

Michał Moch

Chrześcijanie arabscy wobec przemian społeczno-politycznych. Przypadki Egiptu, Syrii i Libanu

Rola lokalnych wspólnot chrześcijańskich w wydarzeniach „Arabskiej Wiosny” nie została, jak do tej pory, szeroko opisana. Pobieżne analizy publicystyczne brały pod uwagę przede wszystkim sytuację Koptów egipskich w kontekście ich dyskryminacji przez władzę państwową i aktów przemocy wymierzonych przeciw tej grupie. Negatywne zjawiska w stosunkach muzułmańsko-chrześcijańskich nasilały się w Egipcie w 2010 r., swoistą kulminacją był krwawy zamach w Aleksandrii 1 stycznia 2011 r. Późniejszy wybuch demonstracji w Kairze i innych miastach egipskich zahamował na pewien czas przemoc, doprowadzając do zaakcentowania postulatu ponadwyznaniowej jedności narodowej. Po ustąpieniu Husniego Mubaraka z funkcji prezydenta Egiptu i przejściu władzy przez Najwyższą Radę Wojskową nastąpiło ponowne nasilenie się krwawych incydentów. Mało zbadanym, a niezwykle istotnym wyzwaniem badawczym jest opisanie problemu stosunku elit chrześcijańskich wobec rewolucji i głębokich przemian w świecie arabskim, co jest jednym z głównych wątków tekstu.

W niniejszym artykule najbardziej znana, choć wciąż słabo opisana i zanalizowana, kwestia stosunku chrześcijan egipskich do przemian społeczno-politycznych w ich kraju zostanie skonfrontowana z przypadkami syryjskim i libańskim. W Syrii opozycja przeciwko władzy prezydenta Baszszara al-Asada pod koniec listopada 2011 r. zaczęła przeradzać się w zbrojny ruch oporu, co grozi wybuchem wojny domowej i konfliktów międzywyznaniowych (zwłaszcza między sunnitami a alawitami), szczególnie niebezpiecznych dla

lokalnych chrześcijan. Liban nie został, jak na razie, bezpośrednio dotknięty wydarzeniami „Arabskiej Wiosny”, jednak wielu tamtejszych chrześcijan uważa „rewolucję cedrową” z 2005 r. za wzór i zapowiedź najnowszych przemian w krajach arabskich. Ostatni ze wspomnianych krajów to również tradycyjne centrum intelektualne i polityczne chrześcijaństwa wschodniego, a niemuzułmanie odegrali ogromną rolę w zdefiniowaniu libańskiej tożsamości zbiorowej.

Egipt, Syria i Liban to kraje z najbardziej znaczącymi liczebnie, politycznie i społecznie skupiskami wyznawców Chrystusa w świecie arabskim. Te trzy zróżnicowane przykłady są zatem reprezentatywne dla sytuacji chrześcijan i, szerzej mówiąc, mniejszości religijnych i etniczno-wyznaniowych w czasie „Arabskiej Wiosny”. Na osobne, szczegółowe ujęcia zasługują problemy innych chrześcijańskich wspólnot na Bliskim Wschodzie, np. trudna sytuacja chrześcijan w Izraelu, Autonomii Palestyńskiej oraz w Iraku.

Wielu badaczy wspólnot chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie kładzie nacisk na degradację znaczenia politycznego i społecznego oraz demograficzne kurczenie się wspomnianych grup, otoczonych znacznie liczniejszymi zbiorowościami muzułmanów. Habib Malik pisze, że trudno oprzeć się wrażeniu przeradzenia się wspólnot chrześcijan wschodnich w zanikające relikty przeszłości (*vanishing relics of the past*¹). Symbolem tej sytuacji może być zmniejszanie się liczby chrześcijan w miejscach symbolicznych, np. w Jerozolimie jeszcze w 1948 r. było około 20% mieszkańców wywodzących się z różnych Kościołów chrześcijańskich, dziś jest ich zaledwie 2%; w Betlejem w analogicznym okresie nastąpił spadek z 80% do jednej trzeciej mieszkańców miasta². Malik nie tłumaczy jednak głębszych przyczyn tego zjawiska, a są one wielorakie. Obok emigracji, ważną rolę odegrała tu zarówno islamizacja społeczeństwa palestyńskiego, jak i konsekwentnie prowadzona przez kolejne rządy izraelskie akcja osadnicza we wschodniej Jerozolimie i na Zachodnim Brzegu Jordanu. W momencie, gdy Izrael uderzał swoimi działaniami w ludność arabską, miało to szczególnie negatywne efekty dla populacji chrześcijańskich, zamieszkujących w sposób zwarty wspomniane tereny. Bardzo często grupy mniejszościowe stawały się ofiarami zawirowań politycznych na Bliskim Wschodzie także z tego powodu, że ich położenie w macierzystych wspólnotach arabskich było niezwykle trudne i ambiwalentne.

¹ H. Malik, *The Future of Christians in the Middle East*, <http://www.hoover.org/publications/defining-ideas/article/62216>. Cytowany tekst jest fragmentem publikacji zbiorowej pod tytułem *Islamism and the Future of the Christians in the Middle East*, Hoover Institution, Washington 2011.

² Dane za ibidem.

Problemy demograficzne współczesnych chrześcijan arabskich są szczególnie widoczne w przypadku Libanu, kraju, w którym historycznie odgrywali oni największą rolę polityczną. Ustalony przed laty model „konsensusu wyznaniowego”³ został poważnie nadszarpnięty zarówno problemami politycznymi (dominacja Syrii, wojna domowa w latach 1975–1991, rewolucja cedrowa w 2005 r. i wojna z Izraelem w 2006 r.), jak też zmianami proporcji liczebności poszczególnych grup wyznaniowych⁴.

