innego rodzaju formy społecznej recepcji tychże fenomenów. Celowo używamy tutaj bardzo ogólnego pojęcia „nowe zjawiska”, mając na uwadze problemy metodologiczne, związane z dookreślaniem (i niedookreślaniem) terminów „nowy ruch religijny”, „ruch kultowy”, „kult” (*cult*), „ruch heterodoksyjny”, „prąd/nurt religijny” etc. (Pasek, 2003). Akcent kładziemy zatem na przymiotniku „nowe”, czyli temporalnie zróżnicowane wobec „starych” zjawisk, jakkolwiek

i tutaj granica czasowa również jest arbitralna. Tego rodzaju optyka jest uwrażliwiona na kontekst kulturowy – na przykład budyzm jako taki nowym zjawiskiem religijnym na pewno nie jest, natomiast w polskim kontekście może być traktowany jako zjawisko stosunkowo młode, zwłaszcza w postaci zorganizowanych grup wyznawców. W ten oto sposób kontekst kulturowy może być swoistym papierkiem lakmusowym „nowości”, a procesy medialnej i społecznej recepcji, które mogą być przedmiotem naukowej analizy, odnoszą się właśnie do tych kulturowo „nowych” zjawisk. Niniejszy krótki zarys możliwości badawczych w tych obszarach podzieliliśmy na dwie części: pierwszą – nowe zjawiska religijne a media, która obejmuje stosunki pomiędzy religiami a środkami przekazu; wykorzystywanie mediów przez nowe ruchy religijne i recepcja medialna nowych zjawisk religijnych; oraz drugą – społeczne formy reakcji na nowe zjawiska religijne i ich recepcja. W tychże obszarach lokują się poszczególne prace badawcze, składające się na niniejszy zbiór.

NOWE ZJAWISKA RELIGIJNE A MEDIA

Wydaje się, że przeważająca większość nowych nurtów religijnych jest korzystnie nastawiona wobec mediów traktowanych w kategoriach najbardziej podstawowych, czyli po prostu jako środki przekazu informacji. Media, traktowane jako narzędzie technologiczne, są skwapliwie używane przez wiele ruchów religijnych. Istotną kwestią są przekazywane treści – poglądy religijne wyznaczają linię demarkacyjną pomiędzy treściami „właściwymi” a „niewłaściwymi”, pomiędzy „dobrymi” a „złymi” mediami, a wyznawca czy zwolennik danego ruchu winien rzecz jasna korzystać jedynie z tych wskazanych, jak pisze Marta Ziminiak-Hałaćko, antropolog i literaturoznawca z Uniwersytetu Warszawskiego:

„Postawa nowych ruchów religijnych wobec współczesnej kultury jest zazwyczaj jasno wyartykułowana – wyznaczo-

ne zostają obszary istotne i sfery pozbawione znaczenia, przestrzenie negacji i gloryfikacji. Pewne treści są asymilowane, inne zaś stanowczo odrzucane; zabiegowi temu towarzyszy często uzasadnienie sakralne – to, co zostało odrzucone, opatrzone zostaje piętnem dzieła „szatańskiego” (Zimniak-Hałaćko, 2003, s. 326).

Wszystkie, badane przez Zimniak-Hałaćko, nowe ruchy religijne (Kościół Zjednoczeniowy, Misja Czaitanii, Świadkowie Jehowy, Brahma Kumaris, Raelianie, Baha’i), korzystały z dobrodziejstw technologicznych w zakresie komunikacji medialnej. Co da się zauważyć, to fakt, że przedmiotem krytyki była przede wszystkim treść, a nie forma przekazu. Podobne procesy, obserwowalne w większych denominacjach religijnych, dostarczają nam dodatkowych spostrzeżeń. Dane medium może być uznane za „szatańskie” w pewnym sensie *ex definitione*, gdyż jest po prostu konkretnym medium, do którego zwolennicy ruchu mają dystans. Wyrazistym przykładem jest w tym aspekcie jest konserwatywny nurt polskiego katolicyzmu, zwany czasami „toruńskim”, którego sympatyków charakteryzuje daleko posunięty sceptycyzm wobec mediów katolicyzmu znacznie bardziej progresywnego, zwanego niekiedy „łagiewnickim” („Tygodnik Powszechny”), a już otwarta niechęć w stosunku do „Gazety Wyborczej” czy telewizji TVN. Przedmiotem krytyki, co ciekawe, bardzo często jest kultura popularna, nowe ruchy religijne często „negują więc zazwyczaj treści przekazów medialnych, utożsamiane przez nich z kulturą masową” (Zimniak-Hałaćko, 2003, s. 330). Stwierdzenie Zimniak-Hałaćko może być utrzymane w mocy, zarówno w przypadku prądów religijnych zorientowanych konserwatywnie, jak np. wśród ruchów neopentakostalnych, ale również pośród sympatyków ezoteryki, duchowości zorientowanej ekologicznie czy prądów neopogańskich np. podejmowana przez te ruchy tematyka alienacji współczesnego człowieka od świata przyrody (Letcher, 2003) może być rozumiana w kategoriach sprzeciwu wobec współczesności. Wiele z nowych prądów religijnych i duchowych jest do pewnego stopnia

kontr-popkulturowa – kultura masowa z jednej strony jest przedmiotem krytyki, z drugiej strony zaś większość mniejszościowych ruchów religijnych nie miałyby nic przeciwko, gdyby ich doktryna i światopogląd stały się kulturą głównego nurtu. Pośród grup religijnych i duchowych znajdują się również takie, które w sposób radykalny odcinają się od nowych mediów i ich użytkowania (na przykład Amisze, którzy dystansują się od użytkowania zdobyczy techniki), a także i takie, które pojmują korzystanie z nowych środków przekazu właściwie w kategoriach obowiązku (np. Raelianie, afirmujący wszelkie przejawy rozwoju technologicznego). Tego rodzaju postawy są w zasadzie skrajnymi punktami na osi obrazującej stosunek religii do mediów, którego różnorakie przejawy są interesującym obiektem badań, zwłaszcza z uwzględnieniem zróżnicowania kulturowego podłoża wykształconych postaw. W kontekście nowych zjawisk religijnych intrygującą sprawą jest traktowanie mediów, jako jednego z istotniejszych obszarów aktywności religijnej.

Już samo zaistnienie nowego medium – internetu – spowodowało wytworzenie się nowych zjawisk religijnych, takich jak grupy religijne – organizacje, które działają wyłącznie *online*, czy też fenomen internetowych praktyk religijnych. Poza rolę komunikacyjną – wyznawcy mogą uzgadniać za pośrednictwem internetu, kiedy wykonują dany rytuał; obrzędy mogą być transmitowane za pomocą sieci – sam internet służy jako miejsce dla praktyk o charakterze religijnym. Różnego rodzaju symulacje rzeczywistości, na przykład gry sieciowe w stylu Second Life, mogą być platformą, w której wirtualne postaci kierowane przez uczestników odprawiają obrzędy w wirtualnych świątyniach. Co ciekawe, rytuały religijne odprawiane w ten sposób dla niektórych osób mogą być w zbliżonym stopniu satysfakcjonujące do obrzędów *offline* (Jenkins, 2008). Tego rodzaju aktywności są niezwykle intrygującym przedmiotem zainteresowania religioznawczego, zwłaszcza dla psychologii religii, gdyż z jednej strony stanowią nowy obszar badania zjawisk takich jak doświadczenia religijne czy procesy psychologiczne związane z uczestnictwem w rytuale, z drugiej strony

zaś badania nad wirtualnymi czy odgrywanymi przejawami religijności mogą wiele powiedzieć o tym jak rodzi się religia oraz są świetnym polem dla analizy granic pomiędzy tym co religijne, a tym co niereligijne (Anczyk & Grzymała-Moszczyńska, 2013). W Polsce tego rodzaju zjawiska nie występują tak często jak w USA, lecz być może wraz z postępem technologicznym – upowszechnianiem się nowych mediów – w przyszłości będziemy mogli obserwować coraz więcej rdzennie polskich fenomenów w tym obszarze. internet staje się zatem nie tylko pośrednikiem – medium dla treści religijnych ale również obszarem, w którym religijne postulowane treści mogą się urzeczywistniać. Cyberprzestrzeń sama w sobie może spełniać warunki klasycznie pojmowanego pojęcia „świata równoległego”, podobnego do planu astralnego, o którym pisali okultyści na przełomie XIX i XX wieku. internet może stanowić w pewnym sensie, dla niektórych ezoteryków oraz neopogan (tzw. „technopoganie”), jak pisze religioznawca z Florida State University John L. Crow, ucieleśnienie idei świata astralnego (Crow, 2013, s. 171). Podróż do rzeczywistości internetowej może być zatem formą transcendowania fizyczności, przekroczeniem ograniczeń ciała i wejściem w wymiar duchowy, w którym można odprawiać cyber-rytuały. internet jest zatem nie tylko medium komunikacyjnym, ale nabiera swoistej jakości „miejsca”, w którym toczy się życie religijne, zatem również w tym aspekcie winien być przedmiotem zainteresowania ze strony badaczy.

Media stanowią jeden z obszarów przejawiania się nowych zjawisk religijnych. Bardzo wiele grup, zaliczanych do kategorii nowych ruchów religijnych, prowadzi ożywioną działalność medialną, począwszy od wydawania periodyków, poprzez programy telewizyjne i radiowe, a skończywszy na aktywności w sieci. Prasa wyznaniowa jest bardzo istotnym materiałem źródłowym do poznania danego ruchu religijnego – nie tylko ze względu na obecne w niej treści doktrynalne, lecz, co jest równie istotne, może być przedmiotem analizy od strony socjologicznej i psychologicznej. Media wyznaniowe bardzo często stanowią jeden z ważniejszych środków

religijnego prozelityzmu, wystarczy wspomnieć ożywiony kolportaż czasopism przez Świadków Jehowy czy sprzedaż książek i publikacji przez Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny. Dla współczesnych neopogan internet pozostaje w zasadzie najważniejszą platformą komunikacji, a także jest medium, za pośrednictwem którego potencjalni sympatycy ruchu mogą się z nim zapoznać. W tym kontekście interesującym procesem jest przechodzenie od „dawniejszych” środków przekazu – jak pisze Margot Adler, neopoganie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku czerpali informacje o swoim wyznaniu głównie z publikacji drukowanych (Adler, 2006) – do nowych mediów. Internet przejmuje zatem funkcje sprawowane uprzednio przez inne media, prawdopodobnie dlatego, że jest skuteczniejszy, gdyż za jego pośrednictwem można dotrzeć do szerszego grona odbiorców. Być może upowszechnienie się internetu wpłynęło na popularyzację wyznań religijnych, które postawiły na ten środek przekazu – jest to widoczne szczególnie w przypadku ruchów neopogańskich (Douglas, 2004).

Obok mediów *stricto* religijnych funkcjonują również środki medialnego przekazu powiązane z religią pośrednio, czego dobrym przykładem jest prasa ezoteryczna. W Polsce popularnymi czasopismami tego typu są „Wróżka”, „Gwiazdy mówią”, „Nieznany Świat” czy wydawana w latach 1999-2000 „Wiedza Tajemna”. Trudno jest jednoznacznie wskazać jakiś ruch religijny czy, szerzej – prąd religijny – z którym związane są owe czasopisma, jednakże przeglądając ich roczniki nie sposób oprzeć się wrażeniu, że skierowane są one do pewnej grupy odbiorców – osób fascynujących się szeroko pojętą ezoteryką, czy zainteresowanych – używając hasła reklamowego „Wróżki” – „magiczną stroną życia”. Zarówno artykuły pojawiające się w tych czasopismach, które podejmują problematykę związaną ze zjawiskami popularnie szeregowanymi do kategorii „paranormalnych”, jak i same czasopisma mogą być obiektem zainteresowania psychologa religii. Trzeba również wspomnieć, że media ezoteryczne, to nie tylko prasa, ale również telewizja (np. EzoTV – telewizja, która reklamuje się w taki oto

sposób: „Pomagamy, uczymy, doradzamy, pocieszamy, wskazujemy właściwą drogę. Tylko u nas masz szansę na konsultację na żywo z najlepszymi wróżkami w Polsce”) czy portale internetowe, często interaktywne. Za ich pośrednictwem można np. skontaktować się (za odpowiednią opłatą) z wróżbitą, który na życzenie skorzysta ze swoich magicznych zdolności. Jacy ludzie sięgają do tego rodzaju mediów i dlaczego? Jakie potrzeby psychologiczne są zaspokajane poprzez ich użytkowanie? Jakie jest miejsce i rola treści ezoterycznych we współczesnej przestrzeni medialnej? Jaka jest ich kulturowa recepcja? Tego rodzaju pytania może zadawać badacz zainteresowany medialnymi środkami wyrazu nowych przejawów religijności i duchowości.

Pozostając w obrębie ezoteryki i okultyzmu, należy wspomnieć o jeszcze jednym wymiarze przejawiania się nowych zjawisk religijnych w mediach, a mianowicie o kulturze masowej. Zainteresowanie tematyką magiczną i fantastyczną autorów poczytnych książek i chętnie oglądanych dzieł filmowych w ostatniej dekadzie jest wyraźniej niż zaznaczone. Wiele bestsellerów ostatnich lat, w tym książki J. K. Rowling czy Stephanie Meyer, odwołuje się wprost do wspomianej „magicznej strony” życia, i to zjawisko samo w sobie nie jest niczym nowym, lecz masowa popularność tychże pozycji, może zastanawiać i skłaniać do refleksji. Nadprzyrodzoność przejawia się również w kinie, zwłaszcza w złowrogiej postaci, czego znaczącym wyrazem jest popularność filmów podejmujących tematykę opętania demonicznego np. „The Possession” (2012), „The Last Exorcism” (2010) „The Exorcism of Emily Rose” (2005), czy będący przedmiotem analizy Małgorzaty Anterskiej w niniejszej książce film z 2011 r. „The Rite” z Anthonym Hopkinsem w roli zarówno egzorcysty jak i opętanego.

SPOŁĘCZNA RECEPCJA NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Nowe zjawiska religijne pojawiając się w mass-mediach docierają – jak sama nazwa wskazuje – do masowego odbiorcy. Współcześnie w Polsce, dzięki sile internetowego przekazu, prawie każdy użytkownik sieci wie kim jest ks. Piotr Natanek, chociaż wiele osób kojarzy go prawie wyłącznie z kazaniem, które ukazało się na różnych portalach humorystycznych, w którym za jedną z przyczyn zaistnienia opętania demonicznego uznaje czytanie Harrego Pottera. Przykład ten pokazuje, że recepcja społeczna nowych zjawisk religijnych, w wielu przypadkach jest zapośredniczona przez media. W stosunkowym monolocie wyznaniowym, jakim jest Polska, większość nowych zjawisk religijnych, z którymi można spotkać się „na żywo”, należy do jednego z wewnątrzkatolickich dyskursów – począwszy od ruchów odnowy, poprzez środowisko Radia Maryja, a skończywszy na peryferiach katolicyzmu w stylu wspomnianego Ruchu Rycerzy Chrystusa Króla, którym przewodzi ks. Natanek. O istnieniu i działalności innych ruchów religijnych, statystyczny obywatel RP dowiaduje się z telewizji, prasy czy portali internetowych. Dodatkowo wiele z nowych fenomenów religijnych ulega procesowi tzw. mediatyzacji (Hjarvard, 2008) – czyli przybiera formy medialne (o przykładach takich zjawisk wspomnieliśmy wcześniej). Dlatego też badanie recepcji alternatywnych ruchów religijnych czy nowych przejawów religijności powinno być wspomagane badaniem ich wizerunku w oczach medialnych środków przekazu oraz wpływu jakie mają media na opinię społeczną.

Jednym z istotnych obszarów refleksji nad nowymi zjawiskami religijnymi jest właśnie ich recepcja w społeczeństwie, a także sprzężenie zwrotne, wynikające z odbioru społecznego nowych propozycji religijnych, czyli mianowicie metody i sposoby legitymizacji innowacyjnych form i przejawów życia duchowego. W kontekście polskim ciekawe są analizy Tadeusza Doktora, który w latach 1998-1999 przeprowadził badania sondażowe, związane z postawami społecznymi wobec nowych ruchów religijnych (Doktor, 2000). Badania pokazały, że statystyczny Polak jest w dużym

stopniu uprzedzony wobec przedstawicieli mniejszości religijnych, zwłaszcza przedstawicieli Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kryszny (czyli popularnych „krysznowców”), a także Świadców Jehowy. Co ciekawe badani byli najbardziej sceptycznie nastawieni wobec „satanistów”, co jest doskonałym zobrazowaniem sytuacji, o której mówimy. Widoczny jest tutaj wpływ mediów na opinię społeczną, zwłaszcza w przypadku tabloidowego, sensacyjnego problemu „satanistycznej” inwazji na Polskę w latach dziewięćdziesiątych. Interpretując wyniki sondażu, Doktor stwierdził, że obraz nowych ruchów religijnych w dużej mierze kształtuje telewizja, a dzisiaj powiedzielibyśmy że na równi z nią czyni to internet. Ciekawym przykładem „celowanego” badania w zakresie postaw wobec nowych zjawisk religijnych był projekt prof. Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej. Również pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku przebadła ponad 350 profesorów tytularnych i etatowych, kwestionariuszem dotyczącym obrazu nowych ruchów religijnych w oczach akademików (Libiszowska-Żółtkowska, 2000). Wykazało ono, że środowisko akademickie reaguje w podobny sposób na nowe ruchy religijne jak reszta społeczeństwa. Czynnikiem różnicującym okazało się jednak zaangażowanie religijne – profesorowie deklarujący się jako niewierzący, wątpiący czy jako ateści byli bardziej przychylnie nastawieni do wyznawców innych wyznań, niż osoby deklarujące głęboką wiarę. Najmniejszą niechęcią darzeni byli wyznawcy religii judeochrześcijańskich, jednakże w tym przypadku znowu Świadkowie Jehowy wydali się być dalecy od prototypowego pojęcia chrześcijaństwa, a bliżej „sekty” (w kwestii praktyki społecznej w tym zakresie zob. artykuł w niniejszej książce autorstwa Justyny Cieminskiej, która zdaje relacje z obserwacji uczestniczącej praktyk misyjnych Świadców) znowu na zastany stan rzeczy mają wpływ media, co potwierdziła sama autorka badania: „Okazuje się, że obecne – za sprawą mediów – w świadomości także i profesorów zjawisko nowych ruchów religijnych ma również i dla nich charakter bardziej abstrakcyjny niż konkretny” (Ibidem, s. 131). Jako dowód

przytacza, że profesorowie, którzy zdolni byli wymienić kilka nowych ruchów religijnych, byli w mniejszości.

Recepcja nowych zjawisk religijnych zależy w dużej mierze od formy przekazu informacyjnego, stosowanego nazewnictwa, a także to w jakim stopniu nowe zjawisko legitymizowane jest przez dane środowisko kulturowe i społeczne. Artykuł traktujący o groźnych i niebezpiecznych praktykach satanistów wywołał inną reakcję w czytelniku niż sucha relacja protokolanta ze zjazdu sympatyków lucyferianizmu, w której autor wspomni o tym, jakie potrawy przygotowano w przerwie obiadowej. Liczy się również stopień opiniotwórczości danego medium – w tym zakresie przodują popularne dzienniki informacyjne, a także czasopisma o charakterze publicystycznym skierowane do masowego odbiorcy (Jedną z autorek niniejszego zbioru, Kaja Staniowska, dokonując przeglądu najbardziej poczytnych dzienników francuskich, przedstawia kreowany przez media obraz nowych ruchów religijnych w kraju nad Sekwaną). Nomenklatura w przypadku nowych zjawisk religijnych ma niebagatelne znaczenie, jeżeli chodzi o ich odbiór społeczny. Termin „sekta”, którego anglojęzycznym odpowiednikiem w znaczeniu dysydenckiej, psychomanipulacyjnej grupy religijnej jest *cult*, ma silne zabarwienie pejoratywne, przez co grupy nim określane są w większym stopniu stygmatyzowane społecznie. W tym kontekście ciekawe są badania przeprowadzone na dużej próbie respondentów (N=2400) w stanie Nebraska, dotyczące wpływu stosowanego nazewnictwa na reakcje społeczne (Olson, 2006). Badanych podzielono na trzy grupy, którym zadano odpowiednio zróżnicowane pytania: Jak byś się czuł gdyby twój sąsiad przyłączył się do sekty/nowego ruchu religijnego/nowego kościoła chrześcijańskiego? Czy zgadzasz się z poniższym stwierdzeniem: rząd powinien posiadać prawo regulacji działalności i praktyk sekty/nowego ruchu religijnego/nowego kościoła chrześcijańskiego. Jak można było się spodziewać, respondenci najbardziej uprzedzeni byli wobec terminu *cult*, termin „nowy ruch religijny” wydał się im neutralny (autor sugeruje, że podobne naukowe określenia np. alternatywny ruch religijny wywołałyby podobne reakcje),

a „nowy kościół chrześcijański” nawet sympatyczny. Dla przykładu 55% badanych optowało za tym, że rząd ma kontrolować działalność „sekt”, ale już 26% uznawało, że agendy państwa mają śledzić aktywność członków nowych ruchów religijnych, podczas gdy jedynie 12% respondentów uznało, że należy monitorować działalność organizacji określonych w badaniu jako nowe kościoły chrześcijańskie. Autor pokazuje, że chociaż termin *cult* (a w polskim „sekta” por. stosowanie terminu „sekty buddyjskie” w religioznawstwie) pojawia się czasem w badaniach socjologicznych w znaczeniu grupy religijnej, która oderwała się od innej, większej grupy, to jednak słowa te mają silne zabarwienie wartościujące. W pewien sposób sami badacze mogą wpływać na recepcję nowych zjawisk religijnych – na przykład właśnie poprzez stosowaną terminologię.

Z powyżej cytowanego sondażu wyłania się jeszcze jeden ważny wniosek, który stanowi puentę niniejszego wprowadzenia. Nowe zjawiska religijne nie istnieją w próżni, lecz zawsze w jakimś kontekście kulturowym. Im bliżej tego kontekstu się sytuują, tym bardziej są akceptowane przez społeczeństwo. Dobrze ilustruje to przykład sformułowania „nowe kościoły chrześcijańskie”, zawierające odniesienie do tradycji religijnej głównego nurtu oraz do znanej formy organizowania się religii z dodanym przymiotnikiem „nowe”, który może razić w oczy tradycjonalistów, jednakże dwa pozostałe słowa mają silniejszy wydźwięk. Im lepiej jakieś zjawisko religijne, nowe, innowacyjne i świeże, w jakiś sposób wpisuje się w szerszy kontekst kulturowy, tym bardziej jest akceptowane. Dobrze ilustrują to przykłady pojawiające się w niniejszej książce – Ruch Światło-Życie, w łonie katolicyzmu, oraz protestancki Kościół „Hammer” w Cieszynie. Im bliżej danej organizacji do prototypu religii w danej kulturze, tym cieszy się ona większym szacunkiem. Legitymizacja nowych nurtów religijnych, poprzez choćby nominalne odniesienie do znanego i poważanego kontekstu może wpłynąć na odbiór społeczny danego ruchu. Jednakże wiele zależy również od sposobu określania zjawiska w wypowiedziach przed-

stawicieli tradycji dominującej, mediach i środkach przekazu. W badaniach Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej przeprowadzonych w środowisku profesorskim Świadkowie Jehowy pojawiali się jako najczęściej podawany przykład sekty, podczas gdy w zasadzie równie dobrze mogą być określani mianem przedstawicieli tradycji Badaczy Pisma Świętego i nurtu millenarystycznego w obrębie chrześcijaństwa. Badanie społecznej recepcji nowych zjawisk religijnych powinno zatem zawsze uwzględniać kontekst kulturowo-religijny, a także prezentowany przez media obraz tychże zjawisk, na podstawie którego bardzo wielu respondentów wyrabia sobie – niejednokrotnie stereotypową – opinię na ich temat.

LITERATURA

- Adler, M. (2006). *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America*. London: Penguin Books.
- Ancyk, A., & Grzymała-Moszczyńska, H. (2013). Virtual Religion – from Theory to Practice: Religious Acts in LARPs. W: A. Ancyk, H. Grzymała-Moszczyńska (Red.), *Walking the Old Ways. Studies in Contemporary European Paganism*. Katowice: Sacrum Publishing House, s. 201–225.
- Cowan, D. E. (2011). The Internet. W: M. Stausberg, S. Engler (Red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, s. 459-473.
- Cowan, D. E. (2004). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. London: Routledge.
- Crow, J. L. (2013). Accessing the Astral with a Monitor and Mouse: Esoteric Religion and the Astral Located in Three-Dimensional Virtual Realms. W: E. Asprem, K. Granholm (Red.), *Contemporary Esotericism*. Sheffield: Equinox Publishing Ltd., s. 159-180.
- Doktór, T. (2000). Postawy wobec nowych ruchów religijnych. W: Z. Stachowski (Red.), *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*. Warszawa-Tyczyn: College of Socio-Economics in Tyczyn & Polskie Towarzystwo Religioznawcze, s. 111-118.
- Hjarvard, S. (2008). The Mediatization of Religion: A Theory of Media as Agents of Religious Change. *Northern Lights*, 6, s. 9–26.
- Jenkins, S. (2008). Rituals and Pixels: Experiments in Online Church. Online: *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 3(1).
- Letcher, A. (2003). "Gaia told me to do it". Resistance and the idea of Nature within contemporary British Eco-Paganism. *Ecotheology*, 8(1), s. 61–84.
- Libiszowska-Żótkowska, M. (2000). Profesorowie wobec nowych ruchów religijnych. W: Z. Stachowski (Red.), *Nowe ruchy religijne. Wybrane problemy*. Warszawa-Tyczyn: College of Socio-Economics in Tyczyn & Polskie Towarzystwo Religioznawcze, s. 119-133.
- Olson, P. J. (2006). The Public Perception of "Cults" and "New Religious Movements." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(1), s. 97–106.

- Pasek, Z. (2003). Nowe ruchy religijne a sekty. Terminologiczne rozważania religioznawcy. W: M. Mazur, Z. Pasek, A. Potocki, J. Rostworowski, P. J. Śliwiński, K. Wiktor, Nowy ruch religijny czy sekta? Warszawa: Dominik, s. 9-19.
- Siuda, P. (2010). Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Zimniak-Hałąjko, M. (2003). Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

OBRAZ NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH W PRASIE FRANCUSKIEJ NA PRZYKŁADZIE INTERNETOWYCH WYDAŃ DZIENNIKÓW „LE FIGARO”, „LE MONDE” ORAZ „LE PARISIEN”

KAJA STANIOWSKA *

Nowe ruchy religijne są ważnym zjawiskiem społecznym, z którym każdy kraj musi się zmierzyć. Francja, państwo zachodniej Europy, które może wydawać się tak bliskie, przyjmuje dalece inną od polskiej perspektywę w rozpatrywaniu tego fenomenu. Niektóre obawy czy proponowane przez Francuzów rozwiązania mogą wydawać się na pierwszy rzut oka zaskakujące, jednak bardziej dogłębna analiza tła kulturowego wyjaśnia te różnice, wpływające

* Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński; Instytut Filologii Romańskiej, Uniwersytet Jagielloński.

z odmiennych doświadczeń historyczno – politycznych i religijnych tego społeczeństwa.

W niniejszym opracowaniu wykazuję, że sposób konceptualizacji nowych ruchów religijnych przez mieszkańców Heksagonu jest zupełnie unikatowy. Moim zamiarem jest częściowa rekonstrukcja obrazu tego typu grup na podstawie analizy językowej materiału badawczego zaczerpniętego z internetowych wydań dzienników „Le Figaro”, „Le Monde” i „Le Parisien” z uwzględnieniem fundamentalnego znaczenia specyficznego francuskiego kontekstu kulturowego.

Analizie zostały poddane artykuły poruszające tematykę nowych ruchów religijnych zamieszczone w internetowych wydaniach dzienników „Le Figaro”, „Le Monde” i „Le Parisien” w okresie od 01.01.2010 do 26.11.2012 roku. Wybrany został na taki przedział czasowy, który wydawał się na tyle długi, żeby móc uzyskać w miarę obiektywny wynik, na podstawie którego będzie można zarysować pewne ogólne tendencje. Badane były tylko treści nieodpłatne i powszechnie dostępne. Wybór gazet był podyktowany ich najwyższą popularnością we Francji, jeśli chodzi o prasę krajową.² Zbieranie danych miało miejsce między 23 a 26 listopada 2012 roku.

Internet stanowi obecnie bardzo ważne źródło informacji i wydaje się, że nikt nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Niemniej jednak badania z jego wykorzystaniem, także w zakresie religioznawstwa, nie są wciąż zbyt popularne. Wiąże się to z wieloma problemami metodologicznymi, na jakie napotyka badacz chcący posłużyć się materiałem zaczerpniętym z rzeczywistości wirtualnej. Douglas E. Cowan (2011, s. 460) świetnie opracował to zagadnienie w rozdziale dotyczącym internetu podręcznika „The Routledge

² Dane zaczerpnięte ze strony OJD (*Association pour le contrôle de la diffusion des médias*). Jest to organizacja zajmująca się przede wszystkim kontrolą dystrybucji mediów we Francji oraz zbieraniem danych statystycznych.

Handbook of Research Methods in the Study of Religion” (Ed. M. Stausberg, S. Engler), przypominając rozróżnienie na *religion online* i *online religion* zaproponowane przez Hellanda. W niniejszym opracowaniu zajmiemy się tym pierwszym zjawiskiem, czyli wszelkimi wiadomościami na temat religii, jakie można w Internecie odnaleźć, a nie samymi religiami, funkcjonującymi dzięki przestrzeni wirtualnej. Postaramy się odpowiedzieć na zaproponowane przez Cowana ogólne pytania badawcze (Ibidem, s. 461): kto i dlaczego umieścił dane treści w sieci, do kogo są one skierowane i jak odbiorcy na nie reagują oraz zajmiemy się kwestią, która jest osią niniejszego tekstu, czyli w jaki sposób i dlaczego dany materiał został zaprezentowany, w odniesieniu do przedmiotu zainteresowania - internetowych wydań prasy francuskiej.

Na czym więc polegają wyżej wspomniane trudności? Przede wszystkim, należy wziąć pod uwagę trwałość zamieszczanych treści. Z jednej strony mamy do czynienia z efemerycznością tekstu, który może z dnia na dzień zniknąć. Stąd ważne jest wskazanie dokładnej daty przeglądania danych stron internetowych. Z drugiej natomiast możemy natknąć się na informacje przestarzałe i nieaktualne, których po prostu nikt nie usunął.

Można zastanawiać się ile faktycznie osób czytało dany artykuł, a ile na przykład weszło na stronę przez przypadek lub przeczytało jedynie jej fragment i porzuciło lekturę. Nie ma również żadnych danych, co do charakterystyki grupy odbiorców: jaki jest ich przedział wiekowy, wykształcenie, płeć, wyznanie czy miejsce zamieszkania. Nie wiemy czy są regularnymi czytelnikami, czy tylko okazjonalnymi. Nie należy na pewno zakładać, że każda z tych osób, lub nawet ich większość, zapoznała się z badanym materiałem, tj. czytała artykuły ze wszystkich trzech dzienników, które postanowiono potraktować zbiorczo. Trzeba zatem wyraźnie podkreślić, że niniejsze opracowanie jest jedynie próbą ujęcia w ramy szerokiego zjawiska i nie pretenduje do odpowiedzi na wszystkie pytania wiążące się z obrazem NRR w prasie francuskiej. Opracowany materiał, mimo że jest stosunkowo duży, stanowi jedynie

wycinek, mianowicie niecałe 2 lata z internetowego życia „Le Figaro”, „Le Monde” i „Le Parisien”. Nie należy również zapominać, że kluczową rolę gra tu kontekst kulturowy i bez niego nie da się w pełni zrozumieć charakteru prezentowanego problemu.

Język bez wątpienia jest jednym z najważniejszych elementów kształtujących tożsamość kulturową, szczególnie we Francji, gdzie posiada on status narodowego skarbu, który należy chronić przed obcymi wpływami, co stara się robić Akademia Francuska działająca nieprzerwanie od 1635 roku. Z tego względu uzasadnionym wydaje się skorzystanie z narzędzi, jakie oferuje nam współczesna lingwistyka, aby zgłębić opisywany tu temat, próbując za wszelką cenę ustrzec się pułapki etnocentryzmu.

KONCEPCJA JĘZYKOWEGO OBRAZU ŚWIATA (JOS)

Pojęcie Językowego Obrazu Świata (JOS) zostało wprowadzone do naukowego dyskursu przez amerykańskich etnolingwistów, autorów hipotezy ‘relatywizmu językowego’ Sapira i Whorfa czerpiących z myśli niemieckiego badacza języka Wilhelma von Humboldta. Ten pierwszy pisał: „Układ wzorów kulturowych danej cywilizacji jest w pewnym sensie odzwierciedlony w języku, który cywilizację tę wyraża. Żłudne jest przekonanie, że cechy istotne danej kultury można uchwycić i zrozumieć poprzez czystą obserwację, nie korzystając z pomocy symbolizmu językowego, który cechom tym nadaje znaczenie zrozumiałe dla danego społeczeństwa. (...)” (Sapir, 1978 s. 88). Oznacza to, że na podstawie analizy języka jesteśmy w stanie określić w przybliżeniu w jaki sposób dana społeczność konceptualizuje świat, który ją otacza.

Należy zaznaczyć, że w środowisku językoznawców nie ma powszechnej zgody co do znaczenia tego terminu. Jeżeli chodzi o polski wkład w badania nad JOS, to jego największym entuzjastą wydaje się być Jerzy Bartmiński, którego definicję pozwolimy so-

bie zacytować i przyjąć jako odpowiadającą potrzebom niniejszego opracowania: „Czym jest językowy obraz świata? Przyjmuję, że najogólniej mówiąc jest zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołów sądów o świecie. Mogą to być sądy ‘utrwalone’, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowych tekstach (np. przysłowia), ale także sądy presupozowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów” (Bartmiński, 2006, s. 12).

Żeby móc kompleksowo zająć się rekonstrukcją JOS, należy wziąć pod uwagę również elementy pozajęzykowe takie jak historia czy kultura danej społeczności. Oczywiście, w tym przypadku, z racji objętości pracy nie jest to do końca możliwe i pragniemy jeszcze raz zaznaczyć, że jest ona jedynie fragmentem, zarysem problemu, a być może przyczynkiem do dalszych badań.

Jedną z cech podstawowych Językowego Obrazu Świata jest jego antro- i etnocentryzm. Ujawniająca się w nim wizja rzeczywistości ma charakter potoczny, często niezależny od posiadanej wiedzy naukowej, np. mówimy, że słońce wschodzi i zachodzi, chociaż wiemy, że tak naprawdę pozostaje ono nieruchome. Wśród lingwistów toczy się spór o to czy to język wpływa na nasze postrzeganie świata (relatywizm językowy), czy też jest odwrotnie (uniwersalizm językowy)³. Niezależnie od tego jaka jest odpowiedź, nie ulega wątpliwości, że język jest świadectwem historii jego użytkowników, ich doświadczeń; jest pełen stereotypów i uproszczeń, które ułatwiają nam codzienną komunikację. I to właśnie będę się starała, choć po części, uchwycić w moim badaniu i poprzez analizę językową dotrzeć „do sposobów postrzegania i konceptualizacji świata przez człowieka, do psychospołecznych mechanizmów ka-

³ Za tym drugim poglądem opowiada się Anna Wierzbicka, która dokładnie przedstawia swoją koncepcję m.in. w świetnej książce *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 2010.

tegoryzacji zjawisk, a więc poznać „mentalność mówiących” (Ibidem, s. 15).

SWOISTOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA FRANCUSKIEGO: IDEA LAICKOŚCI PAŃSTWA (*LAÏCITÉ*)

Laickość ma dla Francuzów fundamentalne znaczenie i jest ideą głęboko zakorzenioną w ich długiej historii. Jak pisał Jan Prokop: „lata przymusowej dechrystianizacji narzuconej przez rewolucję, potem cyniczny stosunek do religii Napoleona pogłębiły laicyzację, której początki sięgają prawdopodobnie poł. XVIII w., gdy rozkwita wroga Kościołowi myśl oświeceniowa” (2005b, s.514). Kolejny ważny moment to 9 grudnia 1905 roku, kiedy to Zgromadzenie Narodowe uchwaliło prawo o rozdziale państwa od Kościoła i chociaż „w samej ustawie z grudnia 1905 roku nie pojawia się słowo *laïcité* (świeckość), to bez wątplenia regulacja ta ustanowiła podstawy francuskiej zasady laickości instytucjonalnej i stała się podstawą paktu republikańskiego” (Kielan-Glińska, 2009, s. 109). Oczywiście wolność wyznania i sprawowania kultu zostaje zachowana, ale przy zastrzeżeniu, że „Republika Francuska nie uznaje prawnie, nie opłaca duchownych, ani nie subwencjonuje żadnego kultu” (Ibidem, s. 110). Istnieją dwie podstawowe cechy tej koncepcji: wolność religijna (wolność sumienia i wyznania, wolność praktykowania oraz zasada równości i niedyskryminowania żadnej religii) oraz neutralność państwa w tej sferze (*loi de séparation*), czyli nieangażowanie się Republiki w wewnętrzne sprawy kultów religijnych (Ibidem, s. 111).

Siłę oddziaływania tej koncepcji można było obserwować w ostatnich latach na przykładzie sporu o chustę muzułmańską, który, choć w mniejszym stopniu, trwa po dziś dzień. W efekcie wielolet-

nich burzliwych dyskusji 15 marca 2004 roku przyjęto ustawę⁴ o laickości szkół, która zakazuje noszenia wszelkich symboli i strojów podkreślających przynależność religijną w szkołach, gimnazjach i liceach publicznych. Można pokusić się o stwierdzenie, że świeckość jako taka stała się wartością, którą Francuzi starają się bronić za wszelką cenę i ma ona zupełnie inny wymiar niż np. w Polsce. Ciężko jest znaleźć we Francji katolika (a sondaże wskazują, że ich liczba w tym kraju wciąż pozostaje znacząca⁵), który zgodziłby się na krzyż w budynku państwowym, skoro nawet noszenie symboli religijnych w miejscach publicznych jest bardzo kontrowersyjne⁶. Religia jest elementem sfery prywatnej i tam też powinna pozostać, niezależnie od tego czy jest ona religią większości czy mniejszości. Można też odnieść wrażenie, że laickość nie jest pojęciem ostatecznie zdefiniowanym, co można zauważyć po lekturze tekstów na stronie „*Laïcité à l'usage des éducateurs*” (<http://www.laicite-educateurs.org/>), przeznaczonej dla nauczycieli i wychowawców. Warto zwrócić uwagę na to, jak ważna jest próba uchwycenia, określenia czym jest laicka etyka, jakie są źródła moralności i odpowiedzi na pytanie czy można i czy należy rzeczywiście ignorować w nauczaniu tak wszechobecne zjawisko, jakim jest religia. Francuzi wychodzą z interesującym pomysłem nauczania nie religii jako takiej, a więc sprzeciwiają się koncepcji katechezy, ale tzw. faktu religijnego (*fait religieux*), co zgrabnie można by przetłumaczyć na naukę religioznawstwa. Jest to kształcenie wolne od promowania jednej opcji światopoglądowej, pre-

⁴ Treść ustawy dostępna na stronie:

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&dateTexte=&categorieLien=id>

⁵ Według danych z 2011 roku zebranych przez Ifop (Instytut opinii publicznej) 61% Francuzów deklaruje się jako katolicy (praktykujący lub nie). Dane dostępne na stronie : http://www.ifop.com/media/poll/1479-1-study_file.pdf

⁶ Wystarczy przyjrzeć się wynikom sondażu opublikowanego przez *Le Parisien*, według którego zdecydowana większość Francuzów (86%) opowiada się za zastrzeżeniem prawa zabraniającego noszenia widocznych symboli religijnych wszędzie tam, gdzie znajdują się dzieci, czyli w szkołach czy żłobkach. Co ciekawe, aż 83% respondentów chce rozszerzenia tego prawa na prywatne przedsiębiorstwa.

zentujące wszystkie wyznania na równej stopie i wskazujące wpływ jaki miała religia na historię i rozwój człowieka.

Jak wynika z powyższych rozważań, laickość we Francji jest czymś dalece istotniejszym niż w Polsce. Zakres tego pojęcia również jest dużo szerszy i, co chyba najważniejsze, jest to koncepcja, która stale podlega rewizji i pozostaje przedmiotem bezustannej refleksji. Stąd, między innymi, wpływa diametralnie inny stosunek do religii i wszystkich jej przejawów, także do nowych ruchów religijnych.

KONCEPCJA OBYWATELSKOŚCI

Narodziny koncepcji obywatela (*citoyen*) mają miejsce w porewolucyjnej, osiemnastowiecznej Francji. Upada monarchia i rodzi się republika. „Fakt ten przekonał wielu niedawnych królewskich poddanych, że łatwo mogą stać się kimś zupełnie innym: obywatelami (*citoyens*) społeczeństwa obywatelskiego – a więc nie przedmiotami (biernymi adresatami, wykonawcami) cudzych (monarchy, despoty itd.) działań i zaleceń, ale świadomymi podmiotami suwerennie kształtującymi własne losy zarówno prywatne, indywidualne, jak i zbiorowe, działające w imieniu własnym i jednocześnie (...) z ramienia woli powszechnej jako suwerena, czyli władzy najwyższej instancji” (Prokop, 2005a, s. 407). Naród jest we Francji postrzegany jako zbiór równoprawnych jednostek (Kielan-Glińska, 2009, s. 191), stąd o dyskryminacji można mówić w odniesieniu do danej osoby, a nie całej grupy społecznej.

Trzeba podkreślić, że jednym z największych osiągnięć Rewolucji było ustalenie Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Zgodnie z nią, wszyscy obywatele są równi wobec prawa, a ponadto „między obywatelem a państwem nie może nic stać – np. grupa etniczna, wyznaniowa. Intencją tej koncepcji było wyzwolenie jednostki z krępujących ją więzi. Indywidualistyczna koncepcja praw poli-

tycznych i obywatelskich stała się podstawą prawa w skali międzynarodowej, w tym koncepcji praw człowieka” (Szul, 2009, s. 178). Jak widać, relacja państwo-obywatel jest we Francji jasno określona i nienaruszalna. Można podejrzewać, że stoi to u źródeł wątpliwości mieszkańców Heksagonu wobec wszelkich nowych ruchów religijnych podejrzewanych o ograniczanie wolności jednostki i domagających się równych religiom praw.

STAN FORMALNO – PRAWNY NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Jak już to było wspomniane, najważniejszym dokumentem regulującym stan formalno – prawny religii jest ustawa z grudnia 1905 o rozdziale Kościoła od państwa. Artykuł 4 tego dokumentu wprowadza pojęcie *association cultuelle*. Można próbować to tłumaczyć jako stowarzyszenie kultowe, ale nie należy utożsamiać tego terminu z polskim określeniem „związek wyznaniowy”, ponieważ mają to być organizacje, których jedynym celem jest sprawowanie kultu. W efekcie, nie mogą one, w świetle prawa, podejmować aktywności kulturalnej, społecznej, edukacyjnej czy komercyjnej, jeżeli chcą uzyskać taki status i utrzymać go. Duchowni nie są opłacani przez państwo. Poza tym taka organizacja nie może zagrażać porządkowi publicznemu⁷. Niemniej jednak te stowarzyszenia mogą korzystać ze znaczących ulg podatkowych oraz przyjmować wszelkie dary pieniężne.

Jeśli chodzi natomiast o nowe ruchy religijne, potocznie nazywane sektami, to istnieje we Francji specjalny organ państwowy za nie odpowiedzialny. Chodzi o *Miviludes*, czyli Międzyresortowy projekt nadzoru i walki z działalnością sekt (*Mission Interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires*). Na ich stronie internetowej można przeczytać coroczny raport dotyczący stanu

⁷ Więcej na ten temat:

http://circulaire.legifrance.gouv.fr/pdf/2010/06/cir_31322.pdf

NRR we Francji, dowiedzieć się czym jest sekta, jak ją rozpoznać oraz jak pomóc tym, którzy zostali przez nią zmanipulowani. Oczywiście istnieje również możliwość zgłoszenia potencjalnego zagrożenia związanego z konkretną grupą.

Znów pojawia się problem definicji. Polskie sformułowanie „nowe ruchy religijne” może być ucieczką terminologiczną od źle konotowanej „sekty”⁸. Język francuski inaczej radzi sobie z tym problemem; mianowicie ukuto termin *dérives sectaires*, który odnosi się do negatywnych działań pewnych grup posługujących się metodami podobnymi do tych, które stosuje się w samych sektach. Jest to jakby zboczenie z właściwego kursu, pewna dewiacja, która może prowadzić do przekształcenia się w sektę, albo która może wskazywać, że dana wspólnota *de facto* taką sektą już jest. Wydaje się to zawiłe, więc warto zacytować wyjaśnienie proponowane przez *Miviludes* : „ Od tego czasu [od ustanowienia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, przyp. K.S.] francuski system prawny nie interesuje się sektami, wierzeniami, doktrynami czy światopoglądem jako takim. Interesują go *dérives sectaires*, tzn. praktyki, metody, działania i zachowania, pojedynczych osób lub grup (...), zagrożające porządkowi publicznemu, łamiące przepisy prawa, naruszające podstawowe wolności, (...) poprzez stosowanie przymusu, nacisku, i gróźb oraz poprzez techniki prowadzące do zniewolenia psychicznego, które pozbawiają dane osoby części ich wolności osobistej”⁹.

Dowiadujemy się również jak poznać te działania, które stwarzają zagrożenie; oto lista niektórych proponowanych przez *Miviludes* kryteriów:

⁸ W niniejszym opracowaniu zdecydowałam się na wymienne użycie sformułowań „nowe ruchy religijne” oraz „sekty”. Przemawiają za tym dwie kwestie: po pierwsze, słowo „sekta” to termin, który występuje w materiale przeze mnie badanym; po drugie, chciałam uniknąć niezręczności stylistycznych.

⁹ Pełną definicję oraz inne interesujące informacje można znaleźć na stronie *Miviludes* : <http://www.miviludes.gouv.fr/>. To, jak i wszystkie inne tłumaczenia są mojego autorstwa.

- destabilizacja psychiczna,
- wygórowana oczekiwania finansowe,
- zerwanie z dotychczasowym środowiskiem,
- szkodliwy wpływ na integralność psychiki,
- rekrutowanie dzieci,
- dyskurs antyspołeczny,
- zaburzenie porządku publicznego,
- próby infiltracji organów władzy publicznej.

Jak można łatwo zauważyć, wiele z tych zachowań jest właściwych dla grup destrukcyjnych, a więc nie dla wszystkich nowych ruchów religijnych, jak też nie są bezpośrednio związane z działalnością o charakterze religijnym. Część z tych cech jest jednak bardzo trudno definiowalna, np. dyskurs antyspołeczny czy wygórowane oczekiwania finansowe. Są to kwestie bardzo subiektywne i dlatego też wciąż pojawiają się wątpliwości w stosunku do takich grup jak Świadkowie Jehowy (ŚJ), którzy status *association cultuelle* uzyskali dopiero w 2000 r. Wcześniej byli oni wpisani na dotychczas jedyną oficjalną listę sekt firmowaną przez francuski rząd w raporcie z 1995r. „Sekty we Francji” (*Les sectes en France*). W tym kontrowersyjnym dokumencie na „czarnej liście” oprócz Świadków Jehowy znalazł się także Kościół Scjentologiczny, który np. w Stanach Zjednoczonych ma status religii. Znacząca większość wymienionych tam ruchów nie otrzymała do dziś statusu *association cultuelle*.

Istnieje także wiele innych organizacji działających na obszarze walki z sektami. Najważniejsze to UNADFI (*Union nationale des associations de défense des familles et de l'individu victimes de sectes*)¹⁰ oraz CCMM – (*Centre contre les manipulations mentales*).

¹⁰ Na ich stronie można przeczytać, że oranizacja ta uważa, że sformułowanie „nowe ruchy religijne” zostało wymyślone przez sekty, aby zapobiec potencjalnym oskarżeniom i zyskać sobie szacunek i poważanie. W ten podstępny

Oczywiście istnieją także stowarzyszenia broniące nowych ruchów religijnych takie jak CAP LC (*Coordination des associations de particuliers pour la liberté de conscience*) czy CICNS (*Centre d'information et de conseil des nouvelles spiritualités*). Liczba i aktywność tych organizacji wskazuje na to, jak istotny jest to temat we francuskiej debacie publicznej.

CECHY CHARAKTERYSTYCZNE OBRAZU NRR W PRASIE FRANCUSKIEJ

Przy opracowaniu materiału badawczego, chcielibyśmy zwrócić uwagę na cztery główne zagadnienia: różnice w konceptualizacji poszczególnych przykładów NRR, określenia wartościujące w odniesieniu do NRR, wskazywane obszary ich działania oraz sposoby radzenia sobie z tą aktywnością. Przy okazji tego ostatniego elementu warto zastanowić się nad kwestią odpowiedzialności, która zdaje się być dla Francuzów kluczowa.

W materiale pojawiło się ponad 40 przykładów nowych ruchów religijnych. Ta liczba jest stosunkowo wysoka, biorąc pod uwagę, że rozpatrujemy tu dane jedynie z niecałych dwóch lat i pamiętając przy tym, że określone grupy przywoływane były w omawianych tekstach wielokrotnie. Warto podzielić te przykładowe ruchy na podgrupy, w których można wykazać pewne elementy wspólne i zarazem odpowiedzieć na pytanie jakie są przyczyny występowania tych podobieństw konceptualizacyjnych. Trzeba jednak jasno stwierdzić, że granice między tymi grupami są płynne i często jeden przykład może odnosić się do dwóch, a nawet więcej kategorii.

Do pierwszego takiego zbioru wchodzi grupy, które są klasyfikowane jako organizacje przestępcze lub paramilitarne. Najczęściej

sposób, sekty miałyby bronić się przed działalnością UNADFI i innych tego typu stowarzyszeń.

pojawiającym się przykładem jest islamska sekta Boko Haram, która dąży do tego, żeby Nigeria stała się państwem wyznaniowym, surowo przestrzegającym szariatu. Opisywane są ich „polowania” na chrześcijan i tendencja do radykalizacji oraz do prowadzenia potajemnej aktywności. Najważniejsze cechy tej organizacji, charakteryzujące również inne ruchy z niniejszej grupy, to zagrożenie dla prawidłowego funkcjonowania państwa i demokracji, łamanie przepisów prawa oraz działanie w ukryciu.

Rzecz ma się podobnie w przypadku japońskiej grupy Aum, która kojarzona jest przede wszystkim z zamachem na tokijskie metro z 1995 roku. Tym razem podkreślona zostaje możliwość zagrożenia globalnego oraz ataków terrorystycznych. Nic za to nie mówi się o doktrynie ani o celach tego ruchu. Możemy się jedynie dowiedzieć, że wykorzystuje ona koncepcje buddyjskie oraz hinduistyczne i niesie przesłanie apokaliptyczne. Wyraźnie zostaje również zaznaczone, że mimo tego, że organizacja ta jest legalna, pozostaje pod ścisłym nadzorem władz. Jest to rozwiązanie praktykowane także we Francji stąd informacja ta jest dla czytelnika istotna.

W zbliżony sposób opisywane są takie ruchy jak: grecka Sekta Rewolucjonistów (ataki terrorystyczne, ekstremizm), Mungiki (kenijska organizacja przestępcza często dekapitująca swoje ofiary i oddająca cześć duchom góry Kenii), Rycerze Templariusze (meksykański kartel handlujący bronią i narkotykami, narzucający swoim członkom zestaw zasad moralnych i religijnych) czy nawet Colonia Dignidad (założona przez zmarłego niedawno nazistę Paula Schaefera oskarżanego o gwałty na sierotach wojennych i nielegalne składowanie broni). Powyższe wiadomości pozwalają na dostrzeżenie pierwszych cech obrazu NRR we francuskiej prasie: sekta to niebezpieczna organizacja zagrażająca życiu poszczególnych obywateli jak i działaniu państwa, która legitymizuje swoje postępowanie wierzeniami religijnymi.

Drugą podgrupą są organizacje działające w krajach bardzo odległych od Francji. Ta cecha może na pierwszy rzut oka nie wydaje się być dystynktywną, jednak postaramy się wykazać, że to różnienie jest uzasadnione. Na początku warto zająć się przypadkiem Rosji, która pojawia się zaskakująco często w tej tematyce. Mamy na przykład opis sekty apokaliptycznej ukrywającej się przez 10 lat w bunkrach, żyjącej w niehigienicznych warunkach wraz z dziećmi i powołującej się na tradycję islamską. Po raz kolejny uwidacznia się element tajnej działalności, który będzie obecny praktycznie we wszystkich utworzonych zbiorach jako immanentna i budząca lęk cecha sekty. Trzeba również powiedzieć, że wyżej opisany przypadek jawi się jako bardzo drastyczny i skrajny. W ten właśnie sposób konceptualizowane są ruchy działające na oddalonych od Heksagonu terenach.

Rosja to także ojczyzna grupy wierzącej, że Putin to reinkarnacja apostoła Pawła, który wraz z innymi wcieleniami uczniów Jezusa walczy z rodziną Antychrysta¹¹. Jest to również kraj, w którym działała Orenbrska miejska fundacja samodoskonalenia osobowości założona przez byłego psychiatrę organizującego orgie seksualne; oraz sekta satanistyczna, której członkowie zostali skazani na 20 lat więzienia za zabicie, poćwiartowanie i zjedzenie 4 nastolatków. Jak widać przywoływane przykłady prezentują działania bardzo ekscentryczne i często epatujące okrucieństwem. Podobnie jak przypadek Ringing Cedars, tajemniczej grupy nawiązującej do neoszamanizmu słowiańskiego, która porwała majątnego właściciela jednego z belgijskich zamków i wierzy w rychłe pojawienie się Anastazji, legendarnej wróżki biegającej nago po Tajdze oraz twierdzi, że cedry syberyjskie są tak naprawdę sensorami kosmicznymi.

Radykalizm ujawnia się także w opisie grupy kanibali z Papui – Nowej Gwinei, którzy mieli zabić co najmniej 7 osób, zjeść ich mó-

¹¹ <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/05/13/97001-20110513FILWWW00323-poutine-l-apatre-paul-reincarne-a.php>

zgi i przygotować zupę z penisów swych ofiar. Artykuł dość obszernie przedstawia także motywację grupy, czyli chęć walki z miejscowymi czarownikami, którzy nadużywając swojej władzy, żądają często, poza zwykłą zapłatą (bardzo dokładnie zresztą przeliczoną przez autora tekstu – 387 €, worek ryżu i świnia),¹² także kontaktów seksualnych z zamężnymi klientkami. Przeciętny Francuz widzi w tym patologiczną formę religii pierwotnej, która rodzi równie patologiczny ruch religijny. Ścisły związek i płynna granica między NRR i religią tradycyjną to także cecha charakterystyczna omawianego obrazu sekt, do czego wrócimy przy prezentowaniu kolejnej wydzielonej przeze mnie podgrupy.

Analogicznie opisany zostaje ruch o znamiennej nazwie Cartel, działający w Brazylii, odpowiedzialny za śmierć co najmniej dwóch kobiet i użycie części ich ciała do przygotowania farszu do *empenadas*¹³. Sekta dąży do oczyszczenia świata poprzez zmniejszenie jego populacji. Jej przywódca przyjmował jako nastolatek leki przepisane mu przez psychiatrów, a o swoich zabójstwach opowiadał bez cienia żalu. Ofiarami padały kobiety, w których numerach dowodów osobistych guru odnajdywał liczbę 666. Problemy psychiczne mieli także członkowie japońskiej grupy, którzy spowodowali śmierć 6 osób w wyniku egzorcyzmu. Podsumowując, można stwierdzić, że ruchy religijne działające daleko poza granicami Francji są przedstawiane jako dziwne, okrutne, brutalne i przede wszystkim skrajnie niebezpieczne.

¹² Przy tej okazji warto również odnotować, że na końcu omawianego artykułu pojawił się opis położenia geograficznego Papui- Nowej Gwinei, jej zasobów naturalnych czy nawet ukształtowania terenu. Jest to o tyle ciekawe, że może wskazywać na domniemany przez autora tekstu brak elementarnej wiedzy czytelników na temat tego kraju.

¹³ Pozwolę sobie na zaprezentowanie ciekawostki traduktologicznej: w Polsce ta sprawa również była nagłaśniana i przetłumaczono wyżej wymienioną potrawę jako „pierogi”, natomiast w jednym z francuskich artykułów zdecydowano się na przekład „stone pączki”. Oto kolejny przykład siły różnic kulturowych.

Następna kategoria to ugrupowania, które są w jakiś sposób związane z chrześcijaństwem. Kardynalnym przykładem jest *Communauté des Béatitudes* (Wspólnota Błogosławieństw), która aż do 2008 roku była oficjalnie uznana przez Watykan. Już w 1998 roku pojawiły się pierwsze sygnały o nieprawidłowościach, ale władze kościelne, nie chcąc zatrzymać dynamicznie rozwijającej się na fali odnowy charyzmatycznej grupy, nie podjęły wystarczających działań. W końcu okazało się, że stosowano tam, jak to określono w artykule, „praktyki uzdrawiania psycho – duchowego¹⁴”, a przewodzący grupie mężczyzna przyznał się do 57 przypadków napaśtowania seksualnego nieletnich między rokiem 1975 a 2000. Autor tekstu podkreśla także zaangażowanie dominikanów w cały proceder oraz przytacza dramatyczne wypowiedzi poszkodowanych. Chrześcijaństwo nie jest wolne od szkodliwego działania sekt, zdaje się mówić ten szczegółowy raport. We francuskiej prasie pojawia się wiele kontrowersji, także w obrębie tzw. religii tradycyjnych i często można spotkać się z tekstami poruszającymi problem rozróżnienia tego co jest już sektą, a co jeszcze nie. Warto wspomnieć, że we Francji religia zinstytucjonalizowana, a więc wychodząca poza sferę prywatną, jest waloryzowana negatywnie. Wydaje się, że jest to cecha wyraźnie odróżniająca polski sposób myślenia o religijności od tego, który charakteryzuje mieszkańców kraju Moliera.

Przy tej okazji należy powiedzieć także o Różokrzyżowcach, którzy stanowią jedyny ruch rozumiany także w kategoriach zagrożenia duchowego, a nie tylko psychicznego. Artykuł im poświęcony wyraźnie odznacza się na tle innych, ponieważ uwzględniono w nim, co jest bardzo nietypowe, ostrzeżenia duchownych katolickich. Jest to właściwie jedyny przypadek, w którym zostaje poruszona kwestia duchowości; chociaż należy powiedzieć, że część tekstu odnosząca się do popularności tego ruchu wśród przedstawicieli wła-

¹⁴ S. Le Bars, *Les Béatitudes en redressement spirituel*, „Le Monde”, 2011/12/29, http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/11/29/les-beatitudes-en-redressement-spirituel_1610706_3224.html

dzy Kamerunu przypomina już swoją retoryką inne opisy tego rodzaju.

Następnie mamy do czynienia z przykładem sekty wywodzącej się z ruchu adwentystów, która została oskarżona o torturowanie i poddanie skaryfikacji jednej ze swoich członkiń podczas egzorcyzmu. Należy wspomnieć, że w jednej z gazet nie było mowy o tym, że adepci tej grupy są byłymi adwentystami, a więc z artykułu wynikało, że są oni czynnymi członkami tej religii. Kolejny przykład to Coeur douloureux et immaculé de Marie (Bolejące i niepokalane serce Maryi), grupa określana mianem paramilitarnej, odpowiedzialna za porwanie małego chłopca, który miał być „wybrany”. Jej przywódca oskarżany był o gwałty na nieletnich. Podobnie wygląda sprawa małej grupki amiszów zamieszkującej Ohio, na łonie której dochodzi do gwałtów oraz upokarzającego obcinania bród żonatym mężczyznom i robienie im przy tym wstydliwych zdjęć. Dochodzi także do aktów przemocy. Wątpliwości pojawiają się także wobec założonego w XIX w. w Belgii antonizmu – ruchu kładącego nacisk na uzdrawiającą moc modlitwy. Podany jest przykład rodziców porywających swoją dorosłą córkę z tej wspólnoty w obawie przed negatywnym wpływem tego zgromadzenia. Ta podgrupa pokazuje, że francuscy dziennikarze nie obawiają się wskazywać źródeł NRR, nawet jeśli są to korzenie chrześcijańskie. Religia jako taka jest postrzegana jako potencjalne zagrożenie szczególnie wtedy, gdy mamy do czynienia z jakąkolwiek działalnością zorganizowaną i zinstytucjonalizowaną. Ma to oczywiście związek z ideą laickości oraz z koncepcją *association culturelle*, która ma zajmować się wyłącznie sprawowaniem kultu i niczym więcej. Każda aktywność wykraczająca poza te ramy jest z góry podejrzana.

Do następnej kategorii zaliczyć można właściwie tylko dwie organizacje: Kościół Zjednoczeniowy oraz Kościół Scjentologiczny. Są to grupy, których obraz rysowany jest niemal wyłącznie w odniesieniu do pieniędzy. Zysk jawi się jako ich główny cel; ruchy te często dopuszczają się oszustw finansowych oraz działają

jak sprawne korporacje, mówiąc kolokwialnie – maszyny do robienia pieniędzy. Budzą wyłącznie negatywne skojarzenia, jako organizacje manipulujące uczuciami łatwowiernych wyznawców, żeby wyłudzić od nich pieniądze.

Ruch założony przez Moona zostanie poddany analizie jako pierwszy. Najczęściej jest on określany mianem imperium religijnego, a przede wszystkim komercyjnego. Prasa zainteresowała się tą sektą ze względu na niedawną śmierć jej założyciela i związane z tym ceremonie. Ich opis obfituje w hiperbole: ekrany są gigantyczne, obraz Moona ogromny, a koszty należy liczyć w milionach. Bardzo silnie podkreśla się także fałszywość i hipokryzję ruchu, które miałyby objawiać poprzez wojny rodzinne toczone pomiędzy 14 dziećmi byłego przywódcy. Absurd ma polegać na tym, że Kościół promujący zjednoczenie jest pełen wewnętrznych konfliktów. Przy tej okazji wspomina się również o skandalu z roku 1998 związanym z nadużyciami syna Moona wobec jego żony, co ma uwydatniać obłudę grupy. Co ciekawe pisze się także o tajnym spotkaniu byłego lidera Frontu Narodowego Jean Marine Le Pena ze zmarłym przywódcą religijnym, do którego miało dojść w 1994 roku. Francja po raz kolejny stawia sobie pytanie, o neutralność swojego państwa i niezależność władzy od wpływów religijnych. Organizacje walczące z sektami uspokajają, że ten ruch nie jest zbyt aktywny na terenie Heksagonu, ale zalecają zachowanie czujności. Znana z organizowania masowych ceremonii ślubnych grupa jest w posiadaniu ogromnych funduszy finansowych, co czyni ją niebezpieczną niezależnie od kompromitacji jaką są spory między dziedzicami majątku. Należy jednak podkreślić, że ryzyko związane z tą grupą jest przedstawiane jako stosunkowo niewielkie, nie licząc możliwości wyłudzenia sporych sum pieniędzy. Inaczej rzecz się ma w przypadku kolejnego ruchu religijnego.

Kościół Scjentologiczny ma we Francji długą historię konfliktów z prawem stąd jest chyba najlepiej znanym przykładem niepożądanego organizacji religijnej. Jak wspomniano wcześniej oficjalny rządowy raport z 1995 roku uznaje go za szkodliwą sektę. Jednak

w większości artykułów pojawiają się informacje na temat tego, że ta grupa ma w Stanach Zjednoczonych status religii. Dla Francuzów jednak jej zgubny wpływ nie ulega żadnym wątpliwościom. Zwraca się szczególną uwagę na metody jakimi się posługuje. Niebezpieczeństwo polega na tym, że scjentolodzy, tak jak wiele innych sekt, korzystają z nowinek technologicznych, żeby rekrutować nowych członków w sposób bardziej efektywny; na przykład, w Apple Store można za 0,79€ zakupić e-booka o nazwie „Scintology Term Pocket Book”, w którym zawarte są elementy doktryny ruchu. Na najbardziej skandaliczny jej fragment autor artykułu wybrał nauczanie, że ludzie to nieśmiertelne byty duchowe, co wobec innych przekonań scjentologów nie wydaje się być tak szokujące i jest ideą występującą w wielu religiach. Kolejną prezentowaną metodą jest staranie się o dobre pozycjonowanie stron w Google, np. zastrzeganie sobie takich sformułowań jak „wiara w siebie” czy „radzenie sobie ze stresem”. Mówi się także o podstępnych zakładaniu organizacji na rzecz praw człowieka czy też do walki z narkomanią, na stronach których nie ma żadnej informacji na temat ich związków z Kościołem Scjentologicznym. Ma to być sposób na przemycenie własnych wierzeń do przestrzeni publicznej. Wymienia się także takie praktyki jak lobbing czy *e-fishing*. Francuzi szczycą się za to pierwszym wygranym ze Scjentologami procesem, w którym oskarżyli ruch o oszustwa finansowe w grupie zorganizowanej i mimo wielu kontrowersji w czasie samej rozprawy, członkowie ugrupowania zostali obciążeni karą w wysokości 1,5mln €. Jest to wydarzenie określane jako historyczny moment. Rzecz jasna pojawiają się także odniesienia do celebrytów należących do tego Kościoła. Widzimy zatem, że z grupami zorientowanymi na zysk wiąże się przede wszystkim ryzyko fizyczne, a nie duchowe, groźba wyłudzenia pieniędzy i padnięcia ofiarą oszustwa.

Dalszy ciąg klasyfikacji to przypadki sporne, czyli grupy, co do statusu których pojawiają się wątpliwości. Głównym przykładem są Świadkowie Jehowy (dalej ŚJ). Zdezorientowanie jest spowodowane zmianami w stanie formalno – prawnym tego ruchu.

W 1995 roku trafia on na wspomnianą już wielokrotnie oficjalną listę francuskich sekt, jednakże w 2000 roku Rada Stanu (*Conseil d'Etat*) zadecydowała o nadaniu mu statusu *association cultuelle*. Niemniej jednak, *Miviludes* i podobne organizacje wciąż nawołują do zachowania czujności i ostrzegają, że doniesienia o praktykach przypisywanych typowo sektom nadal do nich napływają. Pojawiły się także zawirowania na tle finansowym: Francja została zobowiązana przez Europejski Trybunał Praw Człowieka do oddania ŚJ prawie 4,6mln €, ponieważ opodatkowała dary wiernych, co ETCP odebrało jako ograniczenie wolności religijnej. Adwokat tego ruchu religijnego mówi o stygmatyzacji i dyskryminacji z jaką spotykają się Świadkowie Jehowy oraz zauważa, że Trybunał potępił to „fracusko-francuskie rozróżnienie” między tradycyjnymi religiami a rzekomymi sektami. Niezależnie od tej zewnętrznej decyzji, *Miviludes* zapowiada, że nie odstąpi od obserwacji tej grupy. Wymieniają oni następujące podejrzane dla nich elementy: prozelityzm aktywny, sprecyzowana wizja końca świata oraz odmawianie transfuzji krwi. Problem stanowi również brak zgody władz na to, żeby w więzieniach byli obecni kapelani ŚJ, co uzasadniane jest potencjalnym zagrożeniem dla porządku publicznego¹⁵. Te zawiłości leżą u źródeł wątpliwości związanych z naturą opisywanej grupy.

Podobnie wygląda kwestia Mormonów, która zyskała dużą popularność za sprawą kandydatury Mitta Romney'a na prezydenta USA. Za każdym razem, uściśla się, że grupa ta nie jest sektą, ale nie jest też częścią rady ekumenicznej. Często wymienia się także cechy charakterystyczne jej wyznawców: nie palą, nie piją alkoholu, kofeiny, teiny, nie uprawiają hazardu, są przekonani, że Eden był kiedyś w Missouri i gromadzą wiele materiałów archiwalnych, aby odtworzyć drzewo genealogiczne ludzkości i by chrzcic zmarłych. Mają swojego proroka, uzupełniająca teksty do Biblii i przez długi

¹⁵ Administracja więzienna we Francji uznaje jedynie takie wyznania jak: katolicyzm, protestantyzm, judaizm, islam, prawosławie i buddyzm. W efekcie, duchowni jedynie tych religii mają prawo wizytowania więźniów.

okres czasu praktykowali poligamię. „Są mormonami, ale są normalni” – podsumowuje jeden z dziennikarzy. Zwraca się również uwagę, żeby nie mylić ich z amiszami, co oznacza, że przeciętny Francuz nie wie zbyt wiele o żadnym z tych ruchów. Należy też zauważyć, że są oni grupą konotowaną raczej negatywnie ze względu na swój specyficzny światopogląd. Potwierdzają to doniesienia o parze mormonów, którzy stracili prawa rodzicielskie, gdyż zdecydowali się nauczać swoje dzieci w domu, przez co mieli ograniczyć im dostęp do wiedzy i kontakt z rówieśnikami¹⁶. Istotny w tej historii jest fakt, że same dzieci skarżyły się na ten stan rzeczy. Ten motyw, bezbronnych dzieci zmuszonych do ponoszenia kosztów fanatyzmu rodziców, będzie powracał jeszcze wielokrotnie.

Kolejnym interesującym przypadkiem są ewangelicy. Tutaj także pojawiają się spore wątpliwości z powodu ich chęci pokazywania swojej religijności i gorliwości w ewangelizacji. Wylewność na tym polu nie jest pożądanym przez Francuzów zachowaniem i budzi podejrzenia¹⁷. Nie podobają się także ich aspiracje polityczne i ofensywna strategia rozwoju. Wątpliwe wydają się również ich metody pozyskiwania nowych członków, czyli oferowanie stabilności i nadziei osobom zagubionym i poszukującym swojej tożsamości, skupianie się na problemach życia codziennego i działanie w obrębie wszystkich klas społecznych. Jako szczególnie podejrzany jawi się ruch zielonoświątkowców charyzmatycznych, kładących duży nacisk na moc Boga objawiającą się tu i teraz. Jako niebezpieczna odczytywana jest wiara w możliwość uzdrowienia mo-

¹⁶ <http://www.leparisien.fr/faits-divers/avignon-un-couple-mormon-perd-la-garde-de-ses-quatre-enfants-17-09-2011-1611995.php>

¹⁷ Wystarczy spojrzeć na pytania stawiane przez dziennikarkę, która skupia się na ewentualnych związkach z sektami, prozelityzmie i finansowaniu kościoła. F. Genoux, *Pour les évangéliques, l'idée reste qu'être croyant, cela doit se voir*, „Le Monde”, 2012/02/03, http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/02/03/pour-les-evangeliques-l-idee-reste-qu-etre-croyant-cela-doit-se-voir_1637267_3224.html?xtmc=secte&xtcr=282

dlitwą, co może prowadzić do całkowitego porzucenia medycyny konwencjonalnej. Mimo że jasno mówi się o tym, że ewangelicy nie są sektą jako taką, podkreśla się te praktyki przez nich stosowane, które budzą wątpliwości. W przypadku wszystkich spornych grup religijnych mamy do czynienia z powtarzającym się stale schematem: zapewnienie, że formalnie nie są to sekty, opis podejrzanych działań i pozostawienie czytelnikowi decyzji. Zalecana jest jednak ostrożność.