Kolejną kwestią, która szczególnie ożywa w kontekście „Arabskiej Wiosny” 2011 r., jest samoświadomość społeczeństw arabskich i formy tożsamości zbiorowej, pielęgnowane przez ich elity. Jak pisze Georges Corm, scentralizowane systemy edukacji w państwach bliskowschodnich nie oddają rzeczywistej wielokulturowości świata arabskiego, „owej bogatej i zróżnicowanej mieszanki etnicznej i kulturowej, bardzo różnej od tego, co istniało

³ Konsensus ten opierał się na połączeniu ogólnie definiowanego „współzamieszkiwania, kohabitacji, wspólnego życia” (*ajsz musztarak*) różnych grup oraz politycznego mechanizmu możliwie równego podziału władzy (*munasafa*) między chrześcijan i muzułmanów. Claude Boueiz Kanaan (*Lebanon 1860–1960. A Century of Myth And Politics*, Saqi, Beirut 2005, s. 141) zauważa, że Pakt Narodowy (*al-misak al-watani*) z 1943 r. był rodzajem „niepisanej dżentelmeńskiej umowy” między dwoma wybitnymi politykami libańskimi (byli nimi Maronita Biszara al-Churi i sunnita Rijad as-Sulh), opartej na ich doświadczeniach jako osób blisko związanych z ponadwyznaniowymi libańskimi elitami gospodarczymi. Maronici otrzymywali funkcję prezydenta, sunniti – premiera, a szyici – przewodniczącego parlamentu, inne szczegóły przyszłego systemu nie zostały jednak przez przywódców skonkretyzowane, spopularyzowało się tylko ogólne założenie o równym podziale odpowiedzialności między grupy żyjące w Libanie, co oznaczało budowę modelu władzy na podstawie wyznaniowej. System ten opierał się na względnym faworyzowaniu chrześcijan w porównaniu z poszczególnymi wspólnotami muzułmańskimi. Został nieznacznie zmieniony w Traktacie Zgody Narodowej (*At-Ta'if*, 1989), sygnowanym przez członków parlamentu libańskiego ocalałych z wojny domowej, ale zasada „konsensusu wyznaniowego” pozostaje do dziś podstawą życia politycznego w Libanie.

⁴ Według wyników spisu powszechnego, przeprowadzonego w Libanie w 1932 r. (dane za ibidem, s. 135), chrześcijanie stanowili wówczas w sumie 52% mieszkańców Libanu, a wśród wyznawców chrześcijaństwa dominującą grupą byli Maronici (226 378 osób, tj. ponad 55% chrześcijan i 29% wszystkich mieszkańców Libanu). Dla przykładu, druga co do liczebności grupa chrześcijańska – grekoprawosławni – była niemal trzy razy mniejsza (76 552 osób, 10% ludności Libanu). Zdecydowanie słabszymi wspólnotami, w porównaniu z sytuacją na początku XXI w., byli sunniti (175 925 osób, 22% ludności Libanu) i – szczególnie – szyici (154 208 osób, 19% ogółu mieszkańców). Współcześnie nie przeprowadza się oficjalnych spisów powszechnych w Libanie, by nie podsycać konfliktów między grupami wyznaniowymi. Źródła elektroniczne podają natomiast korzystne dla muzułmanów proporcje. Dane CIA World Factbook mówią o 59,7% muzułmanów i 39% chrześcijan, bez szczegółowych informacji o podziałach wyznaniowych (por. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html#People>). Badanie to nie opierało się na jasnych kryteriach i nie spełniało wymogów związanych ze spisem powszechnym.

na Półwyspie Arabskim w czasach narodzin islamu”⁵. Zbiorowa pamięć arabska powinna być na tyle wielowarstwowa i niejednorodna, by zawrzeć też w sobie m.in. bogate tradycje chrześcijaństwa bliskowschodniego. Droga do tego może być postulowana przez Corma wyjście poza tradycyjne kategorie „arabskości” czy też „cywilizacji arabsko-muzułmańskiej” i stworzenie dodatkowych modeli tożsamości grupowej, takich jak „arabsko-berberski” (w Maghrebie), „arabsko-syryjski” (na terenach dawnej Wielkiej Syrii) czy „arabsko-egipski”⁶. Taka zmiana perspektywy, zdaniem Corma, mogłaby ułatwić próbę pogodzenia perspektywy większości arabsko-muzułmańskiej z punktem widzenia różnych mniejszości, wyrażanym w ich narracjach grupowych i indywidualnych⁷. Wydaje się, że przynajmniej część młodych aktywistów popierających przemiany w krajach arabskich (np. Ruch 6 Kwietnia w Egipcie) sympatyzuje z pokrewnymi wizjami budowy bardziej pluralistycznych społeczeństw, uformowanych wokół demokratycznych i wieloskładnikowych wersji tożsamości arabskiej/egipskiej.

W odniesieniu do powyższych uwag teoretycznych można zwrócić uwagę na kilka, w moim przekonaniu, najważniejszych aspektów sytuacji chrześcijan egipskich, syryjskich i libańskich w warunkach radykalnych przemian w świecie arabskim:

- ◆ Postawy elit poszczególnych chrześcijańskich grup wyznaniowych, z uwzględnieniem ich liderów, zarówno religijnych (np. patriarchowie poszczególnych Kościołów), jak i politycznych, wobec wydarzeń w 2011 r.; stopień wsparcia dla ruchów zmierzających do zmiany władzy, zwłaszcza w Egipcie i Syrii;
- ◆ Przemoc między grupami wyznaniowymi i jej reperkusje dla chrześcijan w krajach dotkniętych radykalnymi zmianami politycznymi i społecznymi;
- ◆ Znaczenie przemian dla ewentualnych zmian tożsamości chrześcijan bliskowschodnich i ich stosunku wobec arabskości, a także miejsca chrześcijan w tożsamości poszczególnych państw arabskich.

Nie zmienia to faktu, że mimo wojny domowej i masowej emigracji libańskie wspólnoty chrześcijańskie są zdecydowanie najsilniejszymi politycznie grupami tego typu na Bliskim Wschodzie.

⁵ *Bliski Wschód w ogniu. Oblicza konfliktu 1956–2003*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 119.

⁶ Dwa ostatnie modele tożsamości arabskiej opierałyby się przede wszystkim na uznaniu roli dziedzictwa starożytnego i chrześcijańskiego: w pierwszym przypadku – „elementów aramejsko-chaldejskich i syryjskich”, w drugim zaś – kultury ptolemejskiego Egiptu, „wpływów greckich i bizantyjskich” i „specyfiki Kościoła koptyjskiego”. W ten sposób, „chrześcijańskie wspólnoty świata arabskiego mogłyby znaleźć swoje miejsce w tej »arabskości«, w której religia nie byłaby głównym wyznacznikiem [tożsamości – dop. M. M.]” – G. Corm, op. cit., s. 121.

⁷ *Ibidem*.

Elity wspólnot chrześcijańskich wobec przemian

Reakcje przedstawicieli najsilniejszych arabskich/arabskojęzycznych wspólnot chrześcijańskich (jak koptyjska, maronicka, grekoprawosławna⁸ czy syryjskoprawosławna) wobec rewolucji od początku były bardzo zróżnicowane. Poruszającą sceną z placu Tahrir była wzajemna ochrona udzielana sobie przez muzułmanów i chrześcijan podczas modłów każdej z grup. Niektórzy chrześcijanie przyłączyli się do powstających ruchów społecznych, np. w Egipcie eksponowane było w duchu antysystemowym hasło *Li-jahja al-hilal ma as-salib* ('Niech żyją półksiężyc i krzyż'), świadomie odwołujące się do tradycji rewolucji antybrytyjskiej 1919 r. i nacjonalizmu egipskiego pierwszej połowy XX w. spod znaku partii *Wafd*. Było to też jednak hasło propagandowe reżimu Muhammada Husniego Mubaraka, który dążył w ten sposób do spacyfikowania opozycji. Dla wielu, szczególnie młodych, zwolenników rewolucji ważnym pytaniem pozostawało, czy „Arabska Wiosna” może doprowadzić do zastąpienia fasady zgody narodowej (*wahda watanijsja*)

⁸ Dokonuję tego rozróżnienia, ponieważ wciąż istnieją radykalne środowiska chrześcijańskie, np. maronickie, które definiują się w opozycji do ideologicznie definiowanej arabskości, mimo że w sensie językowym i kulturowym są częścią środowiska arabskiego. Taka postawa wciąż odgrywa pewną rolę, mimo że podejmowane w latach 70. i 80. XX w. kulturowe i polityczne próby zamanifestowania izolacjonizmu maronickiego (np. próba stworzenia języka libańskiego zapisywanego alfabetem łańciskim przez poetę Saida Akla, działalność Armii Południowego Libanu) zostały w dużej mierze skompromitowane i uznane w krajach arabskich za szkodliwą kolaborację z Izraelem. Inną znaczącą kwestią jest ukształtowanie się nowoczesnej tożsamości aramejskiej/syryjskiej wśród niektórych wyznawców Kościołów wschodnich obrządku antiocheńskiego, przede wszystkim żyjących w diasporze, ale też niekiedy na terytorium Syrii.

⁹ Poszczególne grupy chrześcijańskie na Bliskim Wschodzie silnie odróżniały się, zwłaszcza od XIX w., przyjmowanymi przez ich elity wykładnikami politycznymi. Przykładem może być szczególna rola grekoprawosławnych z obszaru Wielkiej Syrii, którzy istotnie zasłużyli się w promowaniu idei nacjonalizmu panarabskiego (*kaumijja arabijja*). Fouad Ajami (*The Dream Palace of the Arabs. A Generation's Odyssey*, Vintage Books, New York 1999, s. 34) podkreślał, że można wręcz mówić o zjawisku nadreprezentacji wybitnych działaczy panarabskich wśród grekoprawosławnych. Spośród nich wywodzili się tak ważni panarabscy myśliciele polityczni, jak George Antonius (1891–1942), Kustantin Zurajk (1909–2000) czy Misz'il Aflak (1910–1989), twórca ideologii partii Bas. Co znaczące, idee polityczne grekoprawosławnych stawały się stopniowo coraz bardziej antydemokratyczne, co doprowadziło do wytworzenia specyficznego połączenia nacjonalizmu panarabskiego z frazeologią socjalistyczną i niejasno określoną, ale wciąż odczuwaną rolą polityczną islamu. W pewnym sensie chrześcijanie arabscy, popierając tak rozumiany panarabizm (*kaumijja*) i nacjonalizmy poszczególnych krajów arabskich (*watanijsja*), działali w pewnym sensie na swoją niekorzyść, ponieważ powstałe, m.in. w efekcie ich wysiłków, systemy polityczne były

rzeczywistym dialogiem między Egipcjanami różnych wyznań¹⁰. Prezentowana przez Mubaraka i jego współpracowników oficjalna propaganda życzliwej koegzystencji maskowała istnienie licznych, często gwałtownych sporów religijnych. Władza, oficjalnie mówiąc o tolerancji i dopuszczając nielicznych lojalnych politycznie Koptów do sprawowania wysokich funkcji, podchodziła zarazem ze zdumiewającą pobłażliwością do ekscesów i zamieszek chrześcijańsko-muzułmańskich, powodowanych przez wciąż powtarzające się sytuacje, jak problem z budową nowych kościołów czy kwestia konwersji z islamu na chrześcijaństwo i odwrotnie. Częstotliwość tych zdarzeń, także w czasach późnego Mubaraka, musi nasuwać przypuszczenie, że strukturom władzy wcale nie zależało na tłumieniu niepokojów religijnych. Eskalacja tego typu przemocy po obaleniu prezydenta jest również widoczna i powróce do tej kwestii w dalszej części tekstu.

Znacząca grupa chrześcijan podchodziła jednak do dramatycznych wydarzeń z 2011 r. z dystansem, a niekiedy niechęcią, co odzwierciedlały też niektóre wypowiedzi najwyższych dostojników religijnych. Było to szczególnie widoczne w stanowisku, które początkowo zajmował Szenuda III, patriarcha Kościoła koptyjskiego. W pierwszych dniach masowych protestów wzywał on demonstrujących w Kairze i innych miastach, by powrócili do domów i nie siali chaosu i niezgody¹¹. Dopiero 14 lutego patriarcha wydał oficjalne oświadczenie, w którym oddał hołd „młodzieżowemu ruchowi rewolucji 25 stycznia 2011 r.” i docenił krew przelaną przez jego członków, „męczenników narodowych”¹². Równie istotną częścią oświadczenia było

autorytarne i niechętnie wszelkiemu pluralizmowi. Sytuacja ta szkodliwie oddziaływała na życie mniejszości etnicznych i religijnych, a poza tym reakcją na niepowodzenia panarabizmu był wzrost popularności fundamentalizmu, opartego na radykalizujących się wykładniach islamu, jako głównego źródła prawa i porządku politycznego. Dopiero w czasie „Arabskiej Arabskiej” w 2011 r. okazało się, że nie tylko fundamentalizm jest znaczącą siłą antysystemową na Bliskim Wschodzie, ale że taką rolę mogą też odgrywać nowoczesnie definiowane idee liberalne.