Następna grupa to poszczególne przypadki przywódców NRR, w której można wydzielić podgrupę skupiającą liderów mających powiązania z psychoterapią. Najciekawszym przykładem jest Geneviève de Ligonès, matka Xaviera Dupont de Ligonès, oskarżonego o zabicie swojej żony wraz z dziećmi i ucieczkę z miejsca zbrodni. Założyła ona w latach 60. grupę modlitewną „Filadelfia”, która miała być ruchem zamkniętym o cechach sekty. Niepokojącymi praktykami miały być: przekazywanie wiadomości od Jezusa Chrystusa, modlitwy do Dziewicy Maryi (sic!), apokaliptyczne przesłanie. Docierały także sygnały o braku edukacji u dzieci, odejściach z pracy i zerwaniem kontaktu ze środowiskiem zawodowym oraz o comiesięcznych darach w wysokości kilkuset euro. Liderka opisywana jest jako osoba bardzo praktykująca, wywodząca się z konserwatywnego środowiska, która przeżyła doświadczenie pisma automatycznego i która ogłasza swoje przesłanie o ostatecznej walce światła z ciemnością w Gloria TV. Miesza ona również odniesienia do Szatana z elementami spisku judeo – masonskiego, zgodnie z którym katolicyzm to synagoga Lucyfera kierowana przez ciemne moce Żydów talmudystów. Można się spotkać ze stwierdzeniem, że mistyczna atmosfera, w której dorastał Xavier wpłynęła na niego tak silnie, że dopuścił się zabójstwa. Konkluzja jest taka, że kontakt z NRR może prowadzić w skrajnej sytuacji do popełnienia zbrodni lub do śmierci.

Jeśli chodzi o guru – terapeutów to przykładów jest całkiem sporo, ale wystarczy zacytować dwa najbardziej charakterystyczne. Benoît

Yang Ting, samozwańczy humanoterapeuta¹⁸, określany mianem szarlatana, proponował w ramach sesji post brak snu oraz leżenie nago w jego gabinecie przez wiele godzin, aż w końcu kontakty seksualne. Mamy również historię grupy Art'As promującej psychologię nuklearną, czyli słuchanie swojego ciała, w celu pozbycia się bólu. Przesłanie jest jasne – zagrożenie kryje się także w gabinetach lekarskich. Zalecane jest zachowanie czujności.

Istnieje cała seria artykułów poświęconych poszczególnym guru, co dowodzi, że temat ten jest nośny i istotny w prasie francuskiej. Jest sprawa Françoise Derclé oskarżonej o przemoc psychiczną i seksualną, upokorzenia, wyłudzenia pieniędzy, gwałty grupowe, skłanianie do kazirodztwa i niechcianych kontaktów homoseksualnych w ramach egzorcyzmu; guru gwałciiciel z Teksasu należący do Fundamentalistycznego Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich; Robert Le Dinh manipulujący i wykorzystujący swoich adeptów seksualnie i finansowo czy Eliane Deschamps, stosująca przemoc eks-scientolożka, która twierdzi, że codziennie o tej samej porze objawia jej się Matka Boska. Można zauważyć, że w większości przypadków pojawiające się zarzuty są bardzo podobne i oscylują wokół nadużyć seksualnych, przemocy fizycznej i oszustw finansowych. Bardzo rzuca się w oczy zupełny brak rozpatrywania wpływu sekt jako zagrożenia duchowego, które wydaje się być na pierwszym planie w tekstach polskich.

Ostatnia maleńka grupka to dwa ruchy opisywane w sposób ironiczny i lekceważący. Pierwszy z nich to Raelianie, twierdzący, że

¹⁸ Przetłumaczyłam tu dosłownie francuskie *humanothérapeute*, jako że nie odnalazłam tego terminu w żadnym z dostępnych mi słowników. Podejrzewam, że może być to neologizm wymyślony albo przez samego guru, albo też słowo, które jest na tyle nowe, że nie występuje jeszcze w żadnej literaturze. Termin pochodzi z artykułu opublikowanego przez „Le Monde” 13.04.2012, autorstwa Simona Piela *Le procès d'un thérapeute accusé d'inventer de faux traumatismes à ses patients*

(http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/04/13/le-proces-d-un-therapeute-accuse-d-inventer-de-faux-traumatismes-a-ses-patients_1684943_3224.html?xtmc=secte&xtcr=311).

w 2002 roku udało im się sklonować człowieka, a ich przywódca pozostaje w stałym kontakcie z kosmitami o dużych, zielonych głowach i oczach w kształcie migdałów. Dość dokładnie opisany zostaje życiorys lidera tej grupy, w którym pojawiają się bardzo sarkastyczne uwagi, np. dotyczące jego zmiany profesji z dziennikarza na guru sekty, czego powodem miały być oczywiście kwestie zarobkowe. W podobnym tonie napisane są artykuły dotyczące małego, francuskiego miasteczka Bugarach, które miało według przepowiedni przetrwać koniec świata. Ironiczny komentarz towarzyszy także informacji, że kamienie z tamtejszej góry są sprzedawane w Internecie za 1,5€ za gram. Opisanie zostają szaleńcze zachowania terapeutów wszelkiej maści, adeptów New Age'u i zwolenników UFO. Wszystko to jawi się jako zjawisko absurdalne, które dźwignęło ekonomicznie niewielką wioskę. Burmistrz ironizował nawet na temat jednego z przyjezdnych, który podczas wspinaczki spadł i stracił życie. Stwierdził, że widać dla niego koniec świata przyszedł nieco wcześniej. Te formy zachowań związane z NRR nie wydają się budzić niepokoju i traktowane są raczej jako niegroźne dziwactwo.

Podsumowując, udało się wydzielić siedem¹⁹ podstawowych kategorii konceptualizacyjnych, które mieszczą w sobie wszystkie badane przykłady. Dzięki temu można zauważyć pewne powtarzające się schematy, uwydatniające najważniejsze cechy danych ruchów, widzianych z francuskiej perspektywy. W każdej z grup można zauważyć jak silnie na ich obraz wpływa specyficzne pojmowanie świeckości państwa, obywatelskości oraz religijności jako takiej.

¹⁹ Grupa odnosząca się do poszczególnych przedstawicieli NRR jest bardzo niejednorodna z oczywistych względów, stąd została pominięta przy ogólnej typologii. Patrz Tab.1

OKREŚLENIA WARTOŚCIUJĄCE ODNOSZĄCE SIĘ DO NRR

Analiza językowa jest w stanie dostarczyć nam wielu informacji na temat mentalności poszczególnych społeczności. Z tego powodu, warto przyjrzeć się bliżej określeniom wartościującym stosowanym w odniesieniu do NRR. Podobnie jak w języku polskim, mamy do czynienia z dużymi problemami terminologicznymi stąd dziennikarze zajmujący się tą tematyką posługują się wieloma eufemizmami, peryfrazami czy nawet neologizmami, by uniknąć używania takich terminów jak sekta czy nowy ruch religijny.

Jeśli chodzi o opis samej grupy, to pojawiają się takie określenia jak: kontrowersyjny lub podejrzany ruch; tajemnicza, rozhisteryzowana, fanatyczna lub obiecująca cuda grupa; pseudo rodzina, maszyna, uwodząca korporacja (*entreprise de séduction*) czy też imperium religijne i komercyjne, w przypadku dużych organizacji. Wszystkie te terminy są nacechowane negatywnie, co nie jest żadnym zaskoczeniem. Widać jednak, że są to sformułowania skrajne, hiperbolizujące to zjawisko. Budują one pewną atmosferę zagrożenia, realnego ryzyka, ukrywającego się w obrębie niewinnie wyglądających wspólnot. To wrażenie potęgują jeszcze stwierdzenia dotyczące manipulacji marzeniami adeptów czy doniesienia o wyłudzeniach pieniędzy, oszustwach i zachłanności. O sektach jako takich, mówi się jako o pladze, sieci małych organizacji, które stoją u źródeł prawdziwych dramatów. Może to wywoływać u czytelnika poczucie osaczenia. I rzeczywiście, czytając te artykuły ma się wrażenie, że NRR są wszędzie, atakują każdą domenę życia publicznego. Powróć jeszcze do tego istotnego wątku.

Pejoratywne określenia, również bardzo mocne, pojawiają się w odniesieniu do osoby przewodzącej danemu ruchowi. Jest to więc guru, ale i pseudo guru, terapeutyczny guru, guru gwałciiciel, samozwańczy prorok lub psychoterapeuta, makiaweliczny szarlatan, neoszaman, fałszywy dietetyk oraz „mesjasz” (pisany właśnie w cudzysłowie). Bardzo rzuca się w oczy przemieszanie różnych kategorii między innymi psychoterapii czy zdrowego żywienia

wraz z określeniami bliższymi religii. W przypadku, gdy mąż wraz z żoną stali na czele jednej z organizacji określono ich mianem demonicznej pary. Trzeba jednak zaznaczyć, że możemy się również spotkać z takimi sformułowaniami jak: przywódca duchowy, przewodnik czy charyzmatyczny lider, które nie wydają się być tak negatywne. Jednak jeśli spojrzymy na kontekst oraz będziemy pamiętać o stosunku Francuzów do niesamodzielnego radzenia sobie ze swoją duchowością i ewentualną religijnością, to okaże się, że mamy wciąż nie mamy do czynienia z pozytywnymi określeniami. Jeżeli doda się do tego kwestię oskarżeń tych przywódców o zażywanie środków halucynogennych, nadużycia na tle finansowych i seksualnym oraz tworzenie fałszywych wspomnień u adeptów, to pojawi nam się kolejny element układanki, która tworzy złożony obraz NRR.

Kolejny element to opis członków grup. Opisywani są jako osoby wrażliwe i słabe psychicznie, ofiary sekty, więźniowie lub niewolnicy, uzależnieni, uwiedzeni, wykończeni psychicznie i fizycznie, poniżeni; jako ludzie, którzy wpadli w pułapkę, zostali zrekrutowani, nie są w pełni zdrowia psychicznego. Przeważa koncepcja zniewolenia i wykorzystania wbrew woli. Często wymienia się także przypadki śmierci, okaleczeń, zapadnięcia w śpiączkę czy szaleństwa. Z tego powodu, uwaga skupia się na ochronie dzieci, jako osobach najmniej odpornych na wpływy. Sekta rozumiana jest jako organizacja podstępna, żerująca na ludzkich słabościach i wabiąca nierealnymi obietnicami. Warto także zastanowić się nad faktem, że w opisie tym brakuje ludzi poszukujących, którzy wobec niezadowolenia z dostępnych form religijności kierują się w stronę NRR. Jest to bardzo charakterystyczny element francuskiego rozumienia świata, w którym rzadko porusza się temat potrzeb duchowych czy religijnych, a jeszcze rzadziej sposobów ich zaspokojenia. Chcielibyśmy podkreślić to raz jeszcze: zgodnie z tą perspektywą, sekta to przede wszystkim zagrożenie fizyczne i psychiczne, prawie nigdy duchowe.

Ostatni komponent to opis warunków życia członków NRR. Przede wszystkim, jeśli mówimy o wspólnotach zamkniętych i żyjących w odosobnieniu, to napotykamy na takie sformułowania, jak: niehigieniczne, niebezpieczne warunki, przebywanie w bunkrach, podziemiach, bez ogrzewania, wentylacji czy nawet światła. Wiąże się to z zaniedbywaniem obowiązków rodzicielskich, które po raz kolejny wysuwa się na pierwszy plan. Oczywiście są to przypadki skrajne. Częściej mówi się o życiu w więzieniu bez krat, w którym panuje terror, mistyczny klimat czy nawet atmosfera delirycznego mistycyzmu. Należenie do takiego ruchu jawi się jako sytuacja beznadziejna, która doprowadza człowieka do opisywanych w poprzednim akapicie skutków. Widzimy zatem, że już analiza leksykalna wskazuje na pewne charakterystyczne cechy obrazu NRR w prasie francuskiej.

WSKAZYWANE OBSZARY DZIAŁANIA NRR

Po lekturze szeregu artykułów, można zauważyć, że działalność nowych ruchów religijnych jest zawężana do kilku specyficznych obszarów. Są to domeny życia publicznego, które w sposób szczególny mają być narażone na wpływy sekt. Niektóre z nich wydają się oczywiste, inne mogą zaskakiwać. To, co je łączy to fakt, że są przedmiotem wyjątkowego zainteresowania organizacji walczących z sektami.

Pierwszą dziedziną aktywności NRR jest zdrowie i medycyna. Powstał nawet przewodnik²⁰, dzięki któremu można odróżnić nieszkodliwą medycynę alternatywną, zalecaną często przez lekarzy w szpitalach, jak akupunktura czy homeopatia, od praktyk niebezpiecznych. Wskazuje to na zdezorientowanie społeczne; oznacza

²⁰ Więcej na ten temat w części *Sposoby radzenia sobie z „problemem” NRR* oraz na stronie <http://www.leparisien.fr/espace-premium/air-du-temps/un-guide-pour-ne-pas-se-faire-pieger-11-04-2012-1948908.php>

to, że przeciętny Francuz może mieć z takim rozróżnieniem problem. Nie ma w tym nic dziwnego, skoro *Miviludes* ma bardzo szeroką listę działań ryzykownych w zakresie leczenia. Znajduje się na niej między innymi praktykowanie zen, ale też leczenie za pomocą nakładania rąk, bioterapia, biopsychogenealogia, odkodowywanie (*décodage*) biologiczne i symboliczne zębów, osteopatia, kinezyjologia czy leczenie psycho – neuro – energią. Przede wszystkim jednak, zwraca się uwagę na niebezpieczeństwo całkowitego porzucenia medycyny konwencjonalnej na rzecz innych praktyk. Jako przykład podaje się historię chorej na raka kobiety, która zrezygnowała z chemioterapii na rzecz terapeutki z internetu, posługującej się nową germańską medycyną i w efekcie zmarła. Należy także wspomnieć, że niektóre NRR są oskarżane o nielegalną produkcję i dystrybucję leków, co oczywiście jest surowo karane. W tym obszarze umieściłabym także kontrowersje dotyczące zdrowego żywienia, które również bywa postrzegane jako niebezpieczny substytut medycyny konwencjonalnej. Wydaje się więc, że wszystko, co nie jest przepisane przez lekarza, w szpitalu czy innej uznanej przez państwo placówce, może nieść ze sobą potencjalne ryzyko.

Kolejna domena to szkolenia zawodowe, kursy z zakresu kompetencji interpersonalnych czy rozwoju osobistego, oraz coaching. *Miviludes* ostrzega, że należy być czujnym, kiedy wysyła się swoich pracowników na rozmaite staże. Według ich badań wynika, że aż 10% organizacji zajmujących się wyżej wymienionymi kwestiami ma związek z sektami. Tak, jak w zakresie medycyny mamy do czynienia z zagrożeniem czysto fizycznym, tak tutaj uwaga skupia się na ryzyku manipulacji psychicznej.

Co ciekawe aż dwie trzecie Francuzów, wg sondażu dwutygodnika *La Vie* (cytowanego bez precyzyjnych odnośników w jednym z artykułów), uważa, że sekty stanowią realne zagrożenie dla demokracji. Nie sądzimy, że podobne badanie przeprowadzone w Polsce przyniosłoby choć w przybliżeniu podobny wynik. Zaniepokojenie mieszkańców Heksagonu łagodzi działalność rządowego

projektu do zwalczania tego typu ruchów, czy też ich niebezpiecznych działań – *Miviludes*. W wywiadach z przedstawicielami tej organizacji często padają pytania o stopień infiltracji organów państwowych przez sekty. Pokazuje to, jak istotną wartością dla Francuzów jest laickość, neutralność i niezależność państwa od wpływów religijnych.

Kolejny obszar to edukacja dzieci. Pojawia się problem Scejntologii i tworzenia przez ten kościół szkół, które oficjalnie są placówkami niezależnymi. Chodzi o niebezpieczeństwo indoktrynacji młodzieży, co stanowi dla niej zagrożenie pod względem medycznym, pedagogicznym i moralnym – wymieniane w tej właśnie kolejności. Według badań prowadzonych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej oraz *Miviludes*, między 50 a 60 tys. nieletnich miało kontakt z sektami, a spośród nich ponad 5 tysięcy znajduje się w szczególnym niebezpieczeństwie, ponieważ dorastają w zamkniętych społecznościach. Niestety w artykule nie podano żadnych precyzyjnych danych dotyczących czasu przeprowadzanego sondażu, ani jego formy, czy też informacji na temat grupy badawczej. Warto zwrócić uwagę, że to państwo, w ramach wzięcia na siebie odpowiedzialności za edukację, interesuje się tym problemem i szuka dla niego rozwiązań. Wniosek jest taki, że NRR werbują już najmłodszych i należy temu przeciwdziałać.

Według dziennikarzy niebezpieczne sekty wykorzystują także internet. Zagrożenie jest opisywane jako poważne i realne, zwłaszcza, że nie istnieją jeszcze żadne oficjalne badania prowadzone przez *Miviludes*. Sytuacja nie jest opanowana. Największe ryzyko wiąże się z portalami społecznościowymi, gdzie członkowie sekt wyszukują osoby słabe psychicznie i wykorzystują ten podatny grunt. Mówi się nawet o wirtualnej wojnie. Podkreśla się, że kiedyś NRR trudniły się wyłącznie rozdawaniem ulotek na ulicach, a teraz, np. poprzez Facebook'a, wdzierają się w życie prywatne poszczególnych osób. Po raz kolejny możemy obserwować wyolbrzymianie problemu, również przez przywoływanie drastycznych, rzad-

kich przykładów zbiorowych samobójstw, do których doszło za sprawą internetowych guru.

Obszarami działalności wpływu nowych ruchów religijnych są także takie dziedziny jak pomoc humanitarna, Kościół Katolicki (choćby opisywany przypadek *Béatitudes*), a nawet kino. Film dokumentalny *Lumière* odbił się w prasie francuskiej szerokim echem. Przedstawia on grupę promującą radykalny post, tzn. żywienie się wyłącznie światłem. Geogres Fenech, były przewodniczący Miviludes, bardzo negatywnie wypowiadał się na ten temat²¹. Podkreślał, że ten sposób funkcjonowania nie został wyraźnie potępiony w omawianym dokumencie, co sprawia, że staje się on reklamą niebezpiecznego ruchu. Jego zdaniem, proponowanie zakupu różnych gadżetów oraz książek o tej tematyce potwierdza jego obawy. Nieoficjalnie mówi się także o zgonach trzech adeptów tej grupy. Fenech posuwa się jeszcze dalej w swoich ostrzeżeniach, twierdząc, że współczesna moda na odtruwanie organizmu poprzez głodówki lub spożywanie wyłącznie warzyw i owoców to także niebezpieczne zaproszenie do *breatharianizmu*²². Warto zwrócić uwagę na to jak szeroko rozumiane są ryzykowne praktyki, mogące prowadzić do związania się z sektą. Wydaje się, że praktycznie wszystkie dziedziny życia są „skażone” obecnością NRR, stąd wywodzi się, czasami, moim zdaniem, paranoiczny strach przed takimi grupami. Jego źródłem jest także niewiedza, jako że w prasie możemy jedynie przeczytać o przypadkach skrajnych, a organizacje państwowe, takie jak Miviludes wzmagają tylko niepokój, radząc zachować bezustanną czujność i ostrożność.

²¹ A. Pelé, *Vivre sans manger, le sujet d'un film qui fait polémique*, „Le Figaro”, 2010/12/21, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2010/12/20/01016-20101220ARTFIG00470-vivre-sans-manger-le-sujet-d-un-film-qui-fait-polemique.php>

²² Po francusku *respiranisme*, po polsku także inedia lub po prostu niejedzenie; rzekomy stan (brak naukowych dowodów), w którym nie przyjmuje się pożywienia, a czasem także wody, karmiąc się „energją światła” (stąd tytuł filmu *Lumière – światło*).

SPOSOBY RADZENIA SOBIE Z „PROBLEMEM NRR” – KWESTIA ODPOWIEDZIALNOŚCI

Nowe ruchy religijne w prasie francuskiej postrzegane są jako problem, który należy rozwiązać. Przestępców należy ukarać, adeptów uwolnić spod zgubnego wpływu grupy, a sekty zdelegalizować. Francuskie gazety bardzo dokładnie śledzą przebieg procesów wytoczonych poszczególnym przywódcom NRR oraz całym organizacjom. Chętnie też przytaczają wszelkie dane liczbowe – ilość postawionych zarzutów, wielkość grzywny, czy długość odsiadki. Problem polega na tym, że we Francji istnieje chroniona prawnie wolność sumienia i zgromadzeń. Jak już wcześniej wspomniano, państwo nie potępia wierzeń, ale działania (*dérives sectaires*) i tylko wtedy, gdy jakaś organizacja jest podejrzewana o łamanie przepisów prawa można ścigać jej przywódców. Wiele instytucji walczących z sektami, np. *Miviludes* czy UNADFI ubolewa nad faktem, że nie istnieje coś takiego jak *délit de secte*, czyli wykroczenie polegające na byciu sektą.

Warto się na chwilę zatrzymać przy pierwszej z wymienionych wyżej organizacji, jako że działa ona za ramienia rządu i zdaje się być najbardziej wpływowa. W wywiadzie z 2012 roku Geogre Fenech, były przewodniczący *Miviludes*, ostrzegał, że nie należy lekceważyć apokaliptycznych wizji prezentowanych przez NRR. Mówił, że w rzeczywistości, wszystkie sekty posiadają w swojej doktrynie apokaliptyczne przesłanie. W ten sposób manipulują swoimi adeptami, obiecując im zbawienie i wyłudżając pieniądze. Twierdził też, że sekty znajdują się dziś w pełnym rozkwicie, ponieważ żerują na wielkich kryzysach naszego społeczeństwa: klimatycznym, politycznym, ekonomicznym, moralnym. Ponadto, jego zdaniem nie ma w Europie powszechnej chęci do walki z tym zjawiskiem. Uważa on, że Stany Zjednoczone oraz kraje nordyckie, nadające równy status religiom i sektom, stoją w opozycji do osi uformowanej przez Francję, Austrię, Niemcy, Szwajcarię i Belgię. Proponuje on, aby utworzyć skalę kryteriów zagrożeń, która miałaby być włączona do protokołu dotyczącego nadzoru sekt, który

byłby przeznaczony dla osób aktywnie działających przeciwko NRR. Kolejne zalecenia to kontrola internetu (niestety nie wiemy na czym miałyby to polegać, gdyż Fenech nie sprecyzował tej karłowatej idei) oraz współpraca międzynarodowa. Widzimy zatem, że jest to sprawa nawet nie wyłącznie państwowa, ale globalna.

Poza *Miviludes*, wskazuje się na Ministerstwo Edukacji, jako na organ odpowiedzialny za przeciwdziałanie szkodliwemu wpływowi sekt. Obie te instytucje walczą z grupami infiltrującymi ośrodki szkolenia zawodowego. Ich zdaniem, poprzez coaching, techniki zarządzania czy radzenia sobie ze stresem nowe ruchy religijne mogą rekrutować nowych członków. Należy podkreślić, że zwiększenie kontroli nad ruchami religijnymi jest obowiązkiem państwa. Pojawia się propozycja etykietowania, czy też oznaczania poszczególnych organizacji szkoleniowych, w taki sposób, aby przeciętny Dupont wiedział, z czym ma do czynienia. *Miviludes* wspólnie z Ministerstwem Edukacji wydały praktyczny tekst dotyczący przeciwdziałania i walki z działalnością sekt w obrębie takich instytucji szkoleniowych.

Pozostając w temacie nauczania, można przyjrzeć się kontrowersjom związanym z ochroną dzieci przed sektami. Jak już wcześniej wspominaliśmy, jest to chyba najważniejsze zadanie, jakie stawiają przed sobą organizacje walczące z niepożądanymi działaniami NRR. *Miviludes* wydało przewodnik zatytułowany „Ochrona nieletnich przed sektami”²³, dzięki któremu opiekunowie mają dowiedzieć się, kiedy należy interweniować. Po pierwsze, powinni oni być wyczuleni na cierpienie psychiczne, ponieważ jest ono główną przyczyną zwracania się w kierunku NRR. Po drugie, należy przełamać tabu i przestać bać się nieuprawnionego wtargnięcia w czyjąś sferę prywatną i naruszenia wolności wyznania. Po trze-

²³ Więcej informacji w wywiadzie przeprowadzonym przez Angélique Négroni z Georges'em Fenechem *50.000 enfants sont victimes d'une emprise sectaire*, „Le Figaro”, 2010/10/13, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2010/10/13/01016-20101013ARTFIG00624-50000-enfants-sont-victimes-d-une-emprise-sectaire.php>

cie, kiedy tylko pojawia się wątpliwość, opiekun ma obowiązek ingerencji. Potrzeba takiego przewodnika znów uwydatnia siłę przekonania o ogromnej roli idei świeckości państwa i jego neutralności oraz nienaruszalności wolności osobistej, również dziecka. Organizacja należąca do UNADFI wydała komiks dla młodzieży, opisujący proces manipulacji i zniewolenia psychicznego. Podkreślają oni, że uzależnienie psychiczne jest tak samo poważne, jak każde inne, a okres dojrzewania, kiedy młodzi mają wiele pytań pozostających często bez odpowiedzi, jest najlepszym momentem dla sekt.

Inne sposoby radzenia sobie z NRR to infiltracja i śledzenie działalności sekt w Internecie. UNADFI przyznaje, że ma swoich wolontariuszy, którzy zapisują się do newsletterów określonych grup, aby zbierać informacje na ich temat. Ciekawe, że te praktyki nie budzą żadnych wątpliwości moralnych i są rozumiane jako działania obronne. Jako bardzo dobre rozwiązanie są także przedstawiane cyberataki Anonymusa na Kościół Scjentologiczny. Można zatem stwierdzić, że mamy do czynienia z prawdziwą wirtualną wojną, w której wszystkie chwytły są dozwolone.

Proponowane są także rozwiązania w dziedzinie medycyny. Po raz kolejny to Miviludes stoi za nowymi sposobami radzenia sobie z problemem. Został wydany przewodnik „Zdrowie i sekty”²⁴, w którym znajduje się 400 praktyk niekonwencjonalnych, z których część może być komplementarna w stosunku do medycyny tradycyjnej, część działa na zasadzie efektu placebo, a część jest niebezpieczna dla zdrowia i życia. Te ostatnie można poznać po tym, że są bardzo drogie, oferujące je osoby skłaniają do zaprzestania leczenia metodami konwencjonalnymi, starają się stworzyć indywidualną więź z chorą osobą oraz oczekują od chorego zerwania z rodziną, lekarzami i szpitalem.

²⁴ <http://www.leparisien.fr/espace-premium/air-du-temps/un-guide-pour-ne-pas-se-faire-pieger-11-04-2012-1948908.php>

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że pomysłów na radzenie sobie z kwestią nowych ruchów religijnych nie brakuje. Nie można również narzekać na brak organizacji zajmujących się tym problemem. Zaskakujące jest jedynie przekonanie, że to państwo jest odpowiedzialne za rozwiązanie tej sprawy. Społeczeństwo oczekuje od rządu, czy też poszczególnych organów państwa, że zapewni mu bezpieczeństwo. Jako że NRR postrzegane są jako duże zagrożenie także dla demokracji oraz jako zagrożenie fizyczne, ewentualnie psychiczne, ale nie duchowe, to państwo jest zobowiązane do ochrony obywateli przed tym niebezpieczeństwem.

Francuzi interpretują rzeczywistość inaczej niż Polacy. Doświadczenia historyczne i spuścizna ideologiczna tej nacji sprawiły, że nowe ruchy religijne jawią się jej jako niebezpieczne w sensie fizycznym, ewentualnie psychicznym, ale co ciekawe, nie duchowym. Co więcej, postrzegane są jako stanowiące realne zagrożenie dla demokracji i utrzymania porządku publicznego. To właśnie dlatego państwo jest rozumiane jako podmiot odpowiedzialny za radzenie sobie z kwestią NRR.

Obraz nowych ruchów religijnych w prasie francuskiej jest problemem złożonym, ale i tak stanowi jedynie niewielki fragment wielkiej układanki jaką jest francuska mentalność. Warto podkreślić, że to uwarunkowania kulturowe stoją u źródeł tej specyficznej perspektywy. Mimo że Francja jest krajem europejskim, ufundowanym na bazie judeo-chrześcijańskiej tradycji, podobnie jak Polska, to jednak obraz świata jaki noszą w sobie jej mieszkańcy jest diametralnie różny od naszego.

KATEGORYZACJA NRR W OPARCIU O ANALIZOWANY MATERIAŁ ²⁵	Nazwa kategorii	Sposób przedstawienia	Wybrane przykłady
	Organizacje przestępcze i paramilitarne	Działanie w ukryciu Łamanie przepisów prawa Zagrożenie dla demokracji Zagrożenie dla życia Zagrożenie dla porządku publicznego Legitymizowanie działań wierzeniami religijnymi	Boko Haram, Mungiki
	Grupy działające w krajach odległych od Francji	Okrucieństwo Brutalność Skrajne niebezpieczeństwo Ekscentryczność Radykalizm	Ringing Cedars, Cartel
	Ruchy związane z chrześcijaństwem	Religia zinstytucjonalizowana jako potencjalne źródło zagrożenia Płynna granica między religią tradycyjną a NRR	Wspólnota Błogosławieństw, Coeur douloureux et immaculé de Marie
	Grupy zorientowane na zysk	Oszustwa finansowe Wyludzenie pieniędzy Imperium religijne Charakter korporacji Ryzyko fizyczne, nie duchowe	Kościół Scjentologiczny, Kościół Zjednoczeniowy
	Przypadki sporne	Niepewny status formalno - prawny NRR – perspektywa francuska a europejska Podejrzany prozelityzm Nierozwiązane wątpliwości	Świadkowie Jehowy, Zielonoświątkowcy
	Lekceważone ruchy	Ironia Sarkazm Brak realnego zagrożenia Nieszkodliwi dziwacy	Raelianie, ruchy powstałe wokół Bugarach

²⁵ Z wyłączeniem bardzo zróżnicowanej kategorii przypadków indywidualnych (poszczególnych guru, terapeutów czy przewodników duchowych).

LITERATURA

- Bartmiński J. (2006). *O pojęciu językowego obrazu świata*. W: *Idem*. (Red.). *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Cowan E. D. (2011). *The Internet*. W: Strausberg M., Engler S. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London & New York: Taylor & Francis Group.
- Kielan-Glińska I. (2009). *Muzułmanie w laickiej Francji (1974-2004). W kierunku integracji czy separatyzmu?* Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
- Prokop J. (2005a). *La grande nation – wielki naród*. W: Kowalki J., Loba A., Loba M., Prokop J. (Red.). *Dzieje kultury francuskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Prokop J. (2005b). *Kościół między rewolucją i republiką*. W: *Ibidem*.
- Sapir E. (1978) *Status lingwistyki jako nauki*. W: Sapir E., *Kultura, język, osobowość*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Szul R. (2009). *Język Naród Państwo. Język jako zjawisko polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Le Parisien

Un guide pour ne pas se faire piéger (2012)

<http://www.leparisien.fr/espace-premium/air-du-temps/un-guide-pour-ne-pas-se-faire-pieger-11-04-2012-1948908.php>

Avignon : un couple mormon perd la garde de ses quatre enfants (2011)

<http://www.leparisien.fr/faits-divers/avignon-un-couple-mormon-perd-la-garde-de-ses-quatre-enfants-17-09-2011-1611995.php>

Le Figaro

Georges Fenech, président de la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires, alerte les familles (2010)

<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2010/10/13/01016-20101013ARTFIG00624-50000-enfants-sont-victimes-d-une-emprise-sectaire.php>

Vivre sans manger, le sujet d'un film qui fait polémique (2012)

<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2010/12/20/01016->

20101220ARTFIG00470-vivre-sans-manger-le-sujet-d-un-film-qui-fait-polemique.php

Poutine, l'apôtre Paul réincarné? (2011)

<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/05/13/97001-20110513FILWWW00323-poutine-l-apotre-paul-reincarne-a.php>

Le Monde

http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/04/13/le-proces-d-un-therapeute-accuse-d-inventer-de-faux-traumatismes-a-ses-patients_1684943_3224.html?xtmc=secte&xtr=311

Genoux F. (2012) *Pour les évangéliques, l'idée reste qu'être croyant, cela doit se voir* http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/02/03/pour-les-evangeliques-l-idee-reste-qu-etre-croyant-cela-doit-se-voir_1637267_3224.html?xtmc=secte&xtr=282

Le Bars S. (2011) *Les Béatitudes en redressement spirituel*
http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/11/29/les-beatitudes-en-redressement-spirituel_1610706_3224.html

Pozostałe

<http://www.miviludes.gouv.fr>

http://circulaire.legifrance.gouv.fr/pdf/2010/06/cir_31322.pdf

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&dateTexte=&categorieLien=id>

http://www.ifop.com/media/poll/1479-1-study_file.pdf

ANALIZA DISKURSU MEDIALNEGO DIAMENTOWEJ DROGI. PROMOWANE POSTAWY I WARTOŚCI W LATACH DZIEWIĘCDZIESIĄTYCH I DZIŚ

ANNA HOJDECZKO*

ROKSANA MARCHEWKA*

Podstawowe pytania, które zadano w niniejszym artykule, brzmią: jakie postawy i wartości promowane są w Diamentowej Drodze? W jakich kontekstach się pojawiają, do jakich znaczeń, wydarzeń czy idei się odwołują? Aby to zbadać, przeanalizowałyśmy ok. 200 artykułów z 10 numerów „Diamentowej Drogi”: 5 z nich ukazało się w latach 90. (numery 11, 14, 17, 18, 21), a kolejne 5 – w latach 2004-2009 (numery 35, 39, 42, 43, 45). Należy zaznaczyć, że dobo-rem kierowało kryterium dostępności. Celem analizy było spraw-

* Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński.

dzenie, czy i jak dyskurs czasopisma zmienił się w ciągu dekady oraz czy promowane ideały i wartości uległy w związku z tym zmianom.

Do badań wybrano metodę analizy dyskursów medialnych. Zgodnie z definicją Małgorzaty Lisowskiej-Magdziarz (2006, s. 9), dyskurs to:

przekazywanie idei i oddziaływanie na ludzi na pomocą języka, mocno uwarunkowane usytuowaniem społecznym nadawców i odbiorców, celami i potrzebami, stanem wiedzy, zestawem i hierarchią wartości, a także społecznym kontekstem komunikowania oraz swoistością komunikacji za pomocą mediów masowych.

Analiza dyskursów ma w tym przypadku szereg zalet: pozwala skupić się na kontekstach wypowiedzi w badanych artykułach, umożliwia szersze ujęcie badanego zagadnienia oraz pogłębioną analizę – każdej kategorii i tytułu z osobna.

Nie sposób oczywiście w jednym artykule zbadać wszystkich wydanych do tej pory numerów, ani tym bardziej wszystkich wartości i postaw, które są możliwe do wyartykułowania. Postanowiono więc wybrać kilka kategorii, w ramach których analizowane będą badane treści. Klucz powstał w oparciu o typologię własną oraz na podstawie artykułu Małgorzaty Lisowskiej-Magdziarz pt. „Wartości w polskiej reklamie telewizyjnej lat dziewięćdziesiątych”, który ukazał się w numerze 3-4/2001 „Zeszytów Prasoznawczych”.

Małgorzata Lisowska-Magdziarz (2001, s. 60), odwołując się do książki „Społeczeństwo polskie” księdza Adama Podgóreckiego, zestawiała cechy i wartości konstytutywne dla polskiego społeczeństwa od XVII wieku:

1. Patriotyzm, w szczególnej, „heroicznej” postaci, pojmowany raczej jako gotowość do walki i umierania dla kraju niż do życia i pracowania dla niego.
2. Katolicyzm – postrzegany jako znak narodowej i kulturowej identyfikacji, oparty zatem raczej na rytuałach i formach zewnętrznych na głębokim duchowym doświadczeniu lub intelektualnej refleksji.
3. Pesymizm – związany zarówno z sytuacją geopolityczną i polityczną, jak z „tradycyjną” katolicką wizją ludzkiej natury.
4. Rodzina – jako stały i ostateczny punkt oparcia we wrogim otoczeniu społecznym i politycznym.
5. Romantyzm – przede wszystkim pojmowany jako emocjonalność i irracjonalizm.
6. Nieufność w stosunku do władzy i autorytetów połączona z przewagą wartości narodu nad wartością państwa, właściwie „wyalienowanie państwa i prawa ze społeczeństwa”.

Następnie autorka (Ibidem) przytoczyła listę tradycyjnych wartości kulturowych opracowanych przez księdza Leona Dyczewskiego:

rodzina, wspólnotowość, miłość do dziecka i ważna rola kobiety w rodzinie, religijność, irracjonalizm, uczuciowość, romantyzm, honor, indywidualizm, zdolność przebaczenia, brak mściwości i okrucieństwa, gościnność, towarzyskość, hojność, gotowość do poświęceń i poczucie służby, patriotyzm i umiłowanie wolności, optymizm „wbrew nadziei”, tolerancja, uniwersalizm, otwartość, szacunek dla pracy twórczej, demokracja i obywatelskość połączone z krytycyzmem wobec władzy.

Jak podkreśla Małgorzata Lisowska-Magdziarz, powyższe cechy stanowią obraz wyidealizowany, a niektóre z nich są wręcz ze sobą

sprzeczne (Ibidem). Ponadto zwraca uwagę na zmiany, jakim przez ostatnie lata ulega kanon czy też model postaw – przede wszystkim można zaobserwować zmniejszanie się roli patriotyzmu oraz wyłanianie się postaw konsumpcyjnych, a co za tym idzie także zaprzestanie pozytywnego waloryzowania irracjonalizmu i romantyzmu (Ibidem, s. 62).

Na podstawie powyższych informacji postanowiliśmy określić sześć kategorii, w ramach których analizie poddane zostaną wybrane numery czasopisma. Jeżeli któraś z nich będzie się pojawiać bardzo rzadko lub wcale na łamach wybranych czasopism, również dostarczy to pewnych informacji – bądź o braku zainteresowania daną dziedziną, bądź o pozostawieniu wybranych tematów prywatnemu osądowi czytelników.

Indywidualizm kontra wspólnotowość

Cechy te pojawiają się w obu zestawieniach przytoczonych w artykule Małgorzaty Lisowskiej-Magdziarz. Ponadto są ważne dla analizy w kilku innych kontekstach. Po pierwsze, prasa wyznaniowa jest z reguły skierowana do wąskiej grupy odbiorców – szczególnie silne podkreślanie aspektu wspólnotowości i tożsamości grupowej może wskazywać na funkcję konsolidującą odbiorców danego czasopisma. Po drugie, promowanie którejś z powyższych cech miało by też swoje odbicie na stosunku wyznawców (a co za tym idzie – i wydawców czasopisma, którzy najczęściej aktywnie działają w związku) do dogmatów, tradycji, zwyczajów i tożsamości religijnej czy narodowej.

Model rodziny i małżeństwa

W obu zestawieniach pojawia się także rodzina. Status małżeństwa jest ostatnio areną sporów między politykami (zwłaszcza w kontekście związków partnerskich czy małżeństw osób homoseksualnych), jest także oczywiście regulowany przez prawo i zwyczaje religijne. Bardzo wyraźnie wyraża swoje zdanie w tych kwestiach

Kościół katolicki, stąd też wypowiedzi dotyczące małżeństwa i rodziny są interesującym materiałem badawczym w kontekście mniejszości wyznaniowych. Istotny w tym kontekście może być także status dziecka i obecność lub brak treści do niego skierowanych.

Autorytety

Na ważne cechy i postawy wskazują z pewnością przywoływane na łamach autorytety – zarówno pozytywne, jak i negatywne. Wzory postępowania mogą być w tym wypadku prezentowane przez szeregi bohaterów wypowiedzi – religijnych guru, postaci pojawiających się w świętych pismach czy zwykłych wyznawców. Istotne będzie także to, czy przywoływane autorytety reprezentują jakąś opcję polityczną, czy też czasopisma wyznaniowe starają się pozostać całkowicie apolityczne i unikać związanych z tym tematów i porównań.

Patriotyzm i nacjonalizm

W tym kontekście istotny jest również problem nacjonalizmu. Jak wspomniano wcześniej, mniejszości religijne pokrywają się często z narodowymi i etnicznymi, które mogą obawiać się utraty własnej tożsamości. Nacjonalizm, będący swego rodzaju postawą ekstremalna, może być postrzegany zarówno jako szansa utrzymania owej tożsamości, lub wręcz przeciwnie – jako czynnik jej zagrażający. Podobnie sprawa ma się z patriotyzmem, choć jest to postawa zdecydowanie mniej zasadnicza. Niemniej jednak w obu przypadkach ważnym pytaniem pozostaje to, co badane mniejszości uznają za swoją ojczyznę i z czym się identyfikują. W związku z tym nacjonalizm zoperacjonalizowany został jako „postawa i ideologia uznająca interes własnego narodu za wartość najwyższą” (nacjonalizm. 2013. [w:] sjp.pwn.pl), natomiast patriotyzm jako „szacunek i umiłowanie ojczyzny, gotowość do poświęcenia się dla niej i narodu, stawianie dobra własnego kraju ponad interesy partykularne (partykularyzm) bądź osobiste. Poczucie silnej więzi emo-

cjonalnej i społecznej z narodem, jego kulturą i tradycją” (patriotyzm. 2013. [w:] <http://portalwiedzy.onet.pl>).

Stosunek do władzy

Istotnym elementem w obu wyliczeniach cenionych przez Polaków cech była także nieufność wobec władzy. Przedmiot tej analizy może się bezpośrednio łączyć z poprzednim podpunktem – przywoływanie polityków czy ideologów jako autorytetów może wskazywać na poparcie lub jego brak dla danej opcji politycznej czy też partii rządzącej.

Stosunek do prawa i obowiązków religijnych

Analizie poddane zostaną także poddane postawy i wartości ważne z punktu widzenia religijności, takie jak prawo religijne, ekumenizm czy stosunek do obowiązków religijnych lub ascezy. Pomoże to wskazać promowane, a także piętnowane postawy i wartości zarówno w kontekście świeckim, jak i powiązanych z wierzeniami danych związków oraz charakterem świętych pism i doktryny.

Stosunek do innych religii

W kategorii tej mieści się analiza treści ekumenicznych prezentowanych przez poszczególne czasopisma, a także publikowane wypowiedzi zarówno krytycznie jak i pozytywnie odnoszące się do wyznawców innych religii.

Analizie zostały poddane artykuły, które ukazały się w latach 2004 – 2009 oraz 1996-1999. Doboru dokonano kierując się dostępnością periodyków, a także długim okresem ukazywania się tytułu, co umożliwiło analizę porównawczą na przestrzeni czasu. W badanej próbie znalazło się 207 artykułów z 10 numerów *Diamentowej Drogi*: 138 artykułów z przedziału 2004-2009 oraz 69 artykułów z przedziału 1996-1999.

„DIAMENTOWA DROGA” W LATACH 1996-1999*Indywidualizm kontra wspólnotowość.*

Buddyzm Diamentowej Drogi cieszy się rosnącym zainteresowaniem na całym świecie, choć jest ono zróżnicowane w zależności od kraju. Kreowanie światowej wspólnoty buddyjskiej i propagowanie jej aktywności na łamach czasopisma nadaje wiarygodności Karma Kagyu.

„W Nowej Zelandii pewnego razu wziął udział w takim kursie tylko tuzin uczestników. Natomiast w Niemczech, Rosji, na Węgrzech, w Rumunii i Polsce ich liczba waha się zwykle pomiędzy pięciuset a tysiącem stu osobami. W Ameryce Północnej, Serbii, Austrii, Hiszpanii i Kolumbii na kursach Poła pojawiło się ostatnio około kilkuset osób” (Nydahl, 1996, s.27).

„Kto bez wcześniejszych wyjaśnień wszedłby do sali medytacyjnej, zobaczyłby wielu ludzi pogrążonych w głębokiej koncentracji lub rozluźnionej błogości, usłyszałby śpiew po tybetańsku i ostre dźwięki towarzyszące wysyłaniu umysłu” (Ibidem, s. 29).

Diamentowa Droga jest drogą dla każdego, zarówno indywidualny tok praktyk jak i praca w grupie są pochwalane. Nie ma narzucanego wspólnego modelu praktykowania, chociaż paradoksalnie wspólnota stanowi środek rozwijania własnego indywidualizmu, zaś rozwój ten następuje stopniowo:

„Niektórzy wskakują z rozpędu natychmiast w liczne i czasochłonne powtórzenia praktyk wstępnych (tyb.: *nyndro*), inni zaś wolą wbudować w swe codzienne życie odrobinę medytacji, przyswoić sobie buddyjski światopogląd i okazjonalnie odwiedzać kursy medytacyjne. Oba podejścia są dobre” (Nydahl, 1999, s. 12).

„Jednak najbardziej dojrzewa się dzięki wymianie jaka zachodzi między ludźmi w ośrodkach. Właśnie to najszybciej czyni ich niezależnymi. W ten sposób idealizm, bliska przyjaźń i zaufanie doskonale uzupełniają skuteczne metody Diamentowej Drogi. W połączeniu z inspirującym doświadczeniem wspólnego rozwoju podczas kursów lub tworzenia się naszych grup (...) oferują one ogromny potencjał zarówno nauczycielowi, jak i uczniowi. W ten sposób uczniowie mogą się przekonać, jak szybko są w stanie się rozwijać i stawać się silnymi ludźmi (Buddhism Today (wywiad), 1999, s. 22).

„Na początku daję ogólne wyjaśnienia, zarówno w grupach, jak też indywidualnie. Później metody nauczania stają się bardziej szczegółowe i dostosowane do potrzeb i pytań ucznia (Verburgh, 1997, s. 13).

Model rodziny i małżeństwa

Większość cytowanych wypowiedzi pochodzi z wywiadów z lamą Ole Nydahl. Nigdzie nie pojawia się kwestia wychowywania dzieci. Na łamach kwartalnika rzadko można spotkać innych nauczycieli poruszających temat rodziny lub roli kobiety w małżeństwie, zaś ich wypowiedzi są ogólnikowe:

„W każdej rodzinie – nie tylko buddyjskiej – powinien panować pokój i harmonia. Bez tego nie można osiągnąć w życiu szczęścia. Pojawia się ono tylko wtedy, gdy ludzie są dla siebie życzliwi i dążą do wspólnego celu” (Śmierć Topgi Rinpoche, 1998, s. 21).

Lama Ole kładzie nacisk na wolność i zadowolenie obojga partnerów. Jego stosunek do instytucji małżeństwa jest bardzo otwarty, co jest powodem krytyki ze strony tradycyjnego buddyzmu ale zdaje się to nie umniejszać jego autorytetu, choć niektóre jego wypowiedzi stoją do siebie w sprzeczności:

„Jeśli związek jest naprawdę udany, żadne z partnerów nie będzie szukać odmiany. Jeżeli jednak udany nie jest i nie ma dzieci, co skomplikowałoby całą sprawę, lepiej jest rozstać się, gdy pojawią się poważne problemy. Jednym słowem, cokolwiek przynosi rozwój, uwalnia od przywiązania, daje wolność i wyzwala pragnienie przynoszenia pożytku innym, jest dobre.” (Nydahl, 1998, s. 40).

„Obecna sytuacja, kiedy Hannah dzieli się moim czasem z Caty, nie może być lepsza – obie są wspaniałymi kobietami i wypełniają moje życie szczęściem. Jeżeli zechciałyby znaleźć sobie innych mężczyzn, nie starałbym się ich powstrzymać. Nieskończenie obca jest mi chęć ograniczania ich wolności, lub odbierania radości – mam nadzieję, że również w takiej sytuacji moglibyśmy ze sobą współpracować. Każdemu jednak, kogo partnerka związała by się z kimś innym, radziłbym przemyślenie sobie kilku spraw. Zgodnie z moim doświadczeniem mężczyzna poszukuje kontaktów z innymi kobietami po prostu dla przyjemności i odmiany i może to nie mieć wpływu na jego trwały związek. Kiedy jednak kobieta znajduje sobie innego partnera, wówczas często jest to znak, że z jej związkiem rzeczywiście coś nie jest w porządku.” (Kagyū Life (wywiad), 1997, s. 39).

Propagowany jest obraz kobiety wyzwolonej i rozwijającej się duchowo, jednak zawsze jest ona kobietą w świecie mężczyzny, jest przedstawiana jako wsparcie i uzupełnienie, nie zaś autonomiczna jednostka.

„Spośród ćwiczeń buddyjskiej tantry, jak określana jest również droga metod, przede wszystkim budzące tyle emocji tantryczne praktyki zjednoczenia wymagają wieloletniego doświadczenia w medytacji, bardzo szczególnej partnerki lub partnera i długich odosobnień” (Nydahl, 1999, s. 12).

Z poniższego cytatu wynika, że jednak nie wszystkie praktyki są przeznaczone dla każdego, jak było to powiedziane wcześniej. Nieścisłości znów pojawiają się w wywiadach z Lamą Ole:

„Krzepki, zrelaksowany stosunek do seksu jest najlepszym wskaźnikiem zdrowia psychicznego i świadomie pokazuję bardziej zablokowanym słuchaczom, że to nie jest odpowiednie dla nich miejsce. Oczywiście każdy dostaje moje błogosławieństwo i najlepsze życzenia, ale ludzie, którzy mają problemy z naszym stylem powinni znaleźć instytucję odpowiadającą ich potrzebom” (Buddhism Today (wywiad), 1999, s. 27).

„(...) Kobiety wnoszą do duchowej ścieżki szczególne zdolności, takie, które w rezultacie mogą obdarzyć je większym potencjałem. Dlatego powinno się cenić kobiety i zachęcać je do praktyki duchowej, żeby ich zdolności i potencjał mogły się objawić dla pożytku wszystkich. (...) Po drugie, ponieważ pracuje z całością naszej istoty, zawierającą pierwiastki zarówno męskie jak i żeńskie, utrzymywanie poglądów lekceważących kobiety blokowałoby własny rozwój praktykującego mężczyzny i stanowiło wykroczenie przeciwko ślubowaniom tantrycznym” (Ingerfeld, 1999, s. 31).

Równość kobiet i mężczyzn jest często podkreślana i stanowi ważny element wizerunku Diamentowej Drogi kreowanej na nowoczesną i postępową w stosunku do tradycji zarówno buddyjskiej, jak i innych religii:

„Pogląd, że mężczyzna i kobieta uczą się od siebie i wspólnie się rozwijają jest dość nowoczesny i stanowi odkrycie dla tradycyjnych kultur buddyjskich, które w tej kwestii są prawie tak samo sztywne, jak tradycyjne kultury chrześcijańskie i hinduistyczne. Oczywiście ciągle są o niebo lepsze od islamu – on jest naprawdę trudny” (Nydahl, 1998, s. 39).

W porównaniu do buddyzmu inne religie są zacofane. Stosunek do innych orientacji seksualnych jest otwarty – nikt nie zostanie wykluczony ze wspólnoty za swoją odmienność.

„Kobiety są nośnikami doświadczenia. Mężczyźni stale eksperymentują i unowocześniają, podczas gdy kobiety przenoszą szeroki wachlarz doświadczeń tego, co już zostało zrozumiane. Poza tym, kobiety mają świetnie rozwiniętą intuicję i przebywając z nimi rozwijamy tę cechę.”

„Najważniejsze jest uczucie, które sprawia, że jesteś szczęśliwa, kiedy twój partner jest szczęśliwy.”

„Mam wielu biseksualnych uczniów i kilku będących homoseksualistami. Wielu parom udzieliłem również błogosławieństwa dla szczęśliwego wspólnego życia. To, w jaki sposób dokładniej cieszą się sobą nawzajem pozostawiam najchętniej im samym. Często są to bardzo zdolni ludzie, ale nie mają łatwego życia. W ich związkach wiele jest zazdrości – właściwie podejrzewam, że miłość z tą samą płcią często wzmacnia ego” (Kagyū Life (wywiad), 1997, s. 38).

Autorytety

Wywiady i artykuły podkreślają autorytet i wielką moc nauczycieli, zwracają jednak uwagę na niebezpieczeństwa wiążące się z nie-trafnym wyborem duchowego przewodnika lub zbyt-
nym od niego uzależnieniem. Nawet do najlepszego nauczyciela należy mieć krytyczny stosunek. Daje się zauważyć rosnące niezadowolenie, spadek zaufania, i utrata szacunku do lamów, których stosunek do polityki chińskiego rządu nie jest jasno określony. Kolaboracja z chińskimi władzami jest napiętnowana, ponieważ polityka wpływa na religię i zmienia ją. Siła oddziaływania autorytetów jest uznawana za tak dużą, że wymaga się od nich czystości oraz szczerych intencji, zaś z poniższych cytatów wyłania się obraz znacznie odbiegający od ideału:

„Zanim w 1992 roku tybetańscy dostojnicy dali się złapać na lep chińskiej polityki i linia Kagyu stała się postępową, zachodnią linią diamentowej drogi, mówiło się o „wysokich” i „zwyczajnych” nauczycielach. To już minęło. Teraz każdy powinien zadać sobie trochę trudu i wyobrazić swoich potencjalnych nauczycieli bez makijażu. Musimy sami zdecydować, czy to samo robią i mówią i czy chcemy użyć ich przykładu we własnym życiu. Ponieważ szaty i rytuały bardzo straciły na znaczeniu, ludzie patrzą teraz bardziej na to, jaki pożytek mogą im przynieść nauczyciele, lub też całkiem po prostu czy mogą im zaufać i czy ich lubią.”

„(...) Cieszymy się mając Tybetańczyków w szatach, podczas gdy wolimy raczej unikać mnichów z Zachodu. Jeśli nasi tybetańscy lamowie Kagyu nie zostali przekupieni przez Chińczyków, bardzo chętnie przyjmujemy ich w naszych ośrodkach. W rzeczywistości kilku z nich wolałoby być u nas niż w klasztorach w miejscach takich jak Francja” (Khenpo Czodrak Rinpoce, 1997, s. 25).

„Zaufanie do nauczyciela nie może prowadzić do niesamodzielnosci, braku poczucia humoru lub nienaturalnego imitowania jego osoby. Jak bardzo potrafi być to szkodliwe, dowodzą liczne skandale w najróżniejszych sektach.” (Ny-dahl, 1999, s. 13).

„Aby otrzymać błogosławieństwo musimy przede wszystkim postrzegać lamę jako esencję wszystkich buddów, jako kogoś całkowicie czystego.” (Dziamgon Kongtrul Rinpoce, 1999, s. 17).

Propagowany ideał lamy to Karmapa XVI, uznawany za posiadającego wręcz magiczne moce.

„Są dwie najważniejsze rzeczy, które czynią z kogoś kwalifikowanego nauczyciela Diamentowej Drogi. Pierwsza to

doświadczenie pustości – doświadczanie otwartości umysłu. Drugie to posiadanie całkowicie czystego związku ze swoim nauczycielem, lub inaczej mówiąc, doskonałe samaja. To sprawia, że nauczyciel działa jak kanał transmisyjny, przez który przekaz może dotrzeć do ucznia. » (Maier, 1999, s. 37).

„Wchodziło się do środka i spotykało XVI Karmapę, człowieka potrafiącego się śmiać tak głośno, że słyhać go było jeszcze pięć domów dalej. Widziało się górę pełną mocy, coś czego nie znało się wcześniej. Obiecuję wam: jeśli byłby teraz w tej sali, wszyscy kolejno zostaliby wręcz przyciśnięci do ścian – tylko na skutek jego mocy (...)» (Diamen-towa Droga, 1996, s. 46).

Stosunek do innych religii

Stosunek do innych religii, w publikowanych wypowiedziach, jest w mniejszym lub większym stopniu negatywny. Radykalizm oraz konserwatyzm religii dogmatycznych stanowi zagrożenie dla Europy, a nawet bezpośrednio dla buddysty, który mógłby znaleźć się pod ich wpływem. Duchowi przewodnicy i dostojnicy kościoła nie zawsze są w stanie zapewnić ochronę swoim wiernym. Stąd też przekonanie, że buddyzm jako nowa koncepcja na Zachodzie musi stanowić kontrast dla religii, które w swojej historii stosowały metody ucisku i agresję.

„Wiele osób należących do innych szkół buddyzmu, a nawet chrześcijanie przychodzą do nas z powodu fascynacji i błogosławieństwa, którym emanujemy. Powinniśmy pokazywać im, jacy jesteście, aby mogli odnaleźć swoje prawdziwe związki karmiczne. (...) Katolicy czują się dotknięci, gdy mówię, że papież ponosi odpowiedzialność za miliard dzieci z gett biednych krajów na całym świecie, które nigdy nie będą miały normalnego życia. Największym problemem jest jednak to, że wielu Europejczyków

stara się nie zauważać, co się dla nich szykuje w związku z islamem, jak ten teokratyczny system traktuje jawnie swoje kobiety i swoich przeciwników politycznych obecnie, i co spróbuje uczynić w stosunku do naszych wolnych społeczeństw w przyszłości." (Buddhism Today (wywiad), 1999, s. 26).

„Ponieważ ucisk panujący w islamskich rodzinach jest ostatnio znany również w centralnych dzielnicach naszych miast, stał się on przykładem, na podstawie którego ocenia się inne obce religie. Kiedy pojawiają się nowi, pełni potencjału ludzie, muszą zdawać sobie sprawę z tego, że jako buddyści mamy czyste ręce" (Kagyü Life (wywiad), 1997, s. 30).

„Byłem raz w Istambule, ale diamentowa droga była dla tamtejszych ludzi zbyt ponadosobista i abstrakcyjna. Dzisiaj więcej bym już tego nie zrobił. Fundamentalizm znajduje się w ofensywie, nie będę więc wprowadzał na ścieżkę ludzi, których później nie będę w stanie ochraniać" (Ibidem, s. 30).

Patriotyzm i nacjonalizm

Tybetańskie korzenie buddyzmu są znakomitą podstawą, ale prawdziwy rozwój ma miejsce na Zachodzie, gdzie wykształceni ludzie o świeżych umysłach szybko rozwijają się na ścieżce Diamentowej Drogi. Jest to niewątpliwą zachętą dla początkujących i osób niezdecydowanych.

„Tutaj wyraźnie widoczny jest pożytek płynący z naszego systemu edukacji: mimo iż przede wszystkim dawni Tybetańczycy z powodu swego oddania otrzymywali rzeczywiście pełne mocy znaki, ludzie Zachodu potrzebują przeciętnie tylko połowę czasu, by osiągnąć taki sam efekt" (Nydahl, 1996, s. 28).

Często powraca temat zniewolonego Tybetu. Nie wolno zapominać, że reżim chiński jest czymś realnym i piętnującym życie wielu braci buddystów. Sprawy te są poruszane na międzynarodowych spotkaniach, na których wyrażana jest solidarność z ofiarami ucisku. Wsparcie zachodnich ośrodków jest rzeczywiste, a nie tylko mentalne:

„To co dla wielu ludzi Zachodu było przyczyną mniejszego lub większego kryzysu zaufania – ponieważ tak wiele osób zobaczyło jak rozpada się ich marzenie o „świętym świecie Tybetu” - dla niektórych ze zwolenników Karmapy w Himalajach stanowiło konkretne zagrożenie zdrowia i życia. Wielu z nich przeżyło koszmar gróźb, wygnania i wszelkich innych szykan, z zabójstwami włącznie. Wszystko to po raz pierwszy zostało publicznie opowiedziane i wysłuchane” (Międzynarodowa konferencja Karma Kagyu, 1996, s. 39).

„Trzeba zachować wszystkie stare tybetańskie nauki. To właśnie jest celem współpracy rosnącej liczby idealistów na całym świecie. Za każdym razem, gdy wygasa jakiś przekaz, jest to olbrzymia strata dla ludzkości. Przyczynia się to także do realizacji zamiarów komunistycznych Chin, które chciałyby zniszczyć nasz rodzaj buddyzmu” (Buddhism Today (wywiad), 1999, s. 23).

„Na początku lat dziewięćdziesiątych nasze ośrodki udaremniły próby przejęcia kontroli nad naszą linią ze strony komunistycznych Chin i sprawiły, że prawdziwy XVII Karmapa znalazł się na wolności; wszystko dzięki temu, że sobie wzajemnie ufaliśmy. Staliśmy ramię w ramię, nawet gdy było ciężko, i dlatego zwyciężyliśmy” (Ibidem, s. 24).

Stosunek do władzy

Spotykamy się z obszerną krytyką władz komunistycznych, zaś władze państw Zachodnich są niekompetentne i lekceważą poten-

cialne zagrożenia. Wyłania się pogląd głoszący, że lamowie nie powinni mieszać się do polityki, a władza powinna zostawić w spokoju sprawy duchowości i związane z nimi osoby.

„Kontrolowane przez komunistów organizacje buddyjskie na Wschodzie, takie jak te w dzisiejszych Czerwonych Chinach czy w Wietnamie, cechuje smutna monotoność, jednak prawdopodobnie wszystkie wolne ośrodki buddyjskie wykazują wiele zdrowych różnic” (Ibidem).

Rozmowy z Lamą Nydhalem alarmują przed zbliżającym się do nmiemanym niebezpieczeństwem. Kraje Europy powinny przygotować się na nadchodzącą inwazję:

„Dostrzegam wielkie zagrożenia wewnątrz i poza granicami naszych miękkich i rozpieszczonych demokratycznych państw. Islam i przeludnienie zbliżają się wielkimi krokami, często ramię w ramię, i jeśli zabraknie perspektywicznego spojrzenia i woli, aby chronić nasze wartości, upadniemy, tak jak poprzednie wysoko rozwinięte cywilizacje. (...) Gdyby tybetańska armia była efektywna, Dalaj Lama z pewnością nie ustąpiłby pod naporem chińskiej agresji. Słabsza strona zawsze opowiada się za pokojem, przynajmniej do czasu, gdy może się uzbroić lub przebroić. Ale pokój bez wolności jest więzieniem ale Niemca i kostnicą dla Duńczyka. Dla Amerykanów często był to powód, by wsiąść na statek lub pionierski wóz. Nigdy nie było więcej pokojowych plakatów niż dawniej za żelazną kurtyną, wszędzie z tłustymi gołębiami w jednostajnym szaroniebieskim kolorze socjalizmu” (Ibidem, s. 27).

„Polityka w Tybecie zawsze stanowiła problem, od czasu gdy lamowie zaczęli rządzić krajem. Ten proces rozpoczął się około XIII w. Wcześniej można jeszcze było spotkać mistrzów, którzy zajmowali się tylko sprawami duchowymi” (Śmierć Topgi Rinpoche, 1998, s. 22).

Stosunek do własnej religii, prawa i obowiązków religijnych

Promowany jest wizerunek buddyzmu jako religii opierającej się na zdrowym rozsądku, co jest zgodne z duchem czasu i rozwojem nauki. Osoby przychodzące po nauki Karma Kagyu nie zostaną uznane za zabobonne czy naiwne, lecz świadomie poszukujące ścieżki rozwoju duchowego.

„W całym obszarze doświadczenia buddyzm zyskuje coraz to lepszą markę. Ponieważ nie opiera się na bogach o niełatwych charakterach, nauka Buddy jest wolna od dogmatów i ma na celu tylko rozwój. Dlatego coraz większa liczba wykształconych ludzi decyduje się na wkroczenie w jej pole mocy” (Nydahl, 1996, s. 26).

„Trzecią metodą jest medytacja nad dobrem, a także cierpieniem czujących istot, dzięki której wzrasta w nas miłość i współczucie. Pomaga nam to zrezygnować z dążenia do osobistych korzyści i własnego spokoju w pozornej nirwanie oraz budzi gotowość zaangażowania się w pełni w pracę dla pożytku innych” (Gampopa, 1996, s. 31).

„Ludzie są o wiele wspanialszy i zdolniejsi, niż chcieliby przyznać ci, którzy „sprzedają” innym pełen zależności styl życia i brak wiary we własne możliwości. Powtórzę raz jeszcze: nawet najwyższe praktyki buddyjskie, właściwie wyjaśnione tym, którzy osiągnęli konieczną do tego dojrzałość, nie są niczym innym jak tylko zastosowaniem zdrowego rozsądku” (Buddhism Today (wywiad), 1999, s. 24).

„DIAMENTOWA DROGA” W LATACH 2004-2009

Indywidualizm kontra wspólnotowość

W *Diamentowej Drodze* trudno znaleźć słowa jednoznacznie określające, który z tych dwóch kierunków autorzy chcą wskazać czytelnikom. Bardzo wiele z tekstów zachęca do podejmowania własnych działań i decyzji dotyczących podążania ścieżką buddyjską oraz praktyki:

„Najpierw mądrze jest poznać nauki i dokładnie je sprawdzić – w buddyzmie nie są one dogmatami. Skuteczna medytacja powinna opierać się na niezależnym myśleniu, nie może być po prostu lekkostrawną papką, którą wypełnimy sobie życie.” (Nydahl, 2008, s. 2)

Pojawia się także na łamach pewna niechęć do tworzenia zhierarchizowanych i zbiurokratyzowanych instytucji jakimi potencjalnie mogą stać się ośrodki czy samo Karma Kagyu na Zachodzie (Kloch & Kloessing (wywiad), 2006). Podobnie przedstawiane jest to w tekstach dotyczących ośrodków na terenie Polski:

„Przyjeżdżam raz na pół roku do Krakowa czy Warszawy i widzę jak się wydarza rozwój – w niektórych ośrodkach ludzie są bardziej indywidualistami, w innych działają bardziej grupowo. Trudno to powiedzieć. W pewnych ośrodkach istnieje wibracja żołnierskiego braterstwa, inne znowu są ostoją artystów (...)” (Żwirek (wywiad), 2006, s. 66).

Buddyzm Diamentowej Drogi jest zatem przedstawiany jako ścieżka bez dogmatów, która dostraja się do charakteru, priorytetów i umiejętności swoich wyznawców. Poniższy cytat wskazuje na pozytywne waloryzowanie samodzielного myślenia czy nawet buntu:

„W odróżnieniu od religii wiary, w buddyzmie Budda nie jest oceniającym czy też karzącym bogiem, przeciwko któremu zdrowo jest się buntować, lecz przyjacielem. Nie chodzi tu również o to, by robić to, czego chce, lecz raczej by się rozwijać i stawać niezależnym” (Nydahl, 2008, s. 3-4).

Z drugiej strony aspekt braterstwa i wspólnoty jest również na łamach „Diamantowej Drogi” niezwykle ważny. Powodem jest chociażby silny związek ucznia z jego duchowym nauczycielem:

„Trzecim i najwyższym poziomem praktyki jest zachowywanie się tak, jak Budda lub nasz lama, aż do momentu, w którym naprawdę rozwiniemy w sobie ich właściwości” (Ibidem).

Sam Lama Ole Nydahl, założyciel ośrodków Karma Kagyu na zachodzie a zarazem główny nauczyciel na terenie Europy i Ameryki Północnej, jest kreowany na kogoś bliskiego i dobrze znanego:

„Pamiętam ten moment, jakby to było wczoraj. Wszedłem do pokoju. Ole stał na tarasie i spotkaliśmy się w pół drogi, w drzwiach. Ole promieniował, objął mnie i zapytał: «Gdzie byłeś tak długo?». Od tego się zaczęło, wtedy poczułem, że znalazłem swojego nauczyciela” (Starobrzańska (wywiad), 2009, s.104).

„Ponadto sugeruje się, że osoby skupione wokół ośrodków są między sobą powiązane karmicznie, czyli że znały się w swoich poprzednich wcieleniach” (Ibidem).

W publikowanych wywiadach Nydahl często jest nie do końca poważny, żartuje, mówi o sobie jako o „anarchiście i najgorszym człowieku na świecie” (Nydahl, 2006, s. 6). Mimo to przedstawiany jest również jako osoba posiadająca autorytet i wiedzę na niemal każdy temat (o tym w części analizy dotyczącej autorytetów). Do-

tyczy to nie tylko Lamy Ole, ale także i pozostałych autorów publikujących w czasopiśmie. W artykułach pojawiają się liczne kolokwializmy, autorzy, o ile nie są autorytetami religijnymi, podpisani są zdrobniałymi formami imion oraz nazwiskiem, a czasem nawet tylko pseudonimem (cytowany już wcześniej wywiad autorstwa niejakiego Żwirka), a także przyznają się do działań będących w świetle prawa nielegalnymi:

„Kiedys z kolegą paliliśmy sobie traweczkę na ławeczce i on mi wtedy powiedział: «Słuchaj, stary, medytacja to jest coś takiego, co daje rzeczywisty rozwój duchowy»” (Żwirrek (wywiad), 2006, s. 65).

Sporą część pisma zajmują również relacje z licznych spotkań Nydhala, teksty przemówień i podziękowań, a także opisy funkcjonowania licznych ośrodków oraz relacje z imprez przez nie organizowanych.

Model rodziny i małżeństwa

Dużo uwagi Ole Nydahl poświęcił w tym kontekście kobietom. Po raz kolejny na łamach pisma akcentuje się zależności karmiczne – to one oraz obecny styl postępowania mają determinować płęć danego wcielenia:

„Czy płęć jest uwarunkowana karmicznie?

Tak, oczywiście. Zwłaszcza w krajach, gdzie kobiety są źle traktowane, płęć z pewnością jest kwestią przyczyny i skutku. Sądzę, że molestowane muzułmanki były w poprzednich żywotach mężczyznami, a muzułmanie, teraz prześladowający kobiety, w przyszłości dołączą do uciskanej żeńskości” (Starobrzańska (wywiad), 2009, s. 47).

„Jeśli ktoś działa raczej intuicyjnie, prawdopodobnie odrodzi się jako kobieta, jeśli natomiast jesteśmy jednoupunk-

towieni i myślimy abstrakcyjnie, przypuszczalnie staniemy się mężczyzną” (Ibidem).

Interesujące jest tu także napiętnowanie przez Nydahla islamu, do którego powrócę w dalszej części analizy.

Partnerstwo i miłość jest ważnym elementem ścieżki Diamentowej Drogi. Jak czytamy:

„Oczywiście związki partnerskie przybierają zawsze najgłębszą, a przez to najtrudniejszą formę. Jednak to układy, jakie mamy z ludźmi w ogóle, są podstawą naszego funkcjonowania. (...) Nauki o partnerstwie mówią, jak budować te stosunki tak, aby przynosiły rozwój przy jak najmniejszej stracie czasu” (Żrebiec, 2004, s. 39).

Związki między ludźmi są zatem ważne, ale nie powinny przesłaniać najważniejszego celu, jakim jest osiągnięcie oświecenia.

Rady dotyczące partnerstwa i związków, które można znaleźć w „Diamentowej Drodze” sprowadzają się do dbania o wzajemne poczucie szczęścia oraz do określenia konkretnych ram, w których związek będzie funkcjonował:

„W partnerstwie nie dostaje się niczego po prostu w podarunku. Różowe obłoki miłości lśnią tylko tak długo, jak długo się o nie troszczymy i poświęcamy im wystarczająco wiele uwagi. Po początkowym okresie poznawania się, powinniśmy w codziennym życiu nastawić się na szczęście partnera i własne wzbogacone życie wewnętrzne. Z powodu pogłębionej ludzkiej otwartości zarówno dobre, jak też złe wrażenia dojrzewają w związku szczególnie szybko” (Nydahl, 2006, s. 43).

„Ponieważ na skutek seksualnego zbliżenia w partnerstwie powstaje wiele otwartości i zaufania, opłaca się je trwale

rozbudowywać i w ten pełen radości sposób potwierdzać swoje zainteresowanie partnerem. Wierność może być bardzo pomocna, ponieważ dzięki niej znika ciągłe poczucie niepewności. Niewierność seksualna często rani bardzo głęboko i trwale sprawiając, że cierpi nie tylko oszukany. Z tego powodu mądrze jest znać swoje granice i dotrzymywać umów w partnerstwie. Każda para postanawia sama jakie ramy chce nadać swojemu związkowi” (Ibidem).

Z drugiej strony, lama namawia wręcz, by nie trwać w związku, który unieszczęśliwia:

„Jeśli przez dłuższy czas nie byłaś szczęśliwa w swoim związku i nie macie dzieci, rozejrzyj się i zobacz, czy ktoś inny nie mógłby poświęcić ci uwagi, której potrzebujesz” (Starobrzańska (wywiad), 2006, s. 47).

Zwrócono tu uwagę na potrzeby dziecka, które mogłoby z kolei zacząć cierpieć z powodu rozstania się rodziców. Poświęcono także nieco miejsca macierzyństwu, ponownie w kontekście buddyjskich nauk:

„(...) Pierwszą światową zależnością jest przywiązanie do macierzyństwa. Nie chodzi tu o samo macierzyństwo, bo Budda je chwalił, uważając, że dzięki temu rozwijamy różne umiejętności pomagania innym, ale o przywiązanie do dzieci (czy jesteśmy od nich uzależnione, czy nie). Będąc matkami chcemy często wszystko kontrolować, rodzina to dla nas największa wartość, nasze schronienie. Nie powinniśmy przyjmować schronienia w rzeczach przemijających. Buddzie zależy na tym byśmy byli szczęśliwi, a jeśli będziemy przyjmować schronienie w rzeczach przemijających, będziemy cierpieć, gdy przeminą” (Leontiewa, 2006, s. 56).