¹⁰ W pozbawionym poprawności politycznej Internecie zwraca uwagę ostra krytyka fasadowości egipskiej zgody narodowej. Bloger Egyptian Eagle nazywa np. Szenudę III „prawą ręką” Mubaraka, uzasadniając swym autorytetem pełną hipokryzji i podwójnych standardów politykę poprzedniego reżimu. Por.: *Long Live the Crescent and the Cross – Or Better Yet, Long Live All Egyptians (and maybe even people in general)*, 4.01.2011, <http://www.aswat.com/en/node/4793>. Warto jednak zauważyć, że tego typu komentarze są upowszechniane głównie przez młodą generację liberalnie myślących muzułmanów, a nie przez samych Koptów. Wśród nich otwarta krytyka Szenudy jest bardzo rzadka, mało też było duchownych koptyjskich, którzy prezentowaliby inne poglądy polityczne od patriarchy (np. Matta al-Miskin).

¹¹ Mohamed Abdel Salam, *Pope Shenouda Supports Revolution... Now*, 16.02.2011, <http://bikyamasr.com/27377/egypt-pope-shenouda-supports-revolution-now/>.

¹² A. Seraphim, H. H. *Pope Shenouda Issues Statement on the Egyptian Revolution*, 15.02.2011, <http://britishorthodox.org/1653/pope-shenouda-issues-statement-on->

jednak silne poparcie dla przejściowych rządów armii i podejmowanych przez nią decyzji.

Osobnym problemem są postawy wspólnot syryjskich i libańskich, dostrzegających w zmianach politycznych zagrożenie dla opisanych wcześniej modeli koegzystencji, „demokracji wyznaniowej”, konsensusu międzyreligijnego, przyjmowanych szczególnie w Libanie. Za wyraz tych nastrojów można uznać wypowiedzi Biszary Butrusa ar-Ra'í'ego, od niedawna piastującego urząd patriarchy maronickiego w Bkirki, który pytał w dramatycznym tonie:

Musimy wiedzieć, dokąd zmierzamy, mając na uwadze choćby przykład Iraku. Czy wybieramy kierunek ku wojnie domowej, której wysoką cenę płaci lud tego kraju, zwłaszcza chrześcijanie? Czy zmierzamy ku projektowi nowego Bliskiego Wschodu, czyli fragmentacji świata arabskiego w szereg państewek wyznaniowych (duwajlat ta'ifijja), co napętnia mnie głębokim strachem¹³.

Powyższa wypowiedź wywołała ożywioną polemikę, ponieważ patriarcha powiązał ją z obroną reżimu syryjskiego (należy dać szansę Baszszarowi al-Asadowi, by wprowadził w życie obiecane reformy) i ostrą krytyką opozycji w Syrii. Zdaniem Ar-Ra'í'ego, opór wobec władzy prezydenta i jego otoczenia wiąże się głównie z wątkiem sekciarskiej rywalizacji między alawitami i sunitami. W tej walce należy poprzeć rządzących już alawitów, by uniknąć zagrożeń związanych ze wzmocnieniem mniej życzliwych chrześcijanom Braci Muzułmanów i innych ugrupowań fundamentalistycznych. Patriarcha odpowiadał też w ten sposób na prosyryjskie (życzliwe reżimowi) nastroje części środowisk maronickich w Libanie, np. partii Miszala Awna¹⁴. Uwagi duchownego wzbudziły zarazem wielkie

the-egyptian-revolution/print/. W innej wypowiedzi patriarcha Szenuda III stwierdził: „Miałem wywiad w telewizji Al-Hurra, gdzie wspominałem, że młodzież jest generalnie nastawiona spokojnie i nie wykazuje chęci uczestnictwa w demonstracjach. Na początku rewolucji sytuacja nie była jasna. Później okazało się, że uformował się wolny i pozbawiony przemocy ruch społeczny. Wielu Koptów dołączyło do niego, niejeden został ranny lub stał się męczennikiem. Niektóre gazety codzienne opublikowały nazwiska dwunastu spośród owych męczenników koptyjskich i Kościół nie wyrażał obiektywnie wobec ich uczestnictwa w rewolucji. Z drugiej strony, prosimy Boga, by dał ich rodzinom wytrwałość i wyrażamy im nasze najgłębsze wyrazy kondolencji. Gdybym znał ich adresy, wysłałbym każdemu z nich osobiste kondolencje (A. Seraphim, *Pope Shenouda Comments on the Egyptian Revolution*, 27.02.2011, <http://britishorthodox.org/1676/popeshenouda-comments-on-the-egyptian-revolution/print/>).

¹³ Ar-Ra'í' jadu li-ita fursa li-al-Asad: Li-kat az-zira an Hizb Allah, 8.09.2011, „An-Nahar”, <http://www.naharnet.com/stories/ar/14529-al-rahi-calls-for-stripping-hizbullah-of-excuses-to-bear-arms>.

¹⁴ Tego typu poglądy są odzwierciedleniem podziału światopoglądowego, który jest widoczny w Libanie, zwłaszcza od czasów wojny domowej w latach 1975–1991.

kontrowersje, ponieważ oznaczały przynajmniej częściowe zerwanie z dotychczasową polityką patriarchatu w Bkirki, a więc wspieraniem nurtu prozachodniego i antysyryjskiego (np. w wersji Sa'ada Haririego) i względną bliskością wobec tradycyjnych ugrupowań chrześcijańskich, jak Falangi Libańskie. Należy dodać, że te ostatnie, przynajmniej w oficjalnych wypowiedziach przywódców, z wielkim entuzjazmem przywitały rewolucję zarówno w Tunezji, Egipcie, jak i Syrii¹⁵. Patriarcha Ar-Ra'i odciął się jednak od tego stanowiska i potwierdził swoje nowe poglądy symboliczną wizytą na południu Libanu we wrześniu 2011 r. (m.in. rozmowy z wysokimi rangą politykami Hezbollahu), a także późniejszym zaskakującym spotkaniem z wielkim muftim Syrii, który zasłynął wypowiedzią o przeprowadzaniu „operacji męczeńskich” przez Syryjczyków i Libańczyków w odwecie za knowania Zachodu i niepokoje na ulicach miast syryjskich¹⁶.

Historyk libański Kamal Salibi trafnie opisał ten głęboki konflikt dwóch perspektyw czy też dyskursów, które nazywa opowieściami zachodniej i wschodniej strony (*East Side Story, West Side Story*). Ich nazwa wywodzi się od podziału Bejrutu na dwie części w okresie wojny domowej w latach 80. Wschodnia część stolicy znalazła się pod niepodzielną władzą milicji chrześcijańskich, zachodnia zaś pod kontrolą ugrupowań muzułmańskich i propalestyńskich. W 2005 r. tzw. rewolucja cedrowa na krótko doprowadziła do niemal ogólnonarodowego sojuszu chrześcijan, sunnitów i Druzów, spowodowanego reakcją na śmierć premiera Libanu Rafika Haririego w wielkim zamachu bombowym. Krótko po wycofaniu wojsk syryjskich, co nastąpiło w rezultacie tych wydarzeń, dawne podziały światopoglądowe odrodziły się. Dziś można mówić o ponownym konflikcie dwóch głównych opcji, których zwolennicy mają tendencję do odczuweczenia przeciwników i ukazywania ich w kategorii zdrajców czy bandytów. Różnica polega na tym, że miejsce „opowieści zachodniej strony” o charakterze panarabskim i propalestyńskim zajął bardziej proirański i prosyryjski dyskurs Hezbollahu, wspieranego również przez wpływowych sojuszników chrześcijańskich (np. Miszal Awn, Sulajman Farandżijja). Dyskurs *East Side Story*, oparty na nastawieniu silnie prozachodnim i izolacjonizmie maronickim, przetrwał niemal niezmienny w wypowiedziach liderów Falang i Sił Libańskich (Samir Dżadża, Sami Dżumajjil). Por. K. Salibi, *East Side Story/West Side Story: Contrasting Lebanese Views of The Civil War*, Center for Contemporary Arab Studies, Washington 1985.

¹⁵ Grupa działaczy chrześcijańskich o poglądach prozachodnich zorganizowała konferencję dotyczącą recepcji wydarzeń „Arabskiej Wiosny” z punktu widzenia chrześcijan libańskich. Wydarzenie to, stanowiące część cyklu spotkań zwanych „Zgromadzeniem Pani Gór” (*Lika Sajjida al-Dżabal*, 24.10.2011), zakończyło się przyjęciem deklaracji programowej. Jej głównym wątkiem było odrzucenie wiązania losu chrześcijan z zachowaniem reżimów autorytarnych w krajach arabskich. Było to wyraźna polemika z sugestią Baszszara al-Asada, że jest on koniecznym obrońcą chrześcijan przed radykalizmem muzułmańskim. Por. *Wasika Lika Sayyida al-Dżabal: narfudu wad al-masihijjin fi muwadżaha rabi al-Arab wa rabt masirihim bi-anzima al-istibdad*, „An-Nahar”, 24.10.2011, <http://www.naharnet.com/stories/ar/18308-lady-of-the-mountain-gathering-rejects-bids-to-link-christians-fate-to-oppressive-regimes>.

¹⁶ Z nowym programem politycznym patriarchy maronickiego współgrają wypowiedzi niektórych polityków libańskich wywodzących się z tego wyznania.

Przykłady retoryki obu patriarchów największych Kościołów na Bliskim Wschodzie pokazują wielki niepokój, jaki odczuwają kościelne elity chrześcijańskie w sytuacji rewolucyjnego wrzenia. Wydaje się, że w przeciwieństwie do niektórych środowisk politycznych i różnych grup młodych aktywistów, duchowni dostrzegają w nowych warunkach głównie zagrożenie. Zauważalny jest paniczny strach¹⁷ dotyczący fizycznego przetrwania wspólnot chrześcijańskich i skupianie się na spoistości własnych grup w obliczu nieprzewidywalnych zmian systemu politycznego. Z kolei politycy pochodzenia chrześcijańskiego, zarówno w Egipcie, Syrii, jak i w Libanie, wykorzystują rewolucję w sposób instrumentalny, by usprawiedliwić swoje bieżące kalkulacje i sojusze regionalne, w których uczestniczą. Debata między chrześcijańskimi zwolennikami i przeciwnikami rewolucji ma wysoką temperaturę, szczególnie w Libanie, gdzie przeciwnicy patriarchy nazywają go przyjacielem terrorystów i partii *Hizbu-Szajtan*¹⁸, a obrońcy jego ostatnich opinii wyzywają swoich adwersarzy od amerykańskich lokajów, syjonistów i sunnickich bandytów.

Chrześcijanie syryjscy zdają się postępować z wyjątkową ostrożnością, choć wśród nich również można odnaleźć zwolenników zmian, np. w Internecie spopularyzowane zostały nagrania z pogrzebu Mahira Nakrura z Hims, ofiary zamieszek, nazywanego „chrześcijańskim męczennikiem za demokrację” (*szahid al-hurrijja*)¹⁹. Popularne media, jak telewizja Al-Dżazira, prezentowały z kolei opinie licznych chrześcijan broniących reżimu, być może narażając ich na odwet ze strony bardziej radykalnych demonstrantów.

Bliski wspomnianemu Michelowi Awnowi poseł Nabil Nikula następująco skomentował znaczącą politycznie pielgrzymkę niektórych liderów maronickich do miejsc pamięci św. Maruna w Aleppo: „Podróż do Syrii, dla uczczenia święta Mar Marun, miała za cel ożywienie pamięci (*tanszit az-zakira*), szczególnie pamięci chrześcijan o tym, że są synami Wschodu (*awlad asz-szark*), a nie przybyszami do świata arabskiego (*wa lajsu dachala alajhi*). Chcieliśmy też przypomnieć Zachodowi, że jesteśmy z krwi i kości ludami Wschodu arabskiego (*annana min asas asz-szu'ub asz-szarkijja*), a nie produktem ubocznym wypraw krzyżowych (*lasna min bakaja al-ghazawat as-salibijjin*). Cyt. za Nikula: *nahnu abna asz-szark wa lasna bakaja as-salibijjin*, 11.02.2010, „An-Nahar”, <http://www.naharnet.com/domino/tn/arabicNewsDesk.nsf/Lebanon/8C992B21E42B349CC22576C70062C522?OpenDocument>.