Nie znalazły się na łamach analizowanych numerów żadne praktyczne rady dotyczące samego wychowywania dzieci. Publikacje krążą raczej wokół ideałów buddyjskich niż instrukcji w jaki sposób działać w danym przypadku. Komentowane i wyjaśniane są także wypowiedzi autorytetów buddyjskich (Kloch & Kloessing, 2006). Szczególną uwagę zwraca historia pewnej kobiety, opowiedziana przez Wojtkę Tracewskiego, dotycząca konfliktu powstałego między nią a jej matką. Dostarcza ona jako jedyna wyraźnego modelu postępowania i gotowej recepty na to, co należy zrobić. Porusza ona niezwykle ważny problem podejścia rodziny do konwertytów – najbliżsi często mają trudności z zaakceptowaniem ich wyboru. Rozwiązaniem problemu zajął się Lama Ole Nydahl podczas jednego z organizowanych z nim spotkań:

„Kiedyś dawno temu, kiedy lama Ole miał jeszcze czas na rozmowy indywidualne, podeszła do niego w Kucharach pewna kobieta. Powiedziała: «Ole, mam problem. Nie mogę medytować». «Dlaczego?», zapytał przytomnie Lama, bo przecież każdy, kto jest zdrowy psychicznie, może medytować. «Bo moja mama nie lubi, jak medytuję», padła odpowiedź. (...) Powiedział [lama Ole], że jeśli nie będzie medytować, dwoje ludzi umrze nie osiągnąwszy oświecenia: ona i jej mama, tak czy inaczej. Pozostawił jej wybór: albo 200 procent cierpienia albo tylko 100. Nie pomogło, chociaż to bardzo podstawowa arytmetyka. Wtedy wyjaśnił jej, że ulegając mamie, w rzeczywistości szkodzi jej, a nie pomaga. (...) Panna nie potrafiła jednak zrozumieć, że ulegając hysterii mamy staje się przyczyną jej przyszłego cierpienia. Wreszcie Lama Ole stwierdził: «Spróbuj więc zrozumieć, że to ty jesteś przyszłością i dlatego zainwestuj w swój rozwój»” (Tracewski, 2008, s. 53).

Ponownie, pozytywnie waloryzowany jest w tym przypadku swego rodzaju bunt, a także samodzielne podejmowanie decyzji, ale tym razem nawet kosztem rodzinnego konfliktu.

Autorytety

Niewątpliwym autorytetem jest na łamach „Diamantowej Drogi” jest XVI Karmapa, który był nauczycielem małżeństwa Nydahłów. Jak mówi Hannah Nydahl: „przepełnia mnie wdzięczność, ponieważ zmienił całkowicie nasze życie” (Nydahl, 2007, s. 12). Otwarcie stwierdza, że oboje z mężem ulegli fascynacji jego osobą (Ibidem, s. 13), był najlepszym nauczycielem, jakiego mogli spotkać („Po raz pierwszy wyraźnie pokazał, że kilka dni spędzonych z nim było ty samym, co rok spędzony gdzie indziej” (Ibidem, s.16)). Mimo to przedstawiany był jako osoba z poczuciem humoru (chyba nieco rubasznym – jak opowiada Hannah, „czasami robił takie żarty, których właściwie nie powinno się tłumaczyć”). Miał też roztaczać wokół siebie aurę niezwykłości:

„Jeśli on dał zielone światło, wszystko musiało pójść dobrze. Karmapa powiedział «OK». Ruszyliśmy dalej i wszystko poszło dobrze” (Ibidem, s. 17).

„Wielu ludzi trochę się bało Karmapy, ponieważ był tak pełen mocy, że to mogło nawet przerażać. Kiedy śmiał się, cały dom trząsał się ze śmiechu. Kiedy marszczył brwi, cały świat rozpadał się w gruzy. Był potężny i dla wielu ludzi przebywanie w jego bezpośredniej obecności było dla wielu ludzi trochę przerażającym doświadczeniem” (Ibidem, s. 20).

„Jego nauki są podstawą linii Karma Kagyu, a medytacja XVI Karmapy – jedną z głównych wykonywanych w ośrodkach praktyk. Ukazały się także artykuły na temat cudów, jakich miał on dokonać” (Dzigma Rinpoche, 2006, s. 12-15).

Niemniej jednak największym autorytetem jest w periodyku Lama Ole Nydahl. W każdym z analizowanych numerów pojawił się co najmniej jeden tekst jego autorstwa – najczęściej transkrypcja wygłaszanych przez niego na całym świecie wykładów, a zwykle

także jeden lub dwa przeprowadzone z nim wywiady. Na ostatnich stronach każdego z numerów znajduje się także plan podróży Nydahla na każdy rok. Ole Nydahl na łamach „DD” występuje jako ekspert praktycznie od wszystkiego – wypowiada się o medytacji (Watzlawek & Zaremba (wywiad), 2007, s. 4-9), miłości (Nydahl, 2006, s. 42-45) i mandalach (Nydahl, 2009, s. 10-19), a pytania mu zadawane są tak różne jak „na czym polega różnica pomiędzy momentem jednoczesnego przyjmowania trzech światła («doświadczamy Wielkiej Pieczęci i spoczywamy w stanie Karmapy») a fazą rozpuszczenia («teraz jest już tylko świadomość, bez centrum i granic»)? Czy obie te fazy nie są wielką pieczęcią?” (Watzlawek & Zaremba (wywiad), 2007, s. 8) i „czy prawdą jest, że kiedy kobieta mówi «nie», myśli «tak»? Dlaczego tak się dzieje?” (Starobrzańska (wywiad), 2006, s. 49). Naturalnie, na łamach periodyku pojawiają się także teksty innych nauczycieli buddyjskich – np. XVII Karmapy, Szamara Rinpocze czy Lobpyna Tseczu Rinpocze.

Autorytety, czyli w tym przypadku lamowie, są bardzo ważni dla swoich uczniów co również podkreślane jest w „DD”:

„W szkole Karma Kagyu kładzie się duży nacisk na oddanie dla guru. Mówi się, że nauczyciel jest jak forma odlewnicza, i jeśli w jej wnętrzu wryto bardzo wyraźny wzór to będzie on równie widoczny na odlewie. Jeśli wzoru nie ma, to odlany zostanie tylko sam kształt i nie będzie na nim widać piękna ornamentu.” (Sangpa Rinpocze, 2007, s. 43).

W innym artykule z kolei przestrzega się przed absolutnym zaufaniem wobec nauczyciela i zaleca się krytyczną ocenę jego nauczania:

„Chcę jeszcze raz podkreślić, że krytyczne obserwowanie działań nauczyciela leży w naszym interesie. Jeśli jest słaby, unika drażliwych tematów i ma tendencję do mówienia tego, co ludzie chcą usłyszeć prowadzi to do rosnącego uczucia zażenowania, a w takiej przestrzeni nie ma miejsca

na rzeczywisty rozwój. Zanim więc obdarzymy lamę zaufaniem, mądrze jest sprawdzić, czy ma on właściwości, które chcielibyśmy rozwinąć” (Nydahl, 2008, s. 3-4).

„Poza tym, lama nie jest niepodważalnym autorytetem, a raczej wzorem do naśladowania – jak podkreśla Nydahl, zaletą naszej linii jest to, że – jak mówią – uczniowie zawsze stają się lepsi od nauczyciela” (Nydahl, 2008, s. 25).

Patriotyzm i nacjonalizm

Narodowość, podobnie jak płeć, ma być uwarunkowana karmicznie:

„Jedynie w niewielu przypadkach miejsce naszego urodzenia jest sprawą naszego wyboru, zwykle jest naszą karmą. Nasze obecne otoczenie stanowi jeden z rezultatów działań które wykonaliśmy w czasie niezliczonych wcześniejszych żywotów” (Kloch & Kloessing (wywiad), 2006, s. 2).

Wynika z tego, że na świecie występują gorsze i lepsze miejsca, w których można się odrodzić. Nydahl, co zaskakujące, nie cofa się przed waloryzowaniem całych kultur i społeczeństw:

„W cywilizowanych krajach, w żółtych i białych kulturach, gdzie ludzie są wolni, kobiety i mężczyźni mają podobne możliwości” (Starobrzańska (wywiad), 2006, s. 47).

Ole Nydahl zdaje się przedstawiać ów pogląd nie jako swój własny, a ogólnobuddyjski. Jednocześnie podkreśla, że nie należy mieszać religii oraz polityki:

„Jasne musi być także, że jesteśmy apolityczni. Oczywiście ochramiamy wartości naszego społeczeństwa, ale każdy z nas ma swoje własne poglądy polityczne i kieruje się ni-

mi. Buddyzm sam w sobie jest apolityczny” (Nydahl, 2008, s. 25).

Jeden z polskich buddystów w udzielonym przez siebie wywiadzie wskazuje także na problem naszych rodaków skupionych w ośrodkach Karma Kagyu – jest nim stosunek do Niemców (Żwirrek (wywiad), 2006, s. 67).

Interesujący jest również wątek abstrakcyjnego pojmowania pojęcia ojczyzny, jaki pojawił się w tekście „37 działań bodhisattwy”, który był objaśniany przez XVII Karmapę na łamach czasopisma:

„Opuszczenie ojczyzny należy do pierwszego ćwiczenia umysłu, gdy mamy drogocenne ludzkie ciało. (...) Ojczyzna to miejsce, do którego lgniemy. Będąc w trudnej sytuacji często myślimy: «Chciałbym już być w domu». Ojczyzna jest dla nas pewnego rodzaju Schronieniem. Jeżeli jednak zbyt długo w niej przebywamy, rozwinie się trzy trucizny umysłu: przywiązanie, gniew i niewiedzę. One sprawiają, że wszelkie pozytywne uwarunkowania zostaną wyczerpane. (...) Opuszczenie ojczyzny nie oznacza bynajmniej konieczności wyprowadzenia się z mieszkania. Nie oznacza też, że powinniśmy zacząć żyć jak Milarepa, spakować walizki i pożegnać się ze wszystkimi. (...) Porzucenie ojczyzny nie jest tożsame z rozpoczęciem wszystkiego od nowa. Chodzi raczej o jej duchowe porzucenie i nie pławienie się w niej” (Trinlej Taję Dordże, 2009, s. 7).

Stosunek do władzy

Stwierdzenia dotyczące stosunku do władzy padały na łamach „DD” najczęściej z ust Olego Nydahla, na dodatek było ich stosunkowo mało. Nie wskazał on na żadną partię czy opcję polityczną, ale wskazał ogólnie istniejące problemy:

„Jestem zaszokowany moralną słabością i instynktem stadnym polityków – tym, jak szybko zapominają o tym, że mają reprezentować swoich wyborców” (Kloch & Kloessing (wywiad), 2006, s. 8).

Ponadto, uważa że szczególnie zagrożone są swobody obywatelskie, nie podaje jednak żadnych przykładów ich łamania, ale jedynie sfery, które jego zdaniem należałoby lepiej chronić:

„W dzisiejszych czasach powinniśmy przede wszystkim bronić wolności słowa i wolności naszych kobiet. Powinniśmy żywo i publicznie bronić każdej zagrożonej wolności, nawet tej wyglądającej na błahą” (Nydaahl, 2009, s. 43).

Za wzór do naśladowania Nydaahl stawia kraj swojego pochodzenia – Danię:

„Dania ma wspaniałą tradycję umacniania wolności. Nigdy, na przykład, nie mieliśmy silnego rządu – gdy ludzie mają zbyt dużą władzę, społeczeństwo zaczyna ich wyśmiewać i szybko znikają ze sceny. Jest to coś, co powinniśmy upowszechnić na świecie” (Ibidem).

Można też przeczytać o obawach polskich buddystów z czasów Polski Ludowej:

„Niektórzy nie byli w stanie sobie wyobrazić, że buddyzm nie jest jakąś prywatną rzeczą, odbywającą się i zamkniętą w pokojach, w których medytujemy. Część ludzi pamiętała jeszcze okres stalinowski, kiedy rozmowa dwóch osób urastała do rangi groźnego, masowego zebrania... To podejście stanowiło pewne zagrożenie dla buddyzmu – ludzie sądzili, że władze z łatwością zakazą wszystkich tych spotkań” (Żwirtek (wywiad), 2004, s. 32).

Stosunek do własnej religii, prawa i obowiązków religijnych

Porady dotyczące praktyk buddyjskich zajmują na łamach *DD* bardzo wiele miejsca. Centralne miejsce każdego numeru zajmuje dział nauki, w którym publikowane są teksty lamów. Ich tematyka jest różnorodna – buddyjscy nauczyciele piszą o drodze do szczęścia (Lobpyn Tseczu Rinpocze, 2009, s. 20-25), bodhisattwach i bodhicziccie (Mipam Rinpocze, 2008, s. 30-37), doświadczeniu umierania w naukach buddyjskich (Dzigme Rinpocze, 2007, s. 24-26) czy o zrozumieniu podstawowych nauk (Szangpa Rinpocze, 2006, s. 40-41). Ważny okazuje się również kontekst historyczny buddyzmu – publikowana była seria artykułów o cywilizacji buddyjskiej, symbolice czy liniach przekazu w Tybecie.

Mimo że powyższe teksty są przeznaczone dla osób bardzo dobrze zorientowanych w praktykach buddyjskich, często można przeczytać porady dla osób, które od niedawna korzystają z nauk Karma Kagyu:

„Musimy najpierw zrozumieć znaczenie nauk Buddy, a następnie kontemplować i badać je. Po zbadaniu ich logiki powinniśmy zastosować to, czego się dowiedzieliśmy, i w ten sposób medytować. Używanie wyzwalających metod sprawi, że nasza praktyka będzie skuteczna i umożliwi nam osiągnięcie oświecenia” (Ibidem, s. 41).

„Praktyka dharmy może na początku wyglądać na bardzo ciężką. Często myślimy, że to wszystko jest tylko książkową teorią opisywaną przez wielkich mistrzów, a nie czymś, co będziemy w stanie rzeczywiście zastosować w codziennym życiu. Tymczasem oświecenie naprawdę można osiągnąć” (Szangpa Rinpocze, 2007, s. 49).

Jednocześnie przeczytać możemy też przestrożę, żeby nie kroczyć ścieżką buddyjską w celu zdobycia niezwykłych umiejętności, np.

latania, jakimi mieli dysponować legendarni buddyjscy nauczyciele (Nydahl, 2008, s. 25).

Lama Ole Nydahl zdaje się też przejawiać swego rodzaju zapał misyjny, a Karma Kagyu nazywa wręcz „ofertą”:

„Naszym zadaniem jest stworzenie buddyjskiej oferty dla ludzi, którzy naprawdę chcą dowiedzieć się czegoś o naturze własnego umysłu i ostatecznych wartościach. To znaczy, że powinniśmy być widoczni i starać się, żeby ludzie wiedzieli o tym, że istniejemy” (Ibidem).

Trudno stwierdzić jaką funkcję miała pełnić krótka informacja o porzuceniu buddyzmu przez namaszczonego przez Dalajlamę na wcielenie przywódcy Tybetu Lamę Tenzina Osela Rinpocze, który porzucił klasztor na rzecz studiów w Madrycie i uznał się za agnostyka. (Kino i dziewczyny, 2009, s. 98).

Stosunek do innych religii

Stwierdzenia dotyczące innych religii padające na łamach *DD* okazały się bardzo zaskakujące. Najczęściej pojawiającym się w piśmie wyznaniem oprócz buddyzmu – i w zasadzie jedynym – jest islam w dodatku przedstawiony w bardzo negatywnym świetle. Wszystko to za sprawą Ole Nydahla, który niezwykle często piętnuje sytuację muzułmańskich kobiet (motyw ten pojawił się już w wyżej cytowanych wypowiedziach). Ponadto Nydahl przedstawia islam jako zagrożenie dla Europy:

„Ponieważ jednak teraz sytuacja polityczna jest tam [w Niemczech] niepewna, powinniśmy pomóc im [Niemcom] dostrzec ich wartości i odnaleźć ich moc – również przeciwko islamowi, który wprowadza ich w prawdziwe pomieszanie” (Kloch & Kloessing (wywiad), 2006, s.4).

Ponadto kultura arabska została wprost uznana przez niego za gorszą:

„Dopóki nie jest to islam, a humanistyczna azjatycka kultura, zdrowa wymiana jest możliwa” (Ibidem, s. 9).

Nydahl poza tym zdaje się stawiać znak równości między „muzułmaninem” a „terrorystą”. Nie waha się ich także porównać do największych dyktatorów i zbrodniarzy XX wieku:

„Już na samą myśl o niektórych ludziach, takich jak Mao Tse Tung, który wymordował 70 milionów Chińczyków, Stalin z jego 30 milionami ofiar w Rosji, Hitler z 25 milionami zabitych, z których jedynie połowa zginęła na froncie, albo Pol Pot, Chomeini czy coraz większa dziś liczba muzułmańskich terrorystów, można poczuć się źle. To są wciąż aktywne pola mocy: myślimy o pewnych religiach czy ludziach i nie chcemy mieć ich w swoim kraju” (Nydahl, 2009, s. 12).

Krytyki nie uniknęło także, chociaż w znacznie mniejszym stopniu, chrześcijaństwo:

„Jak to możliwe, że jesteście w stanie całkowicie poświęcić się temu co robimy, chociaż nie motywuje nas strach? Jakim cudem możemy być tak różni od zorientowanych na grzech chrześcijan i całkowicie inni niż muzułmanie, bezkarnie zabijający ludzi?” (Kloch & Kloessing (wywiad), 2006, s. 2).

Do wyznań chrześcijańskich lub judaizmu odnosi się też najprawdopodobniej stwierdzenie, że „z czasem pojawiły się też religie, które czerpały korzyści z kontrolowania seksualności” (Starobrzańska (wywiad), 2006, s. 49). Należy zaznaczyć, że tego typu wypowiedzi padały z ust tylko i wyłącznie Olego Nydahla.

PODSUMOWANIE

Diamentowa Droga skupia się przede wszystkim na propagowaniu znajomości buddyjskich praktyk linii Karma Kagyu, a także pełni funkcję konsolidującą osoby uczęszczające do ośrodków. Oprócz tekstów lamów bardzo dużo miejsca zajmują relacje ze spotkań i imprez organizowanych przez ten związek wyznaniowy, zarówno w Polsce jak i na świecie. Wspólnotowość jest ważną, ale jednak nie najwyższą wartością w analizowanych artykułach, pozytywnie waloryzowano samodzielne i krytyczne myślenie, a czasami wręcz jawny bunt. Niemniej druga z tych postaw pojawia się dopiero w numerach okresu późniejszego. W numerach, które ukazały się po 2000 roku więcej znajdziemy także relacji na temat osób, które wstępują na ścieżkę Karma Kagyu i na temat problemów, z jakimi się borykają.

Wskazania dotyczące życia rodzinnego koncentrują się na wzajemnym szczęściu partnerów, ale także i dzieci, choć brak rad dotyczących bezpośrednio ich wychowywania. Na ten i inne tematy wypowiadał się przede wszystkim Ole Nydahl – z jednej strony kreowany na bliskiego przyjaciela z ogromnym poczuciem humoru, a z drugiej na osobę posiadającą wiedzę niemalże na każdy temat. W obu okresach jego poglądy, które były prezentowane na łamach magazynu, nie zmieniły się, ale da się zauważyć na przykład pojawienie się wcześniej nieobecnej tematyki rozwodów w numerach późniejszych. Najbardziej zaskakujący jest jednak sposób przedstawiania przez niego (a zatem także i przez Diamentową Drogę) innych wyznań – jednoznacznego potępienia islamu oraz pojedynczych krytycznych wypowiedzi dotyczących wyznań z kręgu judeo-chrześcijańskiego. Taka postawa była obecna w obu analizowanych okresach. Teksty odnoszące się z kolei do buddyzmu skupiały się raczej na jego dziedzictwie kulturowym i historycznym oraz na praktykach.

Zgodnie z deklaracjami czasopismo nie porusza spraw związanych z polityką, a wypowiedzi dotyczących władzy było bardzo mało. Za

to w numerach wcześniejszych polityka zajmowała całkiem sporo miejsca – zwłaszcza w kontekście konfliktu Tybetu i Chin.

W opozycji do powyższego w latach wcześniejszych Lama Ole Nydahl często wypowiada się na tematy polityczne i wyraża solidarność z uciskanim Tybetem. Relacje z organizowanych imprez nie zajmują wiele miejsca na łamach kwartalnika. W czasopiśmie, mimo wielu treści nawiązujących do partnerstwa i równouprawnienia kobiet, nie pojawiają się wagi dotyczące rodzicielstwa. Na przykładzie analizowanych numerów widać rozwój społeczności buddyjskiej w Polsce – we wcześniejszych numerach nie przeczytamy niczego na temat życia buddystów w naszym kraju – zapewne ze względu na to, że buddyzm dopiero raczkował, za to w numerach późniejszych tego typu materiałów jest całkiem sporo. Co więcej społeczność buddyzmu Diamentowej Drogi jest kreowana na jedną wielką rodzinę. Niezmienione zostało podejście do autorytetów – nadal najważniejszym lamą jest Ole Nydahl, a ideałem nauczyciela – XVI Karmapa.

Reasumując, zmiany w dyskursie prezentowanym na łamach Diamentowej Drogi były nieznaczne. Czasopismo utrzymuje tę samą linię, jedynie dodając tematykę, która w danym czasie staje się ważna (jak na przykład wcześniej wspomniane podejście do rozwodów) lub porzucając wątki, które straciły na aktualności (w tym przypadku – polityczne). Z upływem czasu czasopismo zmieniło objętość i jakość wydania, pojawiło się też więcej materiałów z życia wspólnoty – zarówno w kraju, jak i zagranicą, zapewne dzięki rozwojowi samej społeczności buddyjskiej jak i technologii wymiany informacji. Karma Kagyu będzie zapewne zdobywać kolejnych członków, a obserwacja mediów mniejszości wyznaniowych w Polsce jest obszarem mało zbadanym – co zachęca do dalszych badań tej społeczności nad Wisłą.

LITERATURA

- Lisowska-Magdziarz M. (2006). *Analiza tekstu w dyskursie medialnym. Przewodnik dla studentów*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lisowska-Magdziarz M. (2001). Wartości w polskiej reklamie telewizyjnej lat dziewięćdziesiątych. *Zeszyty Prasoznawcze*, nr 3-4/2001, s. 60.
- Pisarek W. (1983). *Analiza zawartości prasy*, Kraków: Ośrodek Badań Prasoznawczych.
- Dziamgon Kongtrul Rinpoce (1999). Na ścieżce mahamudy..., *Diamentowa Droga*, nr 21, s. 17
- Dzigma Rinpoce (2006). XVI Karmapa i cuda, *Diamentowa Droga* nr 39, 1/2006, s. 12-15.
- Dzigma Rinpoce (2007). Umysł i śmierć, *Diamentowa Droga* nr 42, 2/2007, s. 24-26.
- Ingerfeld M. (1999). Mądrość Kobiet, *Diamentowa Droga*, nr 21, s. 31.
- Kagy Life (1997). Gorący Tron, wywiad z Lamą Ole Nydahl, *Diamentowa Droga*, nr 17, s. 38.
- Khenpo Czodrak Rinpoce (1997). Tsema, buddyjska nauka o postrzeganiu, *Diamentowa Droga*, nr 17, s. 25.
- Kino i dziewczyny. (2009). *Diamentowa Droga* nr 45, 1/2009, s. 98.
- Kloch I., Kloessing T. (2006). Możemy bardzo dużo się od siebie nauczyć, wywiad z Ole Nydahlem i Hannah, *Diamentowa Droga* nr 39, 1/2006, s.4.
- Leontiewa L. (2006). *Męskie i żeńskie*, *Diamentowa Droga* nr 39, 1/2006, s. 56.
- Lobpyn Tseczu Rinpoce (2009). Żeby człowiek był naprawdę szczęśliwy, *Diamentowa Droga* nr 45, 1/2009, s. 20-25.
- Maier M. (1999). Nauczyciel w Buddyźmie Diamentowej Drogi, *Diamentowa Droga*, nr 21, s. 37.
- Międzynarodowa konferencja Karma Kagyu... (1996). *Diamentowa Droga*, nr 14, s. 39.
- Mipam Rinpoce (2008). Bodhisattwowie i bodhicitta, *Diamentowa Droga* nr 43, 1/2008, s. 30-37.
- Nydahl O. (1996). Świadome umieranie, *Diamentowa Droga*, nr 14, s. 28.
- Nydahl O. (1998). Świat jest odbiciem naszego umysłu, *Diamentowa Droga*, nr 18, s. 40.

- Nydahl O. (1999). Wielka pieczęć, *Diamentowa Droga*, nr 21, s. 12.
- Nydahl O. (2006). Budda i miłość, fragment książki Ole Nydahla, *Diamentowa Droga*, nr 39, 1/2006, s. 43.
- Nydahl H. (2007). Uczył nas w bardzo zręczny sposób, *Diamentowa Droga* nr 42, 2/2007, s. 12.
- Nydahl O. (2008). Cieszyć się bogactwem umysłu..., *Diamentowa Droga* nr 43, 1/2008, s. 2.
- Nydahl O. (2008). Nie wolno wam stać się nudziarzami, *Diamentowa Droga* nr 43, 1/2008, s. 25.
- Nydahl O. (2009). Dharma, ludzie, kultura, *Diamentowa Droga* nr 45, 1/2009, s. 43.
- Nydahl O. (2009). Mandale, *Diamentowa Droga* nr 45, 1/2009, s. 10-19.
- Szangpa Rinpocze (2007). Oddanie dla nauczyciela, *Diamentowa Droga* nr 42, 2/2007, s. 43.
- Szangpa Rinpocze (2006). Zrozumieć podstawowe nauki, *Diamentowa Droga* nr 39, 1/2006, s. 40-41.
- Starobrzańska M. (2006). Kobiety, wywiad z Ole Nydahlem, *Diamentowa Droga* nr 39, 1/2006, s. 47.
- Starobrzańska M. (2009). Jestem szczęściarzem, wywiad z Jakubem Sintchniem, *Diamentowa Droga* nr 45, 1/2009, s. 104.
- Śmierć Topgi Rinpocze (1998). *Diamentowa Droga*, nr 18, s. 22.
- Tracewski W. (2008). Miłość jak ocean, czyli cztery niezmierzoneści, *Diamentowa Droga* nr 43, 1/2008, s. 53.
- Trinlej Taje Dordże (2009). 37 działań bodhisattwy, *Diamentowa Droga* nr 45, 1/2009, s. 7.
- Watzlawek S., Zaremba M. (2007). O medytacji XVI Karmapy, wywiad z Lamą Ole Nydahlem, *Diamentowa Droga* nr 42, 2/2007, s. 4-9.
- Żerebiec K. (2004). Partnerstwo i miłość w buddyźmie, cz. I, *Diamentowa Droga* nr 35, 2/2004, s. 39.
- Żwirek (2004). Przyszedłem, przyjąłem, rozpocząłem, wywiad z Karolem Ślęczykiem, *Diamentowa Droga* nr 35, 2/2004, s. 32.
- Żwirek (2006). 90 kilo, długi płaszcz i pistolet pod pachą, wywiad z Adamem Jankiewiczem, *Diamentowa Droga*, nr 39, 1/2006, s. 66.

EWANGELIZACJA CZY DEMONIZACJA? MIESIĘCZNIK „EGZORCYSTA” – NOWE ZJAWISKO MEDIALNE I RELIGIJNE

MAŁGORZATA MRÓWCZYŃSKA *
ADAM ANCZYK **

W ciągu ostatnich lat można zaobserwować wzrost liczby publikacji związanych z pojęciem „zagrożeń duchowych” i wzmoczoną na tym polu aktywność Kościoła katolickiego. Po wejściu na stronę internetową katolickiej Księgarni Izajasz (reklamującej się jako „księgarnia mocno religijna”) wśród książek o tematyce dotyczącej duchowości można znaleźć dział „zagrożenia duchowe”, a w nim m.in. takie tytuły jak: „Wyznania egzorcysty”, „Wspomnienia eg-

* Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński.

** Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński; Pracownia Metodologii Nauk IMPiZŚ.

zorcysty”, „Nowe wyznania egzorcysty”, „Egzorcyci i psychiatrzy”, „Silniejsi od zła. Jak rozpoznać, zwyciężyć i unikać Szatana?”, „Atak Złego. Jak rozpoznać zło i jak się z niego wyzwolić” autorstwa włoskiego egzorcysty Gabriela Amortha; „Godzina Szatana” ojca Livio Fanzaga i Diego Manetti o objawieniach maryjnych w Medjugorje; „Sekty” polskiego egzorcysty Aleksandra Posackiego SJ; „Szatan istnieje naprawdę” i „Moja droga do egzorcyzmów” ojca Benignusa; „Zniewolenie demoniczne”, „Okultyzm” i „Pokonać mroczne siły” Grzegorza Bacika; „Zbuntowani aniołowie” i „Maryja i egzorcyzmy” ojca Francesco Bamonte; „Wino demonów” Gabriela Bunge OSB; „Nadużycia duchowe” Pascala Zivi i Jacquesa Poujol; „Leksykon zagrożeń duchowych” Roberta Tekieli; oraz medalik św. Benedykta, w którego ikonografii jak informują autorzy strony zawarty jest również egzorcyzm. Z kolei Księgarnia Mateusz na swojej stronie internetowej w kategorii „życie chrześcijańskie” umieściła dział „zagrożenia wiary”, a w nim wśród wielu pozycji niezwiązanych z tematyką opętania i egzorcyzmów również można znaleźć takie tytuły jak: „Egzorcyzmy i opętania” i „Zmanipuluję cię, kochanie” Roberta Tekieli; „Zobaczyłem twarz diabła. Rozmowy z egzorcystą” ks. Mariana Matusika; „Psychiatria w piekle. Opętanie, szatan, egzorcyzmy – świadectwo naukowca” Simone Morabito; „Inwazja neopogaństwa”, „Neospirytyzm i pseudopsychologie” Aleksandra Posackiego SJ; „Szatan, demony i opętanie” (komplet 4 książek w promocji) Kennetha E. Hagin; i wiele innych.

Wydaje się, że jeszcze nigdy liczba publikacji o wyżej wymienionej tematyce nie była tak duża, a wiedza dotycząca opętania demonicznego i egzorcyzmu tak łatwo dostępna. Wszystkie wyżej wymienione pozycje dotyczące zagrożeń duchowych stanowią niewielką część ogromnego materiału, który można znaleźć w wersji papierowej na półkach w księgarniach lub elektronicznej w Internecie, czego przykładem może być strona: www.egzorcyzmy.katolik.pl.

Próba przyjrzenia się temu szerokiemu zjawisku została podjęta w niniejszym artykule w oparciu o analizę treści zawartych w,

wydawanym od września 2012 roku przez wydawnictwo Polwen, miesięczniku „Egzorcysta” w kontekście nowej ewangelizacji. Czy zawarte w nim informacje o rosnącym zainteresowaniu społeczeństwa magią i praktykami okultystycznymi odzwierciedlają stan faktyczny? Dlaczego coraz więcej osób odkrywa w sobie potrzebę udania się do egzorcysty? Z czego wynika zapotrzebowanie na treści dotyczące zagrożeń duchowych i sposobów, żeby się przed nimi ustrzec? I w końcu czy autorzy miesięcznika, mimo odmiennych intencji, sami nie padli ostatecznie ofiarą zapotrzebowania społeczeństwa zachodniego na sensację i spektakularność? Niniejszy artykuł ma na celu nie tyle przeprowadzenie szczegółowej analizy ilościowej ani jakościowej treści, co jest charakterystyczne dla badań medioznawczych, lecz chce wydobyć ogólne przesłanie i obraz specyficznego nurtu w obrębie polskiego katolicyzmu, jaki wyłania się z zawartości miesięcznika. Niniejszy zarys problematyki został dokonany w oparciu o cztery pierwsze numery „Egzorcysty” oraz uzupełniająco o dane pochodzące z internetu. Część dotycząca analizy miesięcznika podzielona jest według sekcji zawartych w jego spisie treści, które powtarzają się w każdym numerze, tj. „To dzieje się na naszych oczach”, „Z perspektywy Nieba”, „Wojna światów”, „Wiara i rozum”, „Drogowskazy”. Zwracamy również uwagę na szatę graficzną, ikonografie oraz reklamy występujące w miesięczniku.

NOWA ERA ZAGROŻEŃ DUCHOWYCH

Autorzy strony internetowej egzorcyzmy.katolik.pl zastrzegają, że „strona nie stanowi oficjalnego stanowiska Kościoła, choć autorzy są katolikami i starają się wiernie oraz jak najlepiej przedstawiać naukę Kościoła katolickiego. Serwis ten stanowi odrębną i niezależną część niezwiązaną bezpośrednio z serwisem www.katolik.pl”. Na portalu można znaleźć informacje dotyczące egzorcystów, walki duchowej, zniewolenia, dręczenia i opętania demo-

nicznego, a dział „zagrożenia duchowe” zawiera artykuły na temat piekła i Szatana, satanizmu, New Age, homeopatii, okultyzmu i spirytyzmu, amuletów i talizmanów. Autorzy strony nie poprzestają na opisach działania złego ducha ani na świadectwach osób „nawróconych i wyzwolonych”. Przestrzegają przed świeckimi egzorcystami i, co więcej, oferują poradnik „Pierwsza pomoc” dla osób, które podejrzewają u siebie lub innych „działanie złego ducha”, a w nim kroki jakie należy podjąć, żeby odzyskać wolność, w tym m.in. spowiedź, modlitwę, post, a często i modlitwę o uwolnienie oraz kontakt z egzorcystą. Udostępniona lista diecezji i archidiecezji w Polsce z ich adresami i numerami telefonów ma ułatwić osobie zainteresowanej skontaktowanie się z wybranym księdzem czy miejscem i uzyskanie oczekiwanej pomocy.

Strona egzorcyzmy.katolik.pl jest dynamiczna i nieustannie się rozwija. Według prezentowanej statystyki odwiedzin w momencie powstawania niniejszego artykułu odwiedziło ją 2 480 286 Internautów, chociaż nie do końca wiadomo czy chodzi o wszystkie lata istnienia strony (tj. od roku 2001). W procesie jej tworzenia biorą udział również czytelnicy, którzy mogą udzielać się na forum i oddawać głosy w sondach, których wyniki są następnie publikowane. W sposób szczególny odpowiedzi na trzy pytania wydają się być kluczowe dla naszego tematu. W sondzie przeprowadzonej między 27 listopada 2011 a 27 grudnia 2011 roku na pytanie „Co myślisz o tej stronie?” spośród 494 osób głosujących 382 odpowiedziało, że - „jest pożyteczna”, 40 - „śmiechu warte!”, 32 - „ot, ciekawostka”, 31 - „średniowiecze...”, 9 - „nie mam zdania”. Z kolei na pytanie „Czy skorzystałeś/aś z porad na tej stronie?” spośród 991 osób głosujących 654 odpowiedziało - „tak - były przydatne”, 148 - „tak- warto je uzupełnić”, 107 - „nie i nie mam zamiaru”, 82 - „może kiedyś”. Natomiast w sondzie trwającej w momencie pisania niniejszej pracy na pytanie: „Co zwraca Twoją uwagę na temat egzorcyzmów?” do tej pory spośród 1341 osób głosujących 481 odpowiedziało - „mój osobisty problem”, 340 - „chcę dowiedzieć się więcej”, 298 - „chcę pomocy komuś”, 94 - „atmosfera niezwy-

kłości”, 51 – „ściśle zajmuję się tym tematem”, 43 – „jestem tu przypadkiem”, 34 – „po prostu nie wiem”. O ile wierzyć w szczerść odpowiedzi osób ankietowanych, która zawsze w przypadku świata wirtualnego staje pod znakiem zapytania, wydaje się, że większość z nich faktycznie trafiła na powyższą stronę nie przez przypadek, lecz w konsekwencji własnych poszukiwań dotyczących potrzeby dotarcia do konkretnych treści.

Inną ciekawą propozycją jest też strona www.pogotowie-duchowe.pl, która prezentuje numery telefonów księży dyżurujących w różnych województwach w Polsce. Jest to o tyle „rewolucyjne” przedsięwzięcie, że hasło „7 dni w tygodniu, 24h na dobę” nie jest tylko chwytem reklamowym, a mapa Polski na stronie głównej faktycznie wyświetla miejsca, w których aktualnie dostępni są kapłani. Poza numerami telefonów można znaleźć ich zdjęcia (bardzo dobrej jakości), krótki opis, dni i godziny dyżuru, a oni sami tak piszą o swojej posłudze: „porozmawiamy od tym, co Cię trapi i jak tylko będziemy mogli, podpowiemy, co możesz zrobić”. Na stronie można zapoznać się ze świadectwami osób, które skorzystały z możliwości rozmowy z kapłanem w wyniku tej „akcji”, dowiedzieć się jakie zakony wspierają ją modlitewnie i same mu ofiarować swoją modlitwę, post lub jałmużnę w konkretnej intencji. O tym, że rośnie zapotrzebowanie na kapłanów do posługi w „pogotowiu” świadczą słowa ich samych: „po kilku miesiącach naszej działalności – potrzebujemy wsparcia większej liczby kapłanów. Mamy bardzo dużo telefonów oraz próśb o spotkania ze strony osób przeżywających różne tragedie swojego życia. Potrzebujemy lekarzy, którzy poświęcą jedną dobę (24 h) w ciągu tygodnia dla owiec, które szukają pomocy”. Strona zawiera również numery telefonów mogące okazać się przydatne osobom wymagającym specjalistycznej pomocy w postaci np. Telefonu Zaufania.

Publicysta Robert Tekieli (kiedyś związany z ruchem New Age sympatyk ezoteryki), a dzisiaj katolik, krzewiciel informacji dotyczących „zagrożeń duchowych”, orędownik poszerzania społecznej świadomości na ich temat i aktywny z nimi wojownik) jest auto-

rem takich książek jak „Zmanipuluję cię, kochanie” czy „Egzorcyzm i opętanie”, które zostały wydane w 2012 r. przez Wydawnictwo M. W rozmowie z Mateuszem Ziomberem (2012) zamieszczonej na stronie Polonia Christiana (www.pch24.pl) w dniu 19 listopada 2012 r. Tekieli szacuje, że Polacy rocznie wydają na ezoteryzm i magię od 8 do 10 mln złotych (źródła swoich szacunków nie przytacza). Podaje dwie przyczyny szerokiego zainteresowania tymi praktykami i treściami: „po pierwsze, agresywnym atakiem na chrześcijaństwo zainteresowane są liczne i wpływowe środowiska, a po drugie, ponieważ duchowość religii zrób-to-sam oraz pragmatyczny okultyzm odpowiadają na potrzeby współczesnego człowieka, zaspokajają potężne deficyty konsumenta głównego nurtu współczesnej kultury” (nie dowiadujemy się co to za „wpływowe” środowiska i jak są „liczne”). Dziennikarz we wspomnianej książce „Zmanipuluję cię, kochanie” pisze o tym „jak stracić wolność na własne życzenie” i opisuje wiele historii z życia osób, które w efekcie wejścia do „sekt”, grup psychomanipulacyjnych czy też wyboru innego, jak podaje „toksycznego stylu życia” potrzebowały pomocy w sferze duchowej (Tekieli, 2012, s. 7). Wśród wymienianych przez niego zagrożeń otwierających człowieka na „rzeczywistość demoniczną” pojawiają się nie tylko sekty destruktywne, ale też astrologia, bioenergoterapia, voodoo, niektóre rodzaje muzyki (takie jak trash i death metal), spirytyzm, wróżbiarstwo, sztuki walki, UFO i wiele innych.

Co ciekawe, nie tylko osoby związane z Kościołem katolickim śledzą „zagrożenia duchowe”. Wróżka Monika razem z jasnowiedzem Anią Diakowską i Wojciechem Usarzewiczem na blogu www.wrozkamonika.pl piszą „odważnie o ezoteryce”. Autorzy chcą walczyć z „mitami i legendami świata ezoterycznego” i odpowiadać nawet na najbardziej kontrowersyjne pytania dotyczące mediów, komercji, oszustw, naciągania, wyłudzenia itp., z których obecności w ich branży zdają sobie sprawę. We wpisie z 22 września 2012 pt. „Nie taki anioł jasny jak go malują” autorka krytykuje fakt, że będąca niegdyś tabu „wiedza tajemna” –dzisiaj za pomocą m.in. internetu

jest dostępna na wyciągnięcie ręki dla każdego. Stanowczo zaprzecza teorii głoszącej, że każdy może zostać tarocistą, runistą czy bioenergoterapeutą i podkreśla zagrożenia, które czyhają na drodze zdobywania kwalifikacji w tych dziedzinach. Według niej poza „chęcią zdobywania wiedzy i poznawania” ważne są też wrodzone predyspozycje i zdolności oraz cechy, które trzeba wypracować, zanim podejmie się tych zajęć. Przestrzega m.in. przed nieodpowiedzialnymi mistrzami i ich kursami, nieumiejętną pracą z tarotem, która może „zaowocować wizytą bytów, o których istnieniu nawet nie chcesz wiedzieć”, manipulacją czakrami i ogólnym dążeniem do przyspieszenia własnego rozwoju duchowego, co może w efekcie prowadzić do zaburzeń fizycznych i psychicznych. Uważa również, że „dopóki rośnie zainteresowanie ezoteryką, dopóty będzie dostarczona tania rozrywka i ochłapy prawdziwej wiedzy”²⁶.

O tym, jak szerokie jest spektrum zjawiska nazywanego przez duchownych mianem „zagrożeń duchowych” przekonać się można czytając broszurę ks. dr Przemysława Sawy o znaczącym tytule „Zagrożenia duchowe. Podstawy chrześcijańskiej walki duchowej. Przygotowanie do modlitwy o uwolnienie?”, która swojego czasu stała się obiektem zainteresowania praktycznie wszystkich massmediów, od czasopism publicystycznych, a skończywszy na serwisach plotkarskich w stylu Pudelek.pl oraz humorystycznych, takich jak Joemonster.org. O zagrażającym wpływie zabawek – różowych kotków marki Hello Kitty wypowiedział się ks. Paweł Popielnicki, białostocki egzorcysta diecezjalny, ze rezultatem zbliżonym do broszurki ks. Sawy. Jednakże nie wszyscy uznają tego typu wypowiedzi za powód do śmiechu czy przejaw specyficznego katolickiego folkloru religijnego. Wśród wyznawców katolicyzmu w Polsce są ludzie traktujący te sprawy z jak największą powagą. Wydaje się, że wielu z nich należy do czytelników pisma „Egzorcysta”.

²⁶ Zob. *Nie taki Anioł jasny jak go malują*, http://www.magicznawrota.pl/ciekawostki,wrozka-doradca-ezoteryka-wrozby-tarot-horoskop,367,nie_taki_aniol_jasny_jak_go_maluja

„EGZORCYSTA” – INFORMACJE OGÓLNE

„Egzorcysta” jest miesięcznikiem wydawanym od września 2012 r. (przez Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, a obecnie przez Wydawnictwo Monumen), łatwo dostępnym m.in. w Empiku i sprzedawanym w cenie 10 zł. Redaktorem naczelnym jest Artur Winiarczyk, a w Radzie Programowej znajdują się: znany polski demonolog katolicki ks. dr hab. Aleksander Posacki SJ (przewodniczący), ks. Jarosław Cielecki, ks. dr hab. Krzysztof Guzowski, egzorcysta ks. Andrzej Grefkowicz oraz dziennikarz i były redaktor naczelny kwartalnika „Frona” Grzegorz Górny. Na trzeciej stronie każdego z numerów znajduje się opis sylwetki każdego z wyżej wymienionych. Można tam też znaleźć informację o nakładzie magazynu, który w przypadku pierwszego numeru wynosił 15 000 egzemplarzy, drugiego 20 000, trzeciego 25 000, a czwartego 30 000.

Wśród autorów artykułów znajdują się specjaliści od danego tematu, tzn. zarówno księża, publicyści jak i naukowcy, co dodaje magazynowi rzetelności i profesjonalizmu. Miesięcznik porusza opisywane zagadnienia z perspektywy katolickiej: na drugiej stronie pierwszego numeru miesięcznika można znaleźć informację, że jest on „nowoczesnym narzędziem ewangelizacyjnym i obroną przed agresywną promocją magii, okultyzmu i ezoteryzmu” i, że „już ponad 3 miliony Polaków korzysta z usług wróżek”. Obok tych informacji znajduje się również wezwanie skierowane do czytelników, żeby wzięli udział w tworzeniu magazynu np. poprzez dzielenie się swoimi świadectwami i żeby propagowali treści magazynu w celu ochrony m.in. dzieci przed zagrożeniami duchowymi. Może to służyć wzbudzeniu w nich odpowiedzialności i uświadomieniu wagi problemu, z którym chce zmierzyć się magazyn.

Na tej samej stronie autorzy „Egzorcysty” informują również o tym, że pismo zostało zaprezentowane na Konferencji Księżów Egzorcystów w Niepokalanowie w dniu 14 lutego 2012 r., gdzie „spotkało się z bardzo przychylnym przyjęciem”. Z kolei na drugiej stronie

numeru drugiego został wydrukowany list abp metropolity częstochowskiego z 5 września 2012 do „Redaktorów i wydawców Polskiego Wydawnictwa Encyklopedycznego w Radomiu” o treści: „W poczuciu wdzięczności za prawdę, którą przekazujecie i której jesteście Świadcami poprzez dzieła wydawnicze i miesięcznik „Egzorcysta” oraz w duchu odpowiedzialności za formację intelektualną i duchową ludzi – z serca błogosławię abp metropolita częstochowski Wacław Depo, Przewodniczący Rady KED ds. środków społecznego przekazu”. Tym samym czytelnik jest zapewniony o „legalności” tego dzieła i stojącym za nim autorytecie Kościoła.

Teraz należy przejść do przyjrzenia się treściom prezentowanym w poszczególnych sekcjach „Egzorcysty”. Tytuły artykułów są bardzo wymowne i warto je przytoczyć.

„TO DZIEJE SIĘ NA NASZYCH OCZACH”

Artykuły zgromadzone w większości sekcji pogrupowane są w mniejsze podkategorie. W tym przypadku w podkategorii „Czarujący wiek XXI” znajdują się teksty o następujących tytułach: „O przyjemnym sposobie infekowania złem. Zakręcony świat muzyki” autorstwa Mateusza Słyka (numer pierwszy), „Gdy się rozumną wiarę traci” Andrzeja Wronki i „Znaczone karty wróżki. Uzależnieni od przyszłości” Magdaleny U. Dąbskiej (numer drugi), „Magia dzisiaj” Grzegorza Górnego (numer trzeci), „Babylight – ‘dziecięcy okultyzm’ ” ks. dr Andrzeja Wołpiuka i „Wiedza tajemna dla dzieci” Małgorzaty Więczkowskiej (numer czwarty). Autorzy koncentrują się na wykazaniu paradoksów obecnych w XXI w., który chociaż wyrasta z racjonalnej epoki oświecenia to jednocześnie „serwuje” społeczeństwu gusła i treści kłócące się z obrazem cywilizacji nauki, techniki i postępu (jednocześnie nie uważają, że istnieje dysonans pomiędzy racjonalnym sposobem pojmowania świata, a wiarą w istnienie istot demonicnych). Szczególną troską otaczają oni dzieci i młodzież dorastające w „toksycznej” kulturze,

w której dużą rolę odgrywają również massmedia propagujące według nich fałszywe, bo sprzeczne z nauką chrześcijańską w wydaniu katolickim, wzorce moralności, wolności i racjonalności. Jednocześnie obok pojęć o charakterze psychologicznym „psycho-manipulacja” używają takich pojęć jak „zniewolenie demoniczne”, „forma zabawowa wprowadzająca dzieci w tajniki wiedzy ezoterycznej” czy „atmosfera duchowa”, w znaczeniu dosłownym dopuszczając możliwość ingerencji człowieka w świat duchowy i złego ducha w życie człowieka.

Z kolei w podsekcji „Spotkanie z...” można przeczytać wywiad G. Górnego z ks. Posackim pt. „Zabawa w Halloween. Zły duch nie zna się na żartach” (numer drugi), rozmowę A. Winiarczyka z ks. prał. Andrzejem Grefkowiczem pt. „Nie dyskutuję z demonami” (numer pierwszy), rozmowę z ks. dr. Eugeniuszem Derdziukiem pt. „Przewodnik duchowy czy duch-przewodnik?” (numer trzeci) i rozmowę z ks. dr. Wiesławem Jankowskim pt. „Szatan nie grzeszy lenistwem” (numer czwarty). Rozmówcy opowiadają o swojej pracy egzorcysty, przytaczają przykłady osób duchowo zniewolonych oraz zagrożeń duchowych, wśród których znajdują się między innymi Halloween, horoskopy czy antykoncepcja, krytykując społeczne na nich przyzwolenie oraz podkreślając moc sakramentów.

Podkategoria „Lew ryczący” zawiera takie teksty jak „A może jednak istnieje...” duchów było 6” ks. Michała Olszewskiego (numer trzeci) i „Proszę księdza, moje dziecko jest opętane” tego samego autora (numer czwarty). Te artykuły całkowicie poświęcone są tematyce opętania demonicznego i opisują historię konkretnych osób nim dotkniętych. Wyróżnione fragmenty tekstu to m.in. „zdałem sobie sprawę z tego, że demony naprawdę istnieją, że diabeł nie jest komiksową maskotką z rogami”, „maski przez 40 minut nawet się nie osmoliły. Ogień otaczał je, ale nie niszczył. Spłonęły dopiero, gdy zalałem je wodą święconą”. Inne fragmenty opisujące ingerencję siły nadprzyrodzonej to „jakaś siła wybiła jednocześnie wszystkie górne okna w fabryce” czy „była godzina 23.30, kiedy Maryja wyrzuciła ostatniego demona”. Sposób opisanie każdej

z tych historii przypomina relację z wydarzenia, w której autor próbuje w sposób obiektywny powiązać doznania zmysłowe z doświadczeniami nadnaturalnymi.

„Moc świadectwa” prezentuje takie teksty jak „Światło paliło się do rana” ks. J. Cieleckiego (numer pierwszy), „Rytuał uwodzenia” tj. świadectwo Karoliny (numer drugi), „Świecznik z Berlina” tj. świadectwo Magdy (numer trzeci), „Dzieci słuchają Jezusa” również ks. J. Cieleckiego (numer czwarty). Powyższe teksty również traktują o ingerencji świata nadprzyrodzonego w świat fizyczny i rzeczywistość codzienną. Szczególnie przemawiające do wyobraźni czytelnika zdają się świadectwa Karoliny i Magdy. Pierwsza z nich wywoływała duchy, została zgwałcona w śnie przez demona, a obecnie po dwóch latach poddawania się egzorcyzmom jest wolna. Komentarz ks. Grzegorza Bacika głosi, że „(...) musi pozostać świadomość, że wróg niejednokrotnie będzie szukał dostępu. Jeśli jednak zostanie w sercu Karoliny Boga zamiast pustki, to odejdzie”. Z kolei Magda opisuje swoją modlitwę za duszę Magdy Goebbels (żony hitlerowskiego dygnitarza Josepha Goebbelsa, która do końca wojny pozostała w bunkrze Hitlera, otruła dzieci cyjankiem potasu i na końcu popełniła samobójstwo), której efektów do dzisiaj nie rozumie. Gdy zapaliła świecznik w intencji samobójczynie, zaczął on wydzielać zapach rozgrzanego asfaltu i gorącą, brunatnoczerwoną, gęstą ciecz, której śladu nie dało się usunąć z mosiężnej blachy. Tego typu opowieści nasycone atmosferą kojarzącą się raczej z *thrillerem* o tematyce *science-fiction* niż z chrześcijaństwem, a przedstawione w piśmie katolickim jako „historie prawdziwe” mogą wzbudzić w czytelniku i przeciętnym katoliku wiele skrajnych emocji od niedowierzania, przez szok, aż po lęk.

„Z PERSPEKTYWY NIEBA”

W podkategorii „Aniołowie są wśród nas” czytelnik może przeczytać tekst Konstantego DeSuess „To nie był człowiek. Prawdziwie historie o ludziach, których nie było” (numer pierwszy) i „Uprzywilejowane miejsca” dr Wincentego Łaszewskiego (numer czwarty). Autor pierwszego z nich opisuje dwie historie spotkania z aniołami pod postacią ludzi (każdy z nich odegrał ważną, chociaż krótką rolę w życiu bohaterów i zniknął w niewyjaśnionych okolicznościach, tak jakby nigdy wcześniej nie istniał). Z kolei drugi tekst dotyczy legendy o Świętym Domku Nazaretańskim, w którym miało miejsce Zwiastowanie i gdzie żyła Święta Rodzina. Kiedy w wyniku ekspansji Arabów w XIII w. miał on zostać zniszczony, w niewyjaśnionych okolicznościach, które autor przypisuje działaniu aniołów, został ostatecznie przeniesiony do Loreto we Włoszech i pozostaje tam do dziś. Tekst jest wzmocniony fragmentem z dzieła „Żywot Jezusa Chrystusa” niemieckiej mistyczki i wizjonerki bł. Anny Katarzyny Emmerich. Czytelnik może z lektury wynieść przekonanie, że jego świat jest przeniknięty bytami duchowymi, które mogą się z nim kontaktować, a nawet przybierać postać materialną i brać udział w ważnych wydarzeniach w historii konkretnych osób jak i ogółu ludzkości.

Maryja zajmuje szczególnie miejsce w polskim katolicyzmie, czego odzwierciedleniem jest kolejna podkategoria. „Potęga Matki” prezentuje teksty teologa dr W. Łaszewskiego „Stara przepowiednia z Ekwadoru” (numer pierwszy), „Afrykańska soczewka” (numer drugi), „Decydujący ruch Królowej. Fatimski mat” tego samego autora (numer trzeci). Treść artykułów odnosi się do objawień maryjnych, a ostatni z nich dodatkowo opisuje wizję papieża Leona XII z 13 października 1884 r., w której miał zobaczyć Michała Archanioła walczącego z Szatanem i usłyszeć dialog Chrystusa z Szatanem. Według niego Szatan na zniszczenie Kościoła wybrał wiek XX w., czego efektem miały być dwie wojny światowe i niedoszły wybuch wojny nuklearnej w 1984 r., do którego ostatecznie nie

dopuszczała Maryja (w tym roku Jan Paweł II poświęcił ludzkość jej Niepokalanemu Sercu).

Podsekcja „Nie z tej ziemi” zawiera takie artykuły jak „List z zaświatów” (numer pierwszy i drugi), „Czysta kasa” ks. J. Cieleckiego i „Jak uniknąć czyścica” dr Gerarda van den Aardweg (numer trzeci), „Spotkania z duszami czyścicowymi” A. Wronki (numer czwarty). „List z zaświatów” to tekst, który został opatrzony komentarzem teologicznym i otrzymał oficjalne pozwolenie na druk przez kurię w Bazylei w 1942 r. Jest to list od duszy kobiety przebywającej w piekle, w którym opisuje swoje bezbożne życie, tragiczną śmierć, sąd po śmierci i w efekcie skazanie na wieczny pobyt w piekle. Śródtytuły odnoszą się doznań dusz w zaświatach: „tu nie kochamy nikogo”, „Boga nienawidzimy najbardziej”, „Komunia dzieci doprowadza nas do szału”. Siostra Klara, która miała otrzymać ten list w formie kartki, która później rozsypała jej się w rękach, napisała w swoich notatkach „nie chcę iść do Piekła!!! Piekło w swej rzeczywistej naturze jest straszne i prawdziwe”. Tekst ten ma stanowić dowód na istnienie zaświatów i realnych konsekwencji czynów człowieka za jego życia, które ponosi po śmierci. Poza tym stanowi przestrożę przed postępowaniem wbrew woli Boga i przyzwoleniem na grzech, co według nauki Kościoła katolickiego kończy się zawsze tragicznie.

„Koniec świata” proponuje teksty dr W. Łaszewskiego „3 dni ciemności” (numer pierwszy), „Ogień z nieba” (numer drugi), „Nuklearne tornado” (numer czwarty), które przedstawiają wizje apokaliptyczne.

Podsekcja „Święty i diabeł” prezentuje artykuły G. Górnego „Demon południa” (numer pierwszy) i „Historia prawdziwej miłości. Oskarżono francuskiego proboszcza” (numer drugi), „Najdłuższa noc o. Pio” Janusza Deresza (numer trzeci). Teksty traktują o walce duchowej i przedstawiają wzory do naśladowania cechujące się wytrwałością i zaufaniem Bogu mimo przeszkód, pokus i prześladowania.

„WOJNA ŚWIATÓW”

Podsekcja „Cywilizacja życia, cywilizacja śmierci” zawiera tekst G. Górnego „Sekundy, które ratują. Jak chronić swoje dziecko” i K. Strzeleckiego „Ból i nadzieja” (numer pierwszy), „Skala obłądu – bomba demograficzna” również G. Górnego i „Skala oszustwa – demograficzny niewypał” Krzysztofa Wareckiego (numer drugi), „Dlaczego Harry Potter nie zaprzyjaźni się z Aslanem?” Małgorzaty Nawrockiej (numer czwarty). Pierwszy tekst traktuje o sile błogosławieństwa, sakramentów i tragicznych konsekwencjach aborcji (autor cytuje wypowiedzi kobiet z forum gazeta.pl), a drugi ma obnażać prawdę o teorii o przeludnieniu, która w rzeczywistości ma być spiskiem krajów dobrobytu wymierzonym w państwa Trzeciego Świata. Natomiast autorka książek dla dzieci M. Nawrocka prezentuje dowody na szkodliwość „Harry’ego Pottera” J. K. Rowling, poszukuje wątków „okultystycznych” pojawiających się w powieści i przeciwstawia Pottera Aslanowi z „Opowieści z Narnii” C.S. Lewisa. Poruszane tematy ściśle dotyczą problemów świata współczesnego i odnoszą się do faktów powszechnie znanych, lecz tym razem ukazanych z perspektywy chrześcijańskiej, co może stanowić przewodnik i wskazówkę w wyrobieniu sobie własnego zdania przez czytelnika-katolika.

„Fałszywi prorocy” przedstawiają artykuł dr teologii Hanny Karp „New Age- duchowy odkurzacz” (numer pierwszy), „Wyjechać, aby odjechać” Grzegorza Pietrek (numer drugi), „Pseudoegzorcyci. Będzie drogo kosztować” dr teologii Jadwigi Zięby (numer trzeci), „Leasing wartości” Grzegorza Kluza OP (numer czwarty). Autorzy piszą o historii New Age w Polsce, kursach wakacyjnych, za którymi w rzeczywistości kryją się przedstawiciele nowej duchowości, świeckich egzorcystach i psychomanipulacji. Z jednej strony przedstawiają czytelnikom „suche” fakty, daty, ceny i ogólne informacje, a z drugiej przestrzegają przed kryjącym się za tymi grupami realnym w ich oczach zagrożeniem zarówno dla psychiki, ciała jak i duszy człowieka.

„Raj na ziemi” zawiera tekst Tomasza Rowińskiego „Rewolucja trwa. Kto za tym stoi?” (numer trzeci) i prof. Henryka Kieresia z KUL „Utopia” (numer czwarty). Pierwszy z nich pisze o konsekwencjach rewolucji francuskiej obecnych w „modzie” na sekularyzację w społeczeństwach zachodnich, a drugi o tendencji do idealizmu i utopizmu we współczesnej europejskiej kulturze. Autorzy poruszają kwestie społeczne, filozoficzne i polityczne, argumentując swoje wywody analizą faktów historycznych, co dodaje im wiarygodności.

Podkategoria „Przegląd mediów” prezentuje komentarze redaktorów „Egzorcysty” do informacji zawartych we „Wróźce”, wypowiedzi Janusza Palikota i Lady Gagi (numer pierwszy), tekstów zaczerpniętych z internetu, wiadomości na temat tarota (numer drugi), wypowiedzi prof. Magdaleny Środy i manifestacji niewiary w akcji billboardowej z napisami „Nie kradnę – nie zabijam – nie wierzę” w kontekście ogłoszonego w Kościele „Roku Wiary” (numer czwarty). Autorzy tych komentarzy, czasami w sposób humorystyczny, odnoszą się do spraw bieżących i obecnych w wielu polskich mediach.

„WIARA I ROZUM”

Wśród podkategorii w tej sekcji znajduje się m.in. „Kościół”, gdzie można zapoznać się z takimi tekstami ks. dr. Andrzeja Wołpiuka jak „O realności zła w nauczaniu kościoła. Szatan istnieje naprawdę” (numer pierwszy) i „Reinkarnacja – wieczna tułaczka czy zmartwychwstanie i wieczna nagroda”(numer trzeci), „Walka z pytonem” ks. Józefa Maciąga (numer drugi), „Moc błogosławieństwa małżonków” ks. dr. Krzysztofa Stoli (numer czwarty). Autorzy przekonują czytelników o realności bytu osobowego jakim jest Szatan, tłumaczą cel jałmużny, odpustów i modlitw wspominkowych, radykalnie przeciwstawiając wierze w Chrystusa popularną również wśród osób uznających się za katolików wiarę w reinkar-

nację, opisują chrześcijaństwo jako religię, która wprowadza ład w życie społeczne i podkreślają znaczenie sakramentu małżeństwa. Tłumaczą jaki jest sens w zachowywaniu nauk głoszonych przez Kościół i wykonywaniu praktyk religijnych w XXI w. Z jednej strony prezentują teorię, a z drugiej wzmacniają jej sens przykładami zastosowania jej w praktyce.

„ABC duchowości” z kolei przedstawia teksty ks. prof. Marka Chmielewskiego „Duchowość: prostowanie nieporozumień” (numer pierwszy), „Chwała Boża. Bóg nie jest egoistą” (numer drugi), „Pokusa. Propozycja pozornego dobra” (numer trzeci), „Dziecięctwo duchowe”(numer czwarty). Autor koncentruje się wokół popularnego dzisiaj pojęcia „duchowości” i walki duchowej. Ta część wydaje się być najbardziej skoncentrowana na koncepcjach teologicznych niezwiązanych ze zjawiskiem opętania.

Podsekcja „Nauka” prezentuje tekst chemika i fizyka dr Mariusza Błochowiaka „Pseudonaukowa ściema ateistów” (numer pierwszy), „Wszechświat z niczego” fizyka, prof. Zbigniewa Jacyna-Onyszkiewicza (numer drugi), „O materii umysłu” prof. Stephena Barra (numer trzeci), „Czy naukowcom wolno wierzyć w Boga? Przesąd XXI wieku” również M. Błochowiaka (numer czwarty). W tym miejscu zagadnienia z dziedziny nauki są przedstawione w sposób, który ma być potwierdzeniem tego, że wiara nie stoi na przeszkodzie rozumowi ani na odwrót. Wręcz przeciwnie – może przyczynić się według autorów do zbliżenia się do pełniejszego zrozumienia świata przy jednoczesnej postawie pokory i uznania wyższości Boga-Stwórcy, którego istnienia ani nie da się dowieść ani obalić.

„Czas odnowy” zawiera teksty ks. prof. Krzysztofa Guzowskiego „Duch Święty czy duch świata” (numer pierwszy), „Wrzucone do jednego worka” Wita Chlondowskiego OFM (numer drugi), „Spontaniczni i skuteczni” Mateusza Słyka (numer trzeci), „Znaki czasu. Dlaczego mamy trudności z ich odczytywaniem?” również K. Guzowskiego (numer czwarty). Z powyższych artykułów wyłania się

potrzeba nowej ewangelizacji massmediów („szatan ukrył się w mediach”) i działania Ducha Świętego. Znajdują się tutaj również informacje na temat modlitwy o uwolnienie oraz rodzajów zniewolenia człowieka przez Szatana.

„Encyklopedia pojęć i symboli” przedstawia wyjaśnienie przez ks. Posackiego takich tematów jak „Szatan – realny i osobowy” (numer pierwszy), „Wróżbiarstwo – forma bałwochwalstwa” (numer drugi), „Dusze czyścicowe” (numer trzeci), „Jin – Jang – taoistyczny symbol równowagi” (numer czwarty).

„Kultura” prezentuje teksty historyka sztuki Juliusza Gałkowskiego „Pochód nad rzeką zapomnienia” (numer trzeci) i „Albrecht Durer: Wizja nawrócenia” (numer czwarty). Autor analizuje ilustrację Gustawa Dorego do „Boskiej Komedii” Dantego Alighieri oraz wizję nawrócenia syna marnotrawnego Albrechta Durera. Ta część stanowi odejście od „ciężkiej” tematyki prezentowanej na łamach „Egzorcysty”.

„DROGOWSKAZY”

„Listy i porady” prezentują krótkie i treściwe odpowiedzi Wita Chlondowskiego OFM na pytania nadesłane do redakcji (wszystkie numery), a „Recenzje” zawierają recenzję ks. Posackiego filmu „Rytuał” pt. „Niewiara w złego nie uchroni cię przed nim” (numer pierwszy) i książki Dana Wolleya „Niewzruszony” (numer drugi).

OPRACOWANIE GRAFICZNE MIESIĘCNIKA

Miesięcznik „Egzorcysta”, pod względem edycyjnym – składu tekstu i opracowania graficznego – wydaje się podążać za najnowszymi trendami w dziedzinie wzornictwa czasopism. Forma czaso-

pisma prezentuje się bardzo dobrze. Układ zamieszczonych w środku miesięczników treści w postaci tekstu i obrazów sprawia, że całość jest przejrzysta, czytelna i łatwa w odbiorze, podobnie jak użyty przez autorów język. Kolor czcionki dostosowany jest do kolorystyki, w jakiej utrzymana jest dana strona, a jej wielkość, pogrubienie czy kursywa użyte są, by podkreślić konkretne informacje i w sposób szczególny zwrócić na nie uwagę czytelnika. Poza artykułami w magazynie można również znaleźć liczne reklamy ściśle związane z tematyką przez niego prezentowaną. Magazyn pod względem graficznym, tj. kompozycji, kolorystyki, doboru zdjęć i ich jakości prezentuje się profesjonalnie.

Miesięcznik jest ok. 60-stronnicowy, wydawany w formacie A4, ze śliską i grubą okładką, na papierze kredowym. Bardzo dobrej jakości zdjęcia są zawsze dobrane do tematu przewodniego każdego numeru i poszczególnych artykułów. Na okładce znajdują się tytuły niektórych artykułów i ich krótki opis skonstruowany z takich słów, by zaintrygować czytelnika – na okładce pierwszego numeru wprowadzającego w tematykę egzorcyzmów i zagrożeń duchowych znajduje się zdjęcie z wyreżyserowanego przez Mikaela Håfströma filmu „Rytuał” prezentujące księdza egzorcystę Gary’ego Thomasa, granego przez Anthony’ego Hopkinsa, z wyciągniętym w dłoń krzyżem, napis największą czcionką głosi „A może jednak istnieje...”; na okładce drugiego numeru, skupiającego się na wróżbiarstwie widnieje głowa kobiety z przymkniętymi oczami, węzem oplatającym jej głowę i przedmiotem (kryształem?) emanującym światłem w jej dłoni, obok zaś napisy „Uzależnieni od przyszłości. Wróżby bez duchów pozbawione są mocy”, „Rytuał uwodzenia. Zachęcona...zgodziłam się na wszystko”, „Walka z pytonem. Wróżbiarstwo to złoty interes” ; na okładce trzeciego numeru (który ukazał się w listopadzie, miesiącu poświęconym w Kościele katolickim modlitwie za dusze zmarłych), poruszającego tematykę losów duszy człowieka po śmierci znajdujemy zdjęcie, w połowie skrytej w mroku, twarzy modlącego się z przymkniętymi oczami mężczyzny, poniżej zaś tytuł „Reinkarnacja czy zmar-

twychwstanie. Wieczna tułaczka czy wieczna nagroda”; na okładce numeru czwartego, który przestrzegać ma przed szkodliwością magii znajduje się plakat reklamujący pierwszą część filmu w reżyserii Andrew Adamsona „Opowieści z Narnii: Lew, Czarownica i Stara Szafa” i napisy: „Magia i dzieci”, „Wiedza tajemna dla dzieci. Zabawa czy rytuał” i „Dlaczego Harry Potter nie zaprzyjaźni się z Aslanem?”.

Przy wielu artykułach publikowanych w czasopiśmie figurują zdjęcia autorów z krótkim podpisem, funkcją i tytułem danej osoby. Wydaje się, że redakcja „Egzorcysty” szczególnie chętnie zaprasza do współpracy osoby posiadające stopnie i tytuły naukowe – wszędzie gdzie jest to możliwe są one użytkowane w czasopiśmie (wraz z użyciem fachowej terminologii np. „specjalista w zakresie antropologii teologicznej, mariolog”). W ten sposób prezentowane w artykułach informacje zyskują na wiarygodności, a wizytówki przekazują wiadomość: autor jest autorytetem w danej dziedzinie, a zdjęcie sprawia wrażenie, że jest mniej anonimowy. Wiele innych czasopism stosuje podobną technikę edycji artykułów, przybliżając werbalnie i wizualnie sylwetkę autora. Szczególnie istotne to jest w przypadku czasopism dla profesjonalistów, które często pełnią funkcje szkoleniowe. W tym kontekście „Egzorcysta” w pewnym sensie może być czasopismem „grupy zawodowej” (czyli księży-egzorcystów, ale także i innych duchowych Kościoła katolickiego).

Prezentowane w miesięczniku reklamy dotyczą treści religijnych i publikacji traktujących przeważnie o zagrożeniach duchowych. W numerze pierwszym można znaleźć reklamę książki z rozmową G. Górnego z ks. A. Posackim „Kuszenie dotyczy każdego” (s.59), bestsellerów wydawnictwa Esprit jak np. „Atak Złego” ks. G. Amortha czy katolickiego magazynu społecznego „Moja rodzina” (s. 65). Na ostatniej stronie numeru drugiego można znaleźć reklamę książki G. Górnego i J. Rosikononia „Świadkowie tajemnicy”, która ma być „najbardziej oczekiwaną książką Roku Wiary”, co jest sloganem wzorowanym na hasłach używanych w massmediach, wraz z pochlebnymi opiniami Krzysztofa Zanussiego i Marcina Jakimo-

wicza (redaktora „Gościa niedzielnego”). Z kolei w trzecim numerze wśród reklam na ostatniej stronie można znaleźć m.in. reklamę Klubu Książki Katolickiej publikacje o tak wymownych tytułach jak „Psychiatra w piekle”, „W jaskini bestii”, „Szatańskie oszustwo”, „Uwolnienie z mocy złego ducha”, „Antychryst - największa tajemnica Piekła”. Obecność tych tytułów może być interpretowana jako propozycja skierowana do czytelników „Egzorcysty” w celu poszerzenia wiedzy na tematy poruszane w periodyku i wskazanie, że problem „zagrożeń duchowych” nie jest dostrzegany jedynie przez jego autorów.

KONTROWERSJE WOKÓŁ DEMONIZACJI RZECZYWISTOŚCI W MEDIACH

W artykule z 19 października 2012 r. zamieszczonym na stronie www.wyborcza.pl Paweł Wroński (2012) nazywa „Egzorcystę” – „mieszanką erotyki, horroru, demonologii i problemów kapłaństwa”, a pod koniec stawia pytanie „czy te brednie to obecna prawda Kościoła?”. Z kolei w nr 44 (3303) „Tygodnika Powszechnego” ks. Adam Boniecki (2012) zastanawia się nad potrzebą powstawania publikacji typu „Egzorcysta” i pisze, że „dziś słyszy się ubolewanie, że prawda o Szatanie znikła z pola widzenia i że diabła nie traktuje się poważnie. Czy należy tęsknić za zagęszczeniem tej świadomości charakterystycznej dla wieków XII-XVII, w jakiej tończyła teologia i zdrowy rozsądek?”. Odsyła czytelników do książki ks. Jana Kracika „Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie”, który w jej zakończeniu wprost pisze, że po wyjściu na ekrany w 1973 r. filmu „Egzorcysta” zaczęło przybywać „zarówno tych, którzy uznawali się za opętanych, jak egzorcystów i publikacji satanologicznych” (2012, s. 264). Autor przestrzega przed zbyt pochopnym wysuwaniem wniosków na temat opętania i innych spektakularnych „diabelskich wyczynów”, zwracając uwagę na wiele wydarzeń z historii chrześcijaństwa, w których strach przed „innym” kazał zapomnieć o miłosierdziu, co kończyło się paleniem

na stosie zarówno „jawnych” heretyków jak i czarownic, którym „winy” nigdy nie udowodniono.