¹⁷ Podobne nastroje odzwierciedla np. opinia internauty o pseudonimie Abu Pierre, zapewne Maronity libańskiego, zamieszczona na forum „An-Nahar”: „Nastał czas, by chrześcijanie zorganizowali się i zaczęli zbroić. Wojna jest u wrót, to walka o przeżycie. Wkrótce nikt nie zapobiegnie sprowadzeniu nas tylko do roli *zimmi*” (wyowiedź na forum internetowym pod tekstem: *Muslim, Copts Clash Near Cairo Hospital, 19 Dead from Riots over Church Attack*, 10.10.2011, „An-Nahar”, <http://www.naharnet.com/stories/en/17048-riots-erupt-in-cairo-over-church-attack-19-dead>).

¹⁸ Złośliwa parodia złożenia *Hizb Allah*, czyli nazwy partii Hezbollah.

¹⁹ Materiał z 12.05.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=ZcqNjA8DNFw&feature=related>.

Można przyjąć, że Hims, uznany za stolicę i symbol rewolucji syryjskiej, jest miejscem, gdzie szczególnie dużo chrześcijan zmobilizowało się przeciw władzy. Ma to zapewne związek z wyjątkową brutalnością armii i bojówek reżimowych podczas działań w tym mieście i na jego bardzo rozległych przedmieściach.

Przemoc międzywyznaniowa – ciemna strona „Arabskiej Wiosny”

Przemoc skierowana wobec chrześcijan lub taka, w której biorą oni aktywny udział, to ciemna strona przemian w krajach arabskich. Szczególnie widoczne jest to w Egipcie, gdzie od dłuższego czasu można zaobserwować zarówno krwawe zdarzenia, jak też gwałtowne spory światopoglądowe, świadczące o braku zaufania między muzułmanami a chrześcijanami. Przykładem tego typu szkodliwego zjawiska była bardzo gwałtowna dyskusja wokół wypowiedzi biskupa Anba Biszuj, uważanego za bliskiego współpracownika Szenudy III, wpływowego hierarchy i przewodniczącego synodu biskupów koptyjskich. We wrześniu 2010 r. arabskie media upubliczniły krytykę wersetów koranicznych, którą Anba Biszuj wygłosił podczas zamkniętej konferencji naukowej dla duchowieństwa koptyjskiego, poświęconej umacnianiu doktryny Kościoła koptyjskiego (*tasbit al-akida*). Konflikt wokół wypowiedzi biskupa został szeroko opisany w prasie arabskiej, telewizji (np. stacji Al-Dżazira) i mediach elektronicznych (całą sytuację nazywano skrótowo: *tasrihat Anba Biszuj*, „komentarze biskupa Anba Biszuj”). Był to niewątpliwie przykład uwspółcześnionego, medialnego i bardzo przy tym uproszczonego relacjonowania sporów religijnych. Dyskusja o wersetach koranicznych, dotycząca ich aktualności w dzisiejszych czasach i abrogacji niektórych kontrowersyjnych fragmentów księgi islamu, stała się pożywką dla kultury masowej i przyczyną gwałtownych sporów, nierzadko przybierających formę starć i demonstracji ulicznych. Biskup Anba Biszuj miał jednak również świadomy udział w rozbudzeniu niebezpiecznych nastrojów, prezentując retorykę koptyjskiego izolacjonizmu i poczucia kulturowej wyższości wobec muzułmanów egipskich.

Szczególnie dramatycznymi przykładami przemocy wyznaniowej w Egipcie z ostatnich dwóch lat są: masakra przed świątynią w Nadż Hammadi (7 stycznia 2010 r., 9 ofiar) i zamach bomby przed kościołami w Aleksandrii (1 stycznia 2011 r., 32 ofiary). Wydarzenia te traktowano jako bezpośrednie ataki na obecność Koptów w Egipcie, natomiast ich scenariusz przypominał coraz bardziej międzynarodowe akcje terrorystyczne, znane np. z Iraku. Jest to nowy element w porównaniu do wcześniejszych zamieszek i masakr z przełomu XX i XXI w., gdy główną przyczyną były konflikty

sąsiedzkie i zadawnione porachunki między lokalnymi wspólnotami koptyjskimi i muzułmańskimi, np. kwestie obyczajowe (gwałty, małżeństwa mieszcane), brak oficjalnych pozwoleń na budowę kościołów czy problemy ekonomiczne, zwłaszcza w niektórych regionach Górnego Egiptu. Należy dodać, że masakra w Aleksandrii miała miejsce zaledwie trzy tygodnie przed wybuchem masowych protestów w Kairze. Braterstwo koptyjsko-muzułmańskie było prezentowane przez demonstrantów jako ważny wątek refleksji o sprawach egipskich i warunek powodzenia rewolucji. Po względnym ustabilizowaniu się sytuacji, ustąpieniu Mubaraka i przejściu władzy przez juntę wojskową, wspomniany typ zamieszek wyznaniowych powrócił jednak, i to w bardzo krwawej formie. Przykładem mogą być niepokoje w dzielnicy Imbaba (12 zabitych i wielu rannych) w maju 2011 r., które wybuchły m.in. z powodu rozpowszechnienia się plotki o przetrzymywaniu w pobliskim kościele Koptyki nawróconej na islam²⁰.

Dość podobny, ale jeszcze bardziej krwawy charakter miały dramatyczne wydarzenia w kairskim Maspéro przed budynkiem telewizji (9/10 października 2011 r., 25 ofiar i ponad 300 rannych). W tym przypadku zapalnikiem był marsz Koptów skierowany przeciwko ich marginalizacji społecznej, powiązany też ze sprawą podpalenia jednego z kościołów w Aswanie, którego kopuła, zdaniem tamtejszych muzułmanów, została wzniesiona bez odpowiedniego pozwolenia budowlanego. W trakcie zamieszek doszło do walk aktywistów chrześcijańskich ze zwolennikami ruchów salafickich, ataków na sklepy i firmy prowadzone przez chrześcijan, a ostatecznie demonstranci koptyjscy zostali najprawdopodobniej bardzo brutalnie spacyfikowani przez oddział armii egipskiej. Przebieg wydarzeń nie został do dzisiaj należycie wyjaśniony, mimo powołania przez władze wojskowe specjalnej komisji. Zdaniem wielu przedstawicieli młodzieżowych ruchów w Egipcie, nie były to zamieszki na tle wyznaniowym, lecz atak armii i różnych bojówek wymierzony przeciw cywilom²¹. Wielkie kontrowersje wywołał sposób relacjonowania zdarzeń przez państwowe media egipskie, zwłaszcza Kanał 1, które winą za krwawy charakter zamieszek obarczyły

²⁰ T. El-Elyan, *12 Dead, 232 Injured, and 190 Arrested in Imbaba Violence*, 8.05.2011, „Daily News Egypt”, <http://www.thedailynewsegypt.com/crime-a-accidents/12-dead-232-injured-and-190-arrested-in-imbaba-violence-dp1.html>.

²¹ H. Fahmy, *March to Abbaseya Cathedral Calls for National Unity*, 14.10.2011, „Daily News Egypt”, <http://www.thedailynewsegypt.com/religion/march-to-abbaseya-cathedral-calls-for-national-unity.html>. Upowszechniła się np. swoista legenda dotycząca jednej z ofiar zamieszek. Był nią, przypominający fizycznie Che Guevarę, 19-letni Kopt Mina Danjal – por. Y. Knell, *Cairo's Copts Mourn Their „Egyptian Guevara”*, 15.10.2011, BBC, <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-15312194>.

niemal tylko i wyłącznie demonstrantów koptyjskich, zachęcając wręcz obywateli do wspierania akcji armii skierowanej przeciwko protestującym²².

Zdumiewającym przykładem tego typu działań było np. nagłośnienie wypowiedzi rannego w zamieszkach żołnierza, który oskarżył chrześcijan o świadome celowanie do swego kolegi, określając ich zarazem wulgarnym zwrotem arabskim (*abna al-kalb*)²³. Dla wielu zwolenników rewolucji i aktywistów Ruchu 6 Kwietnia był to czarny dzień, swoista cezura oznaczająca koniec rewolucyjnego entuzjazmu i wiary w pozytywną rolę armii. W momencie składania tego artykułu, czyli pod koniec listopada 2011 r., tuż przed planowanymi wyborami parlamentarnymi, nastroje społeczne radykalizują się i elity wojskowe są coraz bardziej niepopularne. Kolejne demonstracje chrześcijańskie są z kolei mniej krwawe, ale często wiążą się jednak ze starciami aktywistów koptyjskich ze zwolennikami konserwatywnych ugrupowań muzułmańskich, co z kolei powoduje uaktywnienie chuliganów i złodziei terroryzujących mieszkańców Kairu i innych miast.

Kryzys tożsamości chrześcijan arabskich

Z punktu widzenia wielu Koptów opisana wcześniej sekwencja krwawych wydarzeń, połączona z rzeczywistymi przypadkami marginalizacji i dyskryminacji Koptów, umacnia tylko silną od dłuższego czasu koptyjską świadomość historyczną, opartą na motywie martyrologii własnej wspólnoty. Pojmowanie własnej grupy jako wyjątkowej, prześladowanej i pokrzywdzonej jest silnie zakorzenione w mentalności koptyjskiej i psychologicznie zrozumiałe, jednak taka postawa może też budzić obawy, że da powód do budowania i wzmacniania mentalności „oblężonej twierdzy” oraz doprowadzi do trwałej izolacji grupy²⁴.

²² M. Elwakil, *State Media Coverage of Maspéro Violence Raises Tempers*, 10.10.2011, „Al-Masry Al-Youm. English Edition”, <http://www.almasryalyoum.com/en/node/503748>.

²³ *Muslim, Copts Clash Near Cairo Hospital...* W wersji arabskojęzycznej tej informacji wiele mediów arabskich opuściło sformułowanie przetłumaczone na język angielski jako „Christians, sons of dogs”. Por. *Misir: muwadžahat ta'ifija bada isztibakat bajna al-akbat wa al-dżajsz fi Masbiru awka'at 19 katilan*, 9.10.2011, „An-Nahar” <http://www.naharnet.com/stories/ar/17048-muslims-copts-clash-near-cairo-hospital-19-dead-from-riots-over-church-attack>).

²⁴ Przykładem izolacjonistycznego dyskursu szerzącego się wśród Koptów mogą być przemyślenia biskupa Anba Biszuj o tożsamości koptyjskiej i roli kleru w ramach wspólnoty: „Ci, którzy popierają takie apele [o ograniczenie roli politycznej i społecznej kleru koptyjskiego – M. M.], nie rozumieją, że jesteśmy rodzimymi Egipcjanami. Postępujemy życzliwie wobec przybyszów, czyli muzułmanów, którzy osiedlili się na naszej ziemi. Traktujemy ich jak braci, lecz dziś chcą oni zawładnąć

Jest to zastrzeżenie, które można również poczynić, odnosząc się do tożsamości grupowej innych grup chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie – są zagubione w przestrzeni między dominacją kultury arabsko-muzułmańskiej i chęcią zachowania odrębności. Mimo własnych zasług w budowaniu tożsamości panarabskiej i nacjonalizmów poszczególnych państw arabskich, w trudnych momentach chrześcijanie arabscy niemal zawsze przechodzą z pozycji współobywateli do roli mniejszości i modelowego Obcego, na którym można wyładować frustracje, a władza chętnie wykorzysta takie niepokoje w swoich partykularnych celach. Trudne położenie chrześcijan wschodnich wzmacniane jest podejściem wielu środowisk zachodnich, które nie wnikają szczegółowo w ich sytuację, lecz popadają w histeryczny i zarazem mentorski ton. Z nieoficjalnych informacji zawartych w prasie arabskiej wynika np., że prezydent Francji Nicolas Sarkozy zachęcał patriarchę maronickiego Ar-Ra'iego do zorganizowania masowej imigracji Maronitów do Europy. Sytuacja ta potwierdza też, że kraje zachodnie (a zwłaszcza Stany Zjednoczone) nie mają konkretnej i konsekwentnej polityki wobec mniejszości wyznaniowych i etnicznych na Bliskim Wschodzie. Pozytywnym elementem byłoby zapewne uznanie chrześcijan wschodnich przez światowych liderów za ważny i niezbędny aspekt współczesnych społeczeństw arabskich, a nie za bliskie Zachodowi grupy, które w razie potrzeby można wykorzystać w sposób instrumentalny do wywierania presji na rządy państw bliskowschodnich.