Następnie, w tym samym numerze „Tygodnika Powszechnego” Piotr Sikora (2012) zastanawia się nad przyczynami wzrostu liczby publikacji przestrzegających przed „zagrożeniami duchowymi” i zalicza do nich ponowne „zaczarowanie świata”, wynikające z niezadowolenia z epoki racjonalizmu oraz powrót religijności magicznej, którą ma charakteryzować „pomieszanie tego, co fizyczne i tego, co duchowe”. Dziennikarz uważa, że owa religijność rozwija się również w „chrześcijańskich środowiskach zainteresowanych zwalczaniem ezoterycznych zagrożeń duchowych” i za ich najbardziej niepokojącą cechę uznaje „lękowe podejście do rzeczywistości, a zwłaszcza do tego, co nie nasze, obce i niezrozumiałe”. Sikora ostro ocenia traktowanie wszystkich form duchowości poza chrześcijańską jako formy „flirtu z demonami”, przy czym nie neguje realnego istnienia i działania złego ducha. Uważa, że pewne formy religijności magicznej i chrześcijańska na nie reakcja (również postawa propagowana przez „Egzorcystę”) pozostają pod wpływem działania Szatana, który jako mistrz kłamstwa „wzbudzając podejrzliwość i lęk przed tym, co nie nasze, obce i inne, buduje bariery między ludźmi i utrudnia dostrzeżenie powszechnej obecności i działania Bożego Ducha”. Dziennikarz wzywa do tego, by nie przyczyniać się do „religijnej tabloidyzacji mediów i naszego życia”, wskazując na konsekwencje jakie może nieść ze sobą groteskowe przedstawienie „działania Szatana” poczynawszy od ostatecznego zniechęcenia ludzi do Kościoła aż po uznanie choroby psychicznej za opętanie (Sikora, 2012, s. 4).

W opublikowanej w tym samym tygodniku rozmowie Artura Sporniaka z ks. Jackiem Prusakiem i ks. Jarosławem Naliwajko poruszony jest temat opętania demonicznego. Według ks. Prusaka „cały medialny ruch wokół posługi egzorcystów w Polsce (...) w sposób niezamierzony zmierza w stronę manicheizmu. Tymczasem egzorcyzm właściwie rozumiany jest raczej dowodem przewagi i zwycięstwa Boga nad szatanem niż zagrożenia ze strony diabła”. Dalej

twierdzi, że „z jednej strony Jezus nigdy nie mówił o diable w takich kategoriach, w jakich mówią o nim egzorcyści, czyli nie poświęcał mu aż tyle uwagi i nie eksponował w taki sposób jego roli, z drugiej strony, sam z Szatanem walczył i go z innych wypędzał” (Sporniak, 2012, s. 6). Jacek Prusak tym samym zwraca uwagę na potrzebę właściwego rozłożeniu akcentów w nauczaniu Kościoła, uważa również, że „Egzorcysta” „ewoluuje w kierunku katolickiej „Wróżki”, a „kultura masowa, w jaką się ono wpisuje, fascynuje się złem, zamiast się go wyrzekać” (Ibidem, s. 7). Należy według niego znaleźć punkt równowagi między lękiem przed „zagroženiami duchowymi”, a ich banalizacją. Odpowiedź Kościoła katolickiego na wyzwania współczesności może stanowić nurt tzw. nowej ewangelizacji.

NOWA EWANGELIZACJA

Aktualną publikacją poruszającą temat nowej ewangelizacji jest książka „Nowa Ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele” (2012). Pojęcia „nowej ewangelizacji” po raz pierwszy użył podczas pielgrzymki Jan Paweł II w krakowskiej Nowej Hucie 9 czerwca 1979 r., wskazując na konieczność odnowienia ewangelizacji (Moens, 2012, s. 23). Ten sam papież miał ponad 300 razy powracać do określenia „nowa ewangelizacja” i jak powiedział w trakcie 19. Zgromadzenia Plenarnego CELAM, polega ona na głoszeniu Chrystusa z „nową gorliwością, nowymi metodami i zastosowaniem nowych środków wyrazu” (Rey, 2012, s. 38). Okazało się, że „stara” ewangelizacja okazała się niewystarczająca, a ponieważ „drogą Kościoła jest człowiek”, odnowiony powinien zostać właśnie Kościół, czyli nadawca – „ubogi w stylu życia i niekonwencjonalny w działaniu” (Sepioło, 2012, s. 141). Forma przekazu i język powinny być nowe: proste, bezpośrednie, przejrzyste, konkretne, dostosowane do okoliczności, czasu i osób, „z wykorzystaniem wszelkich możliwych środków” (Sepioło, 2012, s. 142-143). Proces ewangelizacji powinien zawsze zawierać kerygmę, tj. „głoszenie

osoby Jezusa” i katechezę, tj. „przekazywanie depozytu wiary” (Sepiolo, 2012, s. 146).

Jak pisze biskup pomocniczy Archidiecezji Krakowskiej i jednocześnie przewodniczący Zespołu Episkopatu Polski ds. Nowej Ewangelizacji Grzegorz Ryś, nowa ewangelizacja nie jest misją skierowaną do ludzi, którzy jeszcze nie słyszeli o Chrystusie ani „duszpasterstwem w ogóle”, lecz „jest skierowana do tych, którzy gdzieś zagubili, zneutralizowali lub spłaszczyli doświadczenie własnego chrztu”, a więc w zasadzie jest „tym rodzajem ewangelizacji, którego Jezus uczył swoich uczniów najpierw”, ponieważ pierwsza misja apostołska nie była skierowana do „pogan”, ale do tych, którzy dawno poznali Objawienie (2012, s. 13). Jak pisze dalej, „królestwo Boże (...) [jest] dynamiczną rzeczywistością dokonującą się tu i teraz, obejmującą mnie, moje życie i problemy”, a tym co w efekcie decyduje o „nowości” ewangelizacji jest to, że „objawia królestwo Boże jako pełne mocy wydarzenie”, a nie jako „temat katechetyczny” czy „wykład uczonego w Piśmie” (Ryś, 2012, s. 14-15). Jean-Luc Moens zaznacza jednak, że nowa ewangelizacja nie może zostać zredukowana do „duszpasterstwa z odzysku” (2012, s. 20) i przytacza fragment z kwestionariusza przesłanego przez Konferencję Episkopatu Szkocji, w którym podkreślono, że „potrzebny jest odpowiedni impuls, żeby katolicy rzeczywiście uwierzyli w to, w co wierzą i aby mogli potwierdzić swoją tożsamość” (2012, s. 22). Biskup Dominique Rey wymienia trzy powody ewangelizacji: Chrystus, Kościół i świat i pisze, że „celem ewangelizacji jest umożliwienie każdemu człowiekowi wejścia w relację z Chrystusem i uczynienie Kościoła jeszcze bardziej zdolnym do przekazywania, w sposób przekonujący i zrozumiały, Dobrej Nowiny o zbawieniu (2012, s. 38). Podobnie uważa J.L. Moens, pisząc o „osobowym związku z Chrystusem” (2012, s. 20).

Podsumowując, ukazane w wyżej wymienionej książce treści ściśle dotyczą osoby Jezusa Chrystusa, a wspomniane metody ewangelizacji nie mają nic wspólnego z próbami zastraszania czy wzbudzania poczucia winy wśród grzesznych z natury wiernych, czego do-

brym przykładem jest Przystanek Jezus organizowany w czasie Przystanku Woodstock w Kostrzynie nad Odrą.

EWANGELIZACJA A DEMONIZACJA

Według opublikowanej na stronie www.nowaewangelizacja.org relacji z konferencji „Współczesne zagrożenia duchowe”, która odbyła się 8 grudnia 2012 r. w Centrum Ewangelizacyjnym w Jedlni koło Radomia ks. Posacki miał powiedzieć, że „nowa ewangelizacja, pełna mocy w kontekście uwalniania i uzdrawiania, jest odpowiedzią na zagrożenia duchowe”. Faktycznie wydaje się, że jeszcze nigdy działalność Kościoła katolickiego na polu walki z owymi zagrożeniami nie była tak widoczna. Treści dotyczące manifestacji Szatana w ciele człowieka, stanowiące do tej pory pewnego rodzaju margines zainteresowania katolików, stały się ogólnodostępne, a informacje dotyczące egzorcyzmów otoczone do tej pory aurą tajemniczości i grozy przeniknęły do codzienności.

Z jednej strony redaktorzy „Egzorcysty” – poprzez użycie zrozumiałego języka niewymagającego posiadania teologicznej wiedzy, wykorzystanie narzędzia w postaci nowocześnie wydane kolorowego pisma, prawie całkowite poświęcenie go „paranormalnym” treściom dotyczącym sfery nadprzyrodzonej i traktowanie ich jako rzeczywistości w zasadzie „codziennej” – oswajają to, co w pewien sposób „niewyjaśnione”, w opinii niektórych publicystów jednocześnie banalizując zjawisko opętania demonicznego, ale z drugiej strony jako katolicy tak radykalnie postrzegający „zagrożenia duchowe” w XXI w. odważyli się wejść w nurt massmediów ogólnodostępnych (jednocześnie regularnie zwiększając nakład), sprawiając, że o istnieniu tego miesięcznika mają szansę dowiedzieć się nie tylko wierni biorący aktywny udział w życiu Kościoła. Odpowiedzieli tym samym na zawarte w „Redemptoris missio” (1990) wezwanie Jana Pawła II do włączenia się w ewangelizację massmediów, które są nieodłączną częścią współczesnej kultury. Osta-

tecznie katolicyzm nie powinien mieć wiele wspólnego z „wiedzą tajemną”, ponieważ Kościół katolicki z założenia jest powszechny i pod tym względem „Egzorcysta” może spełniać swoje zadanie.

Szatan w „Egzorcystyce” przedstawiony jest jako osoba realna, która działa nie tylko poprzez kuszenie do grzechu, lecz również poprzez zniewolenie ciała ludzkiego, co u niektórych osób może wzbudzić strach i poczucie zagrożenia, ponieważ Zły zdaje się czaić na każdym kroku. Jedyną tarczą i ochroną przed nim i wszelkim nieszczęściem ma być wiara w Boga, przynależność do Kościoła, moc sakramentów, pobożna modlitwa, opieka Maryi itd. Co więcej, wydaje się, że cały świat zewnętrzny przedstawiony w „Egzorcystyce” jest pełen zagrożeń i jawi się jako zły. To podejście charakteryzuje wszelkiego rodzaju fobie i niechęć do szeroko pojętego „innego”. Trudno byłoby oczekiwać aprobaty liberalizmu światopoglądowego, spirytyzmu czy ateizmu ze strony chrześcijaństwa, jednak wśród dostępnych na rynku katolickich mediów „Egzorcysta” przoduje w akcentowaniu zła i bliskości Szatana, który ma stać za tego typu przekonaniami. Katolicy w ten sposób oceniając współczesność, mogą być oskarżani – nawet przez współwyznawców – o to, że cofają Kościół do średniowiecza, z którego wydawałoby się, że wy dostał po Soborze Watykańskim II.

W Biblii i nauce Kościoła katolickiego Szatan jest nieodłącznym przeciwnikiem Boga, który poprzez grzech chce oddzielić ludzi od Stwórcy, ale jak pisze o. Candido Amantini we wstępie do „Wyznań egzorcysty” Gabriela Amortha „jeżeli Bóg dopuszcza, aby niektórzy ludzie doświadczyli dręczenia przez złego ducha, to jednocześnie przewidział dla nich potężną pomoc” (Amorth, 2007, s. 6). Autorzy „Egzorcysty” nazywają go „nowoczesnym narzędziem ewangelizacji”. Pozostaje pytanie, zadawane przez niektórych publicystów katolickich, czy w takim razie zamiast poświęcenia takiej ilości miejsca na treści związane z działaniem Złego, nie powinni oni raczej skupić się na działalności Jezusa i Ducha Świętego w świecie, unikając tak silnego akcentowania potęgi Szatana (która wg doktryny została raz na zawsze skruszona poprzez zmartwychwstanie

Jezusa Chrystusa) i wykorzystując przy tym to samo narzędzie jakim jest kolorowa prasa. Poruszenie jakie wywołało pojawienie się „Egzorcysty” w pewien sposób wskazuje na przewagę pod względem „siły rażenia” w popkulturze, nad treściami dotyczącymi np. miłosierdzia Boga, które również są prezentowane w prasie katolickiej, a nie wzbudzają aż tylu medialnych emocji. W tym przypadku sprawdza się zasada mówiąca o tym, że to, co złe, zakazane i niebezpieczne, może być na wiele sposobów bardziej ciekawe i fascynujące. Z drugiej strony „Egzorcysta” jest faktycznie medium o charakterze katolickim. Chociaż wydaje się, że Jezus jest bohaterem drugoplanowym artykułów oferowanych przez „Egzorcystę”, wiele treści prezentowanych w czasopiśmie ma charakter katechetyczny. Częste powoływanie się na Ojców Kościoła, tłumaczenie rytuałów, sakramentów i tradycji Kościoła katolickiego za pomocą nieskomplikowanego języka mogą mieć na celu zwiększenie wiedzy czytelnika na temat wyznawanej religii i zapoznanie go z „teologicznym minimum”.

KATOLICYZM(Y) ERY MASSMEDIÓW

Nurt nowej ewangelizacji zaczął z powodzeniem wykorzystywać massmedia by dotrzeć do społeczeństwa informacyjnego i tak oto hasłem przewodnim na profilu „FaceBóg”, udostępnionym swojego czasu na Facebooku, są słowa Terence Henry’ego: „skończyła się era zwyczajnego katolicyzmu, a rozpoczęła się epoka katolicyzmu heroicznego. Nie da rady już dłużej być katolikiem z przypadku, ale trzeba być katolikiem z przekonania”. Biskup D. Rey wśród wyzwań wewnętrznych nowej ewangelizacji wymienia m.in. funkcjonalizm i widzi zagrożenie w traktowaniu Kościoła jako „religijnego supermarketu”, który ma zapewniać usługi sakramentalne i kulturalne, tj. zaspokajać potrzeby społeczeństwa konsumpcyjnego (Rey, 2012, s. 41). Podobne niebezpieczeństwo dostrzega Nelson Medina OP opisujący współczesny świat jako rządony według praw popytu i podaży, w którym „pojawia się pokusa wprowadze-

nia na rynek religii i sprawdzenia, co podoba się potencjalnym „klientom” po to, by dopasować ofertę do ich gustów i zainteresowań” (Medina, 2012, s. 82). Na, powstałej w Irlandii w 2004, liście z dwunastoma błędami, których Kościół katolicki nie może popełnić w procesie nowej ewangelizacji, wymieniono m.in. przestrożę, by „nie sprzedawać tanio Ewangelii” (ponieważ „nie jesteśmy po to, by za bezcen sprzedawać to, co kosztowało Krew Chrystusa, ale również nie po to, by pobierać opłaty i cła za zbawienie, bo ono jest darem łaski”) oraz, by „nie obrzucać wszystkich kłótniami”, jaką to czynność przypisuje się strachowi, przed którym Kościół powinien się wręcz bronić, a nie mu ulegać (Ibidem, s. 82-83).

Od początku istnienia religii chrześcijańskiej, mimo wspólnych korzeni i fundamentu wiary, jej wyznawcy nie stanowili jednorodnej wspólnoty. Również i dzisiaj możemy obserwować różne postawy religijne w obrębie organizacji jaką jest Kościół katolicki, co może świadczyć o nieustannej potrzebie szukania nowych sposobów pozyskania wiernych. Według nauki głoszonej przez swoich wyznawców, Jezus powołał apostołów, by głosili kerygmat (gr. *κήρυγμα*, tj. ogłoszenie, proklamacja) i do tego samego wzywa dziś chrześcijan – „do miłości i odpowiedzialności, do świadectwa i do odwagi” (Ryś, 2012, s. 16). Jak pisze Jose Rodriguez Carballo OFM „każdy, kto w swym życiu spotkał Chrystusa i doświadczył obecności Zmartwychwstałego, nie może tego doświadczenia zostawić tylko dla siebie” (2012, s. 126). W tym nurcie mogą mieścić się historie opowiedziane przez wyznawców, w których „bombardowanie miłością” Boga poprzedzone jest „bombardowaniem demonami”. Walka dobra ze złem nie jest w nich ukazana w kategoriach abstrakcyjnej teologii, lecz jest interpretacją zdarzeń, poprzez wiarę w realne działanie sił nadprzyrodzonych, a jako, że katolicyzm zakłada istnienie takowych w postaci zarówno Boga i Szatana, tak wśród wyznawców tej religii pojawiają się osoby, które podają, że doświadczyły ich obecności.

Recepcja prezentowanego na łamach „Egzorcysty” sposobu postrzegania katolicyzmu jest dobrym przykładem występowania

różnych postaw w obrębie Kościoła. Z jednej strony miesięcznik ma liczne grono zwolenników, a z drugiej budzi kontrowersje w środowisku katolickim (warto wspomnieć, że w październiku 2013 r. Katolicka Agencja Informacyjna przekazała wiadomość, że związany z czasopismem ks. Posacki otrzymał zakaz wypowiedzi w mediach i zakaz prowadzenia działalności rekolekcyjno-duszpasterskiej²⁷). „Rzeczpospolita” 2 listopada 2013 podała, że „lawnowo w Polsce przybywa egzorcystów” (Krzyżak, 2013). W artykule cytowane są jednocześnie wypowiedzi jezuitów ks. Posackiego („Jeżeli wzrasta relatywizm moralny, jeżeli traci się moralny punkt odniesienia, to wtedy logiczną konsekwencją będą problemy związane ze zniewoleniami duchowymi”) i ks. Prusaka („Egzorcyci coraz częściej wskazują na obecność szatana w książkach dla dzieci, w dziełach sztuki, w ćwiczeniach gimnastycznych. Nakręca to jakąś przedziwną spiralę. Ludzie zaczynają widzieć zło wszędzie. Nawet tam, gdzie go nie ma”). W tym kontekście można stwierdzić, że analiza „Egzorcysty” dokonana przez część katolików może wykazać, że czasopismo demonizuje rzeczywistość, czy też że jego redaktorzy stali się ofiarą obecnej w społeczeństwie mody i popytu na treści o dużej dawce sensacji i skandalu. Inni zaś powiedzą, że czasopismo przekazuje treści religijne o charakterze konwencjonalnym i służy ewangelizacji, kiedy zaś ateści i sceptycy, wzorem amerykańskiego komika Billa Mahera²⁸, uczynią z ma-

²⁷ O. Posacki SI otrzymał zakaz wypowiedzi w mediach i działalności rekolekcyjno-duszpasterskiej, <http://ekai.pl/wydarzenia/polska/x72030/o-posacki-si-otrzymal-zakaz-wypowiedzi-w-mediach-i-dzialalnosci-rekolekcyjno-duszpasterskiej/>

²⁸ Który w jednym ze swoich programów zaprezentował pierwszy numer „Egzorcysty”, komentując: „To jest czasopismo z Polski. To oznacza „Egzorcyzm”. To jest magazyn w całości poświęcony egzorcyzmowi, który wydaje Watykan, kościół. To jest tak istotne w roku 2012 – nie tylko wierzą w to, ale mają na ten temat czasopismo”, po czym przedstawił własną „amerykańską” wersję czasopisma „Exorcism Monthly” i zaproponował tytuły artykułów np. „Gazowana woda święcona. Jak pozbyć się z szat liturgicznych płam po wymiocinach”, *Real Time with Billy Maher*, 5.10.2012, <http://www.youtube.com/watch?v=UiDo6MjwIT4>

gazynu okazję do czynienia niewybrednych żartów na temat religii. W każdym razie obok „Egzorcysty” trudno przejść obojętnie – zwłaszcza religioznawcy.

LITERATURA

- Egzorcysta*, 1, 1/2012.
- Egzorcysta*, 2, 2/2012.
- Egzorcysta*, 3, 3/2012.
- Egzorcysta*, 4, 4/2012.
- Amorth, G. (2007). *Wyznania egzorcysty*. Częstochowa: Święty Paweł.
- Boniecki, A. (2012). Wypędzam cię, duchu nieczysty. *Tygodnik Powszechny*, 3303, 44/2012, s.2.
- Carballo, J.R. (2012). Nie lękajcie się! Idźcie i dawajcie świadectwo: Pan zmarł twychwstał! W: K. Kaproń, i P. Sowa (red.), *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele* (s. 124-133). Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus.
- Kaproń, K., i Sowa P. (red.). (2012). *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele*. Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus.
- Kracik, J. (2012). *Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Jan Paweł II (1990). *Redemptoris missio*. Źródło:
<http://nowaewangelizacja.org/strefa-ewangelizacji/dokumenty-ownej-ewangelizacji/redemptoris-missio/> [październik 2013]
- Medina, N. (2012). Dwanaście błędów, których nie możemy popełnić w procesie nowej ewangelizacji. W: K. Kaproń, i P. Sowa (red.), *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele* (s. 74-105). Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus.
- Moens, J.L. (2012). Na czym polega nowa ewangelizacja? W: K. Kaproń, i P. Sowa (red.), *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele* (s. 18-33). Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus.
- Rey, D. (2012). Definicja nowej ewangelizacji i wyzwania stojące na jej drodze. W: K. Kaproń, i P. Sowa (red.), *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele* (s. 34-73). Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus.
- Ryś, G. (2012). Jezusowa nowa ewangelizacja. W: K. Kaproń, i P. Sowa (red.), *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele* (s. 12-17). Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus.
- Sepioło, A. (2012). Nowa Ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II. W: K. Kaproń, i P. Sowa (red.), *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele* (s. 136-220). Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus.

- Sikora, P. (2012). Złapać diabła za rogi. *Tygodnik Powszechny*, 3303, 44/2012, s. 3-4.
- Sporniak, A. (2012). Prawdziwa i fikcyjna walka o duszę. *Tygodnik Powszechny*, 3303, 44/2012, s. 5-7.
- Tekieli, R. (2012). *Zmanipuluję cię, kochanie*. Kraków: Wydawnictwo M.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

[aktualność sprawdzono w październiku 2013]

<http://kmt.pl/ksiazki/>

<http://ksiegarnia.izajasz.pl>

<http://www.egzorcyzmy.katolik.pl/>

<http://www.pogotowieduchowe.pl>

Krzyżak, T. (2013). *Egzorcyci mają u nas dużo pracy*.

<http://www.rp.pl/arttykul/2,1061606-Egzorcycisci-maja-u-nas-duzo-pracy.html>

Nie taki Anioł jasny jak go malują,

http://www.magicznawrota.pl/ciekawostki,wrozka-doradca- ezoteryka-wrozby-tarot- horoskop,367,nie_taki_aniol_jasny_jak_go_maluja

O. Posacki SI otrzymał zakaz wypowiedzi w mediach i działalności rekolekcyjno-duszpasterskiej, <http://ekai.pl/wydarzenia/polska/x72030/o-posacki-si-otrzymal-zakaz-wypowiedzi-w-mediach-i-dzialalnosci-rekolekcyjno-duszpasterskiej/>

O. Posacki: Nowa ewangelizacja odpowiedzi na zagrożenia duchowe.

<http://nowaewangelizacja.org/o-posacki-nowa-ewangelizacja-odpowiedzia-na-zagrozenia-duchowe/>

Real Time with Billy Maher, 5.10.2012,

<http://www.youtube.com/watch?v=UiDo6MJwIT4>

Wroński, P. (2012), *Arcybiskup błogosławi Egzorcystę – a tam demon gwałcił,*

http://www.wyborcza.pl/1,76842,12699340,Arcybiskup_blogoslawi_Egzorcyste__A_tam__demon.html

Ziomber, M. (2012). *10 miliardów na ezoteryzm i magię. Rozmowa z Robertem Tekieli*, <http://www.pch24.pl/10-miliardow-na-ezoteryzm-i-magie,7207,i.html> [dostęp z dnia 1.01.2013]

OPĘTANIE W POPKULTURZE. PRZEDSTAWIENIE PROBLEMU NA PRZYKŁADZIE FILMU „THE RITE”

MAŁGORZATA ANTERSKA*

„Sukces filmu zależy w dużej mierze od jego oglądalności. Kino jako medium masowe, czyli adresowane do szerokiej publiczności, wypracowało już właściwe sposoby zabiegania o widza”.

Włodzimierz Szymaniak

Zainteresowanie tematyką opętania da się zauważyć w kulturze popularnej mniej więcej od momentu pojawienia się na ekranach „Egzorcysty”(1973). Cztery lata później ukazuje się druga, a w 1990 trzecia część tej produkcji. „Egzorcyzmy „Emily Rose” (2005), „Constantine” (2005), „Ostatni egzorcyzm” (2010) to przykłady późniejszego zainteresowania kina tą problematyką. W zeszłym roku na ekranach kin pojawił się kolejny film traktujący o egzorcyzmach pt. „The Rite”, zaś ostatnie dwadzieścia lat jest momentem wysypu produkcji o podobnej tematyce nie tylko w kinie, co w innych mediach (telewizja, internet).

* Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński.

Za narodziny kina przyjmuje się datę projekcji trzech filmów w paryskiej Cafe de la Paix: „Wyjście robotników z fabryki”, „Wjazd pociągu na dworzec” oraz „Polewacz polany”(28.12.1895). Dynamiczny rozwój nowego zjawiska stał się przyczyną dyskusji na temat jego miejsca w kulturze. Lew Kuleszow w 1928 mówi o nim jako odrębnym gatunku sztuki, do czego nowa forma wyrazu już wcześniej rościła sobie prawa (Szymaniak, 1999: 45-46).

Wraz z ciągłym doskonaleniem warsztatu i coraz większą popularyzacją tej formy wyrazu, da się zauważyć także wzrost jej masowego charakteru, który od samego początku podlegał krytyce. Przykładowo, twórcy kina niemego niechętnie przystali na wprowadzenie do filmu dźwięku, co pogrążyło ich zdaniem wartości estetyczne przekazu (Ibidem, s. 46-47).

Chociaż „obecnie przemysł filmowy jest potężną gałęzią ekonomii podlegającą prawom globalnego rynku” (Ibidem, s. 47), to niezaprzeczalnym jest fakt, że kino jako medium synkretyczne ma szczególne możliwości oddziaływania estetycznego, a efekty plastyczne jakimi dysponuje dzisiaj przewyższają nieraz językowe środki wyrazu (Szymaniak, 1999, s. 49-52). Ponadto film, będąc *sui generis* informacją, zostaje zakodowany w język symboli i znaczeń, które widz ma za zadanie odkodować. Jest on sztuką mimetyczną (przedstawia jakąś rzeczywistość), której odczytanie wymaga od widza pewnej znajomości rzeczy (Ibidem, s. 48-52). „Stuletni okres historii kina, a później także telewizji, wystarczył na wykreowanie Homo novus, który jest osobnikiem audiowizualnym, posiadającym znaczną kompetencję filmową i medialną, dla którego zbytnia spójność dyskursu może być wręcz przyczynkiem do odbioru przekazu filmowego jako banalnego i zniechęcającego do głębszej refleksji, a więc ubogiego intelektualnie” (Ibidem, s. 49).

Nie wszyscy teoretycy podzielają tę optymistyczną wizję. Narodziny kultury popularnej stały się zarzewiem wielu rozpraw w świecie nauki. Jej pierwszy krytyk Dwigth Macdonald w swojej „Teorii kultury masowej” (Macdonald, 2002, s. 14-36) wskazuje na wysoki

poziom standaryzacji jej tworców oraz odgórny charakter kultury masowej, który jest kontrolowany przez „władców kiczu”. Odbiorca to bierny konsument, który nie ma wpływu na jej tworzenie. Wybór ogranicza się dla niego tylko do aktu kupna lub jego odmowy. Breja masowej kultury (jak ujmuje zjawisko sam autor) ma dostarczać więcej rozrywki niż sztuki, która z kolei przestała być tworzeniem, a stała się produkcją na wzór fabryczny. Bardziej przypomina pracę inżyniera czy robotnika niż artysty.

„Jest to zwyrodniała, nędzna kultura, odbierająca treść zarówno głębszej rzeczywistości (seks, śmierć, porażka, tragedia), jak prostym, spontanicznym uciechom” (Ibidem, s. 35).

Reakcje widza na dane dzieło są już z góry uwzględnione, nie zmuszają go, żeby zdobył się na własne doznanie. Przez liczebną przewagę odbiorców kultury masowej zaczyna się ona wdzierać w obszar kultury wyższej i przyjmować jej elementy poddając wszystko procesowi homogenizacji. Masa nie ma wyszukanego smaku i nie można doprowadzić do sytuacji, w której całkowicie wessie kulturę wyższą (Ibidem, s. 14-36).

Kolejny przeciwnik kultury masowej, Jose Ortega y Gasset, hiszpański filozof i prawnik, autor słynnego „Buntu mas” (Ortega y Gasset, 1982), uświadamia czytelnikowi ryzyko płynące z egalitaryzmu kulturowego. Wychodząc od tezy, że współczesne mu społeczeństwo jest świadkiem przemian o charakterze hiperdemokratycznym (rządy tłumu), odrzuca on wszelkie przejawy kultury masowej, szczególnie nacisk kładąc na jej destrukcyjny wpływ, obejmujący całość życia społecznego oraz będący zagrożeniem dla dotychczasowego dorobku kultury ludzkiej (Ibidem, s. 3-65). „Masa miążdży na swojej drodze wszystko to, co jest inne, indywidualne, szczególne i wybrane. Kto nie jest taki sam jak wszyscy, kto nie myśli tak samo jak wszyscy, naraża się na ryzyko eliminacji” (Ibidem, s. 13).

Jakie stanowisko w obliczu powyższych teorii powinien przyjąć odbiorca przekazów masowych ?

Tomasz Goban-Klas, polski medioznawca, podkreśla, że dokładny opis rzeczywistości nie jest celem przekazów masowych: „W istocie media masowe ze swej natury nie mogą wiernie odzwierciedlać rzeczywistości, ponieważ muszą zwracać się do szerokiej publiczności- a ta woli szczególne wątki i formy artystyczne. Na przykład oczekuje na bajki, fikcję, mity, ucieczkę od rzeczywistości” (Goban-Klas, 2006, s. 205).

Z jednej strony wymowa produktu pop kultury musi być oczywista i prosta tak, żeby wartości w niej zawarte były dostępne dla każdego. Z drugiej to, co ukazują nam media stanowi pośrednio dowód na funkcjonujące w społeczeństwie wartości (producenci także są z nich zanurzeni). Niezależnie od tego jak oceniamy kulturę masową, problemem, który wybija się na czoło dyskusji, jest niewątpliwie wpływ jej treści na odbiorców.

Szymaniak stwierdza, że „kino jako medium często bywa wykorzystywane jako nośnik treści propagandowych, jednak rzadkie są przypadki całkowitego podporządkowania tej formy przekazu ideologicznym treściom. Kino bowiem, jako dziedzina działalności artystycznej prowokuje twórców do poszukiwań formalnych, widzów zaś skłania do głębszej refleksji, co na dłuższą metę uodparnia ich w pewnym stopniu na efekty propagandowe” (Szymaniak, 1999 s. 5). Podobnego zdania jest Goban-Klas, który uważa, że: „Nie docenia [się] analitycznych i dedukujących umiejętności odbiorców, którzy odróżniają obraz od rzeczywistości”(Goban-Klas, 1999 s. 204).

Analizując film jako nośnik wartości popkulturowych, należy pamiętać, że nie możemy rozpatrywać kina w oderwaniu od tekstów teoretycznych i krytycznych. Nie zapominajmy też o tym, że odbiór treści przekazywanych przez kino jest uzależniony od kontekstu kulturowego (Szymaniak, 1999 s. 56).

Jak w świetle powyżej przedstawionych teorii prezentuje się film „The Rite”? Czy przedstawiona w nim treść jest zafałszowanym obrazem opętania zrodzonym przez kulturę popularną? Czy możemy ująć go w kategoriach wyrazu artystycznego, czy raczej jako formę rozrywki? To prawda, że przemysł filmowy w dużej mierze opiera się na zaspokojeniu tej potrzeby. Należy jednak pamiętać, że produkcje filmowe również często poruszają też trudne kwestie; niejednokrotnie są odpowiedzią na społeczne bolączki, co siłą rzeczy nie przekłada się na popularność, ponieważ media lubią tematy krzykliwe i kontrowersyjne. Jaki zatem cel przyświecał producentom „Obrzędu”?

Pomysł na film miał swe źródło w książce Matta Baglio, dziennikarza i korespondenta wielu magazynów amerykańskich (Matt Baglio, 1) który na stałe mieszka we Włoszech. Na kursie organizowanym przez jeden z papieskich uniwersytetów reporter poznał Garego Thomasa. Szkolenie: „Egzorcyzmy i modlitwy o uwolnienie” odbyło się z udziałem psychologów i kryminologów; było otwarte także dla osób świeckich (Matt Baglio, 2). Baglio widział w kursie ciekawy materiał do napisania artykułu. George został wytypowany przez biskupa diecezji do pełnienia posługi egzorcysty w swojej parafii (Matt Baglio, 4). Owocem spotkania tych dwóch mężczyzn stała się pierwsza książka Matta Balio: „The Rite. The making of a modern Exorcist”, co zostało przetłumaczone na język polski jako: „Obrzęd. Tajemnice współczesnych egzorcystów”. Jest to historia zwykłego księdza, w którym dokonuje się metamorfoza: od laika do profesjonalnego egzorcysty. W wywiadzie dla „Catholic Media Review” (Matt Balio, 3) George Thomas wyraźnie podkreśla, że książka, która powstała na bazie jego doświadczeń zawiera w sobie samą prawdę. Ukazuje ona jak zmieniał się jego stosunek do Szatana, opisuje realne przypadki opętania, których był świadkiem i czynniki, które odróżniają je od choroby psychicznej (Matt Baglio, 4).

Książka ukazała się w 2009 roku, film dwa lata później. W rolach głównych zagrali: Colin O'Donoghue (Michael Kovak) i Anthony

Hopkins (ojciec Lucas Trepan). Postaci wzorowane były na Georgu Thomasie i księdzu-egzorcyście, z którym pracował on w Rzymie. Fabuła została nieco zmieniona, jednak ks. Thomas uważa, że przekaz pozostał ten sam (Ibidem).

Jak widać z powyższego, scenariusz filmu oparty jest na solidnym fundamencie w postaci autentyczności zdarzeń. Treść prezentowana w filmie odwołuje się zatem do zjawiska opętania w religii katolickiej. Kluczową kwestią pozostaje forma jej przekazania. Spośród wielu gatunków filmowych reżyser wybrał horror. Pora zastanowić się: dlaczego? Czy film dokumentalny nie odzwierciedlałby problemu równie dobrze?

Udramatyzowanie „Obrzędu” nie było przypadkowym zabiegiem. Miał on na celu uatrakcyjnienie przekazu i pozyskanie dużej liczby odbiorców. Możemy więc śmiało powiedzieć, że motyw opętania został wykorzystany w filmie, którego założeniem nie było stricte poruszenie tego problemu, a raczej zaspokojenie rozrywkowych potrzeb widza. Z tej perspektywy interesować nas będą następujące kwestie:

1. Jaka jest zawartość symboliczna treści prezentowanych w filmie?
2. Czy zjawisko opętania jest przedstawione w sposób zafałszowany; przesadzony? Jeżeli tak, to jakie środki wyrazu są w tym celu używane?

Kościół Katolicki głosi, że przyczynami opętania może być niegodziwe życie lub amatorska zabawa z okultyzmem (Posacki, 2005, s. 98). Do tych czynników ksiądz Thomas dodałby jeszcze wszelkie czynności prowadzące do bałwochwalstwa oraz niebezpieczeństwo jakie niesie ze sobą New Age (Matt Baglio, 3). Jednak osoby dotknięte przez szatana są w filmie przedstawione jako niewinne ofiary jego kaprysów (Rosalia, ojciec Lucas, chłopiec z myślami samobójczymi). Szatan jawi się tu jako emanacja potężnej siły, silnie spersonalizowanej, posiadającej określone cechy i właściwo-

ści jak na przykład: złośliwość, nienawiść w stosunku do ludzi, przebiegłość czy okrucieństwo. W jednej ze scen dochodzi nawet do tego, że Michael wyprowadza demona z równowagi swoim niedowiarstwem (rozmowa w szpitalu). Jest to więc istota popędliwa, nieopanowana i kapryśna. Znajduje rozkosz w krzywdzeniu. Widzowi „The Rite” wydawać się może, że sam (swoim działaniem) nie ma wpływu na to, czy zostanie opętany. To Szatan wybiera: nie ważne czy człowiek oddaje się praktykom okultystycznym, czy żarliwie się modli; w obu przypadkach jest w grupie ryzyka. Mimo wszystko przykład człowieka bałwochwalcy jest w filmie (choć delikatnie) zaznaczony. Bransoletka i tatuaż martwej dziewczyny z początku filmu powinny zwrócić uwagę widza. Pojawia się ona także później (dokładnie taka sama bransoletka Rosali). W tym miejscu nawiązać wypada do bardzo ciekawego elementu, jakim okazał się w „Obrzędzie” motyw niepozornych, małych płazów - żab. W jednej ze scen egzorcysta wyciąga żabę z poduszki należącej do chłopca, którego dręczył Diabeł. W kolejnej pokój głównego bohatera wypełniony jest olbrzymią liczbą żab. Skąd pomysł na takich pośredników Szatana? Odpowiedź znajdziemy m.in. w tradycji judeo-chrześcijańskiej, gdzie żaba jest nosicielem ogromnego ładunku symbolicznego. W chrześcijaństwie jest symbolem „zła, diabła, nieczystości, śmierci, heretyka i jego fałszywej nauki oraz czarownic i nieczystych duchów. We wczesnym Kościele koptyjskim była emblematem zmartwychwstania. Według św. Augustyna żaby były figurą gadatliwości i pogan. W ikonografii średniowiecznej była łączona z rozpustą i chciwością. Stanowiła atrybut św. Pirmina z Reichenau, który przepędził żaby przeszkadzające mu w modlitwie. Wierzono, że diabeł ucieka z ciała egzorcyzmowanego człowieka w postaci ropuchy” (Encyklopedia religii: żaba).

Geo Widengren²⁹ zauważa: „w pewnym opowiadaniu mitycznym o złym duchu i demonicy Jeh (...) czytamy, że ciało złego ducha

²⁹ Widengren uważa (i pokazuje w swoich pracach), że model zachowań religijnych wykształconych w Mezopotamii rozprzestrzenił się na cały Bliski

posiadało z wyglądu kształt żaby (...) Dlaczego zasada zła wiązana jest właśnie z żabą? Wszakże nie tylko na obszarze indyjskim, lecz również szerzej, indoeuropejskim, żaba jest na ogół symbolem płodności. Równie znanym jest fakt, że zaratusztrianizm stanowczo odrzuca wszystko, co nosi nazwę kultu płodności i traktuje to jako najgorszy wyraz zła. Nie dziwi zatem, że Arymana przedstawiano właśnie jako żabę” (Widengren, 2008, s. 147-148).

Tak się też składa, że figurkami z bransoletek, o których wcześniej wspomniałam były właśnie żaby (kamera zatrzymuje się na nich, także nie sposób nie zauważyć).

Kolejnym przedstawicielem świata zwierząt, który może mieć coś wspólnego z mocami nieczystymi jest kot. „Obrzęd” nie mówi o tym wprost, ale pewne fakty zdają się na to wskazywać. Ojciec Lucas poucza Michaela, że nie warto nadawać kotom imion (jest ich sporo na jego podwórku), ponieważ „dla kota nie ma to znaczenia, kiedy się łąsi”. Kontrastuje to z zachowaniem opętanej dziewczyny, która wszystkie czworonogi woła po imieniu. Encyklopedia religii donosi, że „związek z magią i bóstwami pogańskimi spowodował, iż w średniowieczu uznano kota za zwierzę demoniczne oraz pomocnika szatana i czarownicy. Tak jak czarownice, podejrzewany był o udział w sabatach i bezlitośnie torturowany. Stąd w folklorze europejskim czarny kot kojarzony jest do dziś z pechem i nieszczęściem” (Encyklopedia religii: kot).

Z „The Rite” dowiadujemy się także, że w świecie duchowym istnieją przeróżne hierarchie. Dotyczy to zarówno aniołów jak i demonów. Te ostatnie są sługami najpotężniejszego z nich: Szatana. Zgodnie z Katechizmem Kościoła Katolickiego, Szatan był aniołem, który został stworzony przez Boga. Z natury będąc dobrym sam uczynił siebie złym (Katechizm Kościoła Katolickiego, 1994). Ważnym składnikiem katolickich wierzeń jest to, że nie można

Wschód (więc znajdziemy jego elementy zarówno w judaizmie, islamie jak i chrześcijaństwie).

szatana traktować jako bezosobową formę czy brak dobra, ale jako realny byt. O ile każdy chrześcijanin wie, że jest on uosobieniem i przyczyną wszelkiego zła, to mało który ma świadomość, że jego postać taka jaką jawi się nam dzisiaj przeszła pewną ewolucję. Poruszenie wątku zła w chrześcijaństwie zdaje się być istotnym ze względu na pewne kwestie, które poruszono w filmie.

Weźmy choćby wiarę w to, że kluczową rolę w przeprowadzaniu egzorcyzmów odgrywa poznanie imienia demona, który zawładnął daną osobą oraz imiona najczęściej spotykanych demonów (tj. Lewiatan, Baal, Belzebub).

Wiara w moc słowa jest bardzo stara i sięga swymi korzeniami do starożytności (Encyklopedia Religi: imię). „W wielu religiach (np. egipskiej czy hebrajskiej) szczególna tajemnica otaczała imię Boga Najwyższego, gdyż stanowiło ono rodzaj hasła umożliwiającego wejście w boskie kompetencje i przejęcie całej mocy stwórczej, a przez to spowodowanie nieobliczalnych szkód w widzialnym i niewidzialnym świecie i zdetronizowanie samego Stwórcy świata” (Ibidem). Stąd Izraelici zastępowali je innymi określeniami, np. „Pan”, „Jahwe”. W mitologii egipskiej również pojawia się wątek dotyczący mocy imienia. Bogini Izyda chcąc poznać imię Pana Wszechrzeczy posunęła się do podstępu, by poznawszy je, mieć nad nim władzę. Ozyrys, pilnie strzegący tajemnicy, wyznaje w końcu swe imię pod groźbą rychłej śmierci (Bator, 2004, s. 213-214). Odtąd Izyda stała się panią magii³⁰.

O doniosłości języka w wierze starożytnych Egipcjan pisze Brelet (1995): „Podwaliną nauczania i wiedzy staroegipskiej jest wiara, tożsama z poznaniem i rozumieniem Słowa. Znajomość Słowa to także rozumienie zasad kierowania oddechem, co Pitagoras, nauczyciel się od kapłanów egipskich, rozpowszechnił później w Grecji. Ale równie ważne jest samo imię: umieć prawidłowo

³⁰ Do zabiegów magicznych niezbędne były nazwy rzeczy, imiona.

nazwać istotę lub rzecz to uzyskać nad nią pełnię władzy” (Ibidem, s. 23).

Osiągnięcie kontroli nad istotą wyższą poprzez poznanie jej imienia jest w filmie ewidentnie widoczne. Główna broń egzorcystów to prastare dziedzictwo wierzeniowe, znane jeszcze przed narodzinami chrześcijaństwa.

Zastanawiającą jest także kwestia imion demonów, które są wymienione podczas szkolenia przyszłych egzorcystów. Lewiatan (Widengren, 2008, s. 149-153) to potwór morski z tradycji izraelsko-żydowskiej, odpowiednik prastarej Tiamat³¹ (Ibidem). Baal – demon, który opętał ojca Lucasa to bóstwo zachodnio-semickie, agrarne, silnie związane z siłami natury (Encyklopedia religii: Baal). „Kult Baala został przejęty przez Izraelitów po ich osiedleniu się w Kanaanie w XIII w. p.n.e. i przez długi okres stanowił zagrożenie dla kultu Jahwe; był szczególnie silny w X w. p.n.e., wygasł w VII w. p.n.e. pod wpływem działalności proroków zmierzających do przywrócenia jedności religijnej” (Ibidem).

Oba bóstwa mało mają wspólnego z chrześcijaństwem jako takim. Dlaczego są wymieniane jako demony podległe Szatanowi? Sensowną wydaje się myśl, że zostały one wchłonięte i zinterpretowane w kategoriach zła jako kultury bałwochwalcze. To samo dotyczy imienia Belzebub, które jest lokalną odmianą Baala (opiekun miasta Akkron, pan podziemia). W Biblii hebrajskiej przedstawiany jako władca demonów, później utożsamiany z Diabłem (Ibidem).

„Jak podkreśla Gerbner, w świecie symbolicznym obecność oznacza istnienie społeczne, zaś nieobecność – społeczną anihilację. (Goban-Klas, 2006, s. 203). Stąd na podstawie analizy filmu jesteśmy w stanie wysunąć wnioski na temat wartości obecnych w da-

³¹ Tiamat występuje w religii mezopotamskiej jako zasada zła, która zewnętrznie ma postać potwora; nie jest jednak osobową formą, przedstawicielem złych mocy; zło rozumiane było na tym obszarze jako następstwo grzechów: w postaci demonów oraz chorób, które zsyłali bogowie.

nym społeczeństwie. Podkreśla to także Goban-Klas: „Mimo iż przekazy masowe in globo nie odzwierciedlają rzeczywistości, można wykryć głębszą relacje podobieństwa między społeczeństwem a systemem przekazów masowych. Odnosi się ona nie do prostego odbicia rzeczywistości, ale do projekcji dominujących wartości społecznych i w ich świetle przedstawiania realnych zjawisk i procesów. Analizy zawartości wykazują, iż często pokazywane postacie są zazwyczaj nośnikami wartości, które w danym okresie historycznym aktualnie dominują” (Ibidem, s. 205).

Jest to dla nas znaczące w związku z faktem, iż w zakres znaczeniowy postaci Złego wchodzi nie tylko symbole, przez które demon daje się poznać bezpośrednio. O szatanie i złu z nim kojarzonym dowiadujemy się także poprzez jego pośrednie manifestacje.

Zwróćmy uwagę chociażby na fakt dosyć częstego kojarzenia zjawiska opętania z kobietami. „Obrzęd” okazał się pod tym względem wyjątkiem niezwykle ujmującym (opętanie obojga płci). Powiązanie podatności na złe moce zaczęto łączyć typowo z kobiecością w XV wieku, a proces ten ciągnął się jeszcze przez dwa stulecia (Russell, 2006, s. 58-64). Kojarzenie kobiet z szatańskimi siłami nabrało z czasem aspektu seksualnego, który w katolicyzmie widać w różnych formach do dnia dzisiejszego. Być może jest to spuścizna dualizmu irańskiego³², który miał wpływ na myśl chrześcijańską (Encyklopedia religii: Aryman). Agresja seksualna przedstawiona w filmie jest kojarzona ze złem nie tyle poprzez sam akt przemocy, ale seksualność *sensu stricto*. Kobieta jako jej symbol zostaje automatycznie obciążona negatywnym ładunkiem grzechu i winy, co jest w filmie wyraźnie podkreślone. Na przykład Rosalia została opętana na skutek gwałtu. „Gdy diabeł nie ma nic do lepszego roboty, gwałci dzieci” wyjaśnia Michaelowi Szatan. W scenie odprawiania egzorcyzmów na ojcu Lucasie diabeł czyni sprośne aluzje odnośnie księdza i reporterki. Próbuje ją także zgwałcić.

³² W religii Zaratustry seksualność pojmowana była negatywnie; jako narzędzie Arymana zatrzymujące ludzi w zmaterializowanym w świecie.

Podobnie ma się sprawa z samobójstwem. „The Rite” daje nam do zrozumienia, że jest ono bardziej lub mniej pośrednią konsekwencją działalności Szatana. Akcja filmu rozpoczyna się od informacji o samobójstwie młodej kobiety. Rosalia będąca pod wpływem złego demona także próbuje odebrać sobie życie, chłopiec o imieniu Vincenzo słyszy głos, który nakazuje mu się zabić. Każda z tych osób była pod wpływem złych sił.

Dużo miejsca poświęca się w „Obrzędzie” wątpliwościom, które dotyczą wiary. Ogólny wydźwięk filmu jest taki, że niedowiarstwa należy się bać. Sam szatan irytuje się postacią Michaela, który jest reprezentantem współczesnego laika i coraz powszechniejszego przekonania o tym, że diabeł nie istnieje. „The Rite” przypomina widzowi o katolickich dogmatach; o tym, że nie wolno bagatelizować sił zła, które rzeczywiście działają w świecie. Proces przekonania Michaela jest tego dobrym przykładem.

Na postawie „Obrzędu” możemy wnioskować o istocie opętania w kulturze chrześcijańskiej oraz o jego konotacjach z wartościami w niej obecnymi. Nie będzie to jednak spójny obraz, gdyż zdecydowaną większość uwagi musimy poświęcić innemu problemowi, który da się ująć w pytaniu o sposób zaprezentowania sfery symbolicznej w filmie.

W „The Rite” dominuje klimat charakterystyczny dla gatunku jakim jest horror. Liczne zbliżenia przy akompaniamencie budzącej grozę muzyki, częste przeplatanie się ciszy z nagłym, niespodziewanym hałasem to elementy budujące swoiste napięcie. Co istotniejsze sceny rozgrywają się po zmroku lub w ciemnym pokoju. Przyroda współtworzy klimat (pada deszcz bądź mamy do czynienia z wyładowaniem atmosferycznym). Wszystko to możemy z łatwością dostrzec, chociażby w scenie wypadku z udziałem rowerzystki. Michael po podjęciu decyzji o odejściu z seminarium jest zmuszony udzielić ostatniego namaszczenia umierającej w wypadku kobiecie (do tego wątku wrócimy też później). Akcja rozgrywa się nocą, pada deszcz. Dźwięk karetki słychać w sekundę

po zgonie ofiary. W takim samym kontekście osadzone są też wszystkie działania egzorcysty. Nękanie Rosalii w szpitalu (przez demona) odbywa się po zmierzchu. Jeżeli odczynianie złych mocy jest na niej przeprowadzane w dzień, to ma miejsce w ciemnym pokoju. Opętanie ojca Lucasa obejmuje wszystkie wymienione wyżej elementy: Michael odprawia nad nim rytuał w nocy, w ciemnym pokoju, na zewnątrz jest burza.

W momentach grozy bohaterowie są sami, nawet kiedy jest to realnie niemożliwe, czy niedopuszczalne. Na przykład, gdy Rosalia umiera, aparatura medyczna dosłownie wariuje, a kobieta szarpie się na łóżku i płacze. Niestety personel w całym szpitalu zdaje się być pogrążony w głębokim śnie, bo nikt się na czas nie pojawia. Z kolei Michael, który wynajął pokój w hotelu, idzie za głosem swojego ojca przez kompletnie pusty korytarz i nawołuje. Nikt nie reaguje na jego krzyki, a o portierze (bardzo zresztą podejrzanym) możemy zapomnieć.

Kolejną kwestią godną poruszenia jest kreacja bohaterów. Ojca Lucasa nie trzeba nikomu przedstawiać: nazwisko Hopkins działa jak reklama. Jedną z postaci pierwszoplanowych - Michael oraz jego koleżanka Angelina to osoby atrakcyjne i młode. Wszyscy bohaterowie są ucieleśnieniem współczesnych wartości, z których na pierwszy plan wysuwa się pogrzebanie nierówności społecznej pomiędzy klerem, a ludźmi świeckimi. Przedstawieni tu księża rzucają palenie, zdarza im się kłąć, do określenia przedmiotów teologii używają języka potocznego i kolokwializmów. Nie zawsze są „fair” (przełożony Michaela wymusza na nim wzięcie udziału w szkoleniu), swoje powołanie traktują jak normalną pracę. Widać to zwłaszcza w sposobie bycia ojca Lucasa, który mówi o demonie, że jest: „cwany”, odbiera telefon w trakcie przeprowadzania egzorcyzmu (sic!) , żartuje sobie z demona-muła. Dobitym przykładem zrównania pozycji księży i świeckich, jest motyw opętania księdza. To odarcie z niewinności, nie tylko kontrastuje z aurą nietykalności i nabożnej czci oddawanej kiedyś sługom bożym, ale jest wyrazem zmiany społecznego postrzegania duchownych. Nie jest tema-

tem niniejszego wywodu ocenianie tej sytuacji. Uniwersalna wartość jaką jest równość ludzi przemawia do sporej liczby odbiorców, którzy zapominają, że kapłaństwo to coś więcej niż określona profesja. Wymaga ona wielu wyrzeczeń, a nade wszystko jest stanem w dosłownym tego słowa znaczeniu, powołaniem. Nie jest ono bowiem osiągalne dla każdego; pozostaje wyróżnieniem, łaską, której nieliczni mogą dostąpić.

Przedstawienie Rzymu to kolejny element, który podkreśla walory estetyczne produkcji. Wieczne miasto jest ukazane jako piękne, zabytkowe miejsce, pełne urokliwych uliczek. Przede wszystkim jest jednak stare: praktycznie nie widzimy w filmie osiągnięć nowoczesnej architektury. Rzym jest wystylizowany na ostoję tradycji, a także polem, gdzie moce nadprzyrodzone mogą toczyć ze sobą odwieczną walkę dobra ze złem³³. Nawet podwórko ojca Lucasa jest piękne w swoim zaniedbaniu.

Drugim biegunem tej estetyki jest przerysowanie wyglądu osób opętanych. Skóra Rosalii i ojca Lucasa nabiera kolorów, od których widzowi włos się jeży na głowie. Zmiana barwy tęczy oraz wyrazu twarzy przybiera tak radykalną formę, że cechy indywidualne ofiar sił demonicznych ztracają się. Zaliczyć tu trzeba także symptomy będące teoretycznie poza fizycznymi możliwościami ciała ludzkiego: alotrofagia, nienaturalna giętkość kończyn, zmiana ludzkiej barwy głosu. Są to powszechnie podawane objawy opętania. Trzeba mieć jednak świadomość, że nie wszystkie przypadki nawiedzenia przez złe siły mają tak radykalną postać. Wspomina o tym Gary Thomas, egzorcysta, którego książka stała się podstawą do nakręcenia filmu. (Matt Baglio, 3)

Samo odprawianie rytuału jawi się przez pryzmat filmu przerażającego; aż dziw bierze, że istnieją ludzie zdolni go wykonać. Opętanie ojca Lucasa jest punktem kulminacyjnym przekoloryzowania treści

³³ Takie przedstawienie miasta, w którym działają siły boskie i szatańskie jest widzowi bliższe niż nowoczesne wieżowce i wagony metra.

filmu. Prezentuje się ono mniej więcej tak: wielebny wraca do swojego domu na bosą, podczas burzy. Przy drzwiach wymiotuje gwoździem (które w przeciwieństwie do gwoździ Rosalii są czyste, bez krwi czy innej wydzieliny), następnie siada na podwórzu i moknie w deszczu. W takim stanie spotyka go Michael, który na wyraźną prośbę seniora zamyka go (na klucz) w pokoju i jedzie po pomoc. Po swoim powrocie zastaje zdemolowane mieszkanie. Wszędzie palą się świece³⁴, a liczba krzyży odwróconych do góry nogami jest przesadzona i ma na celu dramatyzację chwili. Figurce Jezusa zmieniono głowę na twarz – słońce, co jest jawnym uproszczeniem ze strony producentów filmu (scalaniem wszystkich niechrześcijańskich kultów w jeden symbol). Ojciec Lucas siedzi w innym pokoju i czeka na duszpasterza czytając Pismo Święte. Spektakularne przedstawienie egzorcyzmu połączone zostaje z psychologiczną pogadanką Szatana i Michaela.

Z przedstawionych powyżej spostrzeżeń jasno wynika, że „The Rite” składa się w większej części z elementów mających na celu podkreślić atrakcyjność filmu w sensie rozrywkowym. Film ten jest kolejną produkcją pretendującą do odniesienia sukcesu w postaci zysku. Tematyka opętania jest potraktowana jako swego rodzaju „wabik”, kontrowersja, ciekawostka służąca przyciągnięciu widza. Fakt, że jest oparty na rzeczywistych zdarzeniach dodaje mu pikanterii. Treści symboliczne są zaprezentowane w „Obrzędzie” w sposób uproszczony. Cała uwaga skupia się na budowaniu napięcia, dramatyzacji. Produkcja ta jest przykładem dzieła popkulturowego ze wszystkimi tego słowami konsekwencjami. Oglądając „The Rite” należy pamiętać, że fenomen opętania jest problemem niezwykle złożonym. Różnorodność jego form oraz specyfika kulturowa w jakiej występuje może być tematem przedstawień kultury masowej, lecz nigdy nie wyczerpie w pełni jego bogactwa znaczeniowego.

³⁴ Jest to dziwne ze względu na fakt, że zapalenie ich rozpoczyna rytuał egzorcyzmu, a w tym kontekście ich światło sprzyja złym mocom. W późniejszym scenie, świece, które zapalił Michael zostają przez te same moce zgaszone.

LITERATURA

- Adamski, F. (2002). *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bator, W. (2004). *Religie starożytnego Egiptu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bertrand, R. (2006). *Nauka i Religia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa
- Brelet, C. (1995). *Święta medycyna*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu; wydanie czwarte*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Gadacz, T. Milerski, B. (Red.) (2003). *Religia*. Encyklopedia PWN (CD) /wersja 1.0 .
- Goban-Klas, T. (2006). *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994). Poznań: Wydawnictwo Pallattinum.
- Macdonald, D. (2002). *Teoria kultury masowej*. W: Miłosz C. (Red.) *Kultura Masowa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Margul, T. (1983). *Jak umierały religie*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ortega y Gasset, J. (1982). *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Posacki, A. (2005). *Egzorcyzmy, opętanie, demony*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Russell, B. (2006). *Religia i Nauka*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Prasa.
- Steffon, J. (2001). *Satanizm jako ucieczka w absurd*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szymaniak, W. (1999). *Kino jako medium masowe*. W: Dobek- Ostrowska B. (Red.) *Studia z teorii komunikowania masowego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Widengren, G. (2008). *Fenomenologia religii*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Matt Baglio (1) : <http://www.mattbaglio.com/author.html>, 27.11.2011

Matt Baglio (2): <http://www.kulturalnie.waw.pl/artykuly/325/matt-baglio-obrz-ed.-tajemnice-wspolczesnych-egzorzystow-wydawnictwo-znak.html>, 27.11.2011

Matt Baglio (3):
<http://catholicmediareview.blogspot.com/2011/01/interview-with-fr-gary-thomas-of-rite.html>, 16.01.2011

Matt Baglio (4):
<http://www.znak.com.pl/kartoteka,ksiazka,2845,tytul,Obrz%C4%99d.%20Tajemnice%20wsp%C3%B3%C5%82czesnych%20egzorzyst%C3%B3w>, 27.11.2011

POSTRZEGANIE BUDDYZMU PRZEZ MŁODYCH KATOLIKÓW - KOMUNIKAT Z BADAŃ

KAROL KACZOROWSKI*

JOANNA SŁONKA**

KAJA STANIOWSKA**

Buddyzm zyskuje coraz większą popularność na Zachodzie, a także w Polsce. Chociaż według danych Głównego Urzędu Statystycznego (2012) opracowanych na podstawie spisu powszechnego w 2011 roku, jego udział procentowy wśród polskich religii wciąż pozostaje niewielki (0,013%), to jednak nie można go zignorować. Religie wschodu, a co za tym idzie także filozofia, medycyna i kultura orientalna, stają się coraz bardziej zauważalne na płaszczyźnie dyskursu medialnego. Siła tych wpływów wydaje się na tyle znacząca, że może stać się inspiracją do szerszych badań

Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel przedstawienie obrazu buddyzmu w oczach badanych młodych katolików oraz próbę jego

* Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński.

** Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński.

interpretacji. Bazuje ona na badaniach empirycznych przeprowadzonych na o grupie osób w wieku 18-30 lat, studiujących w Krakowie. Głównym przedmiotem naszego zainteresowania jest sposób postrzegania wyżej wymienionej religii przez młodzież, a nie realny obraz polskiego buddyzmu (o ile w ogóle jest możliwe skonstruowanie takiego jednolitego modelu). Niniejsza praca nie rości sobie również prawa do bycia wykładem filozofii buddyjskiej; chce jedynie wskazać na pewne problemy interpretacyjne, jakie mogą się pojawić w przypadku próby recepcji buddyzmu przez osoby wychowane w kulturze judeochrześcijańskiej, a ściślej mówiąc w obrębie polskiego katolicyzmu. Na jakiego typu próby zrozumienia buddyzmu poprzez pryzmat chrześcijaństwa może się natknąć polski katolik?

Pierwszym dziełem, które zasługuje na uwagę jest książka pod redakcją Krzysztofa Jana Pawłowskiego „Benares a Jerozolima. Przemyśleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu” wydana przed benedyktynów z Tyńca. Jest to zbiór artykułów różnych autorów – od znawców tematu, poprzez tłumaczy, na artyście malarzu skończywszy. Prezentowane teksty starają się podjąć temat podobieństw i różnic pomiędzy dwoma wyżej wymienionymi systemami i na tej podstawie ocenić możliwość realnego dialogu międzyreligijnego. Zdania co do ostatniej kwestii pozostają podzielone. Krzysztof Jakubczak, autor części „Pozorne i rzeczywiste podstawy wspólnoty chrześcijańsko-buddyjskiej”, stwierdza kategorycznie: „buddyzm i chrześcijaństwo to są dwie radykalnie odmienne wizje istnienia, dwa filozoficzne bieguny, które nigdy się nie spotkają, o ile nie utracą konstytuujących je cech. Ale wtedy to nie będzie już ani buddyzm, ani chrześcijaństwo” (Jakubczak, 2007, s. 235). W przeciwieństwie do poprzednika, Ireneusz Kania, który napisał artykuł zatytułowany „Dharma a krzyż” (Kania, 2007) jest przekonany, że dialog pomiędzy dwoma omawianymi tradycjami jest absolutną koniecznością. Przytacza on wiele opinii dwudziestowiecznych ewolucjonistów, którzy traktowali buddyzm i hinduizm jako niższe i niedoskonałe (w odnie-

sieniu do chrześcijaństwa) etapy rozwoju religii. Autor słusznie zaznacza, że tego typu perspektywa silnie zniekształca obraz buddyzmu i uniemożliwia porozumienie pomiędzy religiami. Sam jednak w tym samym tekście (Ibidem, s. 263) nie uchronił się przed tego rodzaju myśleniem stwierdzając że buddyzm jest trudnym partnerem, ponieważ skutecznie opiera się działalności misyjnej.

Dla polskich katolików jednym z największych autorytetów religijnych jest Jan Paweł II. Jedna z jego książek, „Przekroczyć próg nadziei” (KUL, Lublin 1994), porusza tematykę buddyzmu w sposób dla buddystów dość kontrowersyjny. Odpowiedzią na ten tekst jest książka, za której opracowanie i przekład odpowiedzialny jest Jacek Sieradzan, zatytułowana „Przekroczyć próg mądrości”. Zawiera ona dwadzieścia odpowiedzi osób silnie związanych z buddyzmem na pięć pytań ankiety opartej na stwierdzeniach Karola Wojtyły. Warto przytoczyć te pytania, aby przekonać się, że dotyczą one szczególnie spornych kwestii:

Fragmety oznaczone cudzysłowami odnoszą się do polskiego wydania książki papieża, KUL 1994, s. 77-78.

1. Czy buddyzm jest "soteriologią negatywną"?
2. Czy w buddyzmie "świat jest zły" i jest "źródłem zła i cierpienia dla człowieka"?
3. Czy "buddyzm jest w znacznej mierze systemem ateistycznym"?
4. Czy buddyjska nirwana oznacza "wejście w stan doskonałej obojętności wobec świata"?
5. Czy buddyjska nirwana jest niższą fazą rozwoju duchowego, którego ostatecznym celem jest zjednoczenie z osobowym bogiem?

Wszyscy respondenci Sieradzana twierdzili, że obraz buddyzmu przedstawiony przez Jana Pawła II nie odzwierciedla jego istoty i co więcej zniekształca w krzywdzący sposób jego naturę wpro-

wadzając czytelników w błąd. Wielką wagę tego nieporozumienia potwierdza powszechny sprzeciw mnichów buddyjskich i oficjalny bojkot wizyty Jana Pawła II na Sri Lance wywołany treścią książki tego ostatniego (Bohman-Widmark, 1999). Protesty były popierane przez Federację Organizacji buddyjskich, co podkreśla rangę wydarzenia. Trudno oczekiwać, żeby młodzi katolicy byli w stanie krytycznie przyjąć wypowiedzi swojego przywódcy religijnego.

Kolejną niezwykle zajmującą pozycją książkową jest tekst o dość zaskakującym tytule „Pra-Jezus. Buddyjskie źródła chrześcijaństwa”. Autorzy Elmar R. Gruber oraz Holger Kersten starają się przeforsować ideę, że w rzeczywistości Jezus był buddyjskim kaznodzieją. Tematyka tego dzieła dobrze wpisuje się w dorobek naukowy obu panów, którzy już wcześniej bronili tezy dotyczącej dłuższego pobytu Chrystusa w Indiach, gdzie miałyby pobierać nauki od tamtejszych myślicieli. Chociaż na pierwszy rzut oka te pomysły wydają się absurdalne, autorzy zręcznie operując faktami, mieszając je z domniemaniami oraz oryginalną ich interpretacją sprawiają wrażenie naukowej obiektywności. Te sensacyjne odkrycia mogą stanowić z pewnością obiekt zainteresowania młodzieży katolickiej, szukającej informacji na temat buddyzmu. Po raz kolejny wiadomości wątpliwej jakości mogą mocno oddziaływać na czytelników nie zaznajomionych z tematem.

Jak można łatwo zauważyć, literatura dotycząca związków buddyzmu z chrześcijaństwem (a po taką mogą sięgać katolicy chcący dowiedzieć się czegoś o innym niż ich własny systemie filozoficznym) nie musi koniecznie prezentować prawdziwej istoty tych zależności. Zarówno obraz buddyzmu jak i chrześcijaństwa jest narażony na poważne zniekształcenia prowadzące do fałszywych wniosków. Autentyczność informacji dostępnych w Internecie także pozostawia często wiele do życzenia.

Jedną z ciekawszych stron internetowych o interesującej nas tematyce jest portal www.okiem.pl, z którego można dowiedzieć się na przykład, że „buddysta w danej sytuacji może się zachować tak

samo, jak zachowałby się chrześcijanin, ale też może zdarzyć się inaczej” (OKIEM, 2010). Kolejna interesująca wiadomości mówi o tym, że Wedy uznają tożsamość dobra i zła, z czego wynika bezpośrednio kult demona w buddyzmie (Ibidem).

Przestrzeń wirtualna ma jedną niezaprzeczalną zaletę nad literaturą papierową – możliwość natychmiastowej i bezpośredniej reakcji czytelnika. Dzięki temu często pod prezentowanym tekstem rozwija się ciekawa i pouczająca dyskusja. Pozwala to na eliminowanie ewentualnych błędów oraz na rzeczową polemikę z autorem, jak ma to miejsce chociażby na stronie <http://greglevitz.salon24.pl>. W sieci można napotkać również fragmenty lub całe wywiady z ważnymi postaciami buddyjskimi np. z Dalajlamą (1993), a także kompletne publikacje (np. Ling 2012). Młodzi katolicy często sięgają do internetu jako do wiarygodnego i zaufanego ich zdaniem źródła. Niestety równie często mogą trafić na bardzo kontrowersyjne materiały, takie jak na przykład jeden z odcinków programu Wojciecha Cejrowskiego (2012) „Boso przez świat”. Odcinek wywołał wiele kontrowersji, między innymi, podróżnik stwierdził, iż Dalajlama modli się do Lucyfera”, a buddyzm jest religią „okultystyczną”. Opowiadając o religii buddyjskiej używał terminologii katolickiej próbując za wszelką cenę porównać buddyzm i katolicyzm podczas gdy obie religie są diametralnie różne.

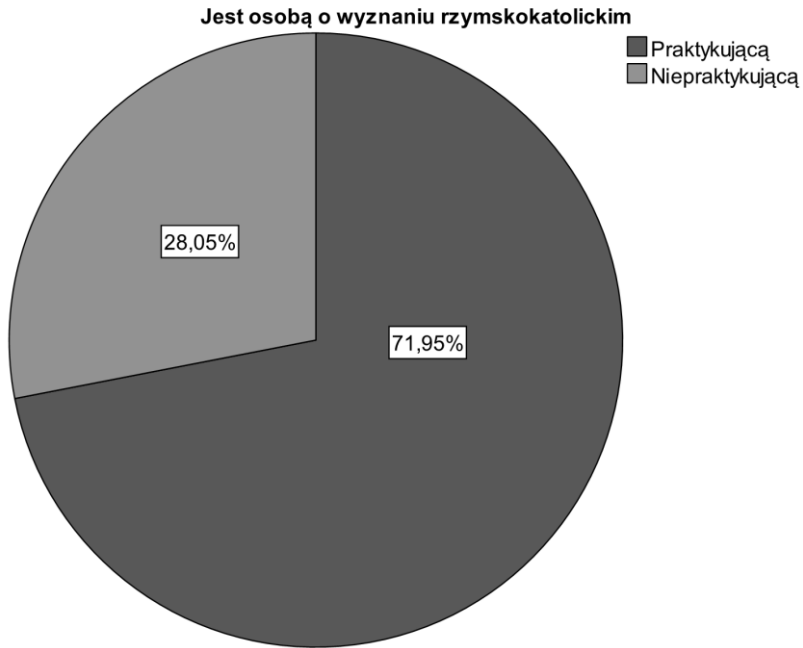
Powyższy wstęp ma służyć jako krótkie wprowadzenie do poruszanej w tej pracy tematyki. Stanowi on jedynie zarys problemu jakości dostępnych informacji dotyczących buddyzmu w relacji z katolicyzmem, czy szerzej – chrześcijaństwem. Pozwala on na podjęcie próby zrozumienia podstaw, na jakich młodzi polscy katolicy budują swoją wizję buddyzmu.

DOBÓR I CHARAKTERYSTYKA PRÓBY, ANALIZA REZULTATÓW

Przedstawione badania sondażowe nie są reprezentatywne, mogą stanowić jednak pewne zobrazowanie zróżnicowania poglądów na buddyzm wśród młodych Polaków i młodych Polek. W badaniu wzięło udział 82 osoby w wieku pomiędzy 18 a 30 rokiem życia, dobranych na zasadzie dostępności. Próba składała się ze studentek i studentów kierunków humanistycznych: filologia romańska, komunikacja społeczna, historia sztuki. Wśród nich było 63 kobiety i 19 mężczyzn, co oznacza, że ponad co czwarta osoba ankietowana była kobietą. Aż 86,6% stanowiły osoby w wieku 19-24 lat.

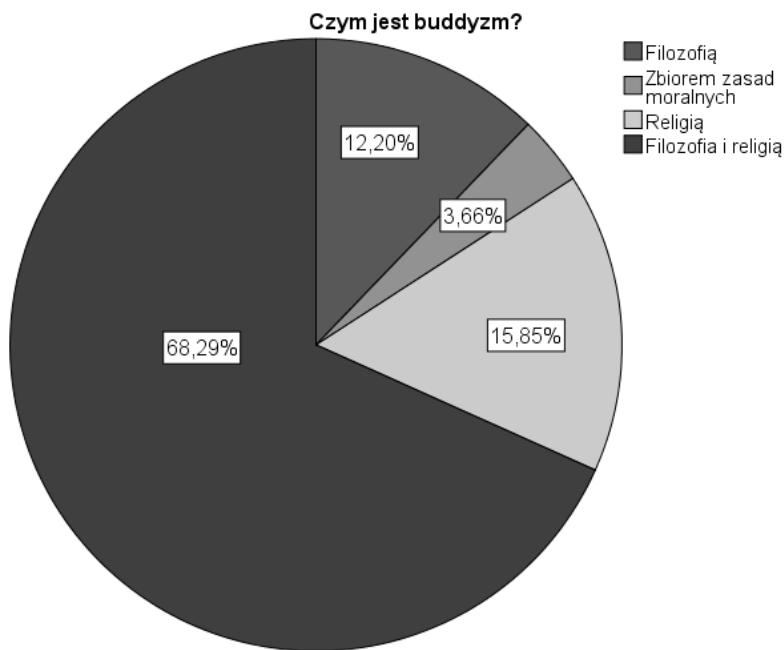
Pytania składające się na kwestionariusz zostały dobrane tak, aby zbadać postrzeganie buddyzmu przy jednoczesnym sprawdzeniu ogólnego stanu wiedzy respondentów i respondentek na temat tej religii oraz pośrednim uzyskaniu stosunku badanych do buddyzmu. Stąd podczas wypełniania ankiety badane osoby odpowiadały między innymi na pytania: jak buddyści postrzegają Buddę, z czym kojarzy im się buddyzm, jakie dostrzegają pozytywne cechy tej religii oraz czy uznają dialog między religiami za potrzebny. Poniżej wyniki badania przedstawione zostały według kolejności pytań.

Badanie kierowane było do chrześcijan wyznania rzymskokatolickiego, zatem zapytano o to, czy badana osoba uważa się za praktykującego czy też nie praktykującego katolika. Niepraktykujący stanowili nieco ponad 1/4 próby.



PYTANIE 1. CZYM WEDŁUG CIEBIE JEST BUDDYZM?

Znakomita większość respondentów uznała buddyzm za filozofię i religię jednocześnie (68,29%). Prawie co szósty (15,85%) ankietowany uważał, że buddyzm jest religią a najmniej osób określiło buddyzm jako zbiór zasad moralnych. Pozostaje to w zgodzie ze stereotypowym postrzeganiem buddyzmu w kulturze zachodu (por. Joźwiak, 1999).



PYTANIE 2. WYMIENIĆ PIĘĆ ELEMENTÓW, KTÓRE KOJARZĄ CI SIĘ Z BUDDYZMEM.

Najczęściej pojawiającą się odpowiedzią była medytacja (53 osoby). 44 osoby skojarzyły buddyzm z osobą Buddy, w tym 4 respondentki opisały posążek „grubego, uśmiechniętego Buddy”. 22 osoby odpowiedziały „reinkarnacja”. 21 badanych odpowiedziało „Tybet”, a 9 osób „Indie”. Odpowiedź „nirwana” napisało 19 osób (4 z różnymi błędami w zapisie). 17 osób skojarzyło buddyzm ze spokojem oraz tyle samo osób odpowiedziało „mnich”, „tysy mnich”, „mnich w pomarańczowych szatach”.

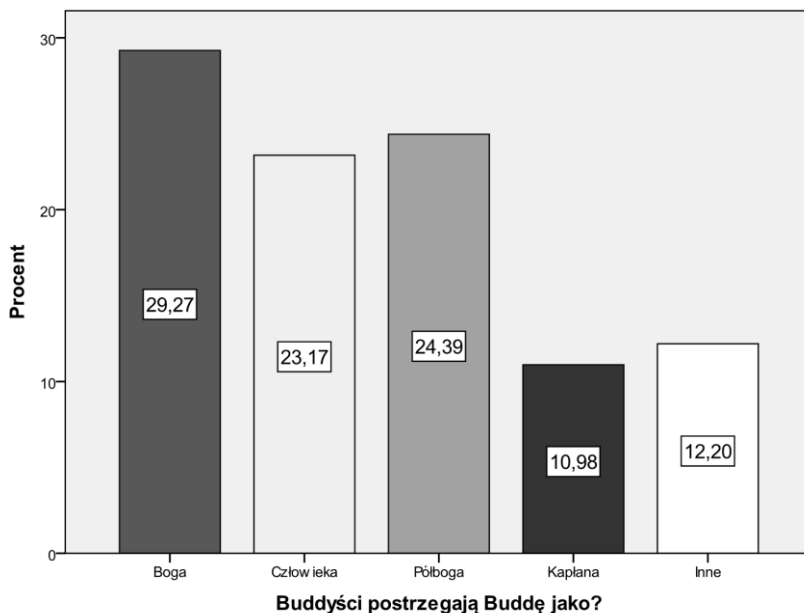
Inne odpowiedzi, które się pojawiły: kadzidła (5), mantra (5), Bóg (2), harmonia (8), równowaga (4), zen (4), joga (7), wegetarianizm

(2), Azja (3), lewitacja (2), Dalajlama (5), figurki/posągi (6), świątynie (3), modlitwa (3), pokój (2), wyciszenie (3), dbanie o wszystkie stworzenia (2), tolerancja (2), kontemplacja (3), monoteizm (2), wielość bóstw (2), oświecenie (2), filozofia (6), religia (5), jałmużna (2).

Pojedyncze odpowiedzi, które również się pojawiły (pisownia oryginalna):

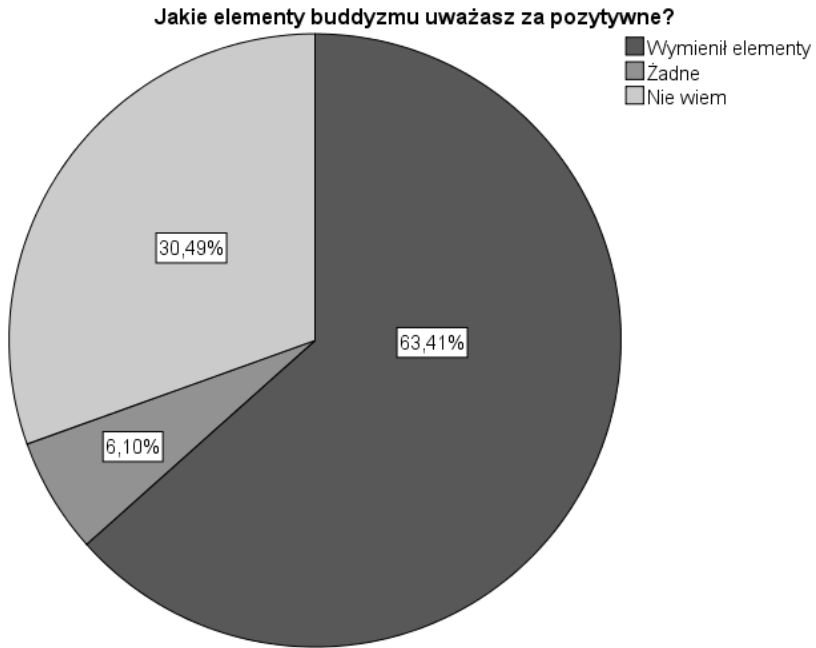
Daleki wschód, Autentyzm (autentyczna wiara), ascetyzm, mądrość życiowa, Ganges, alkohol, szlachetna ścieżka, symbol Om, pokłony, odosobnienie, bóstwa, posąжки o diabelskich kończynach, młynek do modlitwy, mandala, Ząb Buddy, Szao-lin/Szałlin, lama, otwarty umysł, minerały, ezoteryka, kung-fu, klasztor, wojny toczone przez buddyistów, buddyzm na zachodzie, pokojowe rozwiązywanie konfliktów, kolor biały, „Ommmmm”, drewniana biżuteria, dywany, koło Sansary, dialog, ścieżka prawdy, nostalgia, umiejętność wybrania/ustalenia najważniejszych wartości, koło życia, mahajana, karate, tantra, klasztor, głęboka duchowość, nauka, zbiorowisko ludzi, kult, astralna projekcja, poszerzenie możliwości poznawczych, opanowanie duszy, czakany, tipitaka/tzipitaka, kultura, samodoskonalenie, introspekcja, dążenie do doskonałości, orient.

Dwadzieścia osób wymieniło mniej niż pięć skojarzeń związanych z buddyzmem.

PYTANIE 3. TWOI ZDANIEM BUDDYŚCI POSTRZEGAJĄ BUDDĘ JAKO?

Najczęściej respondenci wskazywali że buddyści postrzegają Buddę jako boga, o prawie 5% mniej (niemal co czwarty badany) osób zaznaczyła odpowiedź, że Budda jest postrzegany jako półbóg. Oznaczać to może, że respondenci bądź posiadają niewielką wiedzę na temat buddyzmu lub po prostu gubią się w wielości szkół buddyjskich i różnie interpretują inkorporację bóstw hinduskich, tybetańskich czy shintoistycznych w buddyzmie. Wśród innych odpowiedzi dominowało wskazanie na osobę, która pierwsza dostała nirwany, ale pojawiły się także interpretacje Buddy jako absolutu i siły natury.

PYTANIE 4. JAKIE ELEMENTY BUDDYZMU UWAŻASZ ZA POZYTYWNE?

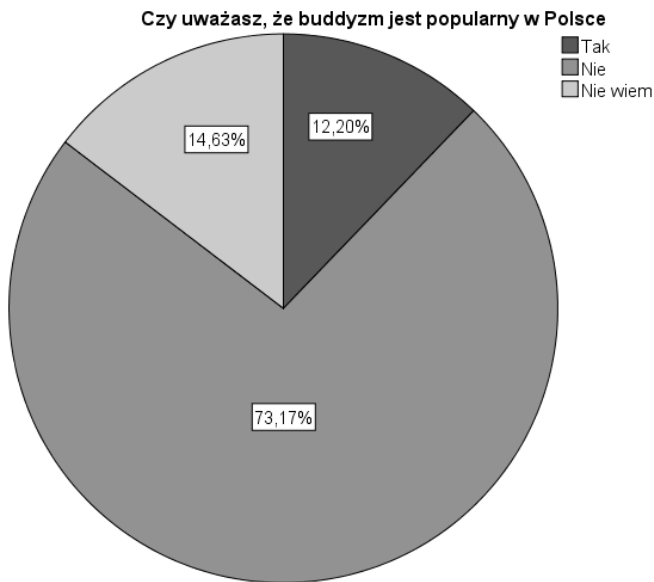


- Pozytywne wartości (52 osób)
- Nie wiem (25 osób)
- Żadne (5 osób)

Wśród badanych podkreślających pozytywny charakter buddyzmu najczęściej padała odpowiedź: „pokój” (17), „spokój” (16), poza tym: „medytacja” (11), „harmonia” (8), „duchowość” (6), „natura” (6), „tolerancja” (5), „równowaga” (5), „szacunek” (4), „dążenie do doskonałości”(4), „introspekcja” (4), „etyka” (4), „dojrzałość”(3), „pozytywne nastawienie” (3), „wstrzemięźliwość” (2). Wśród pojedynczych odpowiedzi pojawiły się: „autorytet Dalajlamy”, „koncentracja”, „zaangażowanie”, „umysł ponad emocjami”, „Budda”,

„reinkarnacja”, „stoicyzm”, „radość”, „modlitwa”, „mądrość życiowa”, „otwarcie na świat”. Dwadzieścia pięć osób nie wiedziało, jak elementy buddyzmu mogłyby uznać za pozytywne. Spośród nich dziewięć osób nie było w stanie odpowiedzieć w całości na pytanie drugie. Pięć osób nie widziało żadnych pozytywnych wartości w buddyzmie. Tylko jedna z nich odpowiedziała w pełni na pytanie 2.

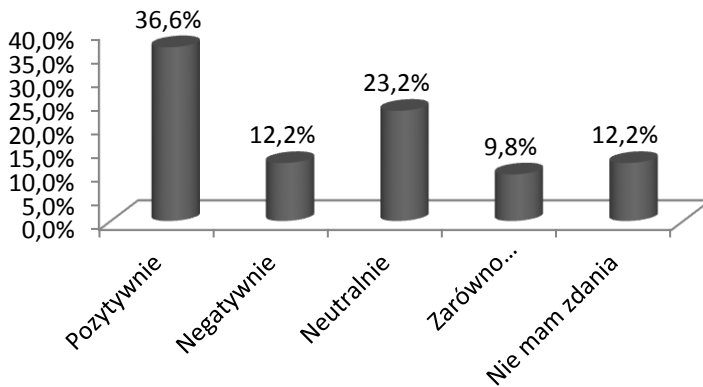
PYTANIE 5. CZY UWAŻASZ, ŻE BUDDYZM JEST POPULARNY W POLSCE?



Prawie 3/4 badanych było zdania, że buddyzm nie jest w Polsce popularny. Zapewne taki sąd wiązał się z tym, że w stosunku do dominującego chrześcijaństwa rzymskokatolickiego niewiele jest

buddystów w tym kraju. Odpowiedź twierdzącą wybierał mniej niż co ósmy badany.

PYTANIE 6. JAK SĄDZISZ, JAK BUDDYZM JEST POSTRZEGANY PRZEZ SPOŁECZEŃSTWO?

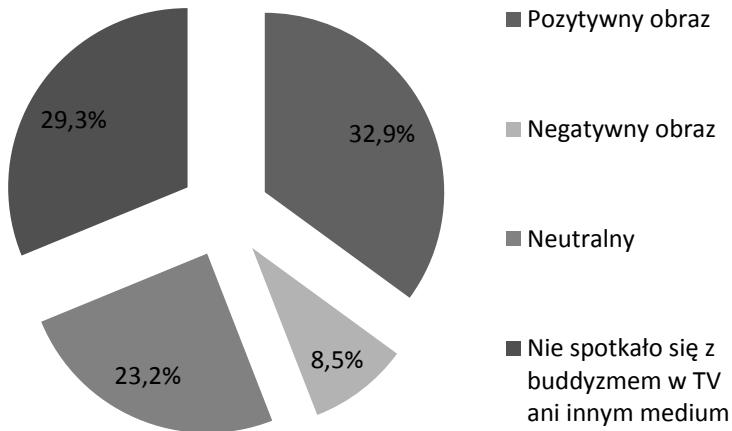


Spośród badanych 30 osób sądzi, że buddyzm jest postrzegany pozytywnie, w tym 8 osób uważa, że staje się coraz popularniejszą, modną religią. W odpowiedziach jako elementy pozytywne podkreślana była medytacja, samodoskonalenie się, harmonia, spokój ducha, tolerancja. Jeden z uczestników stwierdzi, iż „jest postrzegana pozytywnie. Wiąże się z pełną koncentracją i w pełni kontrolowaniem siebie”, inny natomiast porównał ją z Islamem: „postrzegany jest jako religia spokojna, religia otwarta, która nie jest zagrożeniem. Jako religia zupełnie różna od islamu”. Poza tym niektórzy badani ujmowali buddyzm, jak modną, orientalną ciekawostkę: „jako coś ciekawego, nowego, jako możliwość wyróżnienia się z tłumu”, lub „jako jedną z ostatnich, modnych, orientalnych odskoczni od chrześcijaństwa”, czy „budzi pozytywne skojarzenia, ale nie jest brana na poważnie”. Natomiast 19 osób uważa, że jest

postrzegany neutralnie, podkreślają hasłową wiedzę ludzi na temat buddyzmu lub jej brak: „społeczeństwo ma małą wiedzę na temat buddyzmu, dlatego jest postrzegany dość powierzchownie” czy „buddyzm jest postrzegany jako religia, w której bogiem jest budda, a medytacja to forma modlitwy do buddy” oraz małą popularność: „sądzę, że jest uważany za mało popularną, postrzegany jako mało ważny”.

Piętnaście osób uważa, że buddyzm jest odbierany przez społeczeństwo negatywnie, jako coś dziwnego: „negatywnie. Polacy boją się tego, co inne/odmienne”, lub dosadniej: „przez społeczeństwo polskie jako jakiś dziki wymysł Wschodu, egzotyczna, pogańska ideologia i w ogóle dziwadło”. Inny badany stwierdził: „najczęściej jako dziwactwo, przez ludzi, którzy tylko się nim popisują, a nie stosują zasad”. Jeden z badanych podkreślał negatywny obraz buddyzmu promowany przez ludzi, którzy traktują go jako modę: „najczęściej jako dziwactwo, przez ludzi, którzy tylko się nim popisują, a nie stosują zasad”. 10 osób nie ma zdania na ten temat. Podejście zarówno pozytywne, jak i negatywne do buddyzmu stwierdziło 8: „jest kojarzony ze spokojem i opanowaniem, choć niektórzy mogą uważać go za sektę”. Badani brali również pod uwagę spojrzenia osób, które nigdy nie spotkały się z buddyzmem: „myślę, że osoby bardziej konserwatywne są raczej negatywnie nastawione do buddyzmu a ludzi nim zainteresowanych postrzegają jako sektę. Ale są też ludzie, którzy szanują ten sposób życia, myślenia” oraz „przez starsze pokolenie pewnie jest traktowany jako coś egzotycznego, młodsze odnosi się do niego z większym zainteresowaniem” lub otwarcie podkreślając niechęć katolików do innego wyznania: „przez zapatrzonych katolików uważany jest za szatański wymysł. Natomiast jeśli chodzi o ogólny pogląd postrzegany jest jako ciekawostka, coś nowego”.

**PYTANIE 7. JAKI OBRAZ BUDDYZMU KREUJĄ
WEDŁUG CIEBIE MEDIA? UZASADNIJ.**



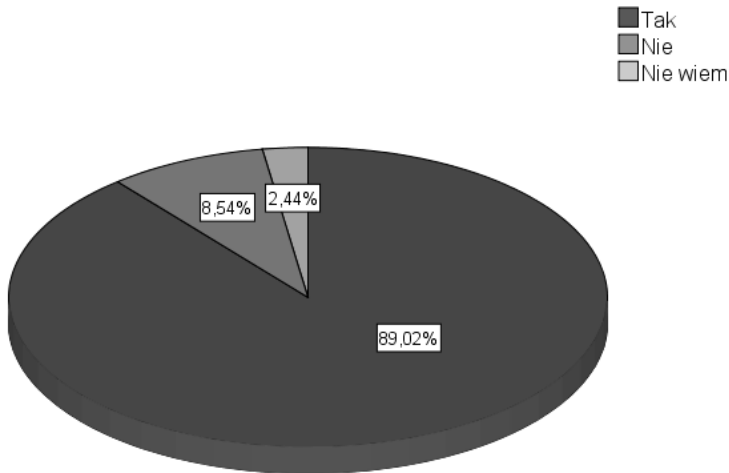
Najwięcej badanych (27) stwierdziło, że media kreują pozytywny obraz buddyzmu jak religię pokoju, a Dalajlama jest ukazywany jako wielki autorytet. Dla przykładu: „myślę, że media kreują pozytywny wizerunek buddyzmu. Można to stwierdzić na podstawie wystąpień Dalajlamy, wywiadów z nim. Jest to osoba traktowana z szacunkiem i postrzegana jako wielki autorytet”. Aż 24 osoby nie mają zdania lub nigdy nie spotkały się z żadnym przedstawieniem buddyzmu w mediach. Negatywny wizerunek buddyzmu w mediach zaznaczało 7 osób, uważając iż jest ujmowany jako religię czczą demony: „media kreują buddyzm na religie odszczepieńców. Grupa kolesi wierzących w demony” czy „zależy w jakich programach. Ogólnie jako egzotyczną ciekawostkę. Natomiast Cejrowski w swoim programie jawnie podkreślał demoniczność tej wiary”. Dziewiętnaście osób uważa, że buddyzm jest przedstawiany

neutralnie, pobieżnie, hasłowo, jako mało znacząca ciekawostka. Trzech badanych stwierdziło, iż media pokazują buddyzm jedynie w reklamach, filmach fabularnych czy wiadomościach dotyczących sytuacji w Tybecie. Jeden badany stwierdził, iż media ujmują buddyzm podobnie do Hare Kriszny: „mylne pojęcia, równoważne z Hare Kriszna”.

Jeden z uczestników ankiety pomylił buddyzm z hinduizmem: „mój odbiór pewnych materiałów emitowanych przez media nie skupia się w 100% na tym, że to prawda... pokazywanie ludzi myjących się w rzece, dzieci jak i dorośli, spalanie zmarłych i wrzucanie popiołu do tej rzeki, obok zwierzęta w tej wodzie + ścieki do niej spływające – to jest święta rzeka? Wg Buddyzmu, każdy powinien raz w życiu się w tym umyć. Taki oto obraz pokazują media. Pełna życia kultura ludzi szukających oświecenia, mieszana troszkę z głupotą”.

PYTANIE 8. CZY UWAŻASZ, ŻE DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY (ROZUMIANY JAKO DĄŻENIE DO POROZUMIENIA PONAD PODZIAŁAMI RELIGIJNYMI, ROZMOWY PRZYWÓDCÓW RÓŻNYCH RELIGII, SZERZENIE TOLERANCJI RELIGIJNEJ, EKUMENIZM ETC.) JEST POTRZEBNY?

Czy dialog międzyreligijny jest potrzebny?



Zdecydowana większość badanych uważała, iż dialog międzyreligijny jest potrzebny. Ze wszystkich odpowiedzi, które się pojawiły można stworzyć pewne kategorie zawierające podobne wypowiedzi na temat argumentów za lub przeciw zasadności dialogu międzyreligijnego. Kategorie te nie są ściśle wykluczające się, gdyż respondenci i respondenci poruszali wiele powiązanych ze sobą kwestii.:

Tolerancja światopoglądowa, wolność jednostki, brak dyskryminacji (26 osób)

Największa grupa spośród osób uznających dialog międzyreligijny za potrzebny posługiwała się argumentami odwołującymi się do ogólnego polepszania relacji międzyludzkich, przeciwdziałania dyskryminacji i szerezeniu wzajemnego poszanowania przy jednoczesnym zaznaczeniu istotności sfery religijnej dla wielu osób. Przykładowe odpowiedzi świadczące o takim nastawieniu: „religia jest jednym z najważniejszych aspektów życia człowieka i determinuje jego stosunek do innych ludzi, tak więc dialog międzyreligijny wpływa na rozszerzenie światopoglądu i większą tolerancję”; „religia jest ważna dla ogromnej liczby jednostek, które często wykorzystują ją jako powód do dyskryminacji i uprzedzeń”

Zapobiega konfliktom, przemocy, wojną, terroryzmowi (18 osób)

Nieco mniej liczne (stosunek 18 do 26 osób) od pasujących do pierwszej kategorii, były odpowiedzi zaznaczające już bardziej szczegółowo, iż dialog międzyreligijny może zapobiegać przemocy, konfliktom militarnym i aktom terroryzmu. Świadczą o tym przykładowe wypowiedzi: „dzięki temu uniknie się różnego rodzaju konfliktów, zarówno zbrojnych, jak i tych w sferze dogmatyczno-religijnej”; „zapobiega wojną i nienawiści”; „najdłuższe i najkrwawsze konflikty, wojny to nieporozumienia na tle religijnym”.

Sprzyja wiedzy i zrozumieniu (12 osób)

Trzecią pod względem liczebności kategorię stanowiły odpowiedzi podkreślające rolę dialogu międzyreligijnego w poszerzaniu wiedzy i horyzontów światopoglądowych oraz we wpływaniu na lepsze zrozumienie innych osób. Przykładowe wypowiedzi o takiej treści to: „bez niego zwykli ludzie nie będą widzieli potrzeby szukania porozumienia z wyznawcami innych religii. Musimy szanować wybory i kulturę innych ludzi”; „wszelkie uprzedzenia i stereotypy biorą się z niewiedzy, więc myślę, że należałoby „doksztal-

cać” społeczeństwo”; „poszerza wiedzę na temat otaczających kultur.”.

Pragmatyzm. Ludzie wyznający różne religie muszą funkcjonować razem (7 osób)

Siedmioro osób spośród badanych uznało dialog międzyreligijny za potrzebny z przyczyn pragmatycznych, zauważając, że współcześnie osoby różnych wyznań religijnych żyją obok siebie i muszą współpracować: „wszyscy żyjemy w tym samym świecie, wzajemne spotkania wyznawców różnych religii w różnych sytuacjach są nieuniknione”; „religie muszą współistnieć ze sobą tak naprawdę w każdym kraju, więc dialog jest potrzebny by odbywało się to pokojowo”; „ludzie wyznający różne religie muszą funkcjonować obok siebie”.

Wszystkie religie opierają się na tym samym (7 osób)

Kolejną, siedmiokrotnie pojawiającą się w wypowiedziach badanych grupą argumentów na rzecz dialogu międzyreligijnego stanowiły odwołania do podobieństw w wielu religiach. Przykładowe odpowiedzi o takim charakterze: „religie propagują te same wartości i przyświecają im te same cele, więc wspólne działanie jest bardziej efektywne.”; „tak naprawdę założenia religii nie różnią się aż tak bardzo i mogłyby osiągnąć jedność”; ; potrzebna jest świadomość, że wszystkie religie sprowadzają się do kilku podstawowych zasad.”

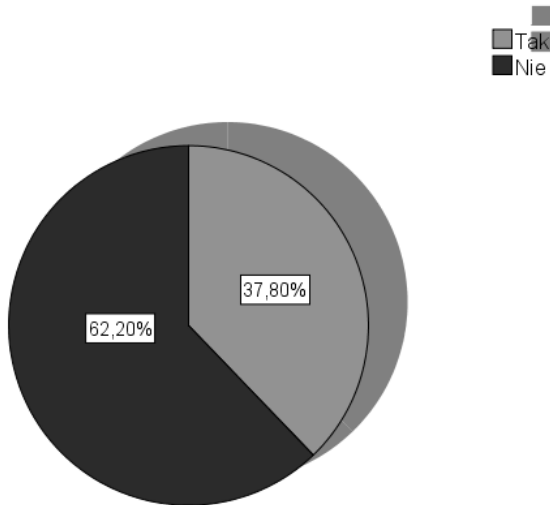
Powody uznania przez osoby badane dialogu międzyreligijnego za niepotrzebny

Osoby, które uznały dialog międzyreligijny za niepotrzebny najczęściej (4 osoby) podkreślały wielość różnic pomiędzy religiami, kulturami i światopoglądami. Jedna osoba zauważyła, że ludzi nie interesuje taki typ dialogu, a inna podkreśliła małą liczbę wyznawców buddyzmu w Polsce jako argument za brakiem potrzeby dia-

logu między wyznawcami rzymsko-katolickiego chrześcijaństwa a buddystami. Trzy osoby (z czego dwie, które uznały dialog za niepotrzebny) nie uzasadniły swojego wyboru w żaden sposób. Dwoje badanych nie odpowiedziało na pytanie o postrzeganie dialogu międzyreligijnego.

Podsumowanie stosunku badanych do dialogu międzyreligijnego

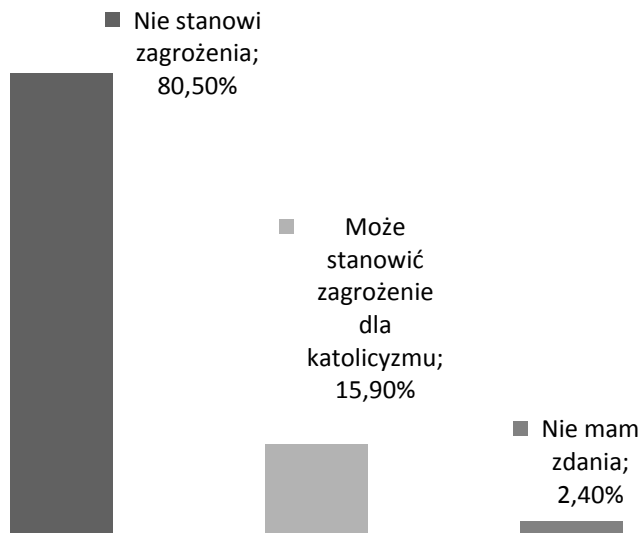
Siedemdziesiąt jeden osób uznało dialog między religijny, rozumiany jako między innymi: dążenie do porozumienia ponad podziałami religijnymi, rozmowy przywódców różnych religii oraz szerzenie tolerancji religijnej za potrzebny. Osiem osób uważało tak rozumiany dialog między religijny za niepotrzebny lub niemożliwy do osiągnięcia. Badani, którzy uważali dialog międzyreligijny za potrzebny podkreślały jego rolę w: szerzeniu tolerancji światopoglądowej (26 osób), przeciwdziałaniu konfliktom (18 osób), pogłębianiu wiedzy (12 osób), ułatwianiu koegzystowania osób o różnych wyznaniach (7 osób), dostrzeganiu podobieństw w wielu religiach (7 osób). Respondenci i respondentki, którzy postrzegali dialog międzyreligijny jako niepotrzebny najczęściej podkreślali ogrom różnic między religiami i kulturami. Z wypowiedzi tej czwórki osób, można wywnioskować, iż uznały one owe różnice za niemożliwe do pogodzenia. Zdecydowana przewaga osób nastawionych pozytywnie do dialogu między religiami (a także z buddyzmem w szczególności), może świadczyć nie tylko o ich otwartości w stosunku do innych kultur, ale także o dostrzeganiu przez nich potrzeby komunikacji i wzajemnej empatii pomiędzy ludźmi różnych wyznań w realiach globalizacji i heterogenizacji kulturowej Polski.

**PYTANIE 9. CZY SĄDZISZ, ŻE W JAKIŚ SPOSÓB PRZYCZYNIASZ SIĘ DO
POGŁĘBIANIA TAKIEGO DIALOGU?**

Czy przyczynia się do pogłębienia dialogu międzyreligijnego?

Ponad połowa badanych osób uważała, że nie przyczynia się w żadnym stopniu do pogłębienia dialogu między religijnego. Spośród odpowiedzi twierdzących, badani wskazywali między innymi na rozmowy z przedstawicielami różnych religii, potępienie religijnej nietolerancji i pogłębianie własnej wiedzy jako aktywności stymulujące ten dialog. Takie odpowiedzi świadczą o szerokim rozumieniu wsparcia dla dialogu między religijnego, a także mogą zostać zinterpretowane jako optymistyczny znak, że respondenci uważali, że działania nawet na mikrospołecznym poziomie mogą wspierać dialog różnych kultur.

PYTANIE 10. CZY UWAŻASZ, ŻE BUDDYZM MOŻE BYĆ ZAGROŻENIEM DLA KATOLIKÓW LUB KATOLICYZMU? DLACZEGO?



Zdecydowana większość badanych (66 osób) uznała, że Buddyzm nie może stanowić zagrożenia dla Kościoła rzymskokatolickiego lub wiary jego członków. Część badanych nie uzasadniła swojego wyboru (25 osób). U pozostałych najczęstszym powodem były zbyt duże różnice kulturowe, sprzeczność doktrynalna, odmienność cywilizacji, w której Buddyzm się wykształcił, a także brak jego zakorzenienia w kulturze i tradycji Polski oraz mała popularność tej religii w kraju (19 osób). Przykładami tego typu odpowiedzi są: „nie, ponieważ buddyzm w Polsce, moim zdaniem, jest mało znaną formą religii – czy też filozofii”; „uważam, że wiele elementów buddyzmu fascynuje, ale istnieje ogromna różnica między obiema religiami, co sprawia, że każda z nich ma raczej mocną pozycję”. Jedenaście osób podkreślało, że dla prawdziwie wierzącego człowieka żadna religia nie może być zagrożeniem: „nie, żad-

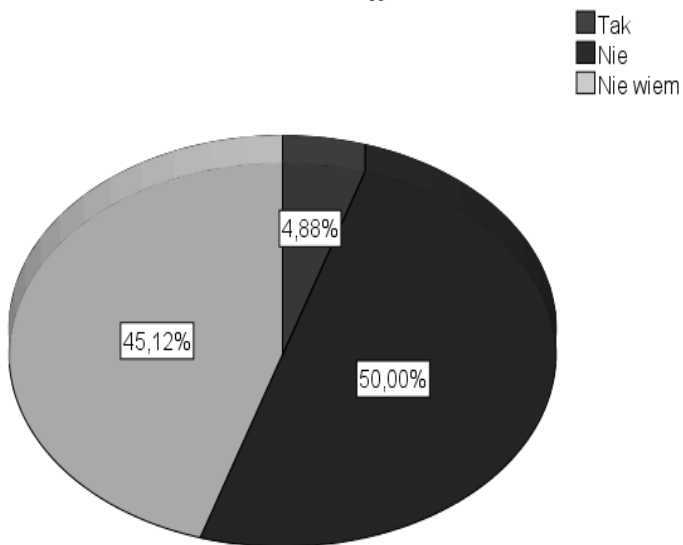
na inna religia, odłam czy filozofia nie może stanowić zagrożenia dla prawdziwego katolika”; „jeśli jest się pewnym swojej wiary, to inna religia nigdy nie zgrozi”.

Dziewięć osób spośród badanych zaznaczyło brak zagrożenia ze strony Buddyzmu ze względu na postrzegany brak silnego prozelityzmu i nieatakowanie katolików ze strony buddystów. Przykładem takiego nastawienia jest odpowiedź: „nie sądzę, żeby był zagrożeniem, ponieważ jest zbyt pokojowo nastawiony do innych”. Dwie osoby nie widziały żadnego zagrożenia dla wiary katolików w Buddyzmie, ze względu na uznanie tego ostatniego za filozofię a nie religię: „myślę, że nie, gdyż buddyzm nie jest religią. Nie ma żadnych przeciwwskazań do tego, by praktykować buddyzm i jednocześnie wyznawać „inną” religie”

Trzydzieści osób uznało, że Buddyzm może stanowić zagrożenie dla Kościoła rzymsko-katolickiego oraz wiary jego wyznawców. Osoby te najczęściej argumentowały takie stanowisko większą atrakcyjnością i egzotyką zasad Buddyzmu oraz poczynaniami samego Kościoła rzymsko-katolickiego, które mogą odpychać wiernych: „jest taka szansa, ponieważ charakteryzuje się mniej radykalnymi zasadami niż katolicyzm, a ludzie nie lubią być ograniczani”; „ponieważ jest dla wielu bardziej przyciągająca niż katolicyzm i ludzie wchodzi w buddyzm w sposób nieświadomy”; „może przyciągać tych, którzy zniechęcili się do Kościoła. Może też być niebezpieczny dla młodych – zachęcać ich „innością”; „niektóre działalności kościoła katolickiego mogą sprzyjać takiemu przechodzeniu na buddyzm”. Dwie osoby nie miały na ten temat zdania.

**PYTANIE 11. CZY W POBLIŻU TWOJEGO MIEJSCA ZAMIESZKANIA
ZNAJDUJĄ SIĘ JAKIEŚ OŚRODKI BUDDYJSKIE?**

Czy w pobliżu Twojego miejsca zamieszkania znajdują się jakieś ośrodki buddyjskie?

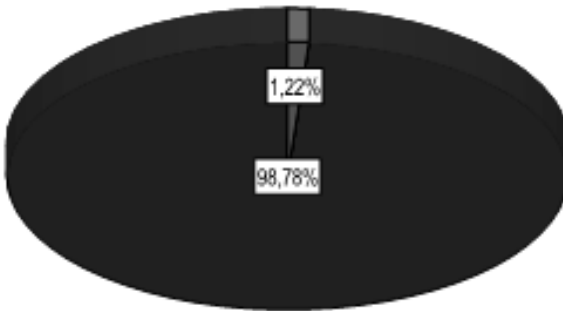


Połowa badanych uważała, że w okolicy ich zamieszkania nie ma żadnego ośrodka buddyjskiego, a prawie tyle samo osób przyznało się do niewiedzy na ten temat. Cztery osoby stwierdziły, iż niedaleko ich domu znajduje się miejsce spotkań buddystów.

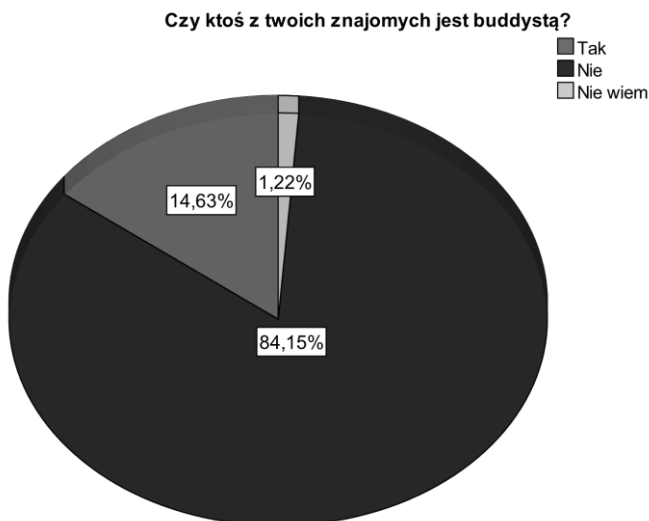
PYTANIE 12. CZY UCZESTNICZYŁEŚ KIEDYKOLWIEK W SPOTKANIU GRUPY BUDDYJSKIEJ/MEDYTACYJNEJ?

Czy uczestniczyłeś kiedykolwiek w spotkaniu grupy buddyjskiej/medytacyjnej?

■ Tak
■ Nie

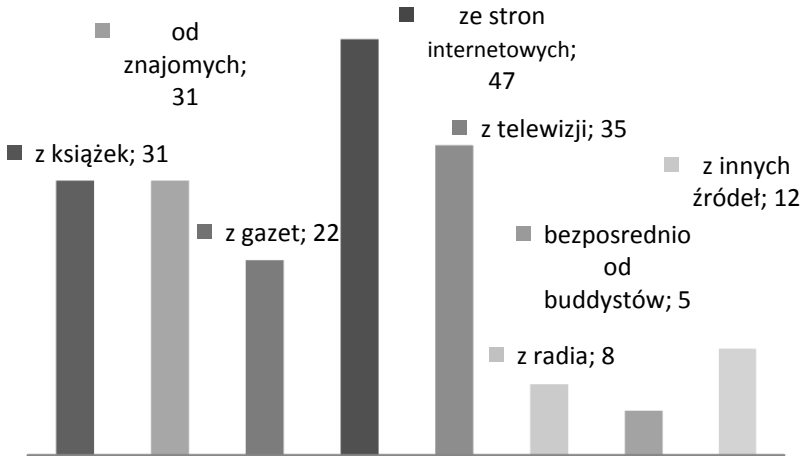


Większość ankietowanych nigdy nie uczestniczyła w żadnym spotkaniu wspólnoty buddyjskiej, ani nawet grupy medytacyjnej. Spośród 82 osób znalazła się tylko jeden respondent brał udział w tego rodzaju spotkaniu. Potwierdza to brak popularności buddyzmu wśród badanych i niewielką ilość buddystów w najbliższych sieciach społecznych respondentów i respondentek czego dotyczyło już kolejne pytanie.

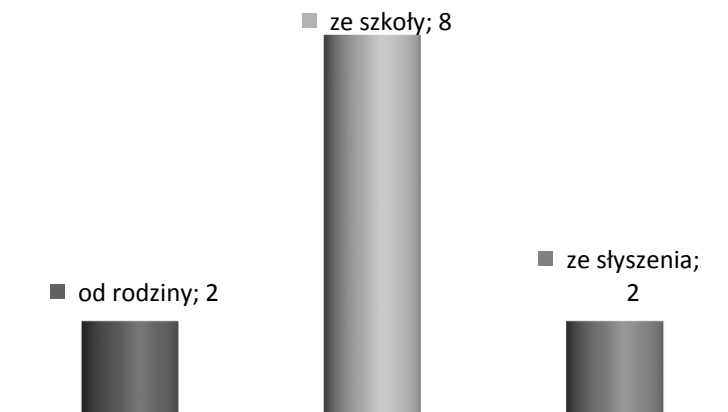
PYTANIE 13. CZY KTOŚ Z TWOICH ZNAJOMYCH JEST BUDDYSTĄ?

Podobnie większość respondentów i respondentek nie posiada znajomych, którzy praktykują buddyzm. Dwanaście osób, czyli prawie co szósty badany znał jednak jakiegoś buddystę. Należałoby postawić w związku z tym pytanie dlaczego tylko jeden respondent brał kiedykolwiek udział w spotkaniu grupy buddyjskiej, być może wskazani buddyści będący znajomymi badanych nie byli najbliższymi dla nich osobami. Innym wytłumaczeniem może być brak zainteresowania buddyzmem lub osobiste uznanie uczestnictwa w tego rodzaju spotkaniach za grzech ciężki.

**PYTANIE 14. SKĄD CZERPAŁEŚ/CZERPIESZ
INFORMACJE O BUDDYZMIE?**



Respondenci i respondentki mogli zaznaczyć po kilka źródeł. Najwięcej osób czerpało informacje o buddyzmie ze stron internetowych (co potwierdza, że internet stał się w Polsce pierwszym medium, ważnym przy poszukiwaniu wiadomości, także w kwestiach dotyczących innych tradycji religijnych), nieco mniej zaś z telewizji (35), od znajomych i z książek (po 32 osoby). Najmniej osób czerpało wiedzę o buddyzmie od samych buddystów, aczkolwiek skoro aż 12 osób przyznało się do znajomości z buddystami dziwi, że dla połowy mniej jest to źródło poszerzania wiedzy na ten temat. Spośród innych źródeł respondenci wymieniali najczęściej szkołę – w tym zajęcia z religii i historii. Potwierdza to istotną rolę szkoły w poszerzaniu horyzontów i edukacji o różnych kulturach.



PODSUMOWANIE

Większość badanych uważało buddyzm za filozofię i religię oraz posiadało podstawową wiedzę na jego temat przejawiającą się na przykład w wiązaniu go z praktyką medytacji. Wśród respondentek i respondentów brak było wśród jednak bardziej szczegółowej wiedzy o czym świadczy chociażby brak wymienienia jakiegokolwiek kraju, gdzie działa szkoła therawady. Różnorodność opisów postrzegania postaci Buddy pokazuje, że dla Polaków może nie być jasne za kogo tak naprawdę buddyści uważają założyciela swojego ruchu. Zdecydowana większość respondentów potrafiła wskazać pozytywne swoim zdaniem cechy buddyzmu takie jak: pokój, spokój, medytacja, opanowanie. Może to implikować posiadanie przez większość badanych neutralnego bądź pozytywnego nastawienia wobec buddyzmu. Ankietowani uważali, że buddyzm nie jest w Polsce popularny, ale przez społeczeństwo jest raczej dobrze odbierany a polskie media zazwyczaj kreują korzystny obraz tego ruchu. Zdecydowana większość respondentów i respondentek opowiedziała się za dialogiem religijnym z buddyzmem. Powodami były między innymi: wspieranie tolerancji, przeciwdziałanie kon-

fliktom, poparcie dla pogłębiania wiedzy. Osoby sprzeciwiające się dialogowi między religiami podkreślały na ogół zbyt dużą liczbę różnic kulturowych i doktrynalnych by mogło dojść do porozumienia. Ponad jedna trzecia badanych uważała ponadto, że w jakiś sposób do pogłębienia tego dialogu się przyczynia. Dla większości respondentów buddyzm nie może stanowić zagrożenia dla katolicyzmu ponieważ pochodzi z innego kręgu kulturowego różnego od uwarunkowań, które dotyczą Polski. Osoby uznające buddyzm za zagrożenie najczęściej wymieniały negatywne cechy katolicyzmu i wskazywały, że buddyzm ich nie posiada. Jedynie cztery osoby stwierdziły, że niedaleko miejsca ich zamieszkania znajduje się ośrodek buddyjski. Tylko jeden respondent brał udział w spotkaniu grupy buddyjskiej lub medytacyjnej, chociaż 12 osób ma znajomych buddystów. Najczęstszymi źródłami wiedzy o buddyzmie są (w kolejności od najczęściej wskazywanych): internet, telewizja, książki, gazety, radio, szkoła, buddyści, rodzina i tzw. ze słyszenia.

Jak wykazała analiza badania kwestionariuszowego, respondenci rzadko kiedy opierają swoje przekonania o literaturę przedmiotu; informacje czerpią raczej od swoich znajomych oraz z internetu – stąd w pierwszej części niniejszej pracy znalazło się wiele odwołań do materiałów z przestrzeni wirtualnej. Mimo że próbę stanowiły osoby studiujące na wyższych uczelniach, a w dodatku na humanistycznych kierunkach, ich wiedza oraz skojarzenia dotyczące buddyzmu, nie wykraczały poza powszechne slogany i stereotypowe postrzeganie tej religii. Być może taki stan wiedzy można wytłumaczyć niewielkim zainteresowaniem buddyzmem, uznaniem go za coś bardzo odległego - co przejawiało się między innymi podkreślaniem w odpowiedziach na pytania otwarte, że buddyzm pochodzi z innego kręgu kulturowego czy też innej cywilizacji niż chrześcijaństwo. Z drugiej strony buddyzm nie stanowił dla respondentek i respondentów czegoś całkowicie egzotycznego o czym świadczy posiadanie pewnych informacji na jego temat, znajomość z buddystami części badanych. Większość badanych cechowała się także otwartością wobec buddyzmu, co przejawiało się między innymi w odpowiedziach na pytanie o dialog między

religiami, na podstawie całości rezultatów można jednak wnioskować, że buddyzm stanowił dla nich zjawisko marginalne.

Chociaż przeprowadzone badania nie były reprezentatywne, mogą jednak wskazywać na to, że w buddyzm w Polsce postrzegany jest przez młodzież jako ruch czy też religia mniejszościowa, będąca produktem odległej kultury. Chociaż bywa postrzegana jako potencjalnie atrakcyjna, pogłębianie informacji na jej temat praktykowane jest bardzo rzadko.

LITERATURA

- Gruber E. R., Kersten H. (1996). *Pra-Jezus. Buddyjskie źródła chrześcijaństwa*. Gdynia: Wydawnictwo URAEUS.
- Jan Paweł II. (1994). *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin: KUL.
- Pawłowski K.J. (Red. 2007). *Benares a Jerozolima. Przemysłu chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*. Kraków: TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów.
- Sieradzan J. (1997). *Przekroczyć próg mądrości*. Kraków: Wydawnictwo EJB.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Bohman-Widmark A. (1999). *Geneza i rozwój konfliktu chrześcijańsko-buddyjskiego na Śri Lance* dostępny:
<http://www.buddyzm.edu.pl/biblioteczka/prog/geneza.html>
 [28.09.2013].
- Dalajlama XIV. (1993). *Buddyzm i chrześcijaństwo. Fragment wywiadu przeprowadzonego z XIV Dalajlamą* dostępny:
<http://www.buddyzm.edu.pl/cybersangha/page.php?id=153>
 [28.09.2013].
- Fic L. (2001). *Buddyzm a chrześcijaństwo Problem "Boga" i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*, Ateneum Kapłańskie nr 551, dostępny:
http://web.diecezja.wloclawek.pl/Ateneum/fic_551.html
 [28.09.2013].
- GUS Główny Urząd Statystyczny. 2012. *Wyznania Religijne - Stowarzyszenia Narodowościowe i Etniczne w Polsce 2009-2011* dostępny:
http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/oz_wyznania_religijne_sto_w_nar_i_etn_w_pol_2009-2011.pdf [28.09.2013].
- Joźwiak W. (1999). *Chrześcijaństwo i buddyzm - podobieństwa i różnice*, Taraka - magazyn rozwojowy dostępny:
http://www.taraka.pl/chrzescijanstwo_buddyzm [28.09.2013].
- Kuśnierz G.(2001). *Między niechęcią a współpracą. O przenikaniu się kultur i relacjach buddyjsko-chrześcijańskich na Zachodzie* dostępny:
<http://www.buddyzm.edu.pl/cybersangha/page.php?id=196>
 [28.09.2013].

Levitz G. (2010). *Chrześcijaństwo a buddyzm - podobieństwa, różnice, perspektywy* dostępny: <http://greglevitz.salon24.pl/151146,chrzescijanstwo-a-buddyzm-podobienstwa-roznice-perspektywy> [28.09.2013].

Ling Y. (2012). *Przekroczyć próg wyzwolenia* dostępny: <http://www.mahajana.info/prog.html> [28.09.2013].

OKIEM - Encyklopedia zjawisk XXI wieku. (2010). *Buddyzm a Chrześcijaństwo* dostępny: http://www.okiem.pl/bog/religie_bu.htm [28.09.2013].

POZOSTAŁE

Cejrowski W. (2012). *Boso przez świat - Buddyzm*, nagranie dla telewizji TVN.

REAKCJE LUDZI NA PRÓBY RE- KRUTACJI PODEJMOWANE PRZEZ ŚWIADKÓW JEHOWY: OBSER- WACJA UCZESTNICZĄCA JAWNA – RAPORT BADAWCZY

JUSTYNA CIEMINSKA *

Świadkowie Jehowy to wyznanie powstałe w 1878 roku w USA, kiedy to wokół Charlesa Taze Russella zgromadziła się grupka osób gotowych studiować Pismo Święte (Świadkowie..., 2009). Nazywali siebie Badaczami Pisma. Wtedy też powołano do życia główny organ prasowy Świadców Jehowy i źródło doktryny zarazem – pismo „Strażnica Syjońska i Zwiastun Obecności Chrystusa”. Po śmierci założyciela w 1916 roku doszło do rozłamu w organizacji. Władzę nad najliczniejszą grupą przejął Joseph F. Rutherford (1869-1942). W 1931 roku Badacze Pisma zmienili nazwę na Świadkowie Jehowy.

* Instytut Psychologii, Uniwersytet Jagielloński.

Obecnie liczebność Świadków Jehowy na świecie szacuje się na ponad 7 milionów. W Polsce żyje ich około 125 tysięcy. W wielu krajach Świadkowie Jehowy nadal uważani są za sektę. W Polsce stosunek do Świadków jest niejednoznaczny. 12 maja 1989 roku zostali oficjalnie zarejestrowani i zalegalizowani w ówczesnym Urzędzie do Spraw Wyznań jako związek wyznaniowy pod nazwą Strażnica – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe. Zarejestrowany Związek Wyznania Świadków Jehowy w Polsce. Od 31 stycznia 1990 roku są wpisani do nowego rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych. Przez znaczną część społeczeństwa polskiego są jednak uważani za groźną i niebezpieczną sektę. Negatywny obraz Świadków w Polsce utrwała Kościół katolicki, przestrzegając wiernych przed ich nauką, której odmawia on prawa do nazywania się chrześcijańską.

Istotnie nauka Świadków Jehowy znacznie odbiega od trzonu doktrynalnego wspólnego dla wszystkich kościołów chrześcijańskich, dlatego pytanie o „chrześcijańskość” Świadków Jehowy bynajmniej nie jest bezzasadne. Niektórzy z badaczy odmawiają Świadkom prawa do bycia chrześcijanami, inni skłaniają się ku określaniu ich jako restoracjonistycznych chrześcijan – tj. głoszących potrzebę powrotu do biblijnego ewangelicznego chrześcijaństwa pierwszych wieków (Chryssides, 2008). Rzeczywiście Świadkowie Jehowy odrzucają wszystkie zmiany wprowadzone w Kościele od soboru w Nicei (325 n.e.). Obecne chrześcijaństwo Świadkowie uważają za nominalne, twierdząc oczywiście, że jako jedyna na świecie organizacja kontynuują naukę Chrystusa i apostołów.

Świadkowie Jehowy odrzucają nauki o boskości Jezusa, dla nich pozostaje on pierwszym boskim stworzeniem jednoosobowego Boga Jehowy. Nie wierzą także w istnienie Ducha Świętego. Uznają jedynie czynną bożą moc dla nich tożsamą z duchem. Odrzucają więc w istocie koncepcję Trójcy Świętej. Twierdzą, że Chrystus, tożsamy dla nich z archaniołem Gabrielem i równy statusem innym aniołom, a nie samemu Bogu, umarł na palu cierpienia, a nie na krzyżu.

Świadkowie Jehowy odrzucają wszelkie święta znane z tradycji chrześcijańskiej i nie uznają spisanych modlitw. Modlą się do Jehowy za pośrednictwem Jezusa, indywidualnie, własnymi słowami. Za źródło wiary uznają tylko Pismo Święte oczywiście we własnym przekładzie- przekładzie Nowego Świata. I o czym trzeba uczciwie powiedzieć, nie informują o tym fakcie swoich rozmówców. Na ogół tak naprawdę rzadko korzystają z Pisma Świętego misjonując, nawet tego w swoim przekładzie, bo do prowadzenia rozmów z potencjalnymi kandydatami na Świadków, korzystają za pomocy niewielkiej książeczki „Prowadzenie rozmów na podstawie Pism” (2001), która dostarcza im nie tylko odpowiednich do okoliczności fragmentów Biblii w ich przekładzie, ale zawiera również całe schematy dotyczące tego jak prowadzić rozmowę z misjonowanym: o co pytać jak, zacząć dialog, na jakie pisma i uczonych powołać się w rozmowie itp. Raz w tygodniu Świadkowie Jehowy gromadzą się w Sali Królestwa swojego zboru i trenują praktyczne zastosowanie porad zamieszczonych w książeczce do nawracania.

W swojej nauce Świadkowie Jehowy skupiają się na wizji końca świata - Armagedonu, podczas którego Jehowa zniszczy wszystkich nie należących do jego wyznawców. Po Armagedonie zaś 144 000 wyznawców Jehowy będzie żyło z nim na Ziemi, która ocaleje i stanie się miejscem Królestwa Bożego. Czekając zaś na zwycięstwo Jehowy nad siedliskiem szatana – Wielkim Babilonem, czyli innymi słowy - znanym nam światem, Świadkowie Jehowy unikają angażowania się w sprawy doczesne oraz podejmowania prac związanych z polityką, służbą mundurową, czy opieką zdrowotną. Czynią tak z powodu zakazu kontaktu z ludzka krwią i aby uniknąć potencjalnej nawet możliwości zabicia drugiego człowieka oraz dlatego że ich nauka nie pozwala im na współpracę ze światem, który Bóg Jehowa planuje niedługo zniszczyć.

Światowa siedziba ŚJ mieści się w Brooklynie (Nowy Jork). Polska siedziba znajduje się w Nadarzynie pod Warszawą. Organizacja ŚJ jest silnie zhierarchizowana. Na czele organizacji stoi Ciało Kierownicze (nazywane też „niewolnikiem roztropnym”). Obecnym

prezesem Ciała Kierowniczego jest Don Adams. Świadkowie podzieleni są na zbory (50-200 osób). Nad zбором czuwają starsi zboru i słudzy pomocniczy. Żadne ważne decyzje nie są podejmowane bez zgody osób wyższych w hierarchii. Pytania o wszelkie decyzje kierowane są do Nadarzyna, a w trudniejszych sprawach do siedziby światowej.

Głoszeniem Świadectwa Jehowy zajmują się głosiciele, pionierzy pomocniczy i stali. Głosiciel zwykły nie musi przyjmować Znaku (odpowiednik chrztu), wystarczy że należy do miejscowego zboru. Pionierzy to ochrzczeni głosiciele Świadectwa Jehowy, zajmują się oni zawodowo głoszeniem Dobrej Nowiny o Królestwie Jehowy. Każdy pionier ma ściśle określony rejon misyjny i comiesięcznie deklaruje liczbę godzin, którą jest w stanie poświęcić na nieodpłatne głoszenie Świadectwa wśród ludzi. Z wykonania zadania sporządza dokładne notatki, które przedstawia władzom zboru. Pionierzy pomocniczy muszą głosić Świadectwo minimum przez 50 godzin w miesiącu, pionierzy stali zaś - 70 godzin. Jeśli głoszenie Dobrej Nowiny uniemożliwia Świadkowi pracę zarobkową dostaje on pomoc materialną ze zboru.

METODA

W celu zebrania materiału badawczego dotyczącego reakcji ludzi na próby rekrutacji podejmowane przez Świadków Jehowy zastosowano obserwację uczestniczącą jawną. Przeprowadzone badanie miało charakter rejestracji czasowej próbki zachowania. Obserwacja reakcji rekrutowanych ludzi odbywała się w warunkach naturalnych bez ingerencji obserwatora. Osoby podejmujące próby rekrutacji nowych członków były świadome tego że uczestniczą w badaniu i wyraziły na to zgodę.

Obserwacji dokonano w piątek 16 listopada 2012 roku w godzinach popołudniowych i wieczornych od 15.00 do 20.00, na Osiedlu Stalowym w dzielnicy Nowa Huta w Krakowie.

Badacz obserwował zachowanie osób do których kierowane zostało przesłanie Świadków Jehowy oraz nagrywał ich reakcje werbalne na dyktafon, który miał ze sobą. Osoby stanowiące cel obserwacji badacza nie miały świadomości uczestnictwa w badaniu.

PRZEBIEG OBSERWACJI

Obserwacja zaczyna się od spotkania na przystanku Strugi w Nowej Hucie. Nauki Świadków Jehowy głoszą dwie młode kobiety. Maja, drobna blondynka o jasnej karnacji i uśmiechu praktycznie nieschodzącym z twarzy, ma 29 lat i jest w zborze pionierem pomocniczym. Oznacza to że przyjęła chrzest i zajmuje się głoszeniem nauki Świadków Jehowy przez 50 godzin w miesiącu. Jej młodsza siostra Ania, brunetka o mocno zarysowanych kościach policzkowych i melodyjnym głose, jest głosicielem i przypatruje się pracy pioniera. Ma 18 lat i jeszcze się uczy, a w wolnych chwilach studiuje artykuły zamieszczone w „Strażnicy”.

Obie głosicielki ubrane są starannie, w sposób raczej formalny-wizytowy. Maja do jasnej kremowej bluzki założyła ciemne spodnie garniturowe i czarny, dopasowany do figury żakiecik oraz puchową kurtkę i zimowe botki na stabilnym obcasie. Ania ma na sobie szarą wełnianą sukienkę, w modnym fasonie bombki i czarne, kryjące getry oraz kozaki na obcasie i czarny, krótki płaszcz. Ubiór Świadka Jehowy podczas głoszenia nauki musi być elegancki i gustowny oraz skromny. „To bardzo ważny element pierwszego wrażenia, jakie ludzie do których idziemy o nas mają” – stwierdza Maja. „Nie można iść i głosić Świadectwa wyglądając niechlujnie, czy wyzywająco. My przed tymi ludźmi reprezentujemy naszą wia-

rę i tak samo nasz zbór - dodaje. Musimy okazać im szacunek - także naszym ubiorem" - kończy.

Na dworze jest zimno i mży, głosicielki nauki Świadków Jehowy wchodzą szybko do pierwszej klatki. Drzwi są otwarte, bo domofon nie działa. Pierwsze drzwi otwiera starsza siwa kobieta w okularach, ubrana w kwiecistą spódnicę i czerwony sweter. Na pytanie Mai, „Czy jest Pani szczęśliwa?”, trzaska głośno drzwiami nie odpowiadając ani słowem. Następne drzwi- pukanie i nikt nie otwiera, mimo że z mieszkania słychać rozmowy i szmery oraz szczekanie psa. Trzecie podejście - drzwi otworzył starszy, łysawy pan około sześćdziesiątki, który z uśmiechem odmówił przyjęcia oferowanego mu numeru „Przebudźcie się”, informując, że jest zdeklarowanym katolikiem i szybko zamknął za sobą drzwi. W jego zachowaniu czuć niezręczność i niechęć do nawiązania kontaktu.

Parter w pięciopiętrowym budynku - wzorze socrealistycznej, monumentalnej architektury zaliczony. Głosicielki zatrzymują się na półpiętrze i robią notatki w Dzienniku Głoszenia jak nazywają gruby, nieco przybrudzony i sfatygowany już zeszyt w kratkę, który mają ze sobą. Zeszyt ten pokazują później w zborze jako dowód i sprawozdanie z odbytego misjonowania. Notatki robione przez głosicielki nauki Świadków Jehowy dotyczą zachowania ludzi w spotkaniu ze Świadkiem. Każde odwiedzone mieszkanie otrzymuje w zeszycie osobną adnotację. Notowane są cytaty z Biblii wykorzystane w trakcie głoszenia Świadectwa, reakcje ludzi na nie oraz treść ewentualnej rozmowy, którą udało się nawiązać z niektórymi osobami, ze szczególnym naciskiem na problemy i wątpliwości zgłaszane przez rozmówcę. „To pomaga nam w planowaniu następnego kontaktu z ludźmi, jest pewną wskazówką o czym z nimi rozmawiać, gdy dojdzie do następnego spotkania” - informuje Ania. „Jednocześnie jest informacją których mieszkań dla swojego dobra Świadkowie powinni unikać. Mnie się kiedyś zdarzyło, że pewna kobieta próbowała poszczuć mnie psem. To był duży pies. Na szczęście udało mi się uciec” - dodaje z uśmiechem. „Mnie pewna młoda kobieta chciała kiedyś popchnąć i zaczęła

mnie szturchać na klatce schodowej” – wtrąca Maja, przysłuchująca się opowieści siostry. „Nigdy nie wiesz na kogo natrafisz za drzwiami. Dlatego chodząc dwójkami jest nam różniej i myślę, że niekiedy trochę bezpieczniej, bo założenia niesiemy Świadeństwo wszystkim” – dodaje po chwili namysłu. Robienie notatek dotyczących reakcji osób do których skierowano Świadeństwo, jest regularne i ma miejsce po odwiedzeniu każdego następnego piętra budynku.

Głoszenie w czwartym mieszkaniu na pierwszym piętrze zaczyna się od cytatu z Biblii o stworzeniu świata, po którym następuje informacja o rychłym jego końcu. Osoba rozmawiająca ze Świadkiem – młody chłopak, który jak się później okazuje przyjechał do Krakowa na studia, jest wyraźnie zainteresowany wysłuchaniem Świadeństwa i chętnie przyjmuje proponowane mu przez Świadka „Strażnicę” i „Przebudźcie się” Po około 10 minutach rozmowy dotyczącej kondycji obecnego świata i planów Boga wobec niego. Student decyduje się z entuzjazmem przyjąć zaproszenie do odbycia studium biblijnego, bo jak sam przyznaje „mało wie na temat Biblii”.

W piątym mieszkaniu drzwi się nie otwierają, słychać za to zza nich cichy szep: „chyba już sobie poszły”. Szóste mieszkanie i bardzo nieprzyjemna sytuacja na wstępie. Po pytaniu Mai: „Czy nie zechciałyby Pan przeczytać gazet, które roznosimy?” postawny łyśawy mężczyzna w wieku około pięćdziesiątki bierze podany mu numer „Strażnicy” i drze go na oczach Świadka nie wypowiadając, ani słowa. Po czym znika z powrotem w mieszkaniu trzaskając drzwiami. W siódmym mieszkaniu sąsiadka pana marnującego papier, krzyczy za Świadkowymi i obserwatorką: „Do roboty darmożady, a nie się obijać”. Trzeba przyznać, że bardzo sympatyczni ludzie tu mieszkają... Po wizycie na pierwszym piętrze Świadekowie nie mają za wiele do odnotowania, w kwestii zachowania mieszkańców. Po za jednym zdaniem: „Ludzie nastawieni niezwykle wrogo – nie przychodzić więcej. Nie są zainteresowania Świadeństwem”.

Ósme mieszkanie – tam też nie chciano wysłuchać Świadectwa o Jehowie, ale przynajmniej grzecznie podziękowano: „drogie Panie jestem katolikiem i człowiekiem szczęśliwym nie poszukuje sensu życia i nie potrzebuje zmian, dlatego proszę się nie trudzić się na daremnie. (...) Tym niemniej życzę Paniom miłego dnia” – powiedział starszy szczupły mężczyzna koło sześćdziesiątki, który otworzył drzwi Świadkowym i po wygłoszeniu swojego zdania natychmiast je zamknął, uniemożliwiając rozpoczęcie jakiegokolwiek rozmowy.

Dziewiąte mieszkanie i zaproszenie do środka od pulchnej kobiety w średnim wieku: „Proszę wejście z jakim wersetem dzisiaj przychodzić?” – zapytała z uśmiechem. Po odczytaniu kilku wersetów z Biblii kobieta odmawia jednak przyjęcia publikacji Świadków i kontynuacji rozmowy, mówiąc że spieszy się, bo musi jeszcze dziś zaprowadzić dziecko do dziadków, a mała uśmiechnięta kilkuletnia dziewczyna przysłuchuje się całej rozmowie grzecznie i z zaciekawieniem.

W dziesiątym mieszkaniu powtórka z zachowania kobiety z pierwszego mieszkania: młody mężczyzna około trzydziestki, widząc Świadkowe odwraca się na pięcie i bez słowa trzaska drzwiami, uniemożliwiając im nawiązanie jakiegokolwiek kontaktu.

W następnym mieszkaniu jest jeszcze mniej przyjemnie: młoda i chyba nietrzeźwa kobieta w lekko roznegliżowanym stroju krzyczy: „wynoście mi się stąd nie potrzebuje kazania i nawrócenia”. Następna mieszkanka krzyczy z kolei do mężczyzny znajdującego się w mieszkaniu: „Krzysiek, o patrz jehówki znowu łążą” i wybuchła śmiechem.

Kolejne, trzynaste mieszkanie, otwiera kilkunastoletnia dziewczyna i informuje z miejsca Świadkowe, że nie jest zainteresowana ich nauką. Odmawia także przyjęcia oferowanych pism, twierdząc, że jest katoliczką i aktywnie działa w ruchu oazowym swojej parafii

i nie chce nic zmieniać w swoim życiu. Odmowa dialogu ze Świadkową ma grzeczny charakter.

Czternaste mieszkanie przynosi reakcję starszej kobiety pod siedemdziesiątkę, której nawet nie warto komentować: „Teraz kurwa to już trójkami chodzą. Idźcie mi stąd natychmiast. Ja jestem katoliczką”.

Wizyty w piętnastym i dwóch następnych lokalach, zamieszkanym przez ludzi młodych lub w średnim wieku, przebiegają w miłej atmosferze jednak nie przynoszą żadnych efektów w rekrutacji-mieszkańcy grzecznie odmawiają propozycji dalszych spotkań.

W następnym mieszkaniu kolejna „grzeczna” odmowa: „W dupę sobie wsadźcie te wasze świerszczyki” – wygłoszona przez mężczyznę kolo pięćdziesiątki.

W dziewiętnastym i dwudziestym mieszkaniu Świadectwa wysłuchano grzecznie, ale odmówiono dalszych kontaktów, pomimo starania Świadkowych.

W mieszkaniu następnym po serdecznym powitaniu ze strony Świadka, nastąpiło zamknięcie drzwi przed nosem głosicieli bez słowa wyjaśnienia.

Następne mieszkanie zamieszkałe było przez parę studentów, która zgodziła się przyjąć egzemplarze oferowanych gazet i nawiązała ze Świadkową sympatyczną rozmowę na temat problemów współczesnego świata, ale na rozmowie się i kilku cytatach z Biblii spotkanie się skończyło.

Mieszkańcy dwóch ostatnich z odwiedzanych mieszkań również nie byli zainteresowani zgłębianiem Pisma i przyjęciem nauki Świadków – w obu przypadkach były to starsze małżeństwa, które grzecznie podziękowały Świadkowym za zainteresowanie i pyta-

nia o zdrowie, ale stanowczo odmówiły dalszej rozmowy o wierze i Bogu.

WYNIKI OBSERWACJI

Podczas pięciogodzinnego głoszenia Świadkowie Jehowy odwiedziły 25 mieszkań w bloku nowohuckiego osiedla.

Techniki rekrutacji stosowane przez Świadków Jehowy, podczas rekrutacji członków do zboru, zaobserwowane w badaniu można scharakteryzować następująco:

1. Wciąganie w rozmowę poprzez zadawanie pytań o charakterze egzystencjalnym na które, bardzo trudno dać przeczącą odpowiedź i wycofać się z interakcji np.: „Czy chciałaby być Pani szczęśliwa?”.
2. Okazywanie szacunku, serdeczności i zainteresowania rozmówcy.
3. Cytowanie specjalnie wybranych i poddanych interpretacji fragmentów Biblii.
4. Bezpłatny kolportaż czasopism Świadków Jehowy,
5. Zachęta do udziału w studium biblijnym i propozycje dalszych spotkań.

Częstotliwość występowania poszczególnych reakcji na spotkanie ze Świadkiem Jehowy i próbę rekrutacji podjętą przez niego przedstawia poniższa tabela:

Rodzaj reakcji w odpowiedzi na kontakt ze Świadkiem Jehowy i próbę rekrutacji	Częstotliwość poszczególnych reakcji	Częstotliwość reakcji procentowo
Udawanie, że nie ma nikogo w domu	2	8
Trzaskanie drzwiami na widok Świadka bez słowa	3	12
Wyzwiska i wulgaryzmy	3	12
Grzeczna odmowa nawiązania kontaktu	9	36
Odmowa przyjęcia proponowanych publikacji	4	16
Podarcie oferowanych publikacji na oczach Świadka	1	4
Uprzejme nawiązanie rozmowy	2	8
Przyjęcie proponowanych materiałów	2	8
Zgoda na udział w studium biblijnym (następne spotkanie)	1	4

Poszczególne reakcje często współwystępowały ze sobą. Negatywny stosunek do Świadka okazywany werbalnie, miał swoje odbicie również w odmowie przyjęcia czasopism proponowanych przez niego, a raz przejawiał się nawet w zniszczeniu otrzymanej gazety na oczach dającego. Pozytywne reakcje również współistniały ze sobą. Osoby które podjęły ze Świadkiem rozmowę nie odmawiały przyjęcia publikacji, a w jednym przypadku została nawet wyznaczona data następnego spotkania, które miało być poświęcone studiowaniu Biblii.

Większość osób do których w trakcie prowadzenia obserwacji dotarły Świadkowe to ludzie starsi (17 z 25 osób), którzy okazywali się niechętni prowadzonej rekrutacji. Kontakt ze Świadkiem nawiązywały zazwyczaj osoby młode lub w średnim wieku, była to jednakże mniejszość wśród odwiedzanych osób. Ani razu nie podjęto ze Świadkiem rzeczowej merytorycznej polemiki na temat treści Pisma Świętego.

Nie zaobserwowano natomiast różnic w reakcjach na próbę rekrutacji pomiędzy kobietami a mężczyznami.

WNIOSKI

Z odwiedzonych osób 25 osób tylko jedna zdecydowała się na kontynuowanie spotkań ze Świadkami Jehowy, co daje tylko 4% skuteczności rekrutacyjnej w ciągu jednego dnia poświęconego głoszeniu. Większość zagadywanych osób odnosiła się do Świadków nieufnie, bądź wręcz wrogo. W grupie rekrutowanych przeważały osoby starsze reagujące niechęcią i werbalną agresją, nie tyle na Świadectwo przedstawione przez Świadka, ile na samą jego osobę. Osoby młodsze, bądź w średnim wieku w kontakcie ze Świadkiem wykazywały większą tolerancję i kulturę, choć do samej rekrutacji odnosiły się sceptycznie.

Uzyskane wyniki obserwacji prowadzą do raczej smutnej konstatacji dotyczącej zachowania ludzi w odpowiedzi na rekrutację ze strony Świadków Jehowy: rekrutowani bronią się przed rekrutacją atakując, nie pogląd z którym się nie zgadzają, ale personalnie osobę, która go głosi i zdarza się, że czynią to w brutalny sposób, deklarując jednocześnie przywiązanie do tradycyjnych katolickich wartości.

Pozostaje więc zadać na koniec pytanie: Co stoi za takim zachowaniem się ludzi? Hipokryzja, czy nieuświadomienie sobie absurdalności takiego zachowania? Bo niewiedza dotycząca wyznawanej rzekomo religii katolickiej, wzbudzająca niepokój i strach przed innymi poglądami oraz brak tolerancji dla nich, aż zanadto były widoczne w trakcie badania.

LITERATURA

George D. Chryssides (2008). *Historical Dictionary of Jehovah's Witness*. Plymouth: Scarecrow Press.

Świadkowie Jehowy – kim są?, w co wierzą? (2009). Nadarzyn: Towarzystwo Biblijne i Traktatowe Zarejestrowany Związek Wyznania Świadców Jehowy w Polsce.

Prowadzenie rozmów na podstawie pism (2001). Nadarzyn: Towarzystwo Biblijne i Traktatowe Zarejestrowany Związek Wyznania Świadców Jehowy w Polsce.

MOTYWY REJESTRACJI NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH W POL- SCE NA PRZYKŁADZIE KOŚCIOŁA DIONIZOSA

AGNIESZKA DĄBAL *

Pomimo zmian z 1997 roku w polskim prawodawstwie, komplikujących pod względem formalnym wpisanie kościoła do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych prowadzonego obecnie przez Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji, w 2012 roku procedurę rejestracyjną rozpoczął Polski Kościół Latającego Potwora Spaghetti, a Kościół Dionizosa rozpoczął zbieranie wymaganych podpisów pod wniosek o jej rozpoczęcie. Celem niniejszej pracy jest wskazanie, jakie motywy mogą kierować ludźmi do podjęcia skomplikowanej, długotrwałej, wymuszającej dość dużego zaangażowania w komunikację z organami administracji państwowej i zwracającej na związek wyznaniowy uwagę (nie zawsze pochlebnej) opinii publicznej akcji rejestracyjnej – zwłaszcza w przypadku związków o stosunkowo niedługiej historii działania.

* Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński.

Przypuszcza się, że skoro taka procedura jest podejmowana, założyciele Kościoła Dionizosa spodziewają się osiągnięcia korzyści większych niż konieczne nakłady, a korzyści te będą poszukiwane raczej w sferze praw publicznych. W związku z tym większość motywów kierujących członkami ruchu do podjęcia rejestracji nie będzie wynikać bezpośrednio z potrzeb religijnych ani z treści wyznawanej wiary.

W pierwszej części artykułu zarysowano ogólne wnioski, do których do tej pory udało się dojść w analizach zjawiska, jakim są nowe ruchy religijne (zwłaszcza jeśli chodzi o ich charakterystyczne rodzaje, do których można próbować zaliczać Kościół Dionizosa). Następnie przedstawiono charakterystykę polskiego ustawodawstwa odnoszącego się do rejestracji Kościołów i związków wyznaniowych, wskazując na jego specyfikę mogącą warunkować pojawienie się nadziei na realne, pragmatyczne korzyści po uzyskaniu uznanego przez państwo statusu przez stowarzyszenie religijne. Ponieważ Kościół Dionizosa jest nowym zjawiskiem religijnym, któremu dotąd nie poświęcono w literaturze naukowej miejsca, opisano jego historię i sposoby funkcjonowania oraz krótko przedstawiono kontrowersje z nim związane, które mogły wpływać na proces jego rejestracji. Następnie przejdziemy do omówienia badania własnego (stanowiącego podstawę dla niniejszej pracy), w oparciu o które wyodrębniono główne motywacje osób, które zainicjowały proces włączania Kościoła Dionizosa do rejestru.

W literaturze religioznawczej, psychologicznej czy socjologicznej coraz częściej poruszane są problemy związane z nowymi zjawiskami religijnymi. Wynika to między innymi z ich nasilającej się obecności w dyskursie społecznym i medialnym – czy to odnośnie potencjalnie destrukcyjnych „sekt” czy parodiujących tradycyjne wyznania *joke religions*. Konieczność ujednoczenia dyskusji i przyjęcia relatywnie neutralnego terminu „nowe ruchy religijne” (NRR) jest efektem tej burzliwej debaty, wymuszającej na terminologii naukowej unikania silnie obciążonego ze względu na jego poten-

cjalną negatywną waloryzację pojęcia „sekta”³⁵. Elieen Barker (1997, s. 51) definiuje nowe ruchy religijne jako „zewnątrznie zróżnicowany zespół organizacji, z których większość pojawiła się w dzisiejszej postaci w drugiej połowie naszego wieku i które oferują zwykle pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne pytania natury religijnej, duchowej i filozoficznej”. Ze względu na różnorodność tych ruchów, tak inkluzywna definicja – przyjmująca za warunek konieczny niemal wyłącznie kryterium czasowe – wydaje się być najbezpieczniejszą drogą dla ich określenia.

Jednym spośród wyróżnianych rodzajów NRR są *invented religions* (Cusack, 2010; Simpson, 2011), czyli religie „wytworzone” – w założeniu nie odnoszące się do nadprzyrodzonego (ponadludzkiego) porządku, których ewentualny związek z religiami tradycyjnymi znika już za drugim rzutem oka. Wyróżnić można cztery główne ich typy, zależnie od doktryny: zawierające treść zapożyczoną z istniejących religii, religie „filozoficznie idealne”, intencjonalnie fikcyjne religie oraz oszukańcze religie (Simpson, 2011, s.97). Ich specyficzną formą, której nietypowy charakter gwarantuje dodany element humoru, są *joke religions* – budzące mieszane uczucia, wprowadzając zabawę i satyrę na obszar, który według zwyczajowej opinii powinien być związany z ottowskim *misterium tremendum et facinans* (Otto, 2006). Ogólnie mówiąc są to ruchy (religijne lub może tylko parareligijne) stworzone by bawić swoich twórców i ich widzów – swobodnie dodając i przekształcając dowolne wymiary tradycyjnych religii (Simpson, 2011, s.92). W przeciwieństwie do wyznań, w których pojawia się zabawa i radość jako element kultu lub duchowości, *joke religions* powinny być postrzegane jako żart i wręcz budzić kontrowersje (Nowicki, 2011). Na polskim gruncie znane są zwłaszcza Kościół Latającego

³⁵ Wzajemne relacje między kategoriami sekty i nowego ruchu religijnego są skomplikowane i zwykle zależą od indywidualnych rozróżnień definicyjnych czynionych u konkretnego autora. NRR może być traktowany jako synonim sekty (bez wskazywania na społeczną stygmatyzację), lub pojawiają się między nimi specyficzne rozróżnienia. W poniższej pracy terminy te są używane zamiennie.

Potwora Spaghetti czy też dyskordianizm, choć za najbardziej typowy przykład przyjmuje się niektóre amerykańskie ruchy neopogańskie - „bawiące się” elementami rekonstruowanymi z przedchrześcijańskich religii naturalnych (Amber K, Azrael Aryn K [za:] Ibidem, s.60). Według ogólnej klasyfikacji wśród *joke religions* odróżnić można religie fanowskie (z kultem opartym na istniejącym materiale, w których o wiele łatwiej zaciera się granica między żartem a faktyczną wiarą) oraz zawierające w doktrynie quasi-objawienie (które może albo jedynie być żartobliwe albo może być prześmiewczą formą tradycyjnych religii) (Ibidem).

PSYCHOLOGIA MOTYWACJI A NRR

Pojęcie motywacji jest z reguły rozumiane w kategoriach procesu, akcentując dynamikę i nakierowanie na cel (Gasiul, 2002, s.223). Proces motywacyjny to:

„Proces regulacji, który steruje czynnościami człowieka tak, aby doprowadziły one do określonego efektu, takiego jak zmiana w fizycznym lub społecznym stanie rzeczy (wykonać przedmiot, przenieść do na inne miejsce, wejść w posiadanie przedmiotu, poinformować kogoś o czymś, wygłosić referat, zdać egzamin, zorganizować wycieczkę itd., itp.), zmiana w sobie (nauczyć się czegoś, stracić nadwagę, pozbyć się dolegliwości), lub zmiana własnego położenia bądź fizycznego (pójść gdzieś, wejść na coś) bądź społecznego (awansować, zmienić pracę) itp.” (Reykowski, 1992, s.71).

Tak rozumiane czynności motywacyjne wyróżnia więc to, że są intencjonalnie skierowane na określony cel (świadomy lub nie), odpowiednio waloryzowany i rozpoznany jako możliwy do zrealizowania. Termin „motyw” natomiast odnosi się do stanu psychicznego, związanego z poczuciem niezaspokojenia i nastawieniem na

podjęcie aktywności prowadzącej do nasycenia motywu. Jego źródła mogą być bardzo różne – od niezaspokojenia potrzeb organicznych lub psychicznych, działania czynników zakłócających funkcjonowanie praktyczne lub umysłowe, sformułowanie konkretnych zadań, aż po aktywizację (postrzeganych jako zagrożone) wartości (Ibidem, s.72-76).

Choć w literaturze zwykle rozróżnia się motywację zewnętrzną i wewnętrzną (Zimbardo, 1999, s. 465), wydaje się, że w przypadku rejestracji związków wyznaniowych możemy skupić się wyłącznie na motywacjach zewnętrznych – dlatego będzie ona rozpatrywana wyłącznie ze względu na płynące z niej korzyści, w oderwaniu od ewentualnej (czerpanej z niej samej) przyjemności. Poza tym, ponieważ cała akcja rejestracji toczy się przede wszystkim w przestrzeni relacji międzyludzkich, oprócz motywów osobistych ważne jest zwrócenie uwagi na specyficzne motywy społeczne, z których najważniejszymi byłyby: przynależność, sprawczość, poznanie oraz samoocena (Wojciszke, 2011, s.46).

W odniesieniu do nowych ruchów religijnych kwestię potencjalnych motywów i ich rozróżnienia, zależnie od rodzaju ruchu, oprócz można się na trzech modelach tworzenia NRR, zaproponowanych przez Starka i Bainbrige'a (1984, s.171-188). Abstrahując od powodów, dla których konkretne wyznania zostają (lub nie) zaakceptowane społecznie, warto skupić się na samych przyczynach ich założenia oraz funkcjach (zwłaszcza kompensacyjnych), które mogą pełnić. Podstawowym założeniem Starka i Bainbride'a jest teza, że w religii zachodzi wymiana pomiędzy członkami lub/i założycielami, ponieważ generują one specyficzne, transcendentne kompensatory – zachowania lub przepisy, będące substytutami pożądanej, acz niemożliwej do zdobycia nagrody. Pierwszym z modeli jest psychopatologiczny, postrzegający religię jako wyraz indywidualnej psychopatologii (skutkującej wizjami), która zyskała możliwość społecznej ekspresji i została przyjęta. Drugi z nich, model przedsiębiorczy, traktuje założyciela jako jednostkę wymieniającą gwarancję zapewnienia wyznawcom konkretnych kom-

pensatorów w zamian za równie konkretne gratyfikacje – mechanizm działania religii jest identyczny co organizacji businessowych. Dla analizy *casusu* Kościoła Dionizosa najistotniejszy jest jednak trzeci model, ewolucji subkultury – pokazujący, że religia może powstać nawet, jeśli nie pojawi się charyzmatyczny przywódca, choć zwykle proces przebiega wtedy wolniej. Tak powstały ruch jest ekspresją nowego systemu społecznego (także w środowisku całkowicie świeckim). Ponieważ wymiana zachodzi tu wyłącznie pomiędzy członkami grupy, interakcje pomiędzy nimi muszą być szczególnie wyraziste. Ruch kreuje trwalszą nową kulturę, ale także jest bardziej podatny na zmiany pod wpływem pozornie mało istotnych czynników. Sugeruje to, że zwłaszcza w przypadku osób zaangażowanych w ruch tworzony zwłaszcza zgodnie z trzecim modelem, motywy dla przystąpienia do niego będą motywami społecznymi, wytworzonymi oddolnie – a w mniejszym stopniu opartymi na zadaniowych celach. Wynika stąd teza niniejszego artykułu, że wyróżniające dla podejmowania próby uzyskania wpisu do rejestru ministerialnego będą nie motywy społeczne (w tym związane z potrzebami religijnymi), ale konkretne polityczne czy też pragmatyczne korzyści.

REJESTRACJA NRR W POLSKIM USTAWODAWSTWIE

Zgodnie z polskim ustawodawstwem państwo daje obywatelom prawo do tworzenia Kościołów lub innych związków wyznaniowych³⁶. Związkami wyznaniowymi w tym sensie są wyłącznie wspólnoty religijne „zakładane w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej, posiadające własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe” (art. 2 pkt. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r.). Wspólnoty religijne nie spełniające tego ogólnego kryterium podlegają ochro-

³⁶ Ogólny jest tu termin „związek wyznaniowy”. „Kościół” to nazwa rodzajowa niektórych wspólnot (zwłaszcza chrześcijańskich), określająca szczególnie rodzaj związków (Górnicki, 2008, s.217).

nie państwa w zakresie wolności wyznania, ale nie mają prawa do ubiegania się o przyznanie im osobowości prawnej. Nabycie osobowości prawnej przebiega albo drogą konkordatową albo ustawową (uznanie w trybie ustawowym, trybie administracyjnym przez powiadomienie odpowiedniego organu władzy państwowej, w trybie rozporządzenia ministra lub w trybie rejestracji sądowej) (Ibidem, s.224-225). Oznacza to, że dla większości związków wyznaniowych, o ile nie jest to uregulowane odrębną ustawą, konieczne jest pozytywne rozpatrzenie wniosku o wpis do prowadzonego przez Wydział Rejestru i Funduszu Kościelnego przy Departamencie Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji³⁷ rejestru kościołów i związków wyznaniowych.

Podstawą dla uzyskania wpisu jest złożenie deklaracji o utworzeniu związku wyznaniowego wraz z wnioskiem o wpis do rejestru. Wniosek taki powinien zawierać listę co najmniej stu³⁸ wnioskodawców (z potwierdzonymi notarialnie podpisami), informację o dotychczasowej działalności na terytorium Polski, dane o głównym celach, źródłach i zasadach doktrynalnych oraz kultowych, adres siedziby i dane osób należących do kierowniczych organów wykonawczych, a także statut. Choć formalnie nie funkcjonują wzory ani wniosku ani statutu, istnieje pewne ściśle określone minimum co do ich wymaganej zawartości (określone w art. 32 ustawy z dnia 17 maja 1989 r.). W przypadku wystąpienia braków formalnych organ administracyjny wyznacza dwumiesięczny termin na ich usunięcie, w przypadku jego niedotrzymania wnioski zostaje odrzucony. Możliwe jest także natychmiastowe odrzucenie wniosku, jeśli założenia w nim zawarte są sprzeczne z przepisami ustaw „chroniących bezpieczeństwo publiczne, porządek, zdrowie lub moralność publiczną, władzę rodzicielską albo podstawowe

³⁷ Do czasu zniesienia (21 listopada 2011 r., z mocą od 18 listopada 2011 r.) wnioski były rozpatrywane przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji.

³⁸ Od wejścia w życie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. do 26 czerwca 1997 r. wystraszające było piętnaście podpisów (Krupińska, 2007).

prawa i wolności innych osób” (art. 27 ust. 1). Ministerstwo ma obowiązek wydania decyzji do trzech miesięcy od wpłynięcia wniosku, a w przypadku odrzucenia związek wyznaniowy ma prawo się odwołać w ciągu czternastu dni od daty doręczenia decyzji (Borecki, 2004).

Z zyskania osobowości prawnej ”związku wyznaniowego” wynikają konkretne obowiązki, ale też przywileje. Obowiązki zasadniczo zamykają się w informowaniu organu prowadzącego rejestr w przypadku zmiany statutu, nazwy, siedziby i innych informacji podawanych we wniosku, a także odpowiadaniu na żądania Ministerstwa o uaktualnienie danych związanych z wpisem. Natomiast nim przystąpimy do omówienia przywilejów, które mogą być niekiedy kluczowe dla podjęcia starań o rejestrację nowego ruchu religijnego, należy zauważyć, że zawsze najwyższą instancją, mogącą regulować wolność wyznania, są dwa ograniczenia, zamykające się w przewidzianej przez ustawę ochronie bezpieczeństwa – dobro wspólne oraz prawa innych ludzi (Misztal, 2000, s. 241-242).

Instytucjonalne uznanie wolności religijnej zapewnia liczne uprawnienia dla związku wyznaniowego³⁹. Jako osobowość prawna, może on zaciągać zobowiązania i nabywać prawa (w tym majątkowe), a także być stroną w procesie sądowym. Związek może, w zakresie spraw, których dotyczy jego działanie, wystąpić do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie ewentualnej niezgodności określonych aktów prawnych z Konstytucją. Zagwarantowane jest zwolnienie od podatku dochodowego oraz od nieruchomości osób prawnych związku oraz spółek, których tylko takie osoby są udziałowcami (pod zastrzeżeniami dotyczącymi celów, na jakie dochody zostały przeznaczone lub przeznaczeniem nieruchomości na działalność gospodarczą). Z kolei darowizny na cele kultu czy kościelną aktywność charytatywno-opiekuńczą mogą być odliczane od po-

³⁹ W niniejszej pracy omówiono tylko najważniejsze uprawnienia. Pełniejsza lista patrz Borecki (*op.cit.*, s.24-27).

datku dochodowego wszystkich osób fizycznych. Przesyłane z zagranicy towary dla osób prawnych związku nie podlegają opłatom celnym (oprócz wyrobów akcyzowych i samochodów osobowych). Związek wyznaniowy na prawo tworzyć organizacje (bez osobowości prawnej), które nie podlegają prawu o stowarzyszeniu oraz odbywać zgromadzenia, nieograniczone przez ustawę o zgromadzeniach. Wszelkie próby złośliwego przeszkadzania publicznemu wykonywaniu kultu, obraza uczuć religijnych czy znieważanie miejsc oraz przedmiotów czci religijnej są karane zgodnie z Kodeksem Karnym (Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r., Dz. U. 1999 r. nr 88 poz. 553, art. 195 i 196). Oprócz tego, także szczególnie prawa przyznane są duchownym, którzy mogą m.in. korzystać na specjalnych zasadach z ubezpieczenia społecznego i zdrowotnego. Związek wyznaniowy ma także swobodę nauczania religii zarówno jeśli chodzi o przekazywanie swoich nauk w mediach, jak i działalność edukacyjno-oświatową (która jest dotowana przez państwo) (Borecki, 2004). Biorąc pod uwagę, że powyżej wymieniono tylko część uprawnień, przestaje dziwić, że zdaniem niektórych autorów tylko związek wyznaniowy posiadający osobowość prawną może w pełni korzystać z wolności wyznaniowej (Górnicki, 2008), co niewątpliwie może zwiększać atrakcyjność uzyskania takiego statusu.

W 2008 w Polsce zarejestrowane w bazie MSWiA było sto siedemdziesiąt dziewięć wyznań (Gudaszewski, Chmielewski, 2010), z czego sto sześćdziesiąt trzy faktycznie istniejących i szesnaście już rozwiązanych. Największe zmiany zaszły w latach 1990 – 1999, kiedy po zmianach w prawie wyznaniowych zarejestrowało się aż sto czternaście związków wyznaniowym (w tym dwadzieścia trzy uznane już w 1990 r.) – w tym okresie do rejestru wpisano między innymi wszystkie z szesnastu wyznań, które uległy do 2008 roku rozwiązaniu. Po roku 1999 można zauważyć skutki wejścia w życie zmienionych, bardziej restrykcyjnych przepisów, efektem czego było zwolnienie tempa przybywania nowych związków w rejestrze. W latach 1999 – 2008 średnio rejestrowały się dwa wyznania rocznie (Ibidem). Od 2009 roku wpisano do rejestru siedem

nowych związków wyznaniowych. Choć utrzymana jest średnia częstotliwość rejestracji, zauważalny jest także jej spadek w tym okresie. W 2009 roku MSWiA wydało pozytywną decyzję o rejestracji dla czterech wnioskodawców, a w roku 2011 już tylko jedną. W 2012 roku nie rozpatrzono pozytywnie ani jednego wniosku, choć w wpłynął wtedy wniosek Polskiego Kościoła Latającego Potwora Spaghetti⁴⁰. Podsumowując, obecnie w rejestrze istnieje sto pięćdziesiąt osiem związków wyznaniowych. Do podanej liczby należy doliczyć jeszcze piętnaście wyznań, działających na podstawie odrębnych ustaw indywidualnie regulujących ich stosunki z państwem (Rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych, 2012).

KOŚCIÓŁ DIONIZOSA

Kościół Dionizosa jest jednym z najmłodszych fenomenów na polskim gruncie wyznaniowym, w sumie pozostający jeszcze raczej w sferze inicjatyw niż rzeczywistych form religijnych, choć już wybijający się z tł. Założony został na przełomie marca i kwietnia 2012 roku przez młodych politologów związanych z Uniwersyteciem Pedagogicznym w Krakowie. Doktryna Kościoła oparta jest na światopoglądowych postawach założycieli (m.in. Grzegorza Piątkowskiego i Marcina Chmielowskiego – Konsula i Najwyższego Kapłana) oraz ich filozofii życiowej, bazującej na nietzscheańskim podziale wartości na apollińskie i dionizyjskie.

⁴⁰ Wniosek wysłano 27 lipca 2012 roku, ostatecznie Ministerstwo wydało 15 marca 2013 roku decyzję odmowną (w oparciu m.in. o opinię powołanych biegłych). 25 marca Kościół wysłał wniosek o ponowne rozpatrzenie sprawy. W przypadku utrzymania odmowy, planują oni dalsze odwoływanie się na kolejnych szczeblach administracyjnych (stan na kwiecień 2013 r.) (Rejestracja Kościoła Latającego Potwora Spaghetti. [On-line]. Protokół dostępu: <http://kosciol-spaghetti.pl/home/rejestracja-kocioa.html> [2013, 7 kwietnia]).

Początki działalności w kontekście religijnym związane są z akcją w Brzesku, przeprowadzoną w kwietniu 2012 roku przez założycieli. Zbierali oni podpisy pod wstępną listą poparcia dla Kościoła i idei jego rejestracji, skupiając się na przedstawieniu ideologicznych koncepcji wokół których Kościół powstał – wolności, aktywności czy praw człowieka i obywatela. Celem akcji było jednak przede wszystkim zbadanie nastrojów społecznych, żeby upewnić się co do sensowności podejmowania rejestracji nowego związku wyznaniowego o takim profilu. W oparciu o dość pozytywny odzew podjęte zostały już konkretne kroki, by przygotować dokumenty wymagane przez Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji przy procedurze rejestracyjnej. Opracowano statut (ostateczna wersja została przedstawiona 30 maja 2012 r.), któremu nadano dość duże znaczenie jako nośnika istoty Kościoła Dionizosa, pozwalający mu przetrwać niezależnie od ewentualnych słabości w strukturach personalnych. Rozpoczęto także rozmowy z krakowskimi biurami notarialnymi odnośnie ceny za potwierdzenia danych osobowych składanych przez założycieli, potwierdzających swoimi podpisami wnioski rejestracyjny. Finalnie zbieranie podpisów rozpoczęło się w lipcu tego samego roku i na tym też etapie znajdowała się procedura rejestracyjna w momencie powstawania tego artykułu.

Propagowanie Kościoła w przestrzeni publicznej od tego okresu (związanego z początkami aktywności) odbywało się równoległe w dwóch sferach: nowych mediach oraz w ramach akcji społecznych. Jeśli chodzi o nowe media, Kościół Dionizosa jest przykładem znaczenia współczesnych środków przekazu, pozwalających rzeczywiście udowodnić swoje istnienie w świecie i łatwo „pokazać się” potencjalnym zainteresowanym. Funkcję oficjalnej strony internetowej związku wyznaniowego pełniło⁴¹ założone dla niego konto na Facebooku, połączone z fanpage’em akcji rejestracyjnej. Stworzone zostało także poświęcone Kościołowi hasło w interne-

⁴¹ Od 20 stycznia 2013 istnieje indywidualna strona internetowa Kościoła Dionizosa www.dionizos.org.

towej encyklopedii Wikipedia, ale zostało ono niemal natychmiast (po dwóch godzinach) usunięte przez administratorów. Choć konto facebookowe nie wydaje się być dla wyznawców najistotniejszym źródłem komunikacji między sobą, o jego znaczeniu świadczy choćby fakt, że liczba osób która „polubiła” to konto jest przez prowadzących rejestrację traktowana jako orientacyjna liczba członków. Natomiast, ze względu na osobiste duże zaangażowanie pierwszych założycieli w liczne akcje społeczno-polityczne, Kościół Dionizosa często także występuje jako głos poparcia przy różnych wystąpieniach czy protestach (m.in. protest w obronie prawa do zgromadzeń 22 lipca 2012 r. na Rynku Głównym w Krakowie, prowadzony przez Konsula zgromadzenia, czy pikietą przeciw „podatkowi od deszczu” 19 października), co wpisuje się w najczęściej przez jego przedstawicieli podkreślaną kwestię obrony wolności jednostki. Równocześnie jest to forma wyjścia poza byt wyłącznie wirtualny, wyjścia „do ludzi” i uwierzytelnienia swojej realnej, bynajmniej nie humorystycznej, egzystencji.

Choć Kościół Dionizosa nie jest religią opartą na objawieniu, w związku z czym zwłaszcza w jego doktrynie powinny być widoczne elementy, z których czerpali założyciele kreując go. Jednak wyróżnienie takich „cegiełek” jest w tym przypadku zaskakująco trudne. Będąc wyraźnie wynikiem indywidualnych przemyśleń (a raczej odczuć pierwszych założycieli) nie ma on także charakteru religii synkretycznej czy eklektycznej, natomiast motywem wspólnym dla zjawisk, z których Kościół czerpie jest wąsko rozumiana indoeuropejskość. Autorzy koncepcji stworzenia Kościoła, choć *explicite* w preambule statutu oraz w wypowiedziach (wskazując na długą tradycję) powołują się na historię greckiego kultu Dionizosa, najczęściej odwołują się do specyficznego rozumienia dionizyjskości (w opozycji do apollińskości) zawartego w filozofii Fryderyka Nietzschego. W „Narodzinach tragedii” (Nietzsche, 1990) dionizyjska energia została opisana jako niezwykła nieracjonalna siła, źródło wszelkiej artystycznej kreatywności. Energia ta wiąże się z życiem pełnym witalności, radości, ale też pewnej

amoralnej dzikości i świadomości posiadania ostatecznych prawd rzeczywistości. Apologię dionizyjskości odnajdywał on w presokratejskiej Grecji, a w „Ecce homo” (Nietzsche, 1985) wyrażał nadzieję na powrót Dionizosa, który wyprze Jezusa i przywróci człowiekowi siłę i aktywność. Chrześcijaństwo bowiem u Nietzschego jest drogą do umacniania apollińskiego porządku, który jeszcze w czasach starożytnej Grecji zaczął tłumić dionizyjskość przez dowartościowywanie logicznego porządku i trzeźwości, hamujących jednostkę (Deleuze, 2002; Wicks, 2011). Kościół Dionizosa nie idzie w stronę radykalnej krytyki chrześcijaństwa ani nie głosi skrajnego indywidualizmu, aż po negację wartości jakichkolwiek zewnętrznych instytucji i skrajną entropię. Indywidualizm jest rozumiany raczej jako możliwość autoekspresji wewnętrznej, ludzkiej energii, ograniczoną dobrem drugiej osoby – głosząc podstawowość aksjomatu nieagresji oraz zdecydowanie odcinając się od wszelkich ideologii totalitarnych, zniewalających inne podmioty w imię nieograniczonej władzy dominującej jednostki lub grupy. Wszelka czy to cenzura czy kontrola gospodarcza przeczą prawu do samoposiadania. Zachowanie instytucji nie jest konieczne (w wersji idealnej powinny pojawić się automatycznie mechanizmy autoregulacji), ale ich likwidacja też nie jest zasadniczym postulatem – przynajmniej, póki ich poprawnie funkcjonują i nie próbują ingerować w sposób nieakceptowalny w egzystencję podlegających im jednostek. Rozwiązania ekonomiczne są zbliżone do proponowanych przez nową austriacką szkołę ekonomii - apologetów wolnego rynku jako optymalnego mechanizmu, opartego na swobodnej konkurencji, i krytyków wszelkich zjawisk różnicujących podmioty gospodarcze w sposób odgórny (Pawłowski, 2004, s.63-65).

Choć obecnie sfera organizacyjna czy kultowa są w praktyce słabo zarysowane (ze względu na małą liczbę osób faktycznie zaangażowanych oraz słabą spójność, wynikającą zasadniczo z postulatu nieograniczania członków przez związek wyznaniowy, przynależenie do którego nie wiąże się z żadnymi obowiązkami), w oparciu o statut (w założeniu autonomiczny i stanowiący, zdaniem jego

twórców, wystarczające przedstawienie formy Kościoła) oraz dane z wywiadów można podjąć próbę przedstawienia ogólnego kierunku, w którym działalność organizacji będzie zmierzać. W tych dwóch sferach najlepiej widać zapośredniczenia ze starożytnej Grecji (w kwestii kultu) i Rzymu (na poziomie rozwiązań organizacyjnych).

Na czele Kościoła Dionizosa stoi dożywotnio wybierany przez Senat Rzymski spośród kandydatów przedstawionych przez całą wspólnotę Konsul (na chwilę obecną Grzegorz Piątkowski), pełniący zarówno funkcje wykonawcze jak i reprezentacyjne. Mianuje on też senatorów do wspomnianego Senatu Rzymskiego. Na czas określony do trwania obrad wybierani są delegaci prowincji (wewnętrznych jednostek podziału Kościoła), którzy reprezentują kworum wiernych. Namiestnicy, stojący na czele prowincji, Zgromadzenie oraz Senat Prowincjonalny stanowią powtórzenie zasad organizacyjnych z poziomu całego Kościoła na poszczególne prowincje. Kapłanów powołuje i odwołuje Konsul spośród wszystkich wiernych. Nie określone są żadne wymagania formalne, by stać się kapłanem, oprócz oczywiście przynależenia do Kościoła. Zastanawiająca jest tak sztywna struktura w stosunku do programowej wolności i niezależności wyznawców, być może będąca jedynie odpowiedzią na wymóg jasnego opisanie rozwiązań organizacyjnych w statucie.

Natomiast zdecydowanie słabiej określony jest aspekt rytualny – o ile można w ogóle go w tym Kościele wyróżnić. Według statutu kult opierać ma się na obchodzeniu Dionizjów (w nawiązaniu do greckiej tradycji związanej z misteriami dionizyjskimi) oraz nabożeństw z chleba i wina. Na chwilę obecną żadna z tych form nie jest praktykowana, a jedyne rodzaje wyrażania wartości dionizyjskich mają wyraźnie charakter świecki (wspomniane akcje protestacyjne). Z kolei założyciele stojący na czele Kościoła mówią raczej o bardziej uniwersalnych rytuałach, których planowanie ma dość

pragmatyczną postać⁴². Regularne i uroczyste obchody przesilenia zimowego i letniego oraz obu równonocy mogłyby wskazywać na, przynajmniej ogólnie, związki z neopogaństwem. Jednak przynajmniej w aspekcie rytualnym same wyznawcy od takich związków odżegnują się.

Kościół Dionizosa powstał na tyle niedawno, że jeszcze nie zdążył wzbudzić większych kontrowersji. Jednak jego dość niejasny (a przynajmniej wyraźnie niewyklarowany) charakter (oraz nawiązane związki z tak szeroko dyskutowanym zjawiskiem jak polski pastafarianizm) niewątpliwie wyróżnia go spośród istniejących w Polsce związków religijnych, utrudniając włączenie go do zastanych kategorii. Nie wydaje się, by podejście pierwszych założycieli pozwalało na łatwe zaliczenie go do *joke religions* (ze względu na neutralny stosunek do innych religii i potencjalną zdolność tworzenia mocnych ram światopoglądowych). Najbliższe byłoby raczej bardziej neutralne określenie *invented religion* - choć pierwsi założyciele mówią o idei dionizyjskości nie tyle jako czymś co stworzyli, ale co odkryli w sobie. Poważne wątpliwości jednak może budzić zasadnicza kwestia, czy Kościół Dionizosa w ogóle może być uznany za kościół - spełniając choć minimalne kryteria pozwalające uznać go za religię. Utrudnieniem, niemal uniemożliwiającym wystawianie na chwilę obecną ostatecznych ocen, jest krótki czas, który upłynął od utworzenia tego związku wyznaniowego. Oczywiście nawet podjęcie dyskusji na temat definicji religii zdecydowanie przekracza możliwości niniejszego opracowania, ale całkowity brak religijnie nacechowanych rytuałów, brak odwołań do jakiegokolwiek sfery transcendencji (chyba, że za takie uznamy wyznawanie ethos wolności czy dionizyjskości) i swobodne podejście w różnych dyskusjach do deklarowanego (a)teizmu zmusza do zastanowienia, czy zdefiniowanie się jako wspólnota religijna (oraz

⁴² „Ale to jest naturalne, że w czerwcu, lipcu i sierpniu ludzie się spotykają na ognisku na świeżym powietrzu, zjedzą sobie kiełbaski czy cokolwiek co się chce usmażyć na tym ognisku, pije piwo albo wino. No to jest naturalne, że to jest w naszej kulturze” (m-30).

bardzo ogólne i rzadkie nawiązania do „uznanego” bóstwa, jakim jest grecki Dionizos) jest tu uzasadnione. Dodatkowym kontrargumentem byłby stosunek niektórych z nowych członków, którzy traktują ten Kościół tylko jako humorystyczną krytykę katolicyzmu i wesołą inicjatywę proponującą spożywanie wina, całkowicie oderwaną od wyznawanych wartości religijnych. Jednak ta praca nie rości sobie praw do jednoznacznego rozstrzygnięcia tej kwestii. Prawdopodobnie stanie to się możliwe dopiero, gdy pojawią się silniejsze interakcje między członkami i związek wyznaniowy stanie się „żywą” wspólnotą o bardziej widocznych charakterystykach.

MOTYWY REJESTRACJI KOŚCIOŁA DIONIZOSA

Na potrzeby niniejszego opracowania przeprowadzono wywiad częściowo ustrukturyzowany z dwoma przedstawicielami Kościoła Dionizosa, które zostały wytypowane przez aktualnego Konsula. Podstawą wywiadu była lista zagadnień dotyczących istoty i historii Kościoła oraz procedury rejestracyjnej (jej postaci i subiektywnej oceny). Przedstawicielami, którzy wyrazili zgodę na reprezentowanie Kościoła w tym badaniu, był tytularny pierwszy założyciel (mężczyzna, 30 lat) oraz kapłan (mężczyzna, 28 lat). Dla fragmentów cytowanych w artykule przyjęto schemat kodowania oparty na płci i wieku respondenta (wypowiedzi założyciela oznaczono m-30, a kapłana – m-28).

Wywiad przeprowadzono w listopadzie 2012 roku, gdy procedura rejestracyjna nie została jeszcze oficjalnie rozpoczęta, ponieważ jej inicjatorzy wciąż byli na etapie zbierania potwierdzonych notarialnie podpisów pod wnioskiem dla MAiC, ale już po wpłynięciu do Ministerstwa wniosku rejestracyjnego Polskiego Kościoła Łatającego Potwora Spaghetti (konkretnie w momencie, gdy wysłali oni sprostowanie w sprawie błędnego numeru PESEL jednego z założycieli).

Z rozmowy z przedstawicielami Kościoła Dionizosa, będącymi równocześnie pierwszymi założycielami i inicjatorami złożenia wniosku o rejestrację, wynika dość niejednoznaczny (i niejednorodny) obraz tego kościoła. Motywy założenia go oraz rejestracji wzajemnie się przeplatają i łączą. Jeśli chodzi o samą przyczynę ukonstytuowania Kościoła, najczęściej pojawiały się wypowiedzi sugerujące, że wypływała ona z indywidualnych potrzeb założycieli – utworzenie organizacji było efektem zebrania się grupy osób o zbliżonych światopoglądach, które zdecydowały się ukuć z nich stowarzyszenie, ponieważ żadna z dotąd istniejących wspólnot religijnych nie odpowiadała ich poglądom⁴³. Stowarzyszenie to wydaje się dążyć do pełnienia przede wszystkim funkcji integracyjnych – wskazywałaby na to postulowana forma rytuałów, które byłyby spotkaniami w gronie znajomych, przy założonym unikaniu rytualizacji (traktowanej jako przyczyna takich negatywnych zjawisk związanych z usztywnieniem relacji międzyludzkich). Z drugiej strony ważny dla założycieli wydaje się też aspekt propagowania wyznawanego przez siebie etosu, a występowanie jako grupa ludzi pod wspólną nazwą wydatnie wydaje się sprzyjać temu przedsięwzięciu. Stwierdzają oni, że celem Kościoła Dionizosa jest budzenie w ludziach aktywności oraz potrzeby wolności. Z drugiej strony mówią też że właśnie z wolnościowego charakteru wyznania wynika niechęć do narzucania innym jakiegokolwiek ideologii (w tym głoszonej przez grupę). Ta pozorna sprzeczność jest odsuwana dzięki traktowaniu aksjomatu nieagresji jako absolutnie podstawową zasadę obowiązującą członków, a ewentualne problemy są rozwiązywane w chwili ich pojawienia się, w sposób bardzo pragmatyczny. Tak rozumiana wolność nie jest tu wartością sama w sobie, ale pojawia się w stosunkach międzyludzkich – nie jest traktowana substancjalnie, ale relacyjnie. Podsumowaniem tego założenia wydaje się być stwierdzenie: „My chcemy dla ludzi wolności i chcemy, żeby ci ludzie nam dali wolność. I jako Kościół Dionizosa my nic więcej nie chcemy” (m-30).

⁴³ „Żaden inny nam nie pasuje, musieliśmy założyć swój” (m-28).

Inną kwestią, wykraczającą poza te bardziej podstawowe i świeckie aspekty funkcjonowania wyznawców dionizyjskości po określeniu się jako Kościół Dionizosa, jest „naturalna” geneza ich światopoglądu i pytanie, czy można uznać, że bezpośrednią przyczyną jego założenia byłoby boskie objawienie. Nie ulega wątpliwościom, że w ich przypadku nie można mówić o profetycznym charakterze. Także Dionizos, wydający się pełnić funkcję naczelnego bóstwa, nie jest transcendentny, ale występuje jako część natury ludzkiej – wpisany w jednostkę pędu ku życiu i wolności. Z resztą sami wyznawcy częściej mówią o dionizyjskości niż „bracie Dionizosie”. Naturalny charakter tej religii zbliża ją do współczesnego neopogaństwa, do którego wyznawcy sami się porównują, twierdząc, że ich powstanie zasadza się na tym samym mechanizmie co restytucja wierzeń przedchrześcijańskich. Przy czym rozumienie restytucji też wymaga w tym przypadku wyjaśnienia, bowiem trudno byłoby doszukiwać się w Kościele Dionizosa prób badania tradycyjnej religii greckiej czy praktycznego odtwarzania ich rytuałów.

Powyższe wprowadzenie, omawiające motywy dla założenia Kościoła Dionizosa, było konieczne dla przejścia do motywów rejestracji. Wydaje się, że bezpośrednio z pomysłu założenia związku wyznaniowego wynikał pomysł rejestracji, a być może częściowo możliwość wpisania się do rejestru i wynikające z tego przywileje były powodem sformalizowania wspólnoty ludzi wyznających tak pojmowaną dionizyjskość. W wypowiedziach często pod pojęciem formalizacji łączone było stworzenie stowarzyszenia i przygotowania do rozpoczęcia zbierania podpisów. W początkowym okresie, określanym jako etap kształtowania się założeń koncepcyjnych Kościoła (marzec/kwiecień 2012 roku), równocześnie były prowadzone badania opinii publicznej dotyczące możliwości zgromadzenia dostatecznego poparcia, by zebrać wymaganą liczbę wpisów założycielskich (akcja w Brzesku). Choć w oparciu o informacje od założycieli trudno wyznaczyć jednoznaczny moment powstania Kościoła Dionizosa, wydaje się, że jest on silnie związany z początkami tworzenia się statutu (zwłaszcza jego preambuły,

streszczającej omawiane już założenia światopoglądowe – choć już w czasie wspomnianej akcji informowano ludzi, że Kościół już istnieje i działa). Jednak stworzenie statutu było poprzedzone wątpliwościami co do sensowności podjęcia wysiłku w tym celu. Nie chciano też, by statut napisać łatwo i szybko. Z jednej strony powinien on być na tyle dobrze opracowanym, żeby być wystarczającym źródłem informacji o i dla wyznawców na temat doktryny oraz form istnienia Kościoła. Ale z drugiej jednak, oprócz preambuły, był on od początku przygotowywany w oparciu o wymagania ustawowe co do informacji, które powinny być dołączone do wniosku o wpis do rejestru (założyciele mówili też o lekturze wcześniejszych statutów innych wyznań, by zobaczyć, jak powinny one być skonstruowane).

Być może przedstawiona tu interpretacja zależności między założeniem Kościoła a rejestracją opiera się wyłącznie na braku danych o dokładnej genezie poszczególnych idei w całym procesie, która jest trudna do wyznaczenia ze względu na zbyt krótki czas, w którym wszystkie te wydarzenia miały miejsce. Jednak kolejnym argumentem na rzecz uznania, że wpisanie do ministerialnego rejestru bezpośrednio wynikało z formalizacji tego wyznania, były słowa Konsula, że jeśli państwo daje możliwość rejestracji, to oni z niej skorzystają, gdyż w obecnej formie daje ona dużo korzyści: Sugerowana była chęć wykorzystania przy zakładaniu Kościoła istniejących w prawie wyznaniowym ułatwień i wolności (stworzonych według przedstawicieli Kościoła na potrzeby dominującego w Polsce Kościoła katolickiego). Procedura rejestracyjna była postrzegana jako niepotrzebne utrudnienie oraz wkraczanie państwa w sferę duchowości, która powinna być od niego niezależna (postulowany jest całkowity rozdział kościoła od państwa, choć nie w modelu wrogim, jak to ma miejsce na przykład we współczesnej Francji). W wywiadach pojawiły się propozycje ograniczenia ilości podpisów (na powrót do piętnastu), lub całkowitego zlikwidowania obowiązku przeprowadzania jakiegokolwiek procedury admini-

stracyjnej⁴⁴, jako jedynie generującej niepotrzebne koszty dla osób indywidualnych. Mimo to ogólnie nie była ona oceniana negatywnie, raczej neutralnie, a przedstawiciele Kościoła byli bardzo optymistyczni w kwestii szans na pozytywne rozpatrzenie swojego wniosku. Uważali oni, że jeśli już zostanie złożony w Ministerstwie, spełniając wszystkie podstawowe wymogi formalne (a w ich przypadku zostaną one spełnione, co jest gwarantowane przez duże zaangażowanie i ciągłą kontrolę dokumentów ze strony prowadzących akcję rejestracji), nie ma żadnych podstaw dla odmowy wpisania Kościoła do rejestru. Także po uzyskaniu wpisu do rejestru nie spodziewają się oni żadnych dodatkowych obowiązków (poza szczególnymi przypadkami, na przykład uzupełnienia danych administracyjnych po zmianie składu osobowego naczelnych organów Kościoła).

Mimo to w wywiadzie pojawiły się informacje o istnieniu szczególnych powodów dla podjęcia próby rejestracji, różnych od samej tylko instytucjonalizacji dionizyjskości. Podzielić można je na dwie ogólne kategorie: bezpośrednio wynikające z przywilejów, gwarantowanych ustawowo zarejestrowanym związkom wyznaniowo oraz nie związane z nimi. Jeśli chodzi o tę drugą kategorię, zalicza się do niej szczególnie podkreślany aspekt uwierzytelniający wpisu do rejestru. Ze słów badanych wynikało, że kwestia uzyskania autentyczności pojawiła już po przejściu od indywidualnego odkrywania wewnętrznej dionizyjskości do Kościoła Dionizosa („W świecie, w którym wszystko, żeby miało jakąś wartość, musi być spisane, tak jak mamy na przykład tutaj już kwestię notariusza, no to i my musimy być jakoś sformalizowani. My sobie możemy oczywiście tworzyć naszą dionizyjskość, że ją by tam raczej odkrywać (...) Ale ludzie się pytają: «No dobra, ale wy jesteście zarejestrowani?». No i fajnie by było, żebyśmy byli”, m-28). Istnienie na

⁴⁴ „Ideą administracji byłoby wysłanie, jeżeli już jakaś rejestracja musiała być przynajmniej dla mnie, byłoby wysłanie deklaracji najlepiej mailem, że założyliśmy taki kościół, on się nazywa tak a tak i mamy siedzibę tu i tu. I tyle. Po czym dostajemy maila: «Dziękujemy za zgłoszenie», i tak moim zdaniem powinna wyglądać rejestracja o ile już jakaś musi być” (m-28).

scenie publicznej jako oficjalnie uznany przez organy państwowe Kościół niewątpliwie nadaje wiarygodności i skłania do poważniejszego traktowania, co dla stowarzyszenia – któremu towarzyszą zarzuty o bycie *joke religion*, a który za cel stawia sobie rozbudzenie aktywności w ludziach i działalność na arenie społecznej – może być szczególnie istotne.

Więcej wyróżnionych elementów wchodzi w zakres pierwszej z kategorii. Założyciele podkreślali, że po zarejestrowaniu się w ministerstwie Kościół Dionizosa zyska szczególną ochronę prawną ze strony państwa, co automatycznie gwarantuje znaczącą autonomię. *Explicite* zostały podane dwa przykłady korzyści spośród gwarantowanych ustawowo – obie oparte są na art. 19 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. z 2005 r. nr 231, poz. 1965, z późn. zm.) dotyczącym swobody wypełniania funkcji religijnych. Oba są bezpośrednio powiązane albo z wcześniejszą działalnością członków Kościoła albo z założeniami zawartymi w jego statucie. To, że dla założycieli były najbardziej oczywiste sugerowałyby interpretacje ich w kategoriach ważnych motywów dla rejestracji. Pierwszym jest swoboda organizowania zgromadzeń, której wyróżnienie może wiązać się z współorganizowaniem wcześniej przez Kościół protestu w obronie zgromadzeń. Wolność ta była rozpatrywana pod dwoma kątami. Po zarejestrowaniu się jako oficjalnie istniejący związek wyznaniowy zniknęłaby konieczność zgłaszania wcześniej administracji miejskiej chęci organizacji zgromadzeń religijnych. Sami badani podkreślali jednak, że na chwilę obecną nie jest to kwestia paląca, bo do tej pory współpraca choćby z policją nie nastęrczała problemów – a taka konieczność pojawiła się w przypadku wspomnianego protestu czy pikiety przeciw „podatkowi od deszczu”. Natomiast patrząc przyszłościowo, gdyby zmiany prawne poszły w kierunku ograniczenia prawa do zgromadzeń, sytuacja wyglądałaby odmiennie i ta swoboda stałaby się prawdziwym przywilejem, którego wykorzystanie jest przez Kościół Dionizosa brane pod uwagę – nie tylko jeśli chodzi o organizację rytuałów religijnych, ale także akcji społecznych koordynowanych przez wyznawców. Druga ko-

rzyć także wynika z branych pod uwagę możliwości reform, rozważanych jako zamach na wolności obywatelskie: przypadku wprowadzenia prohibicji. Uznanie w statucie ofiara z (chleba i) wina gwarantuje Kościołowi, że organy państwowe nie mogą zakazać im jego picia – bez naruszenia panującej w Polsce wolności religijnej.

Powyzsze uwagi tylko częściowo potwierdzają postawione na początku tezy. Niewątpliwie korzyści z rejestracji wydają się być dla założycieli większe, niż konieczne nakłady – ale wynika to raczej z niedostrzegania jakichkolwiek możliwych trudności w całej procedurze. Pojawiające się motywy dla rejestracji w większości przypadków bardzo trudno oddzielić od motywów samego założenia zinstytucjonalizowanego Kościoła, co mogłoby sugerować brak realizacji specyficznych potrzeb przez zyskanie nowego statusu po wpisie do rejestru. Dla obu zjawisk zamykają się one w ramach realizacji ogólnych motywów przynależności, sprawczości i samooceny realizowanych przez zwiększenie spójności grupy oraz jej umocnienie i (przynajmniej subiektywną) poprawę wizerunku, opisywalnych w ramach modelu ewolucji subkultury Starka i Blainbridge'a (Pawłowski, 2004, s.183-188). Ewentualnych motywów, dla których jedyne sposoby nasycenia wynikałyby z udanej rejestracji, można by szukać wśród tych, które wyróżniono jako swobody gwarantowane uznanym przez MAiC związkom wyznaniowym. Jednak w danych z wywiadów nie wynika, by któraś z ustawowych korzyści na chwilę obecną była wyjątkowo pożądana dla inicjatorów akcji rejestracyjnej.

PODSUMOWANIE

Zajmując się badaniami nad szeroką klasą zjawisk, określanych wspólnym mianem nowych ruchów religijnych, należy zastanowić się nad specyficznymi motywami kierującymi założycielem czy założycielami do ich utworzenia (i wyjścia z nimi na grunt spo-

łeczny) oraz prawnego wyklarowania ich statusu, co na gruncie polskim osiągnęte jest dzięki wpisowi do prowadzonego przez MA-iC rejestrowi kościołów i związków wyznaniowych.

W oparciu o wywiady przeprowadzone z założycielami Kościoła Dionizosa (którzy przygotowywali się do przedłożenia wniosku do rozpatrzenia zbierając podpisy wymagane przez organy administracyjne, póki co nie zwieńczone sukcesem), wyróżniono główne rodzaje motywów, skłaniających do podjęcia prób rejestracji i porównano je z motywami dla samego utworzenia (sformalizowania) Kościoła i potencjalnymi korzyściami gwarantowanymi przez ustawę. Potencjalnie zniekształcającym wyniki czynnikiem był krótki (i trudny do określenia) odstęp czasowy między decyzją o założeniu tego związku wyznaniowego i o zagwarantowaniu mu osobowości prawnej. Być może dlatego z wypowiedzi badanych wyłonił się obraz mało problematycznej procedury rejestracyjnej, obniżającej konieczność pojawienia się szczególnie palących potrzeb, by ją podjąć. Okazało się, że główne powody kierujące założycielami do rozpoczęcia akcji rejestracyjnej mają charakter społeczny i są przedłużeniem powodów utworzenia samego stowarzyszenia (zwłaszcza chęć podzielenia się swoją wiarą z innymi ludźmi, uwiarygodnienie i zyskanie poparcia większej grupy dla tej wiary). Bardzo słabo odznaczyły się oczekiwania na korzyści związane z wolnościami wyznania – wymieniono jedynie prawo do zgromadzeń oraz niezależność od narzuconych przez państwo ograniczeń co do materiałów kultowych na przykład picia wina). Dodatkowo wielokrotnie podkreślany wolnościowy charakter Kościoła nie pozwala na oderwanie tych potrzeb autonomii od motywów religijnych. Jak widać, przykład rejestracji Kościoła Dionizosa nie pozwala na stwierdzenie, że motywami dla podjęcia procedury nie jest traktowana wyłącznie zadaniowo. Pomimo kontrowersyjnego statusu Kościoła (który posiada cechy *invented religion*, ale również *joke religion*), ani jego utworzenie ani rejestracja nie wydają się służyć tylko do realizacji pragmatycznych celów – są podejmowane dlatego, że taka możliwość zaistniała, w nawiązaniu do światopoglądu o bynajmniej nie humorystycznym charakterze.

LITERATURA

- Barker, E. (1997). *Nowe ruchy religijne*. Kraków: NOMOS.
- Borecki, P. (2004) *Rejestracja Kościoła i związku wyznaniowego*. W: Mikulska, A. (Red.). *Wolność myśli, wyznania i sumienia. Poradnik prawny*. Warszawa: Helsińska Fundacja Praw Człowieka.
- Cusack, C.M. (2010). *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. Aldershot: Ashgate.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche and Philosophy*. London – New York: Continuum.
- Gasiul, H. (2002). *Teorie emocji i motywacji*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Górnicki, L. (2008). *Problem nabywania oraz charakteru osobowości prawnej kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*. W: Koredczuk, J. (Red.). *Prawo wyznaniowe w Polsce. Przeszłość i terażniejszość*. Wrocław: Kolonia Limited.
- Gudaszewski, G. i Chmielewski, M., red. (2010). *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Krupińska, K. (2007). Wyznania religijne w Polsce po 1989 roku. *Pantheon* 2/2007, s. 88-95.
- Misztal, H. (2000) *Wolność religijna*. W: *Idem.*(Red.). *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*. Lubin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Nietzsche, F. (1985). *Ecce homo: jak się staje – kim się jest*. Kraków: Universitas.
- Nietzsche, F. (1990). *Narodziny tragedyi czyli Hellenizm i pesymizm*. Warszawa: „bis”.
- Nowicki, M. (2011). *Joke religions jako nowy model religijności. Ex nihilo* 6 2/2011, s.57-90.
- Otto, R. (2006). *Świętość*. Warszawa: KR.
- Pawłowski, G. (2004). *Narzędzia polityki gospodarczej proponowane przez neoklasyków*. W: Ćwikliński, E. (Red.). *Polityka gospodarcza*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

- Rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych* (2012) Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MAiC.
- Reykowski, J. (1992). *Motywacja*. W: Tomaszewski, T. (Red.). *Psychologia ogólna*. Warszawa: PWN.
- Simpson, S. (2011). Joke Religions: Make-Believe in the Sandbox of the Gods. *Ex nihilo* 6 (2)/2011, s.91-118.
- Stark, R. i Bainbridge, W.S. (1984). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Wojciszke, B. (2011). *Psychologia społeczna*. Warszawa: SCHOLAR.
- Zimbardo, P. (1999). *Psychologia i życie*. Warszawa: PWN.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Ustawa z dn. 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jednolity). Dz. U. z 2005 r. nr 231, poz. 1965, z późn. zm. [On-line] Protokół dostępu:
http://www.msw.gov.pl/portal/pl/92/7842/Informatyczny_Rejestr_kosciolow_i_innych_zwiazkow_wyznaniowych.html [2013, 13 stycznia].
- Wicks, R. (2011). *Nietzsche*. W: Zalta, E.N. (Red.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [On-line]. Protokół dostępu:
<http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche> [2013, 13 stycznia].

PSYCHOSPOŁECZNE PROBLEMY FUNKCJONOWANIA NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH NA ŚLĄ- SKU CIESZYŃSKIM NA PRZYKŁA- DZIE WYBRANEJ WSPÓLNOTY EWANGELIKALNEJ

KAROLINA MARIA KOTKOWSKA*

W przeobrażającym się świecie zmieniają się możliwości i formy zaspokajania różnych potrzeb, w tym potrzeb duchowych. Zmiany wynikające z możliwości przekazu dużej ilości informacji oraz mobilności pociągają za sobą zderzenia różnych kultur, światopoglądów, a te z kolei – modeli zachowań czy różnych stylów realizacji życiowych celów. Przemianom podlegają także różne elementy życia religijnego. Wierzący nie tylko zostają postawieni w sytuacji

* Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji, Uniwersytet Jagielloński; Uniwersytet Śląski.

potrzeby apologii swoich przekonań w perspektywie tego co zewnętrzne, ale również negocjacji sensów i uzgadniania nowych znaczeń we własnych systemach przekonań. Jest to sytuacja paradoksalna, ponieważ często to właśnie religia jest elementem, który wypełnia luki poznawcze, daje poczucie sensu i bezpieczeństwa. Zdarza się jednak, że wiara, którą oferuje tradycja – roli tej z jakichś powodów nie spełnia.

W społeczeństwach, w którym możliwy jest wybór (przynajmniej teoretyczny) wyznania, decyzje takie zapadają coraz częściej. Nie sprawdziły się przewidywania pierwszych ewolucjonistów, zakładających liniowy rozwój społeczeństw od magii, poprzez religię do nauki. Nie tylko zauważyć możemy wszechobecność modeli myślenia magicznego, ale także odwrót od koncepcji sekularyzacji. Społeczeństwa Zachodu, które miały – pioniersko – przyjąć jako obowiązujący model naukowy i zanegować religię, w pewnym sensie to zrobiły (relatywnie do pozostałych obszarów globu). Zamiast jednak „pociągnąć” w tym kierunku resztę świata, Europa Zachodnia wydaje się samotną wyspą na morzu zróżnicowanej religijności, gdzie wśród wielości przekonań i perspektyw, bardzo silnie rysują się (i wzmacniają) wątki fundamentalistyczne.

Poza sekularyzacją obserwujemy tendencje zrodzone na dwóch różnych końcach osi religijnych przemian. Z jednej strony – przywołany tu fundamentalizm, z drugiej – dynamiczny rozwój nowej duchowości, będący wynikiem oderwania elementów od miejsca ich pochodzenia (tak w sensie ideowym jak przestrzennym) i prób tworzenia nowych syntez. Można powiedzieć, że labilność religijnego otoczenia wywołuje skrajne reakcje, od prób opanowania tej wielości przez pogodzenie nowych elementów w spójny system do odrzucenia wszelkich zmian, ataku inności przez radykalizację własnych postaw i wyznaczanie nowych granic dotychczasowych przekonań.

Pewnym problemem metodologicznym w dyskursie obejmującym tak szeroki obszar zjawisk, jest nieprecyzyjne lub zamienne połu-

giwanie się terminami religia, religijność, duchowość⁴⁵, a także nowy ruch religijny, sekta czy grupa kultowa. Problem ten wynika w dużej mierze z tego, że ujęcia teoretyczne nie zawsze nadążają za intensywnością i dynamiką zmian w rzeczywistości. I tak – często przywołując pojęcie nowego ruchu religijnego zamiennie z terminem sekta, charakteryzuje się wspólnoty, których członkowie popełnili samobójstwo, bądź stanowiące inne zagrożenia dla swoich wyznawców. Powszechność zagadnień związanych z psychomanipulacją w literaturze związanej z tą tematyką może rodzić nieuzasadnione przekonanie, że konwersja religijna zawsze jest wynikiem wpływu środowiska zewnętrznego, nacisków i perswazji, nigdy zaś wynikiem świadomego i wolnego wyboru.

Opinie przedstawicieli kościołów i badaczy (którzy poza opisem decydują się na określenie własnego stanowiska) dotyczące kształtującego się pluralizmu wyznaniowego są mocno zdywersyfikowane. Część z nich wielość tę umieszczać będzie w kategoriach kryzysu. Andrzej Wołpiuk przyczyn powstawania nowych ruchów religijnych upatruje w realizacji „uprawnień wolnościowych gwarantowanych przez współczesne systemy demokratyczne, skutecznie wykorzystywanych (nieraz wręcz do maksimum) przez grupy o charakterze sekt (propagujące nowe formy duchowości). Z drugiej strony zjawisko to jest odpowiedzią na słabość obecnie obowiązujących norm moralnych, społecznych oraz kryzys wartości współczesnego świata, jego autorytetów i instytucji”; dalej wymienia się szereg kryzysów dotykającego człowieka współczesnego⁴⁶

⁴⁵ Np. E. Ciupak rozumie religijność jako „symboliczną manifestację osobowości, a więc swoiście ujętej własnej godności i wartości człowieka, przeciwstawionego wartościom instrumentalnym”. Wiara jest tu jednym z wariantów religijności, może ona symbolizować nie jedną, lecz wiele funkcji określających zachowania w różnych układach stosunków międzyludzkich. (Ciupak, 1982, s. 6); Używanie pojęcia religii implikuje potrzebę definicji, tym samym określenia czy używamy tego pojęcia w liczbie mnogiej, czy za Smithem (1968) przyjmujemy alternatywne określenia: tradycja, zbiorowa wiara i wiara, czy skłaniamy się ku wyróżnieniu religii i duchowości (Wulf, 1999, s.21-24).

⁴⁶ Wołpiuk odwołuje w tym kontekście do teorii sekt A. Zwolińskiego (1996, s. 20), podobne ujęcie prezentuje zbiór pod redakcją M. Gajewskiego (2011);

(Wołpiuk, 2009, s. 69-72). Inną propozycją – również negującą zjawisko sekt (w sensie grup kultowych), ale tym razem z perspektywy różnych denominacji chrześcijańskich jako całości, jest praca J. Budniaka, napisana w perspektywie ekumenicznej (Budniak, 2003).

O nowych ruchach religijnych (tych związanych z tradycją chrześcijańską) jako czynnika ożywczym dla tradycyjnych kościołów wypowiada się m.in. Janusz Mariański. Podkreśla on, że nowe ruchy i wspólnoty religijne (mniej lub bardziej ściśle związane z Kościołem katolickim) są ważnym novum w krajobrazie religijnym Polski. Uczestniczą w nich tysiące Polaków, zwłaszcza ludzie młodzi i jest to element potrzebny parafiom dla ich żywotności religijnej. Autor zauważa, że mimo tego, że sytuacja polityczna utrudniała znacząco rozkwit tego typu działalności, to wspólnotowe formy religijności zaczęły tu powstawać już w latach siedemdziesiątych. Nowe ruchy i wspólnoty religijne (nazywane też odnowowymi lub przebudzeniowymi) przed rokiem 1989 powstawały z powodu „chęci obrony ludzi wierzących przed ateistycznym duchem epoki, większość z pragnienia doświadczenia religijnego i życia Ewangelii na co dzień” (Mariański, 2004, s. 384). W dalszej części przywołuje też stwierdzenie M. Grabowskiej, że wspólnoty odnowowe „stanowią ważny układ odniesienia dla ogółu wiernych. Etosowy charakter ich wiary, dążenie do tego, by żyć według tego, w co się wierzy, sprawia, że ich członkowie są widoczni w życiu wspólnot parafialnych (Ibidem, s. 385-386). Rozbieżności pomiędzy autorami wyjaśnia nieco A. Siemieniowski (2005). Stwierdza on, że nowe ruchy (w znaczeniu inicjatyw), są bardzo cenne. Jednakże zwraca też uwagę na nurty, które doprowadziły do rozłamu w Kościele katolickim (spowodowały powstanie nowych instytucji) – te są jednoznacznie krytykowane. Powyższe przykłady pokazują, że mimo posługiwania się pojęciem „nowy ruch religijny”, autorzy

wszystkie publikacje tam zawarte (poza rozdz. XI, związanym z metodologią badań), prezentują „sekty” jako zjawisko jednoznacznie negatywne.

mówią o różnych zjawiskach; zatem interpretacja i ewaluacja uzależniona jest od w dużej mierze nie tylko od czynników światopoglądowych, ale przyjętego zakresu zjawisk w przyjmowanej (*implycite* bądź *explicit*) definicji.

Problematyka nowych ruchów religijnych (dalej NRR) wpisuje się w kontekst współczesnych przemian religijności jako pewna forma ich instytucjonalizacji. NRR tworzą wachlarz różnorodnych kościołów, grup wyznaniowych czy nurtów światopoglądowych silnie zarysowanych w panoramie współczesnej duchowości. Określenie „silnie” nie odnosi się jednak do wymiaru ilościowego. Przeciwnie, w stosunku do religii uniwersalistycznych NRR stanowią liczebny margines. Chodzi tutaj raczej o pewną oryginalność, zauważalność i potencjał kontrkulturowy, który wielkie religie – choć na początku posiadające ów – dawno już zdążyły utracić.

Polska w okresie kilku ostatnich dekad przeszła bardzo wiele zmian. Dzisiaj jest krajem względnie jednolitym tak pod względem tak kulturowym jak i religijnym, ale jeszcze w okresie II RP ok. 1/3 mieszkańców kraju stanowiły mniejszości narodowe i etniczne; sytuację tę zmieniła II wojna światowa, po której nastąpił niejednolity w prawdzie, ale jednak okres wymuszonej politycznie stagnacji. Kolejne zmiany przyniosła przemian ustrojowa w 1989 r. Wszystkie te wydarzenia miały swoje konsekwencje społeczne i kulturowe, wywarły też duży wpływ na kształt współczesnej religijności. Jak wynika z badań, najwięcej nowych wyznań w Polsce powstało w latach 1987-1996 (Gajewski, 2002, s. 77).

Interesujące jest zatem pytanie o funkcjonowanie nowych ruchów religijnych w Polsce, nie tylko z perspektywy zewnętrznej, ale także odbioru społecznego grupy z perspektywy jej członków. Struktury NRR zwykle tworzą osoby, które wychowały się w kulturze i religii dominującej, przeszły konwersję by konfrontować się z nimi niejako z zewnątrz. Poddając rewizji swoje dotychczasowe wierzenia, przekonania i działania stają one także w opozycji do systemów wartości przekazywanych w rodzinie, bądź przynajm-

niej korygują ich elementy i związane z nimi praktyki. Konwersja religijna nie jest zatem procesem, który dotyczy jednej ze sfer życia, ale elementem systemu, który poddany wywiera wpływ na prawie wszystkie pozostałe sfery życia jednostki.

Należy tutaj zaznaczyć, że pojęcie NRR może obejmować bardzo zróżnicowane grupy. Według Eileen Barker, terminu „nowy ruch religijny”:

„(...) Używa się dla określenia wewnątrznie zróżnicowanego zespołu organizacji, z których większość pojawiła się w dzisiejszej postaci w drugiej połowie naszego wieku, i które oferują zwykle pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne pytania natury religijnej, duchowej i filozoficznej. Nierzadko sądzi się, że ruchy te wywierają znaczący wpływ na życie szerokiej rzeszy ludzi. W rzeczywistości, liczba osób związanych z NRR jest stosunkowo niewielka w porównaniu z liczbą wyznawców którejkolwiek z religii założycielskich” (Barker, 1997, s. 51).

Jest to określenie bardzo szerokie, ale wystarczające do wyodrębnienia interesujących nas zjawisk; pewnym rozwinięciem i uszczegółowieniem może być propozycja cech NRR Bryana Wilsona, których – jako całości – nie należy traktować jako warunku koniecznego do uznania danej grupy za NRR (np. postulatu czasu istnienia do 15 lat). Proponuje on określenia takie jak:

„(...) Egzotyczna proweniencja; nowy paradygmat kulturowy; poziom zaangażowania znacznie różniący się od tego, z którym spotykamy się w tradycyjnym Kościele; charyzmatyczne przywództwo; wyznawcy w przeważającej większości młodzi, dobrze wykształceni, pochodzący z klasy średniej; umiejętność przyciągania uwagi społecznej; międzynarodowy zasięg; czas aktywności nie dłuższy niż 15 lat” (Ibidem, 53).

Biorąc pod uwagę oba powyższe określenia, NRR to kategoria obejmująca całe spektrum nowopowstałych wspólnot wyznaniowych⁴⁷: od tych, których praktyki określić można jako egzotyczne, do Kościołów, których funkcjonowanie nie odbiega radykalnie od innych, starszych wspólnot (czy kościołów założycielskich).

Można tu postawić pytanie, czy ruchy radykalnie odmienne od wzorców polskich (np. związane z tradycjami Wschodu) są traktowane inaczej niż nowe Kościoły chrześcijańskie? Z jednej strony (w tym ostatnim przypadku) mamy sytuację pewnej ciągłości tradycji, z drugiej – dużej rezerwy czy nawet braku zaufania do grup określających się jako chrześcijańskie, a nie będące jednocześnie wiernymi katolickimi bądź protestanckimi głównych denominacji. Odpowiedź na nie wymagałaby rozbudowanych badań komparatystycznych. Na chwilę obecną warto jednak zastanowić się, jakie czynniki determinują pozytywny bądź negatywny obraz małych wspólnot chrześcijańskich, charakteryzowanych jako NRR. Za przykład posłuży Lokalny Kościół Hammer w Cieszynie Centrum Chrześcijańskiego Kanaan.

CENTRUM CHRZEŚCIJAŃSKIE KANAAN – INFORMACJE OGÓLNE

Centrum Chrześcijańskie Kanaan jest Kościołem protestanckim założonym w 1996 roku, figuruje w rejestrze kościołów i innych związków wyznaniowych pod numerem 119⁴⁸. Informacje, jakie

⁴⁷ Należy tu podkreślić że stosowane czasem pojęcie „sekta” może mieć charakter wartościujący jednoznacznie negatywnie, podczas gdy NRR to określenie bardziej neutralne. Nazywanie wspólnot sektami jest więc przez ich członków rozumiane jako obraźliwe bądź krzywdzące, odbierane jako akt agresji słownej.

⁴⁸ Dział A poz. 119 z dnia 10.10.1996, zob. stronę Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, w: http://www.msw.gov.pl/portals/pl/92/9108/Koscioly_i_zwiazki_wyznaniowe_wpisane_do_rejestru_kosciolow_i_innych_zwiazkow_wy.html, dostęp 03.01.2013 r.

można znaleźć w Internecie na temat tej wspólnoty są ograniczone. Ma ona swoją oficjalną stronę internetową, której zawartość zostanie dalej poddana analizie, nie ma tam jednak informacji o działalności kościołów lokalnych (poza Wrocławiem). Pewnych informacji udziela internetowa encyklopedia – Wikipedia (pod hasłami „Centrum Chrześcijańskie Kanaan”⁴⁹ oraz „Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce”⁵⁰), choć te ograniczają się do informacji z raportów GUS. Na stronach tych można znaleźć rozbieżne (nieaktualne) informacje nt. ilości wspólnot poza Wrocławiem (od sześciu do ośmiu). Na oficjalnej stronie CChK widnieje informacja o działalności sześciu wspólnot lokalnych, nie ma wśród nich Kościoła w Cieszynie; prawdopodobnie dlatego, że jest on jednym z najpóźniej założonych zgromadzeń.

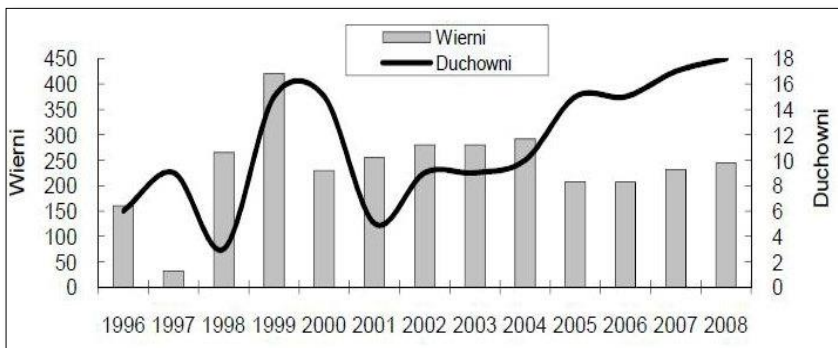
Według raportu GUS wydanego w 2010 r., obejmującego lata 2006-2008 (Gudaszewski, Chmielewski, 2010, s. 100), Centrum Chrześcijańskie Kanaan w 2008 r. liczył 244 członków. Przemiany ilości wiernych i kapłanów pokazuje poniższa tabela oraz wykres.

⁴⁹ Centrum Chrześcijańskie Kanaan w Polsce, w: http://pl.wikipedia.org/wiki/Centrum_Chrze%C5%9Bcija%C5%84skie_Kanaan, dostęp 14.12.2012.

⁵⁰ Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce, w: http://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bcio%C5%82y_i_zwi%C4%85zki_wyznaniowe_w_Polsce, dostęp 10.12.2012.

Województwa	Wierni	Duchowni	Parafie
Ogółem 2006	207	15	6
2007	232	17	8
2008	244	18	9
dolnośląskie	170	12	4
kujawsko-pomorskie	31	3	2
łódzkie	16	1	1
mazowieckie	16	1	1
w tym Warszawa	16	1	1
śląskie	11	1	1

Tab. 1. Liczba wiernych, duchownych i parafii w różnych województwach (Ibidem).



Tab. 2. Liczba wiernych i duchownych w latach 1996–2008 (Ibidem).

Jak widać na powyższym wykresie, największy wzrost ilości wiernych zanotowano w 1999 r., wzrosła wtedy także liczba duchownych. Liczba tych ostatnich spadała do roku 2001, by później utrzymać tendencję wzrostową, która związana jest z utworzeniem nowych wspólnot lokalnych.

Główna siedziba Centrum Chrześcijańskiego „Kanaan” znajduje się we Wrocławiu przy ulicy Sępiej⁵¹. Jak podaje raport, kościół ten powstał z członków odnowy charyzmatycznej w Kościele Katolickim, ale jego wyznawcy czują się związani duchowo z Kościołem Zielonoświątkowym. Członkowie organizują otwarte spotkania modlitewno-ewangelizacyjne. Jeżeli chodzi o strukturę, naczelną władzą wyznania jest Rada Kościoła z siedzibą we Wrocławiu. Kościół zrzesza dziewięć wspólnot: we Wrocławiu, Kościół Lokalny „Arka” w Jelczu-Laskowicach, Kościół Lokalny „Kościół Chrześcijan w Wałbrzychu”, Kościół Lokalny „Jezus jest Drogą” w Zduńskiej Woli, Kościół Lokalny „Jeruzalem” w Bielawie (Dzierżoniów), Kościół Lokalny „Misja Betezda” w Bydgoszczy, Kościół Lokalny „Dom Miłosierdzia” w Koszalinie (z informacji na stronie). GUS wymienia także wspólnoty lokalne w Warszawie i Cieszynie (nazwa Kościół Lokalny „Hammer” jeszcze tam nie figuruje).

OBJAWIENIE

Poza objawieniem, którym jest Pismo Świąte, ważną rolę dla członków Centrum odgrywa objawienie, które można uważać za założycielskie. Dotyczyło ono obecnego pastora Kościoła, Bolesława Paliwody. Miało ono mieć miejsce pod koniec lat osiemdziesiątych, kiedy Pan przemówił do niego słowami:

„Twoi ludzie odbudują prastare gruzy, podźwigniesz fundamenty poprzednich pokoleń i nazwą cię naprawiaczem wyłomów, odnowicielem, aby w nich można było zamieszkać” (Iz 58,12).

⁵¹ Kontakt: 53-143 Wrocław, ul. Sępia 2-6 Tel. 71-332-33-76, e-mail: poczta@kanaan.org.pl.

Kolejne objawienie miało mieć miejsce jesienią 1995 roku, kiedy pastor z żoną odebrali słowo od Boga:

„Zbierz moje rozproszone owce.”

Wtedy zaczęli budować kościół lokalny. Pierwsze spotkanie odbyło się w 1995 roku w Centrum Sztuki „Impart” we Wrocławiu. Na początku wspólnota funkcjonowała jako Stowarzyszenie Chrześcijańskie „Kanaan”, rok później (10.10.1996 r.) została zarejestrowana jako Apostolski Kościół Wolnych Chrześcijan „Kanaan”. Obecna nazwa – Centrum Chrześcijańskie Kanaan, została wprowadzona w 2003 r.⁵²

MANIFEST WIARY

Mimo tego, że niekwestionowaną podstawą wiary jest całe Pismo Święte, CChK podkreśla wybrane fragmenty, które najlepiej oddają jego misję. Poniżej znajduje się manifest wiary, który można znaleźć na oficjalnej stronie Kościoła. Każdy wskazany cytat może być wyświetlony i porównany z fragmentami z Pisma Św. (przez zastosowanie interaktywnych rozwiązań).

„Wierzymy:

1. Że Biblia została dana człowiekowi jako nieomyślne, natchnione i nieprzemijające Słowo Boga oraz że jest najwyższym i ostatecznym autorytetem we wszystkich sprawach dotyczących wiary i postępowania [2 List do Tymoteusza 3:16-17; List do Hebrajczyków 4:12-13].
2. Że Bóg istnieje jednocześnie w trzech osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego [Ew. Jana 15:26, Ew. Mateusza 28:19, 1 List Jana 5:7-8].

⁵² Więcej informacji na stronie Kościoła (*Kanaan.org.pl*).

3. W boskość naszego Pana, Jezusa Chrystusa, Jego narodziny z dziewicy, Jego prawdziwe i zupełne człowieczeństwo, Jego bezgrzeszne życie, Jego nauczanie pełne władzy i mocy, Jego cierpienie i śmierć poprzez przelanie krwi za nasze grzechy, Jego zmartwychwstanie w ciele, Jego zasiadanie po prawicy Ojca, Jego wstawiennictwo i Jego powtórne przyjście po swój Kościół [1 List do Koryntian 1:30, 1 List do Tymoteusza 1:15, 1 List Jana 5:7-8, Apokalipsa 1:8].
4. W boskość Ducha Świętego wychodzącego od Ojca i Syna, którego zadaniem jest przekonywanie o grzechu, sprawiedliwości i sądzie, oraz w to, że udziela On wierzącym mocy do zwycięskiego życia, służby w Kościele, uwielbiania Boga i ewangelizacji [1 Ks. Mojżeszowa 1:2, Ew. Mateusza 1:20; 1 List do Koryntian 2:10-11, 2 List do Koryntian 13:14].
5. W grzeszną naturę wszystkich ludzi, wystawiającą człowieka na Boży gniew i potępienie [List do Rzymian 3:10-20; 23].
6. W potrzebę zbawienia poprzez pokutę w stosunku do Boga, wyznania swoich grzechów i zaproszenie Jezusa Chrystusa do swego serca. Usprawiedliwienie jest łaską Bożą objawiającą się w odkupieńczym dziele Jezusa, które przyjmuje się tylko przez wiarę, a potwierdzone jest ono przez owoce Ducha Świętego i święte życie [List do Rzymian 3:21-28; 8:1-4; 10:9-11].
7. W dwa sakramenty ustanowione przez Pana Jezusa: chrzest wierzących przez zanurzenie w wodzie oraz spożywanie Wieczerzy Pańskiej na pamiątkę Jego śmierci i zmartwychwstania aż do Jego powrotu [Ew. Mateusza 28:19, Ew. Marka 16:16, 1 List do Koryntian 11:23-26].
8. W dary służb, które Jezus ustanowił w swoim Kościele, a przede wszystkim: apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli oraz w dzisiejsze działanie

różnorodnych darów Ducha Świętego opisanych w Nowym Testamencie [List do Efezjan 4:11-12].

9. W duchową jedność i powszechne kapłaństwo wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa, tworzących jeden Kościół, który jest Ciałem Chrystusa na ziemi [List do Efezjan 1:22-23; 4:4-6; 1 List Piotra 2:9].
10. W widoczny powrót Pana Jezusa w ciełe [2 List do Tesaloniczan 2:8].
11. W zmartwychwstanie umarłych na sąd ostateczny [1 List do Tesaloniczan 4:16-17].
12. W wieczne szczęście sprawiedliwych i w wieczne potępienie niegodziwych [Ew. Łukasza 16:19-31, 2 List do Tesaloniczan 1:7-9]" (Kanaan.org.pl).

Oprócz tego wyznania wiary, znaleźć możemy także cztery filary powołania, będące podstawą działań podejmowanych przez Kościół. Są to:

1. Kościół apostołski.
2. Miejsce schronienia dla wygnańców i uchodźców.
3. Miejsce karmienia głodnych duchowo.
4. Odbudowa Domu Pana. (Ibidem)

Poza dalszymi informacjami na temat struktury, działalności i rzeknięcia Kościoła, na oficjalnej stronie można również znaleźć świadectwa, czyli wyznania osób, które w jakimś momencie przyjęły wiarę i przyłączyły się do Kościoła. Patrycja, Ireneusz i Roma to trzy osoby z Wrocławia, z których historią życia i świadectwami wewnętrznej przemiany możemy się zapoznać. Jak wynika z obserwacji, ta forma autoekspresji jest także ważnym elementem na poziomie innych struktur lokalnych. Jako wspólnota ewangelikalna, CChK wypełnia misję „Słowo wiary”. Poza tym – prowadzi szereg działań o charakterze społecznym, wśród nich Fundację Kairos (wspierającą dzieci i młodzież z domów dziecka) i współpracuje z Domem Opieki w Wiązowie. Poza tym prowadzi działalność wy-

dawniczą (Drukarnia Therismos), powołała też Stowarzyszenie Ebenezer, które jest częścią międzynarodowej fundacji chrześcijańskiej „Ebenezer Emergency Fund International” z siedzibą w Wielkiej Brytanii. Ta ostatnia prowadzi interesującą działalność – pomaga zorganizować powrót Żydów do Izraela (Ibidem).

Innym źródłem informacji na temat przesłania Kościoła jest blog pastora – Bolesława Paliwody „Słowo wiary”⁵³. Po tej krótkiej prezentacji ogólnych założeń Centrum Chrześcijańskiego Kanaan, można przejść do charakterystyki jednej z jego wspólnot lokalnych, by później podjąć próbę jego klasyfikacji w perspektywie badań nowych ruchów religijnych. Ważne w tym kontekście będzie prezentacja tła istotnego dla funkcjonowania grupy – miejsca, jakim z perspektywy kulturowej i religijnej jest Śląsk Cieszyński.

ŚLĄSK CIESZYŃSKI JAKO MIEJSCE PRZENIKANIA KULTUR

Teren Śląska Cieszyńskiego może być rozważany jako teren pogranicza narodowego, etnicznego, kulturowego, a także religijnego. Obszar pogranicza charakteryzuje się położeniem na obrzeżach państwowych albo regionalnych, zróżnicowaniem etnicznym i kulturowym, występowaniem zjawiska dwu- lub wielojęzyczności (bilingwilizm, polilingwinizm), kulturą ciągle nastawioną na konfrontację, dużą rolą kultury ludowej oraz specyficznym przebiegiem procesów rozwojowych zarówno w kwestiach politycznych, jak również kulturowych (M. Michalska, 2006, s. 49).

G. Babiński podkreśla rolę religii „jest [ona – K.K.] ważną płaszczyzną kontaktów i odrębności etnicznych na pograniczach, gdyż często są one stykiem i przenikaniem się religii i wspólnot religijnych, z których dopiero tworzą zbiorowości etniczne” (Babiński, 1997,

⁵³ Blog znajduje się pod adresem:
<http://slowowiary-blogboleslawapaliwody.blogspot.com/>

s.122). Nie zawsze jest bowiem tak, jak mogłoby się wydawać, że kierunek ten jest odwrotny. Na Śląsku Cieszyńskim wyznanie nie było i nie jest tożsame z narodowością (Ibidem). Teren ten w przeciągu ostatnich stuleci zamieszkały był przez Polaków, Czechów, Niemców, Żydów i przedstawiciele innych narodowości. Ks. Prof. Józef Budniak pisze: „mieszkańcy Cieszyna w szczególny sposób kultywują wielki dar jedności, jaki został im dany w duchu miłości Bożej. Każde z działań społecznych i kulturalnych było możliwe dzięki wielkiemu zaangażowaniu katolików i protestantów, którym przyświecała idea dynamicznego rozwoju tego specyficznego miejsca w kraju” (Budniak 2004a, s. 9). Przywołuje on też określenie Cieszyna jako „Miasta Kościołów” (Ibidem, s. 10). W publikacji poświęconej historycznemu tłu religijności tego terenu, stwierdza on, że historię regionu kształtowały specyficzne stosunki polityczno-społeczne, które to wpływały na uwarunkowania duszpasterstwa katolickiego i ewangelickiego, dając w ten sposób podstawy do współczesnego dialogu ekumenicznego. Obie konfesje chrześcijańskie spełniały na Śląsku Cieszyńskim funkcję kulturotwórczą (Ibidem). Przyjrzyjmy się zatem pokrótce tym procesom, które je kształtowały.

Reformacja dotarła na teren Śląska Cieszyńskiego w XVI w. za panowania Waclawa III Adama, który sam przeszedł na stronę protestantyzmu. Nie pozostało bez znaczenia dla przeobrażeń wyznaniowych w Księstwie Cieszyńskim: protestantyzm przyjęli mieszkańcy Cieszyna, okolicznych wsi oraz miejscowa szlachta. Książę wydał w 1568 r. „Porządek Kościelny”, będący podstawą formowania życia religijno-kościelnego. Kolejny władca – Adam Waclaw, początkowo zagorzały protestant, przeszedł na katolicyzm. W 1609 r. na mocy tzw. listu majestatycznego, prawa Kościoła katolickiego i ewangelickiego zostały zrównane na dwa lata. Zawarty w 1648 r. pokój westfalski zagwarantował (obok prawa reformowania) zasadę pokoju augsburskiego *cuius regio, eius religio*. Najbardziej jaskrawy przejaw kontrreformacji, czyli redukcja kościołów – przypadł na lata 1648–1707. W 1654 r. odebrano ewangelikom aż pięćdziesiąt kościołów. W 1709 r. na mocy ugody

altranszadzkiej pojawiły się ustępstwa, tak że na 72 lata Cieszyn stał się centrum protestantyzmu nie tylko dla Księstwa Cieszyńskiego. W 1781 r. cesarz Józef II wydał Pakt Tolerancyjny, przyznający trzem wyznaniom (ewangelikom wyznania augsburskiego i helweckiego oraz prawosławnym) prawa do praktyk religijnych i zapewniał im tolerancję. Po wydaniu tego dokumentu powstało jedenaście nowych zbiorów (najczęściej o charakterze polsko-niemieckim). Po Wiośnie Ludów, w 1848 r., Franciszek Józef I wydał trzy dekrety, w których ustalono pozycję Kościoła ewangelickiego (Michalska, 2006, s. 72-81). Również Żydzi doczekali się poprawy swego położenia – w 1801 otrzymali pomieszczenie na pierwszy dom modlitwy, w 1838 wybudowano w Cieszynie pierwszą synagogę.

Po I wojnie światowej teren Śląska Cieszyńskiego został podzielony między Czechosłowację (56,1% terytorium) i Polskę. W tym czasie religia stała się ważnym elementem tożsamości Polaków na Zaolziu⁵⁴. Okres międzywojenny to czas ponownego rozwoju religijnego, zaś po II wojnie światowej różnorodnie przebiegających represji.

Jak pokazuje ten niewielki zarys, Śląsk Cieszyński był miejscem bardzo wielu przemian politycznych i kulturowych, które nie bez znaczenia pozostały dla religijności tego obszaru.

Cieszyn – jako miasto podzielone granicą państwową oraz geograficzną (rzeką Olzą) – pozostaje jednak w wielu wymiarach pewną całością. Pojawia się tutaj wiele inicjatyw transgranicznych, a organizacje działające po jednej ze stron, zwykle nie ograniczają swojego zasięgu do polskiego lub czeskiego obszaru miasta. Trudno też mówić o barierze językowej. W sferze religii również daje się zauważyć taką współpracę. Jedną z inicjatyw chrześcijańskich, skupiającą niewielkie kościoły z obu stron granicy jest Międzyna-

⁵⁴ Dokładniej proces kształtowania się religijności czeskiej opisuje m.in. J. Budniak (2009).

rodowy Dom Modlitw w Czeskim Cieszynie⁵⁵. MDM jest stowarzyszeniem, w skład którego wchodzi liderzy i członkowie polskich i czeskich kościołów. Jest otwarty na to, by dołączały do niego kościoły, które zgadzają się z jego wizją i chcą ją wspólnie realizować. Celem MDM jest „podnoszenie bramy uwielbienia w tym regionie. Jest to Polsko - Czeska brama chwały w Cieszynie. Wierzimy, że w Duchu to miasto jest bramą dla narodów, przez którą płynie rzeka błogosławieństwa”. Na oficjalnej stronie czytamy, że w pomieszczeniach MDM odbywają się: modlitwa, taniec, proroczy taniec, wstawiennictwo o życie poszczególnych ludzi, kościoła, regionu i narodów, kreatywne uwielbienie, szukanie bożego oblicza i szukanie bożego głosu.

Wierzimy, że w miejscu spotkania z Bogiem i modlitwy rodzi się wiele rzeczy: śpiew, taniec, obrazy, sztuka, filmy, muzyka... Wtedy możemy powiedzieć, że są to rzeczy prorocze w tym sensie, że są pewnym przekazem od Boga dla ludzi. Powstały w Bożej obecności, natchnione przez Ducha Świętego i wyrażają to, co Bóg chce powiedzieć teraz. Dlatego wokół domu modlitwy może rodzić się całe CENTRUM TWÓRCZOŚCI z warsztatami, pracowniami, pomieszczeniami, w których powstaje to, co narodziło się z Ducha Bożego.

To co powstanie może być roznoszone po całym regionie i w najdalsze zakątki świata (mdmtesin.org).

⁵⁵ Na temat działalności MDM zob. oficjalną stronę stowarzyszenia http://www.mdmtesin.org/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=23&lang=pl [dostęp 03.03.2013].

KOŚCIÓŁ LOKALNY „HAMMER”

Jak zaznaczono poprzednio, na oficjalnej stronie kościoła nie znajduje się jeszcze informacja o działalności tej wspólnoty w związku z tym możliwości pozyskania informacji o jej działalności ograniczają się prawie jedynie do bezpośredniego kontaktu z jej członkami i pojedynczych informacji w lokalnych mediach.

Siedzibą Kościoła Hammer jest miejscowość Kowale (w województwie śląskim, powiecie cieszyńskim w gminie Skoczów). Jest on jednym z najpóźniej powstałych oddziałów CChK, oficjalny rok założenia to 2009. Wspólnota nie ma pastora, ale Radę Kościoła ora formalnego przedstawiciela (obecnie jest nim Jakub Herok). Miejsce spotkań to wynajęta sala w Czeskim Cieszynie (przy ul. Fabrycznej).

O funkcjonowaniu Kościoła zgodzili się porozmawiać jego przedstawiciele, wywiad miał charakter częściowo skategoryzowany. Pytania zostały podzielone na trzy części, odnoszące się do takich zagadnień jak: informacje ogólne, przynależność (własna historia dołączenia do Kościoła) oraz reakcje otoczenia na zmianę dotychczasowych przekonań i praktyk religijnych.

Na pytanie o nurt protestantyzmu, który jest szczególnie ważny dla CChK wskazują wszystkie z wymienionych przez GUS (Gudaszewski, Chmielewski, 2010, s. 52), poza petyzmem. Jako akcentowane elementy wskazują więc chrzest dorosłych przez zanurzenie, oczekiwanie rychłego powtórnego przyjścia Chrystusa, badanie Pisma Św., chrzest z Ducha Świętego i jego dary oraz rolę kościołów lokalnych. Cechy wyróżniające tej wspólnoty są trudne do wskazania, podkreśla się, że na pewno ma ona jako grupa określony charakter („zmienia się tak samo, jak my się zmieniamy”), ale nie są to znaczące różnice i należy raczej szukać tego, co między różnymi kościołami wspólne. Misja Kościoła i najważniejsze realizowane w jego obrębie działania to głoszenie Ewangelii i realizowanie jej

przesłania, a także rozwój relacji z Bogiem, ludźmi wierzącymi i niewierzącymi.

Świadectwa indywidualne, o których możemy przeczytać na stronie Kościoła we Wrocławiu, ważne są także dla wspólnoty w Cieszynie. Pokazują one, w jaki sposób Bóg działa (i że w ogóle działa). Dawanie świadectwa o tym w jaki sposób doświadczają się w swoim życiu Boga służy wzajemnemu zachęcaniu się do trwania w tej relacji i rozwijania jej; na początku pomaga tę relację w ogóle nawiązać. Wspólnota uznaje modlitwy, błogosławieństwa, egzorcyzmy, na pytanie o sakramenty można usłyszeć pytanie „to zależy jak je rozumiemy”; zawierane są związki małżeńskie i przeprowadzane chrzty ale nie nazywa się ich sakramentami.

Interesującym zagadnieniem jest indywidualna interpretacja Pisma Świętego. Zapytani o stanowisko wobec tego zagadnienia, moi rozmówcy mówią o jednej interpretacji Pisma, która należy do Boga. To w jaki sposób ludzie interpretują je dla siebie zależy od ich relacji z Bogiem, co powinno doprowadzić do jedności z Bożą wolą. Zmiana instytucji religijnej nie jest interpretowana w kategoriach zmiany wiary, a raczej pogłębienia dotychczasowej relacji z Bogiem. Różnice między nimi są zauważalne, ale trudno wskazać coś szczególnego; w wypowiedziach podkreśla się, że najważniejsze jest to, co wszystkich łączy („Nie zastanawiałem się nad tym bo nie jest to dla mnie istotne. Nie chodzi o różnice ale o to co nas łączy”).

Według moich respondentów, w nabożeństwach Kościoła uczestniczy około dwudziestu osób. Wspólnota utrzymuje kontakt z innymi organizacjami religijnymi, których w Cieszynie jest bardzo wiele. Miejscem takich spotkań jest Międzynarodowy Dom Modlitwy. Kościół przyjmuje zaproszenia lub sam dołącza do wydarzeń organizowanych przez inne kościoły, również wyjazdów zamieszcowych.

Swoją drogę do CChK moi rozmówcy opisali dość lapidarnie. Przytoczę tutaj jako przykład dwie historie. Kobieta (27 l.), która należy do Kościoła Hammer od 5-6 lat, dowiedziała się o istnieniu kościoła od kolegi, który chodził na spotkania. Kolejną osobą związaną ze wspólnotą był kandydat na współlokatora – osoba, która po przeczytaniu ogłoszenia przyszła obejrzeć mieszkanie. W tym czasie nawiązała się rozmowa o spotkaniach grupy. Na pytanie, czy do wspólnoty należały wtedy inne osoby, które znała wcześniej odpowiada „Wcześniej nawiązała się moja relacja z Bogiem i przede wszystkim rozpoznawałam że działa tam osoba Ducha którego znam... a jeśli chodzi o ludzi to był tam ten kolega który mnie zapraszał, gość który oglądał mieszkanie”. Motywacją do wstąpienia było przekonanie o tym, że w tym momencie w życiu to miejsce dla niej; miała pragnienie dołączyć do tego co tam się działo, jak mówi – rozwijała się. Wcześniej wiara ciągle wzrastała „ale miała bardzo trudne warunki”. Na pytanie, czy była czynnie zaangażowana w działalność poprzedniego kościoła, odpowiedziała twierdząco: „Tak, używałam swoich darów... śpiewałam na spotkaniach, uczyłam śpiewać innych, uczestniczyłam w życiu religijnym i dbałam o moją relację z Bogiem na ile umiałam w tamtym okresie”. Druga historia należy do mężczyzny w wieku 28 lat, który członkiem kościoła jest również od około sześciu lat. On z kolei o istnieniu kościoła dowiedział się od znajomych na studiach, choć do wspólnoty nie należał wcześniej nikt znajomy. Motywacją do zaangażowania w działalność właśnie tej grupy było „przekonanie, o tym, że Bóg tego chce”. Wcześniejsze doświadczenia religijne związane są z Kościołem Katolickim i wspólnotą Odnowy w Duchu Świętym, gdzie jak stwierdza, nauczył się podstaw na temat Boga i jego natury. Był także członkiem wspólnoty katolickiej „Miasto na górze” w Bielsku-Białej, angażował się jako animator/lider grupy domowej, jako prowadzący modlitwę na spotkaniach wspólnoty, a także jako muzyk; „Pytałem Boga Jezusa Chrystusa o to, w jakiej wspólnocie mam się znaleźć podczas studiów. I Bóg odpowiedział”.

Reakcje otoczenia – szczególnie tego najbliższego, rodziny – na zmianę dotychczasowych, tradycyjnych praktyk religijnych były różnorodne: od bardzo wyrozumiałych po skrajnie przeciwne. Akceptacja wzrastała się z czasem, choć dla rodzin było to zwykle doświadczenie trudne. Pojawiła się też wypowiedź „pełna akceptacja oznaczałaby, że rodzina również rezygnuje z trwania w pewnych tradycjach – to nie nastąpiło, ale potrafimy funkcjonować zachowując pewien dystans”. Powodami, dla których rodziny reagowały w taki sposób były m.in. brak przekonania, że nowa wspólnota ma rzeczywiście charakter chrześcijański, a także to, że zrywa się w ten sposób z tradycją (zawsze się tak rozbiło, tak przecież trzeba). Z jednej strony pojawiają się pytania, z drugiej niepokój o to, że ktoś może tam kogoś skrzywdzić, wykorzystać oraz nad takim kościołem nie czuwa ksiądz.

Jeżeli chodzi o społeczność lokalną, moi rozmówcy są zgodni, że w Cieszynie istnieje wiele tego typu wspólnot i że są one w związku z tym akceptowane. Wiązą ten fakt z historią regionu i tego, że ludzie są do tego po prostu przyzwyczajeni. Członkowie kościoła nie wskazują żadnych problemów, które wynikałyby z przynależności do tej grupy. Jedyne negatywne reakcje to nazywanie sektą. Jeżeli chodzi o odbiór innych grup religijnych na tym terenie i wiążące się z przynależnością do nich ewentualne problemy, to są one zdaniem respondentów mniejsze niż w innych częściach kraju, w których „kościół chrześcijański jest utożsamiany z dominującą w naszym kraju denominacją”. Na pytanie o postrzeganie Kościoła Hammer przez inne środowiska, nie mają dużej wiedzy na ten temat, mówią „tak ogólnie jesteście postrzegani jako wspólnota która się rodzi i kształtuje”.

Z moich badań zawartości internetu wynika, że negatywne reakcje, określenia mianem sekty tego typu wspólnot, są w odniesieniu do Cieszyna rzadkością⁵⁶.

Jak wynika z informacji ogólnodostępnych, Kościół bierze udział w Światowym Dniu Modlitwy. 31.05.2009 r., w Cieszynie, w Hali widowiskowo-sportowej odbyło się pierwsze tego typu spotkanie od 1939, czyli po 70 latach. Wzięło w nim udział wiele zborów z Polski i Czech (szacuje się, że było to ok. 1300 osób).

Kościół z Polski:

Kościół Zielonoświątkowy „Elim „w Cieszynie, (pastor Janusz Cieplicki), Kościół Zielonoświątkowy „Betel” w Ustroniu, (pastor Michał Hydzik), Kościół Chrześcijan Baptystów "Oaza" w Wiśle, (pastor Andrzej Kojma), Misja "Centrum Służby Życia" w Skoczowie, (pastor Adam Śliwka), Chrześcijańska Społeczność "Życie i Misja" w Ustroniu, (pastor Henryk Wieja), Kościół „Maranatha" w Wiśle, (pastor Tadeusz Pilch), Chrześcijański Kościół Reformacyjny „Jezus jest Panem”, Kościół lokalny w Cieszynie, (pastor Sławomir Polok), Centrum Chrześcijańskie Kanaan zbor „Hamer” w Cieszynie, (pastor Jakub Herok), Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Cieszynie, (pastor Edwin Guznar).

Kościół z Czech:

Apoštolská církev Agape Český Těšín (Kościół Apostolski Agape Czeski Cieszyn), Apoštolská církev Křesťanské centrum Český Těšín (Kościół Apostolski Centrum Chrześcijańskie Czeski Cie-

⁵⁶ Na forach internetowych znajdziemy informacje o zagrożeniu sektą Ararat (<http://www.ulicaprosta.net/forum/viewtopic.php?f=1&t=1425>, dostęp 02.01.2013) zawierającą także linki do stron odsyłających pośrednio do cieszyńskich kościołów ewangelikalnych. Można znaleźć negatywne opinie nt. działalności szkoły buddyzmu Diamentowej Drogi w Czeskim Cieszynie (<http://gazetacodzienna.pl/artukul/kultura/diamentowa-droga-czyli-osrodek-buddystow-w-czeskim-cieszynie>, dostęp 02.01.2013), ale komentarze tego typu to głosy pojedyncze.

szyn), Apoštolská církev Karviná (Kościół Apostolski Karwina), Apoštolská církev Bohumín (Kościół Apostolski Bogumin), Apoštolská církev Třinec (Kościół Apostolski Trzyniec), Apoštolská církev Oldřichovice (Kościół Apostolski Oldrzychowice), Apoštolská církev Havířov (Kościół Apostolski Hawierzów), Apoštolská církev Frýdek-Místek (Kościół Apostolski Frydek-Mistek), Apoštolská církev Kopřivnice (Kościół Apostolski Koprzywnice), Apoštolská církev Ostrava (Kościół Apostolski Ostrawa), Církev Bratrská Třinec, Dolní Líštná (Kościół Braterski Trzyniec, Leszna Dolna), Církev Bratrská Třinec, Sosna (Kościół Braterski Trzyniec, Sosna); oraz kilkusobowa reprezentacja ze Słowacji i wierzący z innych kościołów formalnie niereprezentowanych.⁵⁷

Wspólnota brała również udział w organizacji Dni Kultury Żydowskiej⁵⁸.

Mimo tego, że tego działalność nowych Kościołów nie wywołuje konfliktów, pozostaje jednak często obiektem krytyki. Oprócz przywołanych wcześniej opinii z Kościoła Katolickiego, możemy również wskazać negatywne głosy ze strony społeczności luteran – Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W przeprowadzonym przeze mnie wywiadzie z osobą aktywnie zaangażowaną w życie tej wspólnoty, mieszkającą w Cieszynie, dowiaduję się, że tego typu inicjatywy w Cieszynie „to prawdziwa plaga”. Przyczyną wielości zborów jest m.in. to, że za każdym razem, kiedy ktoś stwierdzi, że przemawia do niego Bóg, zakłada własny Kościół.

Ktoś się z kimś nie zgadza, ktoś doznał objawienia, Bóg do niego przemówił (a do innych nie) i to wystarczy, żeby się odciąć od reszty i bawić się w swoją społeczność. Dla mnie to rodzaj społecznej psychozy maniackalnej.

⁵⁷ Trans-fuzja, *Światowy dzień modlitwy 2009*, <http://trans-fuzja.blogspot.com/>, dostęp 03.01.2013 r.

⁵⁸ Zob. *Wiadomości Ratuszowe. Informator Urzędu Miejskiego Cieszyn*, 2 października 2009, s. 11, filmy z tego wydarzenia można zobaczyć na stronie YouTube, zob. np. <http://www.youtube.com/watch?v=S5VcwTE0vEA>

W Cieszynie wspólnot tych jest ich dużo więcej, niż wskazują oficjalne raporty, bo nie ma potrzeby się rejestrować – być może nawet kilkadziesiąt. Moja rozmówczyni określa to zjawisko mianem „religii trawy”. Chodzi o to, że trawa układa się tak, jak zawieje wiatr, co to cechuje tę religijność: podatność na zmiany i duże fluktuacje. Niektórzy z członków tych Kościołów od razu doznają oświecenia i zostają, inni zaś zmieniają je wiele razy, zanim znajdą własne miejsce. Stwierdza ona, że „cała ta sprawa z przebudzeniem rozpoczęła się w Cieszynie”⁵⁹; czemu od początku przeciwni byli luteranie. Jest też bardzo wiele wspólnot w okolicach Cieszyna, na całym Śląsku Cieszyńskim: „ludzie z Cieszyna migrują między tymi zborami. Jak im w mieście coś nie pasuje, a przeszli już przez większość domowych grup, idą dalej... szukają pod Cieszynem (...) Pokolenia rosną, i same migrują. Brakuje przywiązania. Nie mają korzeni”.

Na pytanie, czy zjawisko wywołuje odzew innych Kościołów stwierdza że nie, ale przytacza historię „Tygodnia Ewangelizacyjnego” pod Cieszynem:

„W Dzięgielowie pod Cieszynem jest Tydzień Ewangelizacyjny. Dawno, dawno temu był w Miechowicach, potem przenieśli się do Dzięgielowa. Organizowały go wspólnie kościoły ewangeliczne i ewangeliczne między innymi Zielonoświątkowcy, Wolni Chrześcijanie, KEA, Reformowani... Więc w Dzięgielowie zaczęli «odlatywać». Byłam tam jakieś 20 lat temu jako dziecko. Miałam gęsią skórkę i bałam się. Obiecałam sobie, że nie chcę mieć z tym miejscem nic wspólnego. Do władz KEA zaczęło to dochodzić. Odbierali różne sygnały i zaczęli przeciwdziałać. Tydzień Ewangelizacyjny przejął KEA i założył tam Centrum Misji i Ewangelizacji. Oni wciąż organizują TE, powołują różne misyjne organizacje, ewangelizują etc, ale podobno odbywa się to

⁵⁹ Tu odsyła do książki „100-lecie Związku Stanowczych Chrześcijan. Duchowe przebudzenie” (Bubik, Śliż, Wigłasz, Michnik, 2010).

już dość ortodoksyjnie. Próbują wyłapywać tych «latających» nawróconych. Jak się da to ich prostują, jak nie, to «latacze» sami uciekają do zborów, w których mogą «latać» Moja koleżanka pracuje w CME czyli w tym Centrum Misji... to ogromny problem gdy np. mają jakąś akcję. Ona próbuje znaleźć grupę wolontariuszy do pomocy, rozsyła wici, pyta kto może pomóc. I dostaje same maile o treści: «Bóg mi jeszcze nie wskazał odpowiedzi», «Bóg nie dał mi przekonania, nie wiem czy mogę Wam pomóc...» etc. Ciężko się pracuje z takimi osobami.”

Pomimo skrajnie różnych opinii dotyczących działalności niewielkich wspólnot ewangelikalnych, takich jak Kościół Hammer w Cieszynie (od entuzjazmu, przez szacunek, brak zainteresowania do skrajnej krytyki), miejsce, jakim jest Śląsk Cieszyński daje możliwość ich prawie nieskrepowanego rozwoju. Krytyka, jaka dotyka takie grupy ugruntowana jest w religii, moralności czy potrzebach psychologicznych, ale nie zauważa się negacji możliwości wyboru realizacji własnych potrzeb religijnych. Uderza się w formy, ale nie w osoby, decydujące się na tego typu realizację drogi własnej duchowości. Jest to interesujące tym bardziej, że mówimy o pograniczu (w wielu znaczeniach), które zawsze jest miejscem narażonym na powstawanie pewnych konfliktów; granicy państw, które diametralnie różnią się wiodącymi przekonaniem religijnymi (z jednej strony silnie zsekularyzowane Czechy⁶⁰, z drugiej – specyficzny, polski katolicyzm), a na granicy powstał tak niezwykły, i ciągle dynamicznie się rozwijający tygiel religijny, który może być przykładem tego, że pomimo wielu różnic, udaje się wypracować zasady współistnienia, które nie wywołują aktów agresji. Jak zauważa moja rozmówczyni, „i żeby było śmiesznie jeszcze nikt się nie pozabijał, nikt do nikogo nie strzela w imię Prawdy i Jezusa a o Ży-

⁶⁰ Zob. dane Czeskiego Urzędu Statystycznego, z których wynika, że ponad 60% społeczeństwa deklaruje ateizm http://www.czso.cz/csu/2003edicniplan.nsf/o/4110-03--skladba_obyvateilstva_podle_nabozenskeho_vyznani,_pohlavi_a_podle_veku dostęp 03.03.2013.i3

dach uczą dzieci Jezusa, na które spłynęła jego zbawcza krew”. Nawiązuje tym samym do „Dni kultury żydowskiej” współorganizowanych w Cieszynie przez różne grupy chrześcijańskie.

Jak widać, doświadczenia historyczne mogą w znacznej mierze wpłynąć na postrzeganie inności tak, by nie implikowała negatywnie nacechowanej kategorii „obcości”. Czy jednak w XXI wieku ciągle uciekać się mamy jedynie do doświadczeń własnych?

Kolejnym elementem pozwalającym na pozytywne relacje NRR z otoczeniem społecznym jest otwartość struktur samych Kościołów. Nieznajomość grup jest często związana z ich zamkniętym charakterem bądź brakiem ogólnie dostępnych informacji nt. ich działalności. Powoduje to sprzężenie zwrotne dodatnie; alienacja pociąga negatywne reakcje. Współpraca z innymi Kościołami, reagowanie na ich potrzeby, uczestnictwo w wydarzeniach otwartych jest jednym ze sposobów na to, by przełamywać stereotypy związane z innością, także w sferze religijnej, która oczywiście nie musi pociągać zgody na takie jej rozumienie z perspektywy własnych przekonań. Jednak uznanie subiektywności przekonań religijnych, nie zawsze jest – wciąż – społecznie akceptowane.

Inny ważny aspekt pluralizmu to wzbogacenie własnego światopoglądu, także na religię jako pewną całość ludzkich poszukiwań. Jak pisze J. Budniak:

„Dziś, kiedy dostrzegamy wokół siebie różnorodność kultur, narodów i religii, potrzebna nam (...) szerokość spojrzenia, czasem nawet postawa zadumania i pokory wobec autentycznych wartości i darów posiadanych przez innych. O takiej postawie pisze papież Jan Paweł II w encyklice «Salvorum Apostoli»: «Każda odrębna tradycja, każdy Kościół lokalny winien być zawsze otwarty na wspólnotę uniwersalną; jeżeli zamknie się w sobie, naraża siebie na niebezpieczeństwo zubożenia» (Budniak, 2004b, s. 16).

PODSUMOWANIE – PRÓBA KLASYFIKACJI

Funkcjonowanie wspólnoty jest podobne do charyzmatycznych grup katolickich oraz niektórych wspólnot protestanckich. W Kościele Protestantckim wyróżnia się bardzo wiele denominacji, które z kolei można zaliczyć do kilku głównych grup: baptyzm, kalwinizm, luteranizm, metodyzm, Kościół Zielonoświątkowy i Kościół Anglikański. Centrum Chrześcijańskie Kanaan określa się jako wspólnota chrześcijańska, która nie jest częścią żadnej denominacji (Kanaan.org). Na podstawie klasyfikacji GUS jest to grupa protestancka. Przywoływany tu już raport wskazuje kilka kierunków, które kładą szczególny nacisk na inne elementy nauczania. Są to nurty:

1. Pietystyczno-metodystyczny (zwracający szczególną uwagę na „metody pobożności”).
2. Baptystyczny (akcentujący chrzest dorosłych przez zanurzenie).
3. Adwentystyczny (akcentujący oczekiwanie rychłego powtórnego przyjścia Chrystusa), w tym nurt badawczy akcentujący rolę badania Pisma Świętego.
4. Zielonoświątkowy (akcentujący chrzest z Ducha Świętego i jego dary).
5. Kościołów lokalnych (akcentujący rolę lokalizacji w określonej miejscowości jako kryterium wyodrębnienia organizacyjnego).

Jako określenie swojej misji wskazują cytaty Jezusa z Ewangelii św. Mateusza: „Idąc na cały świat, głoscie ewangelię wszystkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzczony zostanie, będzie zbawiony, ale kto nie uwierzy, będzie potępiony. A takie znaki będą towarzyszyły tym, którzy uwierzyli: w imieniu moim demony wypędzać będą, nowymi językami mówić będą, węże brać będą, a choćby coś trującego wypili, nie zaszkodzi im. Na chorych ręce kłaść będą, a ci wyzdrowieją”. (Mk 16, 15-18). Z charakterystyki Centrum wynika

jego charakter zielonoświątkowy, podkreślający dary Ducha Świętego („Wierzmy w Boże miłosierdzie, przebaczenie i dary Ducha Świętego”, Ibidem). Podobnie jak inne wspólnoty oparte na charyzmatycznym przywództwie, ważna jest tu bezpośrednia relacja z Bogiem, jego obecność w życiu codziennych, indywidualny charakter ścieżki wiary i modlitwy. Wyrażane jest przekonanie o osobistym doświadczaniu mocy Boga, jego miłości i obecności w życiu każdego, a także o możliwości uzdrowienia i uwolnienia „od wszelkiej opresji, choroby lub strachu” (Ibidem). W przeprowadzonych przeze mnie wywiadach na pytanie „na które z wymienionych elementów we wspólnocie zwraca się szczególną uwagę wskazywano wszystkie poza pietyzmem.

CChK jest kościołem ewangelikalnym. Jako źródła inspiracji wymienia się tu ruch charyzmatyczny oraz Kościół Zielonoświątkowy. Z teologicznego punktu widzenia, „nurt zielonoświątkowy wyznaje za swój centralny element przekonanie, że Kościół jest przede wszystkim społecznością Ducha Świętego. W związku z takim rozumieniem Kościoła mówi się w ruchu zielonoświątkowym o chrzcie w Duchu Świętym. Ta doktryna odróżnia ruch zielonoświątkowy od innych, wyrosłych na bazie chrześcijaństwa” (Ferdek, 1997, s. 76-77).

Dary Ducha Świętego ważne są także w katolickim ruchu charyzmatycznym. Źródłem, do którego odwołuje się ta koncepcja jest oczywiście Biblia, szczególnie fragmenty nt. zesłania Ducha Świętego (Dz. 2, 1-11) oraz List św. Pawła do Koryntian (1 Kor). Tematowi charyzmatu poświęcił także miejsce w Summie Teologicznej św. Tomasz z Akwinu. Niektóre współczesne dokumenty to encyklika papieża Leona XII – „*Divinum illud munus*” z 1897 r. – w całości poświęcona Duchowi Świętemu oraz fragmenty encykliki Jana Pawła II „*Dives In Misericordia*” („O Bożym Miłosierdziu”). Katechizm Kościoła Katolickiego poświęca charyzmatom kilka punktów (m.in. KKK 799-801), m.in. „Kościół jest świątynią Ducha Świętego. Duch jest jakby duszą Ciała Mistycznego, zasadą jego życia, jedności w różnorodności oraz bogactwa jego darów i charyzmatów”

(KKK 809). Problemem jest jednak rozpoznawanie tych darów, a dokładniej ich źródła: „Powstaną bowiem fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy i działać będą wielkie znaki i cuda, by w błąd wprowadzić, jeśli to możliwe, także wybranych” (Mt 24,24; Mk 13,22). Tu podkreśla się rolę Kościoła:

„W tym sensie okazuje się zawsze konieczne rozeznawanie charyzmatów. Żaden charyzmat nie zwalnia z potrzeby odniesienia się do pasterzy Kościoła i od podporządkowania się tym, «którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha, ale doświadczać wszystkiego i zachowywać to, co dobre» (Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 12), by wszystkie charyzmaty, w ich różnorodności i komplementarności, współdziałały dla «wspólnego dobra»” (KKK 801).

Z jednej strony podkreśla się wagę odnowy charyzmatycznej dla KK, z drugiej zaś – wskazuje jako główną przyczynę rozłamów w ostatnich latach. Jak pisze Andrzej Siemieniewski, „każdy, kto rozejrzy się po mapie wyznaniowej naszego kraju, zauważy grupy, które kiedyś były katolickie, a od kilku lub kilkunastu lat nie są już katolickie, gdyż wystąpiły z Kościoła. Co ciekawe, chociaż takich grup jest dużo i są rozsiane po całej Polsce (...) to zjawisko nie jest rozsiane równomiernie po wszystkich ruchach kościelnych w Polsce. Problem występowania z Kościoła jest skoncentrowany w jednym ruchu – i jest to niestety szeroko pojęty ruch odnowy charyzmatycznej” (Siemieniewski 2005). Opisując różne grupy tego typu, które w ciągu ostatnich lat odłączyły się od Kościoła, wymienia Kościół „Kanaan” we Wrocławiu. Pryzwołuje opis grupy, który pochodzi z prasy.

„Kościół Kanaan powstał we Wrocławiu w 1996 roku z grupy wiernych należących do «Katolickiej wspólnoty odnowy w Duchu Świętym» (...). Na początku jego członkowie mówili o sobie «Wolni Chryścijanie». Na spotkania modlitewne kościoła użyczają im zielonoświątkowcy. (...) Według podobnych nauk co Kościół Kana-

an działają inne protestanckie wspólnoty, np. Wrocław dla Jezusa czy Kościół Wolnych Chrześcijan i Kościół Boży w Chrystusie (...); zdaniem prowadzonego przez dominikanów ośrodka informacji o sektach niektóre z tych grup charakteryzuje też silna nienawiść do Kościoła katolickiego i naśmiewanie się z kultu maryjnego⁶¹.

A oto pewne wspomnienie dotyczące działalności misyjnej Kościoła „Kanaan”:

„Problemy zaczęły się w 1997 roku, (...) gdy przyjechała grupa młodzieży z gitarami. Zatrzymali się u księdza na plebani, śpiewali podczas mszy. Potem wynajęli willę, do której zapraszali młodzież na spotkania biblijne” (Ibidem).

Trzeba wziąć pod uwagę, że opinie pochodzą z instytucji, od której wspólnota się odłączyła. W czasie obserwacji i wywiadów z członkami Kościoła Lokalnego Hammer CChK w Cieszynie nie zaobserwowałam tego typu negatywnych postaw jak „silna nienawiść do Kościoła katolickiego i naśmiewanie się z kultu maryjnego”; przeciwnie, wypowiadali się oni o innych kościołach (także tych, do których należeli uprzednio) z dużym szacunkiem. Zobaczmy zatem, jakie czynniki spowodowały założenie Centrum z perspektywy jego wiernych.

Odwołując się do klasyfikacji Tadeusza Doktora (2002, s. 7-9, 32), która szereguje nowe ruchy religijne pod kątem różnorodnych cech, możemy powiedzieć, że Centrum Chrześcijańskie Kanaan to grupa:

- ze względu na właściwości historyczno-doktrynalne:
 - chrześcijańska,
 - protestancka,
 - ewangelikalna;

⁶¹ Obserwacje oraz wywiady członkami Kościoła Lokalnego Hammer nie potwierdziły tego typu negatywnych postaw.

- z rodziny Zielonoświątkowej (akcentującej dary Ducha Świętego);
- sposób powstania: schizma;
- ze względu na rodzaj innowacji prezentująca model „normalnych objawień”.

Ten ostatni element odnosi się do uzupełnienia modeli doświadczeń religijnych o nieposiadające patologicznego charakteru. Rodney Stark przedstawił ten model w postaci 10 tez:

1. Wiele zwykłych zjawisk psychicznych może być doświadczanych jako kontakt ze sferą nadprzyrodzoną.
2. Większość doświadczeń interpretowanych jako kontakt ze sferą nadprzyrodzoną jedynie potwierdza konwencjonalną kulturę religijną, nawet jeżeli zawiera specyficzne komunikaty czy objawienia.
3. Indywidualności twórcze często doznają głębokich (*profound*) objawień i dokonują ich eksternalizacji jako źródła nowej kultury religijnej.
4. Najczęściej zdarza się to osobom głęboko religijnym, które dostrzegają niedostatki konwencjonalnych form wiary.
5. Prawdopodobieństwo dostrzegania niedostatków konwencjonalnych form wiary wzrasta w okresach kryzysów społecznych.
6. W okresach kryzysów społecznych liczba osób otrzymująca nowe objawienia oraz liczba osób skłonnych je zaakceptować ulega maksymalizacji.
7. Zaufanie jednostki do trafności otrzymywanych objawień wzrasta w miarę, jak inni akceptują te objawienia.
8. Im większe otrzymane w ten sposób wzmocnienie, tym większe prawdopodobieństwo, że otrzymująca je osoba będzie mieć następne objawienia.
9. Im większe otrzymywane w ten sposób wzmocnienie i większa ilość otrzymywanych objawień, tym większe

prawdopodobieństwo, że kolejne objawienia będą miały nowatorski (heretycki) charakter.

10. W miarę, jak ruchy religijne powstające w wyniku objawień, odnoszą sukces będą starały się ograniczać ilość objawień lub przynajmniej zapobiegać pojawianiu się objawień mających heretycki charakter (Ibidem, 43-45).

Poziom napięcia można określić jako wyższy w stosunku do wspólnoty wyjściowej (katolicyzm), ale obniżony ze względu na wielowyznaniowe otoczenie.

Innym interesującym zagadnieniem jest obserwowana tu radykalizacja postaw młodych chrześcijan. W działalności wspólnoty można odnaleźć elementy, które interpretować można jako fundamentalistyczne; te w katolicyzmie zauważa się w ruchach odnowy charyzmatycznej (Motak, 2002, s. 123). Wątkiem obecnym tu, a określonym jako rdzeń „prawdziwej Ewangelii” głoszonej przez fundamentalizm protestancki jest przesłanie o wybawieniu od grzechu i swoistą wiarę w Chrystusa:

„(...) pojęcie grzechu nie odnosi się do konkretnych czynów indywidualnych, lecz do całego życia człowieka, który nie nawiązał zbawczej relacji z Jezusem. Poszczególne grzeszne akty traktowane są jako wyraz uniwersalnego, metafizycznego charakteru grzechu, grzesznej natury człowieka i całego życia. Do zbawienia nie wystarcza samo moralne życie czy spełnianie obowiązków religijnych, lecz konieczne jest posiadanie właściwego stosunku do Boga, który musi być potwierdzony przez poprawne życie, modlitwę i lekturę biblii. Zadanie to może być opisane w kategoriach walki” (Ibidem, s. 115).

Przedstawiono tutaj charakterystykę Centrum Chrześcijańskiego Kanaan, ze szczególnym uwzględnieniem Kościoła Lokalnego „Hammer”. Wspólnota ta została wskazana jako przykład funkcjonowania nowych ruchów religijnych wywodzących się z tradycji

chrześcijańskiej na terenie Śląska Cieszyńskiego. Teren ten jest niezwykle ciekawym teren eksploracji ze względu na wielość i różnorodność spotykanych tu nurtów religijnych. Stanowi on przykład obszaru, na którym konflikty na tle religijnym stanowią prawdziwą rzadkość, co uzasadnia się przeszłością historyczną.

Mimo obecnych w literaturze licznych uogólniających i negatywnych opinii dotyczących zagadnienia nowych ruchów religijnych, można wskazać inicjatywy czy aspekty NRR cieszące się popularnością nawet wśród przedstawicieli kościołów założycielskich.

Uczestnictwo w tego typu inicjatywach spotykają się z różnymi, często skrajnymi reakcjami otoczenia i ocenami (rodziny, społeczności), jednak członkowie grupy „Hammer” nie spotkali się dotąd z problemami wynikającymi z przynależności do wspólnoty, choć są przekonani, że takie problemy pojawiają się w innych częściach kraju.

Istnieje duże prawdopodobieństwo, że w odniesieniu do zjawiska, które jest niejako wpisane w specyfikę miejsca (spotyka się jedynie nowe jego realizacje), kategoria NRR (z podkreśleniem nowości) ma tu zastosowanie jedynie w ograniczonym zakresie. Pomimo tego, że pojawiają się nowe wspólnoty, to właśnie owa dynamika jest czymś dla tego miejsca charakterystycznym, jawi się więc raczej jako kontynuacja pewnych tradycji niż zerwanie z nimi.

LITERATURA

- Babiński G. (1997). *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność. Zróżnicowanie religijne. Tożsamość*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Barker E. (1997). *Nowe ruchy religijne*, tłum. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Bubik, Śliż, Wigłasz, Michnik (2010). *100-lecie Związku Stanowczych Chrześcijan. Duchowe przebudzenie*, Cieszyn: ZSCH.
- Budniak J. (2003). Wprowadzenie W: Idem (Red.), *Sekty i nowe ruchy religijne. Studium ekumeniczne*, Cieszyn: Budniak.
- Budniak J. (2004a). Wprowadzenie, W: Idem, Mozor K. (Red.), *Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim w latach działalności Księżęco-Biskupiego Wikariatu Generalnego Księstwa Cieszyńskiego (1770-1925)*, Cieszyn: Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie.
- Budniak J. (2004b). Cieszyn miastem kościołów, W: Idem, Mozor K. (Red.), *Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim w latach działalności Księżęco-Biskupiego Wikariatu Generalnego Księstwa Cieszyńskiego (1770-1925)*, Cieszyn: Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie.
- Budniak, J. (2009). *Jednoczeni w różnorodności : tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Ciupak E. (1982). *Religia i religijność*, Warszawa: Iskry.
- Doktór T. (2002). *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Olsztyn: Wydawnictwo Mantis.
- Ferdek B. (1997) *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu.
- Gajewski M. (2002). *Nowe ruchy religijne i sekty. Między zbawieniem a destrukcją*, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael.
- Gajewski M. (2011) Red. *Kontrowersyjne grupy kultowe i sekty. Analiza psychologiczna i prawna*, Kraków: WAM.

- Gudaszewski G., Chmielewski M. (2010). Red. *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008*, Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Mariański J. (2004). *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków: Nomos.
- Michalska M. (2006). *Religijność na pograniczu. Polacy na Zaozliu*, Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej.
- Motak D. (2002). *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków: Nomos.
- Siemieniowski A. (2005). *Rozłam – charyzmatyczna specjalność?*, Katolicki Serwis Apologetyczny, <http://www.apologetyka.katolik.pl/diskusje-z-chrzcijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/181/1004-rozam-charyzmatyczna-specjalno> [dostęp 02.01.2013].
- Wilson B. R. (red.), *The Social Impact of New Religion Movements*, New York: Rose of Sharon Press 1981.
- Wołpiuk A. (2009). *Przyczyny i motywy przynależności do sekt i nowych ruchów religijnych*, W: I. Fajfer-Kruczek, Ł. Tomczyk (Red.) *Współczesne dylematy pedagogiczne. Media w społeczeństwie informacyjnym. Sekty i nowe ruchy religijne*, Cieszyn: Koło Naukowe Pedagogów Uniwersytet Śląski.
- Wulf, D. M. (1999). *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa: WSiP SA.
- Zwoliński A. (1996). *Anatomia sekty*, Kraków: Wydawnictwo Gotów.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Centrum Chrześcijańskie Kanaan – oficjalna strona internetowa:
www.kanaan.org.pl
- Centrum Chrześcijańskie Kanaan w Polsce [w]:
http://pl.wikipedia.org/wiki/Centrum_Chrze%C5%9Bcija%C5%84skie_Kanaan [dostęp 14.12.2012].
- Czeski Urząd Statystyczny,
<http://www.czso.cz/csu/2003edicniplan.nsf/o/4110-03-->

kladba_obyva_telstva_podle_nabozenskeho_vyznani,
_pohlavi_a_podle_veku dostęp 03.03.2013.i3

Kościół i związki wyznaniowe w Polsce [w:]

http://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bcio%C5%82y_i_zwi%C4%85zki_wyznaniowe_w_Polsce, do-

stęp 10.12.2012.

*Kościół i związki wyznaniowe wpisane do rejestru kościołów i innych
związków wyznaniowych*, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych
i Administracji [w:] [http://](http://www.msw.gov.pl/portal/pl/92/9108/)

www.msw.gov.pl/portal/pl/92/9108/

*Koscioly_i_zwiazki_wyznaniowe_wpisane_do_rejestru_kosciolo
w_i_innych_zwiazkow_wy.html* [dostęp 03.01. 2013].

Międzynarodowy Dom Modlitwy w Czeskim Cieszynie:

[http://www.mdmtesin.](http://www.mdmtesin.org/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=23&lang=pl)

[org/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=23&lang=pl](http://www.mdmtesin.org/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=23&lang=pl) [dostęp 03.03.2013].

Słowo wiary – blog Bolesława Paliwody, [http://slowowiary-
blogboleslawapaliwody.blogspot.com/](http://slowowiary-blogboleslawapaliwody.blogspot.com/)

Trans-fuzja blog, *Światowy dzień modlitwy 2009*, [http://trans-
fuzja.blogspot.com/](http://trans-fuzja.blogspot.com/), dostęp 03.01.2013 r.

KULT ŚWIĘTEJ RITY W PARAFII P.W. ŚW. KATARZYNY ALEKSAN- DRYJSKIEJ W KRAKOWIE JAKO NOWE ZJAWISKO RELIGIJNE

OLGA CURZYDŁO*

Kult świętej Rity nie jest mocno zakorzeniony w polskiej tradycji katolickiej, ale w ostatnim czasie ta „święta od spraw beznadziejnych i po ludzku niemożliwych” (Abramczuk 2011, s. 51-53), jak często bywa określana, staje się coraz popularniejszą postacią, a kult jej poświęcony nabiera znaczenia, o czym świadczy rosnąca ilość miejsc kultu świętej i coraz więcej wiernych na poświęconych jej mszach i nabożeństwach, a także wiele publikacji dla czcicieli, takich jak modlitewniki czy popularyzujące tę postać broszury. Krakowski ośrodek jej kultu jest chyba najbardziej znanym wśród wiernych i najlepiej rozwiniętym, o czymś świadczy jego coraz lepsza organizacja. W dni poświęcone św. Ricie, kiedy na wieczor-

* Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński.

ne msze przybywają tłumy wiernych, wokół kościoła ustawia się wielu ulicznych sprzedawców z kubłami róż (które są symbolem świętej), a od niespełna roku w zabytkowej dzwonnicy działa Rosarium św. Rity – sklep z dewocjonaliami. Najważniejszym zadaniem niniejszego opracowania jest zwrócenie uwagi na nowy i ciekawy problem w polskim życiu religijnym, ruchu kultowego św. Rity, który rozwija się w parafii p.w. św. Katarzyny w Krakowie. Parafia ta, znajdująca się na Kazimierzu, w dzielnicy Stare Miasto i jest prowadzona przez oo. Augustianów. Co istotne, artykuł nie dotyczy nowego ruchu religijnego *per se*, ale raczej ruchu kultowego, który zawiera się w nurcie Kościoła katolickiego. Wy różniki tak rozumianego kultu zostaną omówione w dalszej części tekstu.

Na wstępie chciałabym bardzo podziękować o. Markowi Donajowi OSA, proboszczowi parafii p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej, który udzielił mi wielu informacji i materiałów do tej pracy. Również pan Jacek Sajka, organista w kościele, pomógł mi w zdobyciu materiałów fotograficznych oraz odpowiedział na kilka pytań. Zbierając materiały, przeprowadziłam też rozmowy z mieszkańcami parafii, którzy, jako bezstronni obserwatorzy podzielili się ze mną swoimi spostrzeżeniami w formie wywiadu swobodnego. Część informacji na temat źródeł internetowych czerpałam od osoby, która je opracowuje, ale chciała pozostać anonimowa. Metody badawcze wykorzystane przy pisaniu artykułu to wywiad swobodny z wyżej wymienionymi osobami, obserwacja uczestnicząca w czasie mszy świętych ku czci św. Rity 22 listopada i 22 grudnia 2012r, oraz analiza intencji zamieszczanych w Internecie oraz ich opracowania, które czytane jest na poprzedzającym mszę nabożeństwie. Ogromna popularność kultu w Internecie sprawia, że analiza intencji okazała się najważniejszym źródłem informacji na temat tego zjawiska, zaś pozostałe metody miały na celu uzupełnić wiedzę na temat ruchu i ulokować go w konkretnym kontekście, jakim jest jego lokalne występowanie przy parafii p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Krakowie.

HISTORIA ŚW. RITY ORAZ JEJ KULT

Św. Rita z Cascii⁶² żyła na przełomie XIV i XV wieku we włoskim regionie Umbria, była mniszką z zakonu augustianek. Konkretny daty jej życia są niepewne – urodziła się najprawdopodobniej między 1360 a 1381 rokiem w Roccaporenie koło Cascii. Najnowsze publikacje na jej temat (np. Polia, 2010) podają jednak zazwyczaj rok 1381, opierając się głównie na tradycji, według której żyła 76 lat, a zmarła w 1457 roku, chociaż data śmierci jest również przedmiotem sporu badaczy (często brany pod uwagę jest też rok 1447). Początkowo chciała zostać mniszką, ale będąc jedynym dzieckiem w rodzinie oraz mając chłopskie pochodzenie musiała wyjść za mąż. Kolejnym „tradycyjnym” elementem jej wizerunku jest wpływ jaki miała na nawrócenie porywczego męża, Paolo Manciniego, który został później zamordowany. To powoduje, że jego synowie muszą go pomścić, co oczywiście jest niewybaczone w oczach Boga. Giną jednak z powodu zarazy, co wielu hagiografów przypisuje modlitwom Rity, która nie chciała, żeby dokonali zemsty na mordercach ojca (Sicari, 2008, s. 82-83). Po ich śmierci Rita starała się o wstąpienie do zakonu sióstr augustianek, ale z powodu niezakończonego sporu, który wywołała śmierć jej męża, nie zostaje przyjęta. Kiedy „doprowadza do zgody między zwaśnionymi rodami (...) nic już nie stoi na przeszkodzie, by w wieku trzydziestu sześciu lat rozpoczęła życie augustianki” (Curzydło, 2011, s. 63). Na piętnaście lat przed śmiercią (prawdopodobnie 1442r.) dostaje stygmatów korony cierniowej, a pod koniec życia, w chorobie, prosi krewną o przyniesienie w środku zimy róży i dwóch fig z jej ogrodu. Z tego wydarzenia wywodzi się róża jako symbol świętej. Jej ciało nie zostało pochowane, do dziś jest wystawione publicznie w szklanej trumnie w bazylice w Cascii.

⁶² Często w polskiej tradycji nazywana jest Rytą (Attwater, John, 1997 i Fros, Sowa, 2005), jednak współcześnie powszechniejsze jest użycie jej imienia w formie identycznej z oryginalną (Curzydło, 2011; Sicari, 2008).

Dostępne w języku polskim teksty o Ricie mają charakter hagiograficzny lub popularyzujący. Większość replikuje niepoparte faktami historie o życiu świętej, które kształtują legendę, ale nie zwiększają świadomości o jej prawdziwym życiu. Mimo, a może dzięki takiemu stanowi wiedzy o św. Ricie, wierni są coraz ciekawszy jej postaci oraz kultu, który jej dotyczy. Badacz jednak musi pogodzić się z małą ilością pewnych i potwierdzonych informacji na ten temat⁶³. W przypadku katolickiego kultu świętych prawda historyczna nie jest jednak najistotniejsza, gdyż wyznawcy bardzo często patrzą na czczonego przez siebie patrona głównie przez pryzmat hagiografii.

Kult świętej Rity według Sicariego (2008, s. 93) rozpoczął się tuż po jej śmierci:

„Wnet też zaczęły napływać nieprzerwanym strumieniem rzesze ludzi, którzy ją znali i czcili. Jej ciało wydawało przepiękny zapach (fakt ten potwierdzały stale liczne świadectwa aż do naszych czasów), dlatego, jak twierdzą dawne źródła, „nie zostało nigdy pogrzebane i nie uległo rozkładowi”. Od razu też zostało wystawione w klasztornym chórze, dla publicznego kultu. Warto zaznaczyć, że uroczystości ku czci błogosławionej Rity celebrowano w obecności konsulów Cascii (którzy wspierali je pokazanymi datkami) już od 1545 roku, czyli całe dziesięciolecia przed beatyfikacją.”

Beatyfikacja miała miejsce dopiero w 1628 roku, a kanonizacja w 1900. Od tej pory również datuje się jej kult w Krakowie, dwa lata później wydano po raz pierwszy nowennę do św. Rity, a w 1907 rozpoczęło działalność Bractwo św. Rity z Cascii i św. Klary z Montefalco, które nie przetrwało jednak długo (Abram-

⁶³ Wspomniana przez mnie publikacja Mario Poliego, *Santa Rita da Cascia. La vita e i luoghi*, będąca dobrym opracowaniem o św. Ricie, jest póki co dostępna tylko po włosku, ale według o. Marka Donaja planowane jest jej tłumaczenie na polski.

czuk, 2011, s. 50). Jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym (brak dokładnej daty) w kościele pojawił się obraz ją przedstawiający, który obecnie znajduje się w kaplicy ss. augustianek. Podczas II Wojny światowej w kościele umieszczona zostaje rzeźba, która również została zachowana i do dziś jest obiektem kultu (Curzydło, 2011, s. 29-32). Ponowne ożywienie kultu miało miejsce na początku lat 90. XX wieku, wraz z odzyskaniem przez zakon augustianów opieki nad parafią p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej (Abramczuk 2011, s. 54). Inne miejsca kultu świętej w Polsce to m.in. Kościół p.w. Dzieciątka Jezus w Warszawie, Kościół p.w. Matki Bożej Niepokalanej w Nowym Sączu, Kościół p.w. św. Józefa Sebastiana Pelczara w Rzeszowie oraz ufundowane przez osoby świeckie figury w Błociszewie i Włosaniu (Curzydło 2011, s. 33-42).

Kult wymieniany jest przez wielu religioznawców i socjologów zajmujących się religią jako jeden z typów organizacji religijnych, jednak nie każdy badacz uwzględnia kult w swojej typologii, nie ma również zgody co do jego definicji. Przede wszystkim, istnieje różnica między kultem rozumianym jako działanie i kultem jako grupą. „Słownik socjologii i nauk społecznych” pod redakcją Marshalla (2004, s.164) definiuje kult z punktu widzenia antropologicznego jako zbiór „praktyk i wierzeń jakiejś grupy, odnoszących się do miejscowego boga”, natomiast dla socjologii kult „jest małą grupą ludzi aktywnych religijnie, których wierzenia mają zwykle charakter synkretyczny, ezoteryczny i indywidualistyczny”. Należy jednak zwrócić uwagę na pewne problemy tej publikacji, powstałej w języku angielskim, co sprawia, że dosłowne tłumaczenie hasła *cult* jako polskiego „kult” powoduje rozbieżności definicyjne. Autor hasła zwraca uwagę, że „trudno jest oddzielić ideę k. [kultu] od jego potocznego, pejoratywnego znaczenia”, co wiąże się z faktem, że angielskie *cult* posiada potoczne znaczenie takie jak polska „seksa” – często występuje jako pejoratywne określenie nowego ruchu religijnego. W Polsce kult nie ma raczej takich konotacji, co widać w opracowaniu tego hasła na przykład w „Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny” pod redakcją Zgółkowej (1998, s. 287-

288), gdzie wyróżniono trzy znaczenia: kult jako „zachowanie wyrażające cześć religijną, której przedmiotem są najczęściej (...) założyciele religii, święci, a zwłaszcza Bóg w religiach monoteistycznych” oraz w rozumieniu potocznym jako „szczególnie wielki szacunek do kogoś lub czegoś, uznanie, zamiłowanie do czegoś” i religioznawczym jako „całokształt praktyk obrzędowych, za pośrednictwem których wyznawcy manifestują cześć dla sacrum w aktach uwielbienia, błagania i dziękczynienia; obok doktryny i organizacji zasadniczy aspekt religii; także synonim pojęcia: religia i nurt religijny w danej religii”. Według tego słownika możemy wywnioskować, że kult jest przede wszystkim jakimś działaniem czy zachowaniem, związanym z religią, ale nie z organizacją religijną. Podobną definicję można znaleźć w „Słowniku języka polskiego” pod redakcją Szymczaka (1992, s. 1083) – kult to „cześć religijna oddawana bóstwu (siłom nadprzyrodzonym) osobom, rzeczom” lub „zewnątrzny aspekt religii w odróżnieniu od teoretycznej doktryny; ogół obrzędów religijnych jakiejś religii, całokształt czynności religijnych”. Przykładem połączenia tych dwóch definicji może być kult świętych, który jest praktycznym przejawem wiary, w istnienie świętych i ich moc wstawienniczą. Kult świętych jest więc oddawaniem czci (znaczenie pierwsze) i uzewewnętrznieniem doktryny (znaczenie drugie) jednocześnie.

Kościół katolicki wprowadza i konstytuuje pojęcie kultu w Kodeksie Prawa Kanonicznego (1983), który w księdze IV, części II, tytule IV „Kult świętych, obrazów i relikwii” (KPK IV/II/IV)⁶⁴ zawiera przepisy regulujące obecność kultu w głównym nurcie Kościoła. Z pięciu przepisów, które zawiera ten tytuł KPK, najważniejsze są trzy pierwsze, które wypada przytoczyć tu w całości:

⁶⁴ Przywołując Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK) będę używać skrótów, które stosowane są również w materiale źródłowym, czyli na portalu Wikiźródła.

Kan. 1186

Dla umocnienia świętości Ludu Bożego, Kościół poleca szczególnej i synowskiej czci wiernych Najświętszą Maryję, zawsze Dziewicę, Matkę Bożą, którą Chrystus ustanowił Matką wszystkich ludzi oraz popiera prawdziwy i autentyczny kult innych Świętych, których przykładem wierni budują się i wstawiennictwem są wspomagani.

Kan. 1187

Kult publiczny można oddawać tylko tym sługom Bożym, którzy autorytetem Kościoła zostali zaliczeni w poczet Świętych lub Błogosławionych.

Kan. 1188

Należy zachować praktykę umieszczania w kościołach świętych obrazów, by doznawały czci ze strony wiernych; jednakże mają być umieszczane w umiarkowanej liczbie i z zachowaniem właściwego porządku, aby nie wywoływały zdziwienia u wiernych i nie dawały okazji do niewłaściwej pobożności.

Prawo kościelne zwraca więc uwagę na wzór, jaki dla wiernych mają stanowić święci oraz ich rolę wstawienniczą w modlitwach do Boga, a także szczególnie podkreśla postać Maryi. Przepis 1187 zaznacza, że tylko Kościół ma prawo ustanawiania świętych i błogosławionych, którym następnie wierni mogą oddawać kult publiczny. Przepis 1189 zezwala na naprawę świętych obrazów pod warunkiem uzyskania zgody ordynariusza, a przepis 1190 dotyczy relikwii, których nie można sprzedawać oraz oddzielać od wiernych. KPK wspomina również o organizacjach religijnych i ich roli w szerzeniu kultu publicznie – sprawy te reguluje tytuł o stowarzyszeniach wiernych (Ibidem, II/V/I):

Kan. 301

Jedynie kompetentna władza kościelna może erygować stowarzyszenia wiernych, które zamierzają przekazywać doktrynę chrześcijańską w imieniu Kościoła albo też rozwijać kult publiczny, bądź też przedsięwziąć inne cele, których realizacja ze swej natury zastrzeżona jest władzy kościelnej.

Zasadniczo jednak rozwijanie kultu publicznego należy do instytucji kościelnych, zazwyczaj zresztą tak się dzieje. Zdarza się, że kult rozpoczyna się samoistnie, kiedy bez „lobbingu” Kościoła wierni zaczynają czcić jakiegoś świętego, obraz czy relikwie, ale w każdym takim przypadku prędzej czy później strona kościelna musi zająć się organizacją takiego kultu.

KULT ŚW. RITY W KRAKOWIE

Centralnym elementem kultu św. Rity w parafii p.w. św. Katarzyny Aleksandryjskiej jest jej dzień pamiątkowy, 22 maja. W parafii ten dzień jest odpustem⁶⁵, o godzinie 18 odbywa się uroczysta msza koncelebrowana, a święto poprzedzone jest triduum – trzema dniami codziennych nabożeństw, na których odczytywane są prośby do świętej oraz podziękowania⁶⁶. Również co miesiąc, w 22. dniu miesiąca, o godzinie 17.30 odbywa się nabożeństwo, podczas którego czytane są intencje wiernych, po którym odbywa

⁶⁵ Według Konstytucji Apostolskiej „*Indulgentiarum Doctrina*” papieża Pawła VI (1967): „Dla dostąpienia odpustu zupełnego wymaga się wykonania czynu, do którego jest przywiązany odpust i wypełnienia trzech warunków, którymi są: sakramentalna spowiedź, Komunia św. i modlitwa według intencji Papieża. Wymaga się ponadto, aby wykluczyć wszelkie przywiązanie do jakiegokolwiek grzechu nawet powszedniego.” Wierny, który spełni te warunki oraz w dniu odpustu dla danego kościoła odmówi w nim modlitwy „Ojcze nasz i Zdrowaś Mario”, uzyska odpust zupełny grzechów.

⁶⁶ W przypadku, gdy na 22 maja przypada inne święto – na przykład Boże Ciało – odpust zostaje przeniesiony na inny dzień.

się msza poświęcona św. Ricie. Nie różni się ona liturgicznie od zwykłej mszy świętej, z wyjątkiem święcenia róż pod koniec mszy oraz adoracji relikwii św. Rity po mszy – wierni modlą się pod jej rzeźbą, gdzie umieszczony jest relikwiarz z kawałkiem szaty.

Prośby składane przez wiernych są zewnętrzną manifestacją czci do św. Rity, obok ludzi pojawiających się na mszach i poświęcanych przez nich różach. Jak już wspomniałam, kult jest nie tylko praktycznym wyrazem doktryny (Libiszowska-Żółtkowska, 2001, s. 15), ale też zewnętrznym przejawem wiary. Prośby te są najlepszym uzewnętrznieniem wiary, gdyż są bardzo liczne, a dostęp do nich jest bardzo prosty – zamieszczane są na przykład na stronie krakowskiej parafii organizującej uroczystości, a także odczytywane w trakcie nabożeństwa ku czci św. Rity. Intencje te można poddać zarówno badaniu ilościowemu, jak i jakościowemu, i są przejawem potrzeb wiernych, które są realizowane dzięki uczestnictwu w ruchu kultowym. Ponieważ prośby te są zazwyczaj adresowane bezpośrednio do świętej, można uznać ich autentyczność i szczerść wypowiedzi wiernych, której nie dałoby się osiągnąć przy bezpośrednim kontakcie badacza z badanymi.

Intencje przysyłane przez internet na adres mail sw-rita.parafia-kazimierz@augustianie.pl udostępniane są na stronie www.parafia-kazimierz.augustianie.pl/index.php?page=13016.

Analizując jej zawartość, opierałam się na wyznacznikach opisanych przez Douglasa Cowana (2011, s. 464) w jego trypoziomym modelu analizy treści religijnych w Internecie. Prośby można przesłać samemu (przez adres mail) lub za pomocą formularza znajdującego się na stronie, który wymaga podania imienia oraz wpisania intencji – te wiadomości również są dostarczane na podany adres mail. Ponadto na stronie widnieje informacja o najbliż-

szej uroczystości poświęconej Ricie oraz prośba o nieprzesyłanie tych samych próśb jednocześnie do augustianek i augustianów⁶⁷.

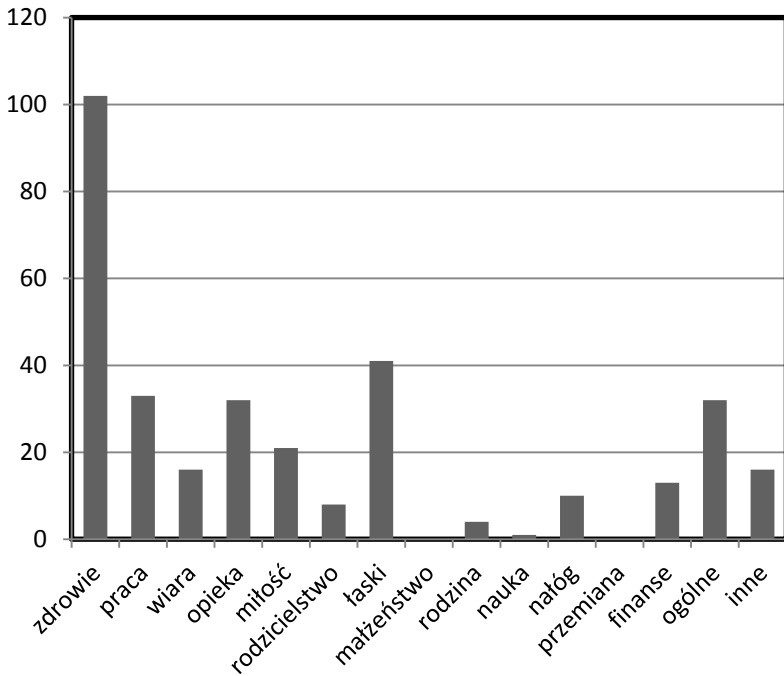
Adres mail podany na stronie należy do oo. augustianów i jest przez nich sprawdzany, a odebrane prośby i podziękowania są redagowane i w takiej formie pojawiają się na stronie w nieregularnych odstępach czasu oraz bez daty. Intencje te trafiają również do osoby układającej je do nabożeństwa. Materiały widoczne na tej stronie internetowej są ogólnodostępne, dlatego problem etyczny związany z prywatnością danych w Internecie, zasygnalizowany przez Cowana (Ibidem, s. 468-469), zostaje rozwiązany – jeśli użytkownicy umieszczają jakieś treści na ogólnodostępnej stronie, ich prawo do prywatności lub informowania o wykorzystaniu ich wypowiedzi można interpretować na korzyść badacza. Ponadto, wszystkie prośby i podziękowania są pisane z przeznaczeniem do przeczytania na poprzedzającym mszę świętą nabożeństwie. Co istotne, z punktu widzenia Kościoła nabożeństwo nie ma znaczenia dla mszy, gdyż jest ona odprawiana w intencji w s z y s t k i c h próśb zanoszonych przez modlących się. Rolą nabożeństwa jest więc przede wszystkim pokazanie wiernym, że ich prośby są „przekazywane”, ale tak naprawdę to do nich należy modlitwa do Boga za wstawiennictwem świętego. Niektóre ośrodki kultu tylko gromadzą intencje wypisywane przez wiernych (co może służyć za dowód na istnienie wiary we wstawiennictwo świętego i czczenie go), ale z punktu widzenia teologicznego fizyczna (lub wirtualna) obecność takich próśb czytanych w trakcie nabożeństwa lub zamieszczanych w Internecie nie jest istotna.

Intencje w swojej formie „końcowej”, czyli takiej, jaką można usłyszeć podczas nabożeństwa przed mszą, są układane kategoriami, które częściowo przejęłam we własnej analizie ilościowej. Prośby i podziękowania są grupowane i rozpoczynają się zawołaniem – między innymi „dziękujemy”, „prosimy o Boże błogosławieństwo”,

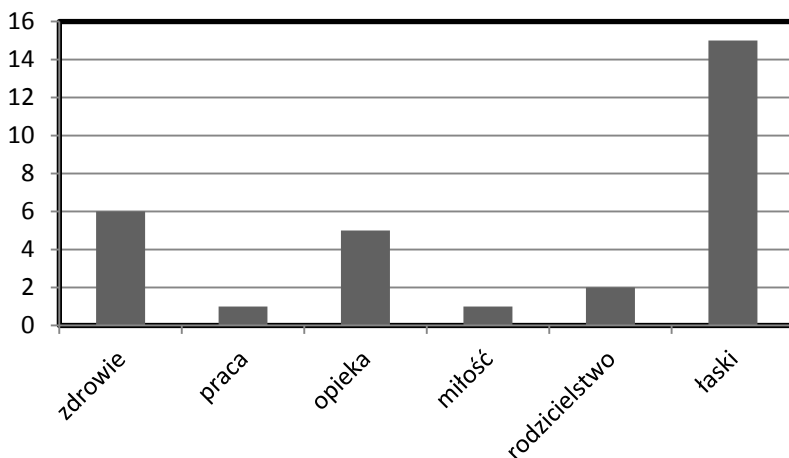
⁶⁷ Oba zakony zbierają intencje osobno, ale są one potem układane razem (przez jedną osobę) i odczytywane na nabożeństwie.

„prosimy o zdrowie” – po którym następuje wyliczenie osób, które modlą się w danej intencji. Część próśb jest zaliczana do bardziej ogólnych grup, na przykład „prosimy o wstawiennictwo do Boga...”, a szczegółowe intencje są wyliczane wraz z imionami modlących się. Zarówno po wszystkich podziękowaniach, jak i prośbach, w ogólnym zdaniu zawarte są też intencje osób, które nie podpisały imiennie karteczek i intencji przysyłanych przez internet.

PROŚBY - NABOŻEŃSTWO



PODZIĘKOWANIA - NABOŻEŃSTWO



Wykorzystując udostępniony mi tekst nabożeństwa z 22 grudnia 2012 roku, mogłam dokonać analizy ilościowej poszczególnych kategorii próśb i podziękowań. Przypisując intencje do poszczególnych kategorii, brano pod uwagę, że w jednej prośbie może zawierać się kilka kategorii, na przykład w przypadku „o łaskę małżeństwa i macierzyństwa dla Katarzyny” traktowano tę prośbę jako jednocześnie należącą to kategorii „miłość” (do której zaliczałam intencje o znalezienie małżonka, zawarcie małżeństwa i założenie rodziny) i „rodzicielstwo” (zajście w ciążę, zostanie rodzicem, szczęśliwy przebieg ciąży lub porodu oraz urodzenie zdrowego dziecka). Początkowo kategorie przyjmowano zgodnie z tym, jak klasyfikowano prośby w tekście nabożeństwa, wypisując osobno intencje niedające się sprowadzić do istniejących kategorii, ale przyjęto, że jeśli jakiś typ intencji powtórzył się co najmniej 5 razy (w nabożeństwie lub części intencji znajdujących się na stronie

internetowej, które też wybrałam do analizy), jest brany pod uwagę osobno i zostaje włączony do wykresu⁶⁸.

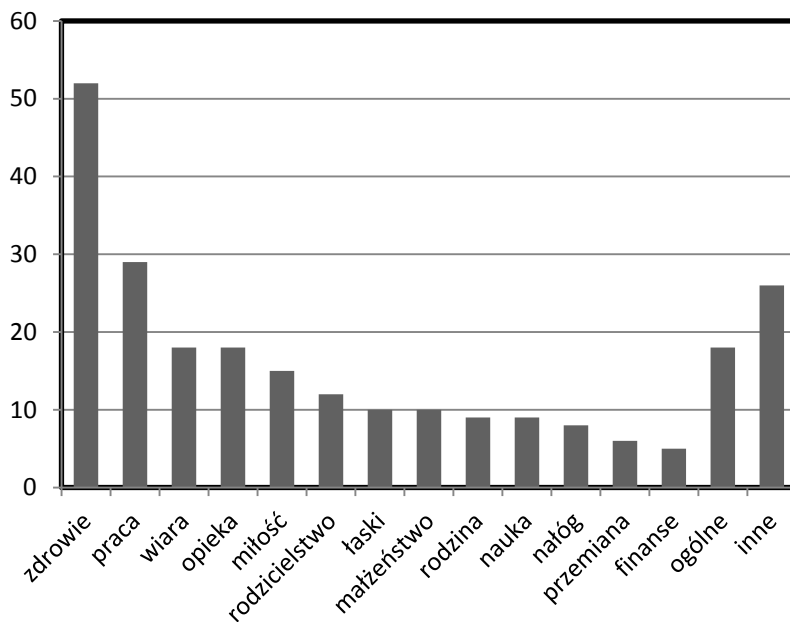
W ten sposób uzyskałam 329 przejawów poszczególnych kategorii prośb i 30 podziękowań w nabożeństwie oraz 245 prośb spośród 100 indywidualnych intencji ze strony internetowej. Część z kategorii, jak małżeństwo i przemiana, nie występowała w nabożeństwie, ale pojawiła się w materiale ze strony internetowej. Tabela poniżej wyjaśnia wszystkie kategorie, których nazwy są skrótowe, co nie zapewnia jasności co do zasady, według jakiej zostały ustanowione.

Kategoria	Opis
Zdrowie	Zdrowie, nawrócenie, uzdrowienie, powodzenie operacji, badań itp.
Praca	Znalezienie, utrzymanie pracy, sukces zawodowy, powodzenie firmy.
Wiara	Nawrócenie, oczyszczenie z grzechu.
Opieka	Opieka św. Rity, Boga itd., pomoc – bez podania szczegółów.
Miłość	Znalezienie męża/żony, założenie rodziny, zawarcie związku małżeńskiego.
Rodzicielstwo	Zajście w ciążę, rodzicielstwo, szczęśliwy/spokojny (itp.) przebieg ciąży lub porodu, zdrowe dziecko
Łaski	Łaska, błogosławieństwo Boże – bez podania szczegółów.
Małżeństwo	Pojednanie małżonków, naprawa relacji małżeńskich.
Rodzina	Spokój, poprawa relacji rodzinnych/przyjacielskich, zgoda, przyjaźń.
Nauka	Poprawa wyników, zdanie egzaminu, sukces (w nauce).
Nałóg	Wytrwanie w trzeźwości, wyjście z nałogu.
Przemiana	Przemiana życia, ułożenie życia (zgodnie z wolą Bożą), znalezienie właściwej drogi życia.

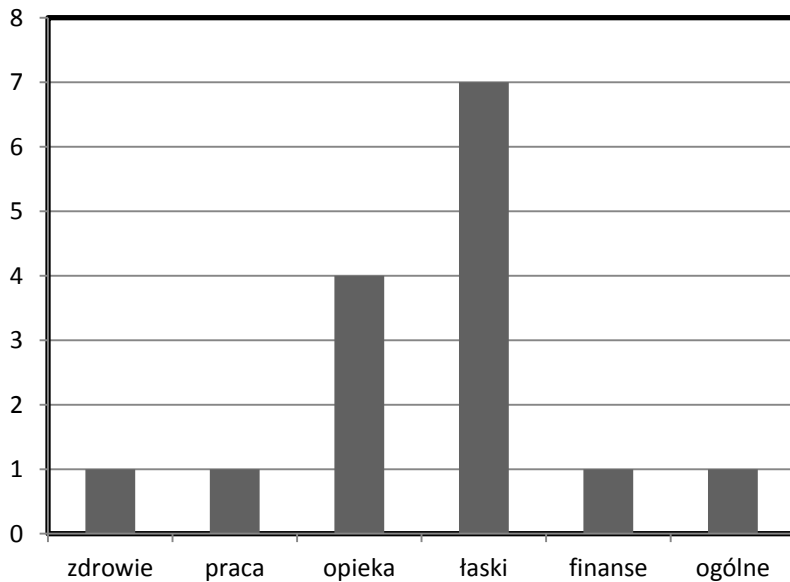
⁶⁸ Trzy razy pojawia się prośba o miłosierdzie Boże, tyle samo o wybaczenie sobie lub innym oraz cztery razy o wsparcie lub siłę; pozostałe powtarzały się dwa razy lub wcale.

Finanse	Wyjście z długów, sukces finansowy, kupno/utrzymanie mieszkania, domu.
Ogólne	Rozwiązanie, wyjście z trudnych spraw, problemów, pomoc w Bogu znanych sprawach.
Inne	Intencje niepasujące do pozostałych kategorii.

PROŚBY - STRONA



PODZIĘKOWANIA - STRONA



Najważniejsza dla niniejszego artykułu była analiza próśb i podziękowań zamieszczanych na stronie internetowej, ponieważ ich redakcja ogranicza się do poprawienia błędów językowych (ortograficznych, stylistycznych, interpunkcyjnych, gramatycznych) oraz ewentualnie skrócenia bardzo długich intencji, w których na przykład połowa się powtarza lub opisane są w nich szczegóły, nie mające wpływu na treść prośby lub podziękowania. Intencje te zawierają zwykle po kilka typów próśb, a ich analiza pod względem kategorii znajduje się w tabeli powyżej, zrealizowana tak samo, jak omówiona wyżej analiza próśb z nabożeństwa. Duży udział kategorii „łask” w nabożeństwie wiąże się najprawdopodobniej z tym, że osoba, która układa tekst nabożeństwa i klasyfikuje intencje wypisywane przez wiernych większość „spornych kwestii” rozwiązuje właśnie używając tej ogólnej kategorii. Natomiast kate-

goria „ogólne” najczęściej ma źródło w dyskrecji samych składających prośby, którzy formułują je na przykład w takiej formie: „w intencji Boga znanej”. Nie bez wpływu na wynik tej analizy jest też fakt, że materiał ze strony internetowej był stosunkowo niewielki – wykorzystano 100 tekstów, a każdego miesiąca za pośrednictwem internetu przychodzi między 250 a 350 intencji. Przyglądając się bliżej tym intencjom, można zauważyć pewne tendencje i odróżnić różne rodzaje prośb, chociaż oczywiście granica jest bardziej płynna niż w przypadku analizy kategorii, o które proszą wierni.

Często wierni zwracają się wprost do świętej, czasami również dają w tym przejaw zaufania do „zdolności” wstawienniczych św. Rity („patronko spraw trudnych”, „ty, która wyjednałaś...”). Dla skrócenia intencji pojawiających się na stronie, rzadko można tam spotkać długie zwroty do św. Rity, ale wśród oryginalnych wiadomości jest ich znacznie więcej. Można zauważyć podział na bardzo krótkie i rzeczowe prośby, ale całkiem sporo jest intencji długich, które odznaczają się właśnie takimi rozbudowanymi zwrotami do św. Rity oraz okazjonalnie do Boga, Jezusa, Ducha Świętego, Maryi czy innych świętych. Zwykle te dłuższe prośby mają dość „dramatyczny” charakter, zawierają rozbudowane opisy chorób, niekorzystnych sytuacji życiowych i tym podobnych, np. (pisownia oryginalna):

„SW RITO CUDNA GWIAZDO NASZEGO SW KOSCIOLA OBLUBIENICO JEZUSA CHRYSZTUSA KTORA ON CIE USTANOWIL OPIEKUNKA I POTEZNA OREDOWNICZKA W SPRAWACH BEZNADZIEJNYCH WYJEDNAJ MI PRZETO LASKE CALKOWITEGO UZDROWIENIA Z DEPRESJI JAKA SPOTKALA MNIE POWIELKIM PRZEZYCIU NIESZCZESLIWEJ MILOSCI DO MEZCZYZNY I POWSTALYCH DALSZYCH PROBLEMOW NA MOJEJ DRODZE ZYCIA Z POKORA PROSZE CIE DZIEKUJE BO DLA CIEBIE NIE MA RZECZY NIE-MOZLIWTCH”

Stosunkowo niewielka liczba wiernych formułuje wypowiedzi zgodne z doktryną Kościoła Katolickiego, według której nie należy modlić się do świętych, a jedynie za ich wstawiennictwem do Boga. Większość kieruje swoje prośby bezpośrednio do św. Rity (np. „Św. Rito, proszę Cię o pozytywne rozwiązanie problemu mieszkaniowego” czy „Proszę Cię św. Rito o pianino”), co może oczywiście wynikać z niedopatrzania, ale równie prawdopodobnie z nieznamomości zasad wiary.

Wśród oryginalnych wiadomości ze skrzynki mailowej, których część została mi przekazana, znalazłam jedną wiadomość będącą podziękowaniem i świadectwem o cudzie, który według autorki dokonał się za wstawiennictwem świętej Rity (pisownia oryginalna):

„Szczęść Boże!!

Tym razem nie zwracam się z prośbą lecz z gorącym podziękowaniem za wspomnienie mojej intencji. 22 grudnia modlono się również za mojego syna u którego podejrzewano autyzm. Nie wiedzieliśmy z mężem co robić, chodziliśmy do lekarzy, specjalistów ale mieliśmy poczucie "stania w miejscu". I właśnie 22 grudnia, "przypadkiem" przez internet nawiązaliśmy kontakt z logopedą, która specjalizuje się w terapii mowy autystyków. Zleciła nam ćwiczenia, rehabilitację, powiedziała co mamy robić, jak postępować itd. I są efekty!! Logopeda jest wspaniałą osobą, bardzo czynną, pomaga nam ZA DARMO. Zawsze służy pomocą i radą. Jestem przekonana że to cud dzięki Św. Ricie. Bóg nie daje gotowych rozwiązań, daje wędkę. Nic nie dzieje się przypadkowo. Jestem wdzięczna Bogu i Św. Ricie za wszystko."

Tego typu świadectwa, przesyłane za pomocą internetu, są rzadkie, ale pokazują wiarę czcicieli świętej w autentyczny wpływ, jaki ma ona na wysłuchanie ich modlitw i pozytywny wynik zanoszo-

nych za jej wstawiennictwem próśb. Taką wiarę żywią też osoby, które składają swoje intencje modlitewne, często zaznaczając w nich, że wstawiennictwo świętej Rity jest ich ostatnią nadzieją na spełnienie próśb o zdrowie, poprawę sytuacji życiowej, znalezienie małżonka itp. Charakterystyczne są też frazy wyrażające przekonanie o niezwykłej mocy świętej, takie jak (pisownia oryginalna): „Ty jesteś wielką orędowniczką i nigdy nie opuszczasz tych, którzy się do Boga za Twoją przyczyną zwracają”, „OBLUBIENICO JEZUSA CHRYSZTUSA KTORA ON CIE USTANOWIL OPIEKUNKA I POTEZNA OREDOWNICZKA W SPRAWACH BEZNADZIEJNYCH”, czy „wierzę w Twojej wstawiennictwo”. Również rosnąca ilość wiernych na comiesięcznych mszach oraz dostarczanych przez nich intencji świadczy o wzroście zainteresowania kultem i wierze w siłę modlitwy za wstawiennictwem św. Rity.

PODSUMOWANIE

Analiza intencji zamieszczanych w Internecie przez wyznawców kultu św. Rity pokazuje, że żywią oni silne przekonanie o pozytywnym wpływie modlitwy za wstawiennictwem świętego na spełnienie próśb zanoszonych do Boga. Jednocześnie ewidentna jest też w wielu przypadkach nieznajomość zasad wiary, kiedy wyznawcy zwracają się z modlitwami bezpośrednio do świętej. Widać też nierzadko brak pokory, żądania spełnienia prośby i przekonanie, że modlącym „należy się” pomoc ze strony św. Rity. Wierni są silnie przywiązani do intencji, które wysyłają za pomocą e-maila lub zostawiają w kościele – prośby niektórych często się powtarzają, czasami wierni wysyłają wiadomość, w której domagają się umieszczenia swojej intencji na stronie internetowej albo dopytują, czy została przeczytana na nabożeństwie. Świadczy to o tym, że wielu czcicieli św. Rity zależy na zewnętrznej manifestacji wiary, a z kolei niektórzy nie przywiązują wagi do doktryny Kościoła katolickiego – być może kult świętej zastępuje im czczenie Boga.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, skąd bierze się popularność ruchu kultowego czcicieli św. Rity w Krakowie należy zwrócić uwagę na różne aspekty. Edward Ciupak (1965, s. 36) wyróżnia trzy grupy funkcji praktyk religijnych wchodzących w skład kultu: „funkcje instrumentalne, gdy praktyki są narzędziem zaspokajania potrzeb (eschatologicznych, estetycznych, towarzyskich, moralnych i innych); funkcje integrujące, gdy praktyki są religijnym wyrazem stosunków społecznych; funkcje autoteliczne, gdy praktyki stanowią wartości „same w sobie”). Wydaje się, że w przypadku kultu św. Rity najważniejsze są funkcje instrumentalne, zaspokajające potrzeby wiernych – dzięki modlitwie odczuwają bliskość Boga, a sama święta jest pośrednikiem, mającym możliwość zanieśienia próśb i trosk „przed Tron Niebieski”. Liczne świadectwa cudów dają nadzieję na podobny wynik dalszych modlitw. Udzielając odpowiedzi na pytanie o motywy kierujące ludźmi biorącymi udział w uroczystościach poświęconych Ricie, obserwujący ten kult z bliska sąsiedzi mówili, że prawdopodobnie przyczyną zaangażowania czcicieli są ich potrzeby egzystencjalne, a św. Rita szczególnie oddziałuje na osoby mające wiele różnorodnych problemów. To zdanie zdaje się potwierdzać analiza intencji, w których udało się wyszczególnić aż piętnaście kategorii próśb i podziękowań. Rita nie jest bowiem świętą „od zguby” czy „od kierowców” ale od wszystkich spraw niemożliwych, a dla każdego może to być co innego. Przeważają prośby o rzeczy faktycznie z punktu widzenia na przykład nauki niemożliwe, jak uzdrowienie z nieuleczalnej choroby, czy opowiedziana mi przez o. Donaję historia kobiety, która nie mogła zająć w ciążę, ale dzięki modlitwom jej matki za wstawiennictwem św. Rity okazało się, że jednak jest to możliwe – w darze dziękczynienia matka bezpłodnej kobiety ufundowała szklaną różę, która znajduje się pod rzeźbą św. Rity w kościele p.w. św. Katarzyny.

Jeśli chodzi o spełnianie funkcji integrujących, to kult św. Rity w Krakowie dopiero się rozwija pod tym względem. Powstała co prawda Pierwsza Pobożna Unia Świętej Rity, również nazywana ruchem Pielgrzymów Świętej Rity, wydana została też broszurka,

która zawiera świadectwo przystąpienia do unii, jej statut oraz modlitwy i pieśń, trudno jednak zauważyć jakieś praktyczne przejawy jej działalności. Co do funkcji autotelicznych, ich świadectwem muszą być chyba tłumy, które co miesiąc zjawiają się na mszy świętej niezależnie od dnia tygodnia czy pogody.

LITERATURA

- Abramczuk K. (2011). *Z klasztornego archiwum...* W: Curzydło M. (Red.) *Pielgrzymi św. Rity*. Kraków: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Zakonu Św. Augustyna
- Attwater D., John C.R. (1997). *Dykcjonarz świętych*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo
- Ciupak E. (1965). *Kult religijny i jego społeczne podłoże : studia nad katolicyzmem polskim*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza
- Cowan D. E. (2011). *The Internet*. W: Stausberg M., Engler S. (Red.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London & New York: Routledge
- Curzydło M. (2011). *Pod opieką św. Rity*. W: Eadem.(Red.). *Pielgrzymi św. Rity*. Kraków: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Zakonu Św. Augustyna
- Fros H., Sowa F. (2005). *Księga imion i świętych. T. .* Kraków: Wydawnictwo WAM - Księża Jezuitów
- Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983). Protokół dostępu: http://pl.wikisource.org/wiki/Kodeks_Prawa_Kanonicznego [2013, September 3]
- Krzywobłocka B. (1968). *Kult św. Stanisława w Polsce czyli polityczne funkcjonowanie legendy*. Kraków: Towarzystwo Wiedzy Powszechnej. Zarząd Wojewódzki
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2001). *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej
- Marshall G. (Red.) (2004). *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Modlitwy i prośby do św. Rity*. Protokół dostępu: <http://parafia-kazimierz.augustianie.pl/swieci-augustianscy/sw-rita-z-cascia/modlitwy> [2013, September 3]
- Paulus PP. VI. (1967). *Konstytucja Apostolska Indulgentiarum Doctrina*. Protokół dostępu: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/in_dulgientiarum_doctrina_01011967.html [2013, September 3]
- Pierwsza Pobożna Unia Świętej Rity*. (2009?). Kraków: Wydawnictwo SPES

Polia M. (2010) *Santa Rita da Cascia. La vita e i luoghi*. Torino: Edizioni San Paolo

Sicari A. M. (2008). *Nowe portrety świętych. T. 4*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek

Szymczak M. (Red.) (1992). *Słownik języka polskiego. T. 1*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Zgółkowska H. (Red.) (1998). *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny. T. 18*. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz

PRZEMIJAJĄCE SACRUM? WSPOMNIENIA UCZESTNIKÓW RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE W LATACH 2003-2008

PATRYCJA LASKOWSKA*

Ruch Światło-Życie (Oaza) powstał w latach pięćdziesiątych z inicjatywy księdza Franciszka Blachnickiego (Loska, Zuberbier, 1991). Pierwsza dekada działania nowego rodzaju rekolekcji wskazywała na ich skuteczność i potrzebę dalszego rozwoju. Już w 1957 roku powstała Krucjata Wstrzemięźliwości zachęcająca do całkowitego odrzucenia alkoholu i stałej modlitwy dla ratowania godności i wolności człowieka. W kolejnych latach, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II oraz wyborze Karola Wojtyły na papieża, Ruch Światło-Życie rozwijał się tworząc nowe ośrodki oraz rekolekcje dla coraz szerszych grup. Metody rekolekcyjne zmieniały się w oparciu o nowo powstałe teorie psychologii i teologii wychowawczej (Paluch, 1998).

* Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński.

Pierwsza dekada XXI wieku to okres, w którym urozmaicały się środki przekazu, kreujące stopniowo nowy światopogląd młodego człowieka. Nie brakowało więc poszukiwań samego siebie w świecie wirtualnym i rzeczywistym, nie brakowało wyboru życia w atrakcyjnym świecie konsumpcji. Ruch Światło-Życie również przybierał nowe formy i stanowił pewną alternatywę spędzania czasu. Rodzajem formacji, na której skupiłam się w badaniach jest, istniejąca między innymi obok Oazy Rodzin i Oazy Dzieci Bożych-Oaza Nowego Życia I, II i III stopnia (Bolczyk, 1987). Przewidziane są w niej trzy wyjazdy rekolekcyjne, mające pomóc młodej osobie osiągnąć dojrzałość chrześcijańską (Loska, Zuberbier, 1991). Jedy- nym wymogiem, aby móc zostać uczestnikiem wyjazdu na Pierwszy Stopień. ONŻ jest ukończenie klasy drugiej gimnazjum. Dlatego też większość uczestników stanowią osoby w wieku kilkunastu lat. Pełna formacja trwa około czterech lat. Wieńczą je egzaminy i przyjęcie Krzyża Animatorского⁶⁹. Od tej pory można dołączyć do grona prowadzących spotkania, którzy wyjaśniają uczestnikom problemy związane z Kościołem oraz życiem duchowym.

Przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule jest to, jak układa się życie człowieka związanego z Ruchem, z uwzględnieniem perspektywy czasowej. Będąc jego uczestnikiem, lub wspominając już chwile tam spędzone, młoda osoba napotyka na kolejne sytuacje, które często oddalają ją od tego środowiska. Związane jest to z wyjazdem na studia, założeniem rodziny etc. Przedmiotem badania była grupa osób, które niegdyś były aktywnymi „oazowiczami”. W badaniu pytano o ich wspomnienia i refleksje na temat ruchu. Początkowo skupiłam się na odczuciu sacrum, wszelkich mechanizmów prowadzenia rytuałów przejścia i tym podobnych. Okazywało się to jednak bardziej skomplikowanym procesem, gdy otrzymywałam kilka różnych opinii na temat czasem tych samych wyjazdów.

⁶⁹Animator – osoba przygotowująca i prowadząca spotkania, będąca swego rodzaju przewodnikiem przy formacji przydzielonej mu grupy młodych ludzi.

Grupę badanych stanowiło trzynaście osób, które deklarowały swoje uczestnictwo w Ruchu Światło-Życie w latach 2003-2008. Część z nich całkowicie pożegnała się z formacją, część zaś uczestniczy w Ruchu do tej pory. Rozmowy odbywały się zarówno na żywo, jak i drogą elektroniczną. Nie mamy więc do czynienia z jedną diecezją, co wiązałoby się ze wspólnymi wyjazdami i opieką tych samych animatorów. Przedział wiekowy to od 18-30 lat. Rozmowy przeprowadzane były w listopadzie i grudniu roku 2012 i obejmowały następujący zakres tematyczny:

- motywacje rozpoczęcia uczestnictwa w oazie;
- formy uczestnictwa, schematy spotkań, wyjazdów rekolekcyjnych;
- rytuały przejścia, oddziaływanie na emocje;
- animatorzy i moderаторzy, ich rola w formowaniu młodego uczestnika;
- Krucjata Wyzwolenia Człowieka;
- opinie własne oraz osób spoza ruchu na temat oazy.

Kwestionariusz wywiadu był uzupełniany i modyfikowany w miarę prowadzenia kolejnych rozmów, co pozwoliło na poruszenie tematów wzbudzających największe zainteresowanie.

Przeprowadzone rozmowy nie przedstawiają jednoznacznych wniosków, czy propozycji rozwiązania poszczególnych problemów. Sugerują one raczej kolejne pytania nasuwające się przy refleksji na temat organizacji i celów spotkań omawianej wspólnoty.

POCZĄTKI W OAZIE

„- A jeśli ktoś siedzi w Oazie, w której się czyta Pismo i nie bawi się i nie jest zabawnie?

- A są takie? To jaki to ma sens?” [ONŻ10, m, 221.]⁷⁰

Głównym celem Ruchu Światło-Życie jest odnowa Kościoła, wspieranie i integracja małych wspólnot przy dążeniu do dojrzałości chrześcijańskiej. Jednakże podejście obrazowane w powyższym cytacie przeważało przy moich rozmowach. Młody człowiek często szuka na początku w Oazie rozrywki, towarzystwa. Podkreśla to moja dwudziestotrzyletnia respondentka, będąca do dziś aktywną uczestniczką Ruchu: „Jeżeli ktoś szuka sposobu na spędzenie wolnego czasu, na ciekawych rozmowach, z których można się wiele dowiedzieć, no to... może przyjść. I też żeby jakoś się rozerwać, bo to nie jest tylko czas spędzony na modlitwie, jak to większość myśli, na klęczkach, tylko są też elementy zabawowe.” [ONŻ11, k, 231.] Staje się to swoistym magnesem dla tych, którzy szukają nowego, może bezpiecznego i pewnego miejsca na stworzenie własnej wspólnoty rówieśników. Bezpiecznego, według niektórych, ze względu na swój „przykościelny” charakter. Poszukiwanie w Oazie ciekawego sposobu na zagospodarowanie wolnego czasu jest już pewną wskazówką odnoszącą się do oczekiwań z niej wynikających. Można wstępnie wywnioskować, że te osoby będą chciały przejąć funkcję widzów, odbiorców, których zniechęca wymagania dotyczące „pełnego” uczestnictwa w Oazie i którzy nie do końca chcieliby sprawdzić swoich sił w roli animatora. Również forma prowadzenia spotkań musi być mocno brana pod uwagę, nie chodzi bowiem o samo prowadzenie formacji i przeprowadzanie dyskusji na tematy związane z życiem chrześcijańskim. Tak jak jest to zaznaczone w pierwszym cytacie, oaza postrzegana jest często jako

⁷⁰ Kwadratowe nawiasy zawierają informację o numerze wywiadu, płci oraz wieku respondenta.

alternatywna, bardziej dostosowana do młodzieży forma przyswojenia odpowiednich wartości we wspólnocie.

Jedną z najprostszych metod dotarcia do sfer duchowości u młodej osoby jest muzyka. Wzmacnia ona wrażliwość, co pozwala kreować postawy moralne (Gumińska, 2006). Wątek ten poruszany był w wywiadach: „W Kościele na Mszy Świętej młodzież z Oazy grała i śpiewała i to bardzo mi się podobało i imponowało.” [ONŻ1, 27l.] „Zauważyłam kiedyś że jest jakaś grupa, która czasem śpiewa na Mszy Św, nie bardzo wiedziałam kim są, więc sprawdziłam spis wspólnot na kalendarzu parafialnym i znalazłam Oazę Młodzieży, pomyślałam, że to muszą być właśnie oni.” [ONŻ6, k, 20l.]

Wspólnota ta jest więc dość powszechnie znana, również w mniejszych parafiach. Nie zawsze jednak decyzja o dołączeniu do wspólnoty jest całkowicie samodzielna i wynikająca z poszukiwań nowego towarzystwa: „Była możliwa celująca ocena z religii jeśli służy się przy kościele, czyli jest się ministrantem albo należy do oazy, harcerstwa. Zdecydowałam się na Oazę tylko z powodu oceny, jest głupie i śmieszne ale w moim przypadku skuteczne.” [ONŻ4, k, 18l.] Ku mojemu zdziwieniu tylko dwie odpowiedzi przypominały te, które tak często słyszy się podczas wygłaszania świadectw⁷¹:

„To było chyba w pierwszej klasie liceum. Szukałam wtedy czegoś alternatywnego do tego, jak spędzałam czas z dotychczasowymi znajomymi: alkohol, imprezy, faceci... Powoli przestawało mi to odpowiadać, tym bardziej że widziałam, jak moja najlepsza przyjaciółka się w tym pogrążyła i jak jej się to podoba i jak przez to oddaliśmy się od siebie.” [ONŻ2, k] „Była śmierć Jana Pawła II i... i po śmierci Jana Pawła II to były apele pod pomnikiem i zobaczyłam taką młodzież, która dużo interesuje się tym wszystkim... i jak

⁷¹ Świadectwa są nieodzowną część spotkań wieńczących dany rok, wyjazd rekolekcyjny, bądź też obowiązkowy punkt podczas Dni Wspólnoty. Chętne osoby dzielą się wtedy swoimi osobistymi przeżyciami związanymi z Ruchem, ich wewnętrzną przemianą i odnalezieniem pomocy w tej wspólnocie.

żegna Jana Pawła II i ja też tak chciałam potrafić. I od tego się zaczęło to wszystko.” [ONŻ12, k, 231.]

Przy tak niewielkiej grupie respondentów trudno jest ustalić ogólne motywacje wstąpienia do Oazy przez dawnych jej uczestników. Z pewnością należy zwrócić uwagę na powtarzające się wspomnienia o ciekawym spędzeniu wolnego czasu w grupie rówieśników. Nakreśla to niejako metody pozyskiwania nowych uczestników wspólnoty i może zatrzymanie tych, którzy już w niej są. Przejście w tym momencie do ogólnych norm nie jest jednak wskazane, lecz wymaga pozyskania większej ilości opinii na ten temat.

FORMACJA

Najistotniejszym wątkiem w części retrospektywnej wywiadów są wspomnienia dotyczące samej formacji, jej rodzajów, przebiegu i wpływie na młodą osobę. Większość informatorów zrezygnowała z uczestnictwa w oazie przed ukończeniem trzystopniowych rekolekcji i próbą objęcia funkcji animatora.

Pierwszy stopień, jak to zostało wyjaśnione wcześniej, przeznaczony jest dla osób, które ukończyły przynajmniej drugą klasę gimnazjum. Jest to jedyny wymóg, dlatego istnieje możliwość wyjazdu dla tych, którzy wcześniej nie byli w żaden sposób związani z Ruchem. Charakterystyczne jest wtedy częste wykorzystywanie bodźców zewnętrznych wywołujących mocniejsze przeżycia religijne⁷². Rekolekcje pierwszego stopnia mogą odbywać się w miejscach odległych od wielkich miast, np. w Bieszczadach. Młodzież jest wtedy całkowicie zaangażowana w działania rekolekcyjne, np. każdy ma obowiązek sprawowania dyżurów przy sprzątanii, czy

⁷² Tego rodzaju tematyka omówiona została w filmie „Jesus Camp” (2006). Jest to dokument przedstawiający skrajnie manipulacyjny wpływ środowisk religijnych na dzieci.

przygotowywaniu posiłków, co jest charakterystyczne przy rekolekcjach, właściwie cały czas jest odgórnie zagospodarowany. Rekolekcje trwają siedemnaście dni. Po odjeździe dnia przyjazdu oraz wyjazdu, pozostaje tyle dni ile tajemnic różańcowych. Stąd też tematyka spotkań dotyczy zarówno Bożego Narodzenia jak i Wielkiej Nocy, następuje kolejno pięć wieczorów „pogodnych”, w których organizowane są integracyjne zabawy i śpiewy, pięć wieczorów „poważnych” skupiających się na refleksji i modlitwie i znów wieczory „pogodne”⁷³.

Przełomowym momentem jest czwarty dzień, czyli Przyjęcie Jezusa jako Pana i Zbawiciela. Organizowana jest ceremonia, do której należy się odpowiednio przygotować. Każdy z uczestników musi sam zdecydować, czy jest gotowy przyjąć Jezusa, temat ten jest dyskutowany na spotkaniach. Samo wydarzenie składa się z przemówień księdza moderatora oraz animatorów, śpiewu przy gitarze, bębnach, w kaplicy przystrojonej świecami. Zapalana jest świeca symbolizująca ogień sakralny. Przyjęcie Jezusa jako Pana i Zbawiciela następuje poprzez podejście z własną świeczką i zapalenie tego ognia. Wydarzenie to wspomniane było przez każdego informatora, co może świadczyć o tym, że uznawane jest za jedno z najważniejszych.

Jedna z respondentek opowiada o pomyśle jednego z księży moderatorów na uniknięcie działania „na emocjach” podczas tego wydarzenia. Ona sama była wtedy animatorką, więc ceremonię tę odbyła kilka lat wcześniej. „I wcześniej my ze świecami podchodziliśmy i to było taki symbol, tak? A u nas wtedy ksiądz powiedział, że to przez Komunię, że żadnej takiej otoczki nic... On miał to na celu, ja go też trochę rozumiem, żeby nie oddziaływać właśnie na tych emocjach... Ale jednak troszeczkę było tego za mało, do ludzi w ogóle to nie dotarło, co się działo wtedy. Kompletnie. To było jak normalna Msza. On im chciał przez to przekazać, że przez każde

⁷³ Nawiązuje to do charakteru tajemnic różańcowych- radosne, bolesne i chwalebne.

jakby przez każde przyjęcie Komunii św. przyjmujesz Pana Jezusa do swojego życia. No ale wydaje mi się, że to nie było dobre posunięcie. Bo pamiętam później reakcje tych ludzi „no to już? to już, to wszystko? co to w ogóle było?”. Nikt nie wiedział, co się do końca w ogóle działo, nie było tego przeżycia wtedy.” [ONŻ9, k, 22] Można więc w tym momencie zastanowić się nad istotą tego wydarzenia. Jeden z dawnych uczestników Ruchu, dziś apostata, w roku 2006 po raz drugi wybrał się na ten sam Pierwszy Stopień. Już wtedy uznał Oazę za manipulacyjną i postanowił z tego zrezygnować. Z drugiej strony, „jeśli w odniesieniu do pierwszego stopnia to jest to dobre, bo czegoś takiego jest potrzeba tym ludziom, którzy nie znają tego wszystkiego od wewnątrz.” [ONŻ9, k, 221.]

Poza tym wydarzeniem z czwartego dnia, warto wspomnieć o czuwaniach i Namiocie Spotkania. Są to stałe elementy zarówno rekolekcji wakacyjnych, jak i spotkań formacyjnych z parafii. Czuwania polegają na modlitwach w kaplicy przy świecach i muzyce. Od czasu do czasu odgrywane są scenki symbolizujące życie człowieka, zagrożenia płynące ze świata i konieczność modlitwy: „Czułam się wzruszona, poruszona i czułam przyjaźń otaczających ludzi i miłość do Boga. Czułam wspólnotę z tymi ludźmi i chciałam jeszcze bardziej się angażować w formację” [ONŻ1, k, 271.] Namiot Spotkania zaś jest rozważaniem w Kaplicy podanego przez animatorów fragmentu Pisma Świętego.

Wymagania dotyczące wyjazdu na Drugi Stopień nie ograniczają się już do wieku uczestnika. Należy ukończyć Stopień Pierwszy oraz przejść roczną formację w parafii. „Najmocniej przeżywałam spotkania w parafii, szczególnie na początku – po prostu chłonełam to co się na nich działo, o czym rozmawialiśmy. Zmieniało się moje życie, poglądy, podejście do wielu spraw. Pamiętam, że nie mogłam się doczekać piątku, czyli dnia kiedy mieliśmy spotkanie.” [ONŻ2, k] Spotkania piątkowe dla osób po Pierwszym Stopniu to dyskusje i nauki przygotowujące do kolejnego przełomowego momentu czyli podjęcia dziesięciu kroków ku dojrzałości chrześci-

jańskiej.⁷⁴ „Ksiądz czytał kolejne kroki, a my wypowiadaliśmy je w myślach i na znak ich przyjęcia odpowiadaliśmy Amen po każdym kroku.” [ONŻ6, k, 201.] Uznane jest to za wyróżnienie tej części osób poprzez zorganizowanie dla nich specjalnej uroczystości.

Kolejny etap to Drugi Stopień Oazy Nowego Życia i kolejne rekolekcje wakacyjne. „Jak się jedzie na drugi stopień to się spodziewa, że będzie tak jak na pierwszym, a ta specyfika jest kompletnie inna. Już nie ma tego grania na emocjach, już jest takie poważniejsze podejście do sprawy, już nie ma miliona takich różnych zabaw, w które bawi się jak jest się młodszym... To jest takie pokazanie jak to jest się fajnie pobawić, a na drugim już jest tak poważnie. Już zaczęło się... Chociażby to że zaczęliśmy omawiać ten Stary Testament, tak, kiedy była na Księga Wyjścia i tak dalej.” [ONŻ9, k, 221.] „I to jest wszystko już takie nie na emocjach, ale też na poznaniu Pana Boga trochę przez rozum. Bo to też trzeba poznać Pana Boga trochę rozumowo, nie tylko emocjonalnie, nie tylko sercem, ale też rozumem.” [ONŻ12, k, 231.]. Organizacja wyjazdu wygląda podobnie jak przy pierwszym stopniu- wciąż jest to piętnaście aktywnie spędzonych dni, podzielonych na części zgodnie z tajemnicami różańcowymi. Tym razem jednak Księga Wyjścia stanowi główny motyw spotkań. Punkt kulminacyjny następuje tym razem dziesiątego dnia. Jest to „Exodus”, czyli powtórzenie wyjścia Mojżesza z Egiptu.⁷⁵ Cisza nocna przeniesiona jest na wcześniejszą porę, a o drugiej w nocy budzeni są wszyscy uczestnicy, którzy w pośpiechu zbierają się na stołówce, dostają macę oraz gorzkie zioła,

⁷⁴ Określają one nowy sposób życia, postępowania oraz system wartości. Opisywane są następujące „kroki”: 1. Jezus Chrystus, 2. Niepokalana, 3. Duch Święty, 4. Kościół 5. Słowo Boże, 6. Modlitwa, 7. Liturgia, 8. Świadectwo, 9. Nowa Kultura, 10. Agape. Dokładny opis poszczególnych kroków zawarty jest między innymi na stronie www.oaza.pl

⁷⁵ Moją uwagę zwróciła jedna z wypowiedzi dotycząca tego wydarzenia: „musieliśmy się zdać właśnie na księdza, że on nas poprowadzi tak jak Jezus Izraelitów prowadził” [ONŻ11, k, 231.] Takiej informacji udzieliła osoba będąca dziś czynną uczestniczką Ruchu. Zastanawiające jest, czy pomylenie Mojżesza z Jezusem nie jest odruchowym nawoływaniem się do Jezusa przy opowiadaniu o formacji.

po czym przy świetle pochodni wychodzą poza ośrodek. Od czasu do czasu grupa zatrzymuje się, odczytywany jest fragment Pisma Świętego. Wędrówka kończy się przejściem przez rzekę (jest to symboliczne odnowienie chrztu) i Mszą Świętą o godzinie szóstej. „Był otoczony nutką tajemnicy. Wyruszyliśmy w nocy, po uprzednim obudzeniu, zjedzeniu posiłku tak jak Naród Wybrany przed wyjściem z Egiptu. Nocna wędrówka do źródła ze świecami stwarzała wyjątkowy klimat.” [ONŻ1, k, 271.] Przy tej części powstał problem odpowiedniego przygotowania. „To było takie wyrwanie cię ze snu w nocy, nie wiesz co się dzieje, każą ci gdzieś iść, robić, a ty nie wiesz o co chodzi. No i ja bym była jakoś bardziej za tym, żeby jednak powiedzieć wcześniej, że coś takiego będzie, żeby się psychicznie chociażby przygotować, to jest na pewno inaczej się wtedy przeżywa.” [ONŻ9, k, 221.] Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że jest to zdecydowanie przełomowy i nieco zaskakujący moment w formacji.

Trzeci stopień to „poszukiwanie swojego miejsca w kościele, tak? Gdzie ty się najlepiej czujesz, jaką funkcję byś mogła sprawować i tak dalej... i tak naprawdę ten trzeci stopień jest tym stopniem kluczowym, tak naprawdę, jest stopniem ostatnim i wtedy tak naprawdę kształtuje się to, co się wypracowało na poprzednich stopniach.” [ONŻ9, k, 221.] Organizowane są spotkania z różnymi grupami społecznymi, uczestnicy nie są już w odizolowanym miejscu. Wiele osób ze względu na utratę walorów turystycznych, rezygnowało z wyjazdu⁷⁶. Zazwyczaj ten stopień jest już dla osób będących na Szkole Animatora i chcących nadal angażować się w tej wspólnocie. Szkołę Animatora można rozpocząć po Drugim Stopniu, choć niektórzy zapisują się już rok wcześniej. Są to weekendowe spotkania organizowane raz w miesiącu i trwające dwa lata.

⁷⁶ „Na trójkę nie pojechałam, bo była w Sandomierzu. Po co płacić tyle pieniędzy żeby obejrzeć Sandomierz, który i tak znam jak własną kieszeń?” [ONŻ8, k, 221.]

W ten sposób siedemnastoletnia osoba kończy formację i, jeśli chce nadal angażować się w działalność Ruchu, podejmuje się pracy jako animator. Po ukończeniu kursów i spełnieniu kilku warunków, może on przyjąć Krzyż Animatora (Krzyż otrzymuje się z rąk biskupa podczas Diecezjalnego Dnia Wspólnoty. Zawiera on symbol Ruchu Światło-Życie, Phos Zoe, oraz słowo Agape, „Miłość”). Założenie to nie jest jednak do końca spełniane. Wiele osób działa jako animator bez uczestnictwa w pełnej formacji, bądź bez przyjęcia krzyża. Wątek ten zostanie rozwinięty dalej.

ANIMATORZY I MODERATORZY

Przebieg spotkań, ich forma i cele w głównej mierze zależą od moderatora i animatorów. Wspominani są oni często przez dawnych i obecnych uczestników Ruchu. Są inspiracją, zachęcają do rozwoju duchowego, bądź sprawiają, że pewna grupa osób rezygnuje z angażowania się w tę wspólnotę. Moderatorem jest ksiądz lub siostra odpowiadający za organizację i przebieg spotkań w parafii lub na rekolekcjach. Kolejne grupy są zaś przydzielone do animatorów, którzy prowadzą spotkania i mają bardziej bezpośredni kontakt z uczestnikami. Jedna z respondentek zaznacza, że „jeżeli moderator z animatorem się nie lubią, nie tolerują, albo coś takiego, to oaza nie ma prawa bytu.” [ONŻ8, k, 22l.] Ich współpraca zdecydowanie kreuje całą wspólnotę. „W naszej parafii było bardzo różnie, było bardzo ciężko i było bardzo fajnie... A teraz jest... Teraz jest super. Teraz jest prawdziwa formacja i teraz, od tamtego roku, odkąd mamy nowego moderatora widać, że w nas się coś zmieniło. Widać o co nam chodzi, że nie chodzi nam tylko o spotkanie przy świeczce i zaśpiewanie pioseneczki, ale chodzi nam o poznanie Pana Boga i życie Nim i to jest niesamowite.” [ONŻ12, k, 22l.] „U nas to było tak właśnie, że jak my zaczęliśmy, to była właśnie tak świetna atmosfera, przez tego księdza i animatorów stworzona, że ludzie masowo zaczęli napływać. Znajomi znajomych zapraszali i nikt tam, wiesz, nie wyśmiewał, nie komentował, ludzie

przychodzili, patrzyli, że rzeczywiście fajne i niektórzy zostawali. I tak pamiętam, że w szczytowej formie jakieś 70 osób chodziło na spotkania. I w gazetach pisali. (...) Byliśmy w gazecie, na pierwszej stronie, na okładce i z podpisem, że młodzież odchodzi od komputerów w piątek wieczorem i idzie do kościoła. I właśnie jako taki fenomen to było opisane.” [ONŻ10, m, 22l.] Z drugiej strony „zdarzały się i takie przypadki, gdzie no po prostu ci księża, no jakby nieodpowiednia osoba na nieodpowiednim stanowisku.” [ONŻ9, k, 22l.] „Była Oaza Dzieci Bożych, którą ja prowadziłam z księdzem u mnie, z księdzem wikarym... I niestety przez ingerencję innego księdza grupa się wycofała, rozwiązała (...). Jeżeli prowadziłam z tym jednym konkretnym księdzem, było dobrze. Wspólnie tworzyliśmy tę oazę, pisaliśmy scenariusze danego spotkania (...) z innym księdzem nie dało się odczuć tej współpracy.” [ONŻ8, k, 22l.]

Animator, jak już to zostało wspomniane, ma za zadanie prowadzić spotkania formacyjne w grupach. „Byliśmy podzieleni na grupki, dziewczyny szły osobno, my osobno. I właśnie fajnych mieliśmy animatorów, z którymi można było fajnie pogadać. Raz mieliśmy z dziewczynami, to... z animatorką właśnie i z dziewczynami, bo naszego nie było... To się nie dało w ogóle pogadać. Tylko wiesz, to co ona miała na karteczce, czego się nauczyła i tylko tyle wiedziała.” [ONŻ10, m, 22l.] Animator więc nie tylko przekazuje podane informacje, ale również „pełni rolę przewodnika, opiekuna, czasem porządkowego, gdyż jest odpowiedzialny za swoją grupę. (...) Służy pomocą i radę, można na niego liczyć w każdej sytuacji, można także porozmawiać. Dobry Animator potrafił zachęcić swoją grupę do zaangażowania się w formację, w działanie dla grupy.” [ONŻ1, k. 27l.] „To jest osoba, która zawsze ma czas, która porozmawia, która znajdzie chwilę, która wytłumaczy cierpliwie, która zrozumie, która na przykład.” [ONŻ12, k. 23l.]

W związku z tym zastanawiać może kwestia, jak powinien wyglądać wybór animatorów: „na Pierwszym Stopniu miałam tą taką animatorkę, dzięki której tak naprawdę chciało mi się jechać na ten

kolejny stopień (...), natomiast na Drugim Stopniu miałam już taką animatorkę, za którą nie przepadałam i po prostu ona dla mnie nie umiała zachęcić. (...). Uważam, że nie każdy powinien być animatorem.” [ONŻ9, k., 221.] Osoba będąca pod opieką tej samej animatorki przy Drugim Stopniu wyraziła swoją opinię w ten sposób: „Animator nie powinien się wywyższać, nie powinien pokazywać, że on jest lepszym chrześcijaninem, bo ma wysoce rozwiniętą religijność i jest w ogóle święty, a ty jesteś mały i jesteś gnojkiem, bo się żegnasz źle, bo nieładnie składasz ręce, bo kłękasz nie tak jak powinieneś i tak dalej.” [ONŻ8, k. 221.]

Animator ponosi więc odpowiedzialność za siebie i wspólnotę, wpływa na rozwój danej grupy oraz konkretnych osób. Widać to przy wspomnieniach pokazujących na przykładzie animatorów siłę bądź słabości Ruchu Światło-Życie: „ktoś nawet nie w momencie jak dostaje krzyż, ale jak już jest tym animatorem, chociażby nawet na praktykach, to bardzo często było właśnie w ten sposób, że kim to ja nie jestem, masz się mnie słuchać i tak dalej i to przygotowanie było za słabe. Dużo osób było na pierwszy stopień wysyłane tak naprawdę po roku szkoły animatora, więc, no co to jest. To jest znikome.” [ONŻ9, k., 221.] Ta odpowiedzialność przejawia się nie tylko podczas rekolekcji, lecz po kilku latach. Jeden z respondentów [ONŻ 13, m., 231.] przyznał, że w Ruchu Światło-Życie działa od czasów szkoły podstawowej, w tej chwili działa w duszpasterstwie i zna wiele osób, które w trakcie „jego kadencji” zdążyły uznać, że ich rola w oazie dobiegła końca.

KRUCJATA WYZWOLENIA CZŁOWIEKA

Krucjata Wyzwolenia Człowieka, dawniej Krucjata Wstrzemięźliwości (Kucharczak, 2007)⁷⁷ polega na przysiędze wstrzemięźliwości od napojów alkoholowych. Z przyłączeniem się do Krucjaty

⁷⁷ Można również spotkać się z nazwą Krucjata Niepokalanej, Blachnicki 1979.

wiąże się również zakaz kupowania, częstowania napojami alkoholowymi oraz zobowiązanie się do aktywnego uczestnictwa w spotkaniach i akcjach organizowanych przez placówki KWC. Jest to forma „wynagrodzenia” Matce Bożej oraz Jezusowi za wszystkie grzechy, a w szczególności za grzech pijaństwa (Błachnicki, 1960). Uczestnicy Ruchu Światło-Życie są zachęceni do podjęcia zobowiązania Krucjaty, jednak nie mają takiego obowiązku, jeśli nie chcą zostać animatorami. Jednak jest to wciąż żywy temat w Ruchu Światło-Życie. „Bo żeby dostać krzyż, trzeba podpisać krucjatę. Ale to nie chodzi o to, żeby złożyć podpis, tylko chodzi o to, że tak, ja jestem nowym człowiekiem. Ja wyrzekam się tego wszystkiego, co może mnie w przyszłości zniewolić. Czyli ja podejmuję taką, może to jest jawna- jawna, bo podpisuję, walkę z Szatanem.” [ONŻ12, k, 22l.] Warto nadmienić, że Krucjata istnieje w dwóch postaciach: kandydacka oraz członkowska (Błachnicki, 1979). Krucjata kandydacka to postanowienie abstynencji na jeden rok. Wiąże się to z zakazem picia alkoholu, kupowania go, zażywania jakichkolwiek używek oraz codzienną modlitwą za osoby uzależnione. Krucjata członkowska natomiast, to postanowienie na okres „do momentu zakończenia problemu alkoholowego w Polsce” i to właśnie jest warunkiem przyjęcia Krzyża Animatora. Przy każdych rekolekcjach istnieje możliwość podpisania takiego zobowiązania. Podczas Dnia Wspólnoty jedną z części Mszy Świętej jest złożenie podpisanych deklaracji „i tak naprawdę w ostatnim momencie się ludzie decydują, żeby podpisać. Jak widzą, że stoją ci, którzy mają tę członkowską, z wyciągniętymi rękami⁷⁸, tam jakaś muzyka, świece i tak dalej... I tak naprawdę to nie jest decyzja tych ludzi.” [ONŻ9, k, 22l.]

Określenie czasu trwania krucjaty członkowskiej wzbudza wątpliwości: „jedni mówią, że to na całe życie, a inni, że do końca trwania problemu alkoholizmu, a wiadomo, że ten problem alkoholizmu

⁷⁸ W momencie, gdy kandydaci mają złożyć deklaracje, osoby mające krucjatę członkowską tworzą na środku kościoła „tunel”, przez który przechodzą osoby rozpoczynające składające podpis.

tak z dnia na dzień nie minie, więc w końcu wychodzi, że do końca życia.” [ONŻ11, k, 231.] „Niektórzy mówią, że na całe życie, to nie jest prawda. Można tak mniemać że ten problem będzie, ale to nie tak... Jeśli byśmy mówili, że to na całe życie to tak jakbyśmy nie wierzyli, że ten problem da się rozwiązać modlitwą...” [ONŻ12, k, 231.] „Bo to niby się mówi, że to nie jest do końca życia, to jest do momentu, w którym skończy się problem alkoholowy w Polsce. No ale na jakiej podstawie oni to wyciągną, że to już koniec? To jest akurat dla mnie śmieszne.” [ONŻ9, k, 221.]

Do podpisania krucjaty zachęca się na różne sposoby. Na Pierwszym Stopniu jest to oczywiście najbardziej „widowiskowe”. Pamiętam spotkanie wieczorne na Drugim Stopniu, podczas którego animatorka powiedziała „w tym roku nie chodzi nam o to, żeby zapalić świeczkę i podsunąć kartkę, tylko posłuchajcie wywiadu z księdzem Blachnickim i sami zadecydujcie”. Świeczka ta była symbolem wcześniejszego działania na emocjach. Jako argumenty stosuje się realny problem i zachętę do poświęcenia się za konkretną osobę, a także przekonanie, że mamy po kilkanaście lat, więc podpisanie krucjaty nie zmienia faktu, że nie możemy pić alkoholu: „uważam to za bujdy i niepotrzebny świstek papieru i tak dalej, bo... głównie to jest rozpowszechniane w środowisku czter-nasto-, piętnasto-, szesnastolatków, którzy i tak jeszcze zazwyczaj alkoholu nie piją, więc co to za krucjata, jeżeli oni sobie odmówią picia jak i tak nie piją? Niech sobie odmówią słodyczy” [ONŻ8, k, 221.] „potem też jeden animator mnie uświadomił, czy ksiądz nawet, że to jest bez sensu, bo ja wtedy byłem jeszcze niepełnoletni, więc i tak nie piłem i... Znaczy i nie piłem i też nie powinienem pić, nie? I to nie było jakieś poświęcenie.” [ONŻ10, m, 221.]

Krucjatę członkowską można podpisać po Drugim Stopniu Oazy Nowego Życia. „(...) Moim zdaniem to jest pomyłka, żeby pozwolić na tą właśnie krucjatę, deklarując się na całe życie. Podczas gdy tak naprawdę nie wiemy co będzie za rok, nie wiemy co będzie za dwa, jacy my będziemy... I to, ja wiem że jest dużo osób, które po prostu tego nie dotrzymują najzwyczajniej w świecie.” [ONŻ9, k. 221.] „Bę-

dadę nastolatkiem nie powinno się decydować na całe życie, że nie tknie się alkoholu, bo jeszcze nie znamy tak dobrze życia, żeby się określić na tak długi okres. To powoduje, że: wiele osób łamie daną obietnicę po jakimś czasie; wiele osób z oazy zaczęło postrzegać alkohol jako zło samo w sobie i czuć się lepszymi od *pijących*; przez to, że narzucano nam podpisanie dożywotniej krucjaty, nie przyjąłam krzyża animatorskiego pomimo odbycia całej formacji łącznie ze Szkołą Animatora i KODA i stopniowo rezygnowałam z formacji.” [ONŻ2, k] Informator [ONŻ13, m, 231.], który trwa w krucjacie członkowskiej będąc studentem i mieszkając od kilku lat poza domem, przyznał, że zostawił sobie rok na sprawdzenie siebie. Po skończeniu osiemnastu lat zaniechał podpisania krucjaty i zaczął pić alkohol. Po roku uznał, że jest to coś zupełnie zbędnego i nie będzie problemu w wyrzeczeniu się tego na całe życie. Dodał przy tym, że często słyszy pytanie o krucjatę, choć według niego to postanowienie nie jest niczym nadzwyczajnym.

Samo podejście do Krucjaty również nie jest jednoznaczne. Dla niektórych zakaz ten obowiązuje również przy słodyczach zawierających alkohol. Dla innych „to nie jest tak do końca, że jak się podpisze na całe życie, a gdzieś tam kiedyś się... powiedzmy wypije kieliszek szampana, czy wina do obiadu, bo takie akurat okoliczności były, to nie znaczy, że jakoś się zrywa tą krucjatę, że popełnia się jakiś wielki grzech. Po prostu się spowiada z tego i dalej się uczestniczy, a jeżeli nie chce się już być w krucjacie, to można napisać do Krościenka list z prośbą o unieważnienie.” [ONŻ11, k, 231.]

Złamanie krucjaty następuje często wraz ze zmianą otoczenia. Dlatego też pewna grupa osób twierdzi, że krucjata członkowska to deklaracja wyłącznie dla osób pełnoletnich. „Jednak nie podjęłam się podpisania jej na całe życie, gdyż uważałam, że nie znając smaku alkoholu nie jestem w stanie powiedzieć, czy mogę zrezygnować z tego, uważałam, że mam prawo sama zdecydować o tym. Zwłaszcza, że żeby zostać Animatorem, stało się to wymogiem. Poczulałam się naciskana na taką decyzję. A tego nie chciałam.” [ONŻ1, k, 271.] „Nie podpisałam Krucjaty, gdyż nie podobało mi się

zbytne naciskanie na ten (...) Była dla mnie zawsze dziwnym zobowiązaniem, a cel nie był dla mnie zbyt jasny. Skutki obserwuję u znajomych – żałują podpisania.” [ONŻ7, k]

Kwestię sporną tworzy również pytanie, czy zaprzestanie uczestnictwa w oazie jest również unieważnieniem krucjaty. „wtedy (przy złamaniu krucjaty) zrobiłam sobie przerwę od oazy, którą miałam cztery lata, do tamtego roku i stwierdziłam, że skoro nie chodzę na oazę, to i krucjata mnie nie obowiązuje, bo jedno z drugim się wiąże. I wtedy miałam akurat taki mały kryzys wiary i nie był to dla mnie jakiś problem.” [ONŻ11, k, 231.] ”Czułem się trochę źle z tym, że łamię, ale stwierdziłem, że w sumie... wtedy to już był taki okres, że i tak już jakoś nie wierzyłem w powodzenie takiego papierka.” [ONŻ10, m, 221.]

Niemniej jednak dla osób zaangażowanych w Ruch krucjata jest nieodzownym i ważnym elementem formacji „Myślę, że KWC jest bardzo potrzebna w obecnych czasach, jest świadectwem, działaniem. Umiarkowane picie nie jest złe, ale będąc w KWC nie przyglądamy się biernie dotkniętym choroba alkoholizmu, ale wspieramy ich naszym świadectwem (jakim jest abstynencja) i modlitwą.”

OPINIE NA TEMAT RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE

Na zakończenie zwrócimy uwagę na osoby, które w tej chwili nie uczestniczą w Ruchu Światło-Życie. Nowe spojrzenie na niegdyś własną wspólnotę kreuje wiele czynników. Może być to zmiana formy uczestnictwa w tej wspólnotce: „to podejście do Kościoła zmieniło mi się na minus, bo wiem jak to wszystko od środka wygląda” [ONŻ9, k, 221.], zmiany wewnętrzne bardziej lub mniej radykalne: „Widzę co się dzieje u mnie w parafii, że oaza próbuje zdominować wszystko inne, oaza jest najważniejsza i jeśli nie jesteś w oazie, to jesteś zła i pójdziesz do piekła.” [ONŻ8, k, 221.] „Po-

tem już jakoś... Nie pamiętam kiedy dokładnie ale tam wtedy na oazie księdza zmienili, a w zasadzie ksiądz to wszystko trzymał, potem to się wszystko posypało. Jak przyszedł nowy ksiądz to tak już było dużo gorzej... – Ale czemu ten drugi ksiądz popsuł, co on takiego robił? – Nie był tym wcześniejszym księdzem.” [ONŻ10, m, 221.]

W wywiadach pojawia się omawiany wcześniej wątek działania na emocjach jako element odciągający od uczestnictwa w tego typu inicjatywach. „Jestem ateistką. Uczestnictwo w życiu oazowym dodatkowo mnie zniechęciło do katolicyzmu. Uważam oazy za szkodliwe, a rekolekcje pachną mi pralnią mózgów.” [ONŻ7, k] „Najmocniejsze to były czuwania. Siadaliśmy sobie w dolnym kościele, takim, wiesz, mało uczęszczanym w ogóle i wieczorem, więc tam nikogo nie było, przy świecach, na kocykach, tacy wiesz, poopierani o siebie, więc bliskość tu też była... No i śpiew, taki wiesz, nastrojowy. I to było fajne, to można było tak siedzieć długo i sobie rozmyślać. – Jak to wtedy przeżywałaś? – Myślałam sobie właśnie dużo o życiu. – Czy to jakoś wpłynęło na Ciebie? Na Twoje życie? – No tak, im więcej myślałam, tym znowu coraz dalej byłem Kościoła.” [ONŻ10, m, 221.]

Krytyka oazy ze strony osób nie będących z nią w żaden sposób związany sprowadzona jest, co wyłania się z wywiadów do dwóch stereotypów – sekt (Harwas, Konopczak, Dyja, Dewczyński, 2008) oraz przesadnie „świętych”: „Młodzież reaguje na nas jak na armię Rydzyka i na moherowe berety i że my w życiu mamy bardzo łatwo.” [ONŻ12, k, 231.] „Na przykład w gimnazjum, kiedy już kilka lat należałam do oazy, miałam koszulkę wymowną bardzo, bo miałam rękę z pokazanym kciukiem i napisem „Jezus”, więc wręcz klękali przede mną lub się żegnali mówiąc, że jestem niższym stopniem zakonnicy.” [ONŻ11, k, 231.] „Słyszałam, że jest to rodzaj "sekt", że jest to zamknięta wspólnota, która nie dopuszcza nikogo spoza niej. Że osoby czują się elitą młodzieży katolickiej.” [ONŻ1, k, 271.] „Po prostu słowo oaza dla ludzi z zewnątrz to jest

seкта. To jest coś okropnego, co dziwnie po prostu działa na ludzi.” [ONŻ9, k, 221.]

Mimo wszystko, to, co pozostaje we wspomnieniach osób, dla których oaza jest pewnym krótkim epizodem, jest najczęściej pozytywne. „Podczas uczestnictwa postrzegałam ją jako coś wartościowego i potrzebnego w moim życiu. Teraz także darzę ją pozytywnym spojrzeniem, choć wiem, że nie wszystko w życiu jest czarno-białe.” [ONŻ1, k, 271.] „Chociaż już dawno nie jestem związana z Oazą i nie chciałabym być teraz, to cieszę się, że kiedyś byłam. Ukształtowało to moje wartości w dobrą stronę, może aż nadto wzięłam to na serio, bo okazuje się, że świat nie jest taki prostoliniowy i dobry, jak ja się nauczyłam żyć.” [ONŻ2, k] Często daje się zauważyć, że znajomości, czyli to, co było niejako celem młodej osoby wstępującej do Ruchu, pozostały na długi czas po odejściu ze wspólnoty. Kwestia podejścia duchowego ma swoje skrajne skutki zarówno w miarę uczestnictwa w formacji, jak i po zmianie środowiska. Co ciekawe respondent, który jest najdłużej związany z oazą, nie przywiązuje się do zabiegów wywołujących emocje. [ONŻ13, m, 231.]

Jedno z ostatnich pytań dotyczyło charakterystyki prawdziwego „stuprocentowego” oazowicza. Nawet osoby, które mocno oddaliły się od podstawowych założeń, widziały w tej roli samych siebie. „Może nie byłem idealnym katolikiem, bo to też chyba o to chodzi, bo to jednak ruch katolicki, ale byłem na pewno poszukującym... a w sumie chyba o to chodzi w oazie.” [ONŻ10, m, 221.] „(prawdziwy oazowicz) Taki, który udziela się w małej grupie, w parafii i wyjeżdża na rekolekcje formacyjne i na pewno daje swoim życiem przykład innym osobom jak powinni żyć. Mogę powiedzieć że jestem takim oazowiczem.” [ONŻ11, k, 231.] „Zawsze się z tym identyfikowałam, bo nie da się tego fragmentu wyciąć z życia tak, że tego nie było i do kosza wyrzucić, bo to jednak zawsze będzie w twoim życiu tkwiło, ale jeśli o to chodzi... Czasem mam taką ochotę po prostu wyjechać na te dwa tygodnie i zniknąć ze świata.” [ONŻ9, k, 221.] Można więc uznać, że po uczestnictwie w formacji

często pozostaje sentyment do całkowitej izolacji i zagospodarowania czasu całkowicie z dala od otaczającej nas na co dzień rzeczywistości.

PODSUMOWANIE

Zebrany materiał ukazuje różnorodność spojrzeń na rzeczywistość sakralną i społeczną związaną z Ruchem Światło-Życie i może stanowić podstawę do dalszych badań nad ukazaną problematyką. Podstawowym pytaniem, które rodzi się po analizie materiału to ustalenie czasu przewidzianego na uczestnictwo w oazie – czy Ruch jest wartością samą w sobie, czy też służy odnowie Kościoła i w odpowiednim momencie powinna zaprzestać swojej działalności. Pierwsza propozycja wydaje się być bardziej bliska moim respondentom. Żadna z osób, które odeszły nie podały zakończenia formacji i osobistej przemiany za powód takiej wystąpienia z Ruchu. Chodziło raczej o zmiany w poglądach, stylu życia, strach przed nadmierną kontrolą i fanatyzmem.

Kolejną kwestią jest racjonalność oraz magiczne myślenie. Z tego, co udało się zauważyć, wywoływane emocje wpływają na przeżycie religijne oraz spojrzenie na całość formacji, jednak nie zawsze w pozytywny sposób. To, co dla jednych jest przeżyciem czegoś nowego, niezwykłego, dla innych odebrane jest jako manipulacja i niedopuszczalny wpływ na myśli i decyzje młodych oazowiczów. Warto też przypomnieć, że wieloletni animatorzy skupieni są raczej na racjonalności i przygotowani są na wszelkiego rodzaju dyskusje na tematy religijne. Może tego typu wiedza utwierdza w powielonych przekonaniach i pozwala na stałe uczestnictwo w Ruchu.

Wreszcie ostatni problem to przygotowanie do roli animatora. W ostatnim czasie kandydaci posyłani są również na kurs opiekuńcy na kolonijnego, czego skutki będzie można zapewne obserwować

w najbliższych latach⁷⁹. Niezmienna pozostaje możliwość podpisywania krucjaty członkowskiej przez kilkunastoletnie osoby, będące przez krótki czas w oazie, a także przyspieszone kursy animatorów, ze względu na niewielką ilość chętnych. Trudno jednak podważyć zasadność tych działań w momencie, gdy rzeczywiście spotykamy osoby, które potrafią odnaleźć się w roli zaangażowanego animatora na długie lata, bez łamania ustalonych zasad. Zarówno obecni jak i byli uczestnicy Ruchu Światło-Życie utożsamiają go z odpowiedzialną za swoje działania grupą. Od ludzi uczestniczących w nim i sposobie, w jaki angażują się podczas spotkań zależy to, czy grupa ta zdoła przyciągnąć nowych uczestników i nakłonić tych starszych do dalszej współpracy. Nie jest jednak możliwe ustalenie konkretnych kryteriów, jakimi musiałyby kierować się grupa, bez zapoznania się z uczestnikami, ich indywidualnymi historiami i potrzebami.

⁷⁹ „Wiem, że teraz to się zmieniło, bo już teraz nawet te kursy kolonijne robią, kurs wychowawcy kolonijnego. To się na pewno na plus zmieniło, z całą pewnością, bo tu już masz nawet jakieś pedagogiczne przygotowanie. Bo wcześniej jak ja jeździłam, no to nie było takiego przygotowania.” [ONŻ 9, k. 221.]

LITERATURA

- Bolczyk H. (1987). *Biuletyn nadzwyczajny Ruchu Światło-Życie*, 1987.
- Blachnicki F. (1979). *Podręcznik Krucjaty Wyzwolenia Człowieka*, 1979; wyd. 2013, Kraków: Światło-Życie.
- Blachnicki F. (1960). Krucjata Wyzwolenia, [w:] *Gość Niedzielny*, 03/1960.
- Gumińska O. (2006). *Muzyka w kształtowaniu wartości duchowych*, [w:] Sacher W. (Red.) *Sacrum- sztuka- wychowanie*, Kraków: Impuls.
- Kucharczak P. (2007). Szalony pociąg do trzeźwości [w:] *Gość Niedzielny* 36.2007.
- Loska T., Zuberbier A. (1991). *Bóg, Człowiek, Świat*, Katowice 1991.
- Pałuch M. (1998). *Zarys historii Ruchu Światło-Życie*, Lublin-Kraków: Światło-Życie.

STRONY INTERNETOWE

- Harwas D., Konopczak D., Dyja D., Dewczyński M. (2008). *Ruchy oazowe, sekty i sataniści*.
www.wpsnz.uz.zgora.pl/pliki/prace_studentow/prace/Ruchy_oazowe.pdf
- www.eleuteria.oaza.pl
- www.oaza.pl