Istnieją obawy, że gwałtowne zmiany w krajach arabskich mogą dodatkowo wzmocnić niebezpieczny trend rosnącej emigracji chrześcijan bliskowschodnich do krajów zachodnich. Przykładowo, według danych Egipskiej Federacji Praw Człowieka od marca 2011 r. Egipt opuściło około 93–100 tys. Koptów²⁵, udając się głównie do Stanów Zjednoczonych. Nie należy też zapominać o wcześniejszym katastrofalnym, grożącym ciągłości wspólnoty, dramatycznym odpływie chrześcijan irackich.

Zachodnie lęki dotyczące regresu pozycji społecznej chrześcijan w krajach arabskich dobrze oddaje esej Fouada Ajamiego, zamieszczony w numerze „Newsweeka” wydanym zaledwie dzień przed wybuchem decydujących

naszymi kościołami. Nie akceptuję obrażania islamu, a zarazem jako chrześcijanie jesteśmy w stanie umrzeć za naszą wiarę. Jeśli ktoś powie mi, że muzułmanie mają prawo sprawować pieczę nad wspólnotą Kościoła, odpowiem: »zabijcie mnie lub osadzcie w więzieniu, jeśli chcecie osiągnąć ten cel«. Cyt. za *Key Church Figure Discusses Hot Topics with Al-Masry Al-Youm*, 27.09.2011, „Al-Masry Al-Youm. English Edition”, <http://www.almasryalyoum.com/node/127723>. Rozmowa ukazała się w wersji arabskiej i angielskiej w piśmie „Al-Misri al-Jaum/ Al-Masry Al-Youm”.

²⁵ E. Khalil, *NGO Report: 93000 Copts Left Egypt since March*, 25.09.2011, „Al-Masry Al-Youm. English Edition”, <http://www.almasryalyoum.com/node/499187>.

protestów na placu Tahrir i w innych miejscach Egiptu. Pisarz i naukowiec amerykański pochodzenia libańskiego pisze w niemal elegijnym tonie:

Żal chrześcijańskich Arabów. Byli pionierami nacjonalizmu arabskiego. Pod koniec XIX wieku stanowili siłę napędową renesansu arabskiego. Byli przekonani, że nowa era arabskiego oświecenia stworzy dla nich szerszą przestrzeń. Jakże tragicznie mylili się²⁶.

Ajami ostro piętnuje sytuację egipskich Koptów, którzy w wyniku „jednego z największych intelektualnych szwindli” stali się „intruzami we własnym kraju”²⁷. Wyraźnie sympatyzuje też z wielokulturową wizją tożsamości egipskiej, która zakłada, że „Europa zaczyna się w Aleksandrii, Azja w Kairze, a Afryka w Aswanie”²⁸.

Przykładając krytyczne uwagi Ajamię do innych komentarzy towarzyszących przemianom w krajach arabskich można powiedzieć, że coraz powszechniejsze jest przekonanie, iż chrześcijanie są ich głównymi przegranymi czy wręcz ofiarami. Kontrastuje to z poglądami wielu aktywistów nowych ruchów społecznych, zwłaszcza w Egipcie, którzy umieszczali i wciąż umieszczają na swoich sztandarach sprawę równości obywateli niezależnie

²⁶ F. Ajami, *Pity the Christian Arabs. Who Will Protect Them from the Islamist Assault?*, „Newsweek”, 24.01.2011, s. 16.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ajami wyraźnie inspirował się tu eseistyką, którą uprawia Miład Hanna, intelektualista egipski, wybitny inżynier, poseł do parlamentu i działacz ugrupowań socjaldemokratycznych. Hanna wyszczególnia zarówno kulturowe, jak i geograficzne filary egipskości. Do tych pierwszych zalicza cztery wielkie cywilizacje, które w równym stopniu stanowią o tożsamości zbiorowej dzisiejszych Egipcjan: Egipt faraonów, grecko-rzymska, chrześcijaństwo (ze szczególną rolą Koptów) oraz islam. Zdaniem eseisty, te warstwy kulturowe stanowią „dom, którym był i jest Egipt”, wciąż żywe dziedzictwo, mimo że niektóre z wymienionych cywilizacji odeszły już do historii (M. Hanna, *O dialogu cywilizacji czyli o potrzebie akceptowania innych*, Wydawnictwo Naukowe „Akson”, Warszawa 2004, s. 120). Do filarów geograficznych tożsamości egipskiej zalicza natomiast: bycie sercem świata arabskiego, zajmowanie ważnego miejsca w basenie Morza Śródziemnego i położenie w Afryce (ibidem, s. 130). Ajami powtarza w cytowanym powyżej eseju prezentowane przez M. Hannę pojęcie filarów egipskości. W opinii myśliciela i inżyniera egipskiego tradycją egipską, także chrześcijańską i koptyjską, jest występowanie niezależnej od podziałów religijnych „jednej nacji, którą cementuje wspólny język, wspólne terytorium, wspólna historia i specyficzne patrzenie i reagowanie na świat” (ibidem, s. 132). Nie ma więc sensu mówić o mniejszości koptyjskiej czy chrześcijańskiej w Egipcie. Nacjonalizm panarabski jest rozumiany w esejach Hanny jako czynnik świecki, postępowy, powiązany z Oświeceniem, a zatem łączący, a nie powodujący konflikty. Jest to kolejna wizja nowego, pluralistycznego, pozbawionego akcentów autorytarnych patriotyzmu egipskiego.

od wyznania i zerwania z właściwą wielu krajom arabskim totalną polityzacją religii.

Pozostaje mieć nadzieję, że właśnie ta rosnąca w siłę nowoczesność arabska obroni chrześcijan przed fanatyzmem i zarazem zachodnim katastrofizmem. Trudno sobie bowiem wyobrazić kulturę arabską, a także społeczeństwa kilku kluczowych państw arabskich bez ich chrześcijańskiego komponentu